

RICCARDO BATTOCCHIO - LIVIO TONELLO
(a cura)

SINODALITÀ
Dimensione della Chiesa,
pratiche nella Chiesa

Presentazione di
ROBERTO TOMMASI

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

 FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

ISBN 978-88-250-4587-1
ISBN 978-88-250-4588-8 (PDF)
ISBN 978-88-250-4589-5 (EPUB)

Copyright © 2020 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO
Via del Seminario, 7 - 35122 Padova
www.fttr.it

PRESENTAZIONE

Questo libro mette a disposizione delle donne e degli uomini di Chiesa e del grande pubblico le riflessioni e gli approfondimenti intorno al tema della sinodalità maturati in un seminario di studio tra professori di teologia e specialisti di altre discipline provenienti da un nutrito gruppo di facoltà di teologia italiane (luglio 2015-novembre 2017) e in un convegno interfacoltà a esso collegato (Padova, 12 aprile 2019) promossi dal Servizio Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana e coordinati dalla Facoltà Teologica del Triveneto.

La sinodalità non è un che di assolutamente nuovo nella storia della Chiesa, né un lemma assente dalla riflessione teologica. Ma questo tema oggi, a partire dalle istanze maturate nel concilio Vaticano II e nella sua complessa recezione, oltre che dalle vicende e sensibilità del mondo e delle società globalizzate e differenziate in cui la Chiesa vive, assume nuovi rilievi e presenta esigenze pratiche in parte nuove che chiedono rinnovata attenzione teorica e capacità di trasformazione nelle prassi. Recentemente, a partire dagli impulsi della costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di papa Francesco (8 dicembre 2017), è venuto facendosi chiaro con sempre maggiore evidenza come la missione stessa di testimoniare e comunicare la gioia del Vangelo per cui la Chiesa è costituita implichi *eo ipso* uno stile «sinodale» che si origina nel *sensus fidei fidelium* e nella «mistica della fraternità» che caratterizzano la vita del popolo di Dio. L'indizione della XVI assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2022) sul tema *Per una chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione* è un autorevole segnale di una tale rinnovata attenzione.

Quale sia la posta in gioco nella questione «sinodalità» l'ha in fondo espresso con chiarezza e brevità lo stesso papa Francesco parlando alla

commemorazione del cinquantesimo anniversario del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015) e conviene evidenziarlo fin da subito. In quell'occasione Francesco disse fra l'altro: «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo “Spirito della verità” (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli “dice alle Chiese” (Ap 2,7). Il Sinodo dei Vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa. Il cammino sinodale inizia ascoltando il Popolo, che “pure partecipa alla funzione profetica di Cristo”, secondo un principio caro alla Chiesa del primo millennio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*. Il cammino del Sinodo prosegue ascoltando i Pastori. Attraverso i Padri sinodali, i vescovi agiscono come autentici custodi, interpreti e testimoni della fede di tutta la Chiesa, che devono saper attentamente distinguere dai flussi spesso mutevoli dell'opinione pubblica. Alla vigilia del Sinodo dello scorso anno affermavo: “Dallo Spirito Santo per i Padri sinodali chiediamo, innanzitutto, il dono *dell'ascolto*: ascolto di Dio, fino a sentire con lui il grido del Popolo; ascolto del Popolo, fino a respirarvi la volontà a cui Dio ci chiama”. Infine, il cammino sinodale culmina nell'ascolto del Vescovo di Roma, chiamato a pronunciarsi come “Pastore e Dottore di tutti i cristiani”: non a partire dalle sue personali convinzioni, ma come supremo testimone della *fides totius Ecclesiae*, “garante dell'ubbidienza e della conformità della Chiesa alla volontà di Dio, al Vangelo di Cristo e alla Tradizione della Chiesa”».

La riflessione della Chiesa e, in essa, dei teologi e delle teologhe intorno alla sinodalità ha innanzi a sé – mi sembra – due compiti profondamente intrecciati e reciprocamente fecondantisi, quello dell'approfondimento delle questioni teoriche (bibliche, teologiche, antroposociali, pastorali, giuridiche ecc.) e quello di un costante ascolto e una costante attenzione allo stile della vita ecclesiale effettiva e delle sue prassi – che è sempre vita di una Chiesa che è nel mondo –, in particolare rispetto all'esercizio della fraternità, dell'ascolto, della partecipazione differenziata ma reale al discernimento di coloro che ai vari livelli esercitano nella Chiesa il *munus regendi*, in modo che in tutto ciò, per la forza dello Spirito Santo, traluce e sia effettiva quella correlazione di fede e vita e quella capacità di dialogare in cui la forza del Vangelo si manifesta e agisce quale anima del mondo e della vita dei popoli e dei singoli.

Dall'esecuzione di questi due compiti dipende, almeno in parte, la qualità del clima ecclesiale e della forza testimoniale della comunità cristiana nelle società e culture in cui abita: quello stile fraterno e dialogale in cui la Chiesa, animata dallo Spirito, continuamente si edifica ricevendosi dalla

comunione trinitaria è infatti un dono che la Chiesa offre a coloro in mezzo a cui vive.

Affidando i contributi di questo volume al lettore auguro che gli siano utili per entrare nel vivo di un tema così rilevante e articolato e che gli offrano spunti di riflessione e ricerca.

ROBERTO TOMMASI

Preside della Facoltà Teologica del Triveneto (2012-2020)

INTRODUZIONE

RICCARDO BATTOCCHIO - LIVIO TONELLO

Diversamente da quanto poteva accadere anche in un passato non troppo lontano, parlare oggi di un carattere “sinodale” della Chiesa o di “sinodalità” come “dimensione costitutiva della Chiesa” non evoca più, almeno nel discorso pubblico, il sospetto di derive anti-autoritarie, di tendenziale negazione delle competenze dei vescovi o degli altri titolari di uno specifico *munus regendi* collegato al ministero ordinato. Non è sempre stato così e il cambiamento va ascritto in primo luogo al processo di recezione del concilio ecumenico Vaticano II, un processo faticoso, non privo di incertezze, eppure tale da incidere profondamente nel modo in cui le comunità cristiane che compongono l’articolato corpo della Chiesa cattolica interpretano la loro presenza e la loro missione. Il cambiamento è stato possibile anche grazie all’impegno di quanti, nell’ambito della ricerca teologica e dell’insegnamento delle discipline teologiche, hanno cercato di comprendere il senso dell’evento e dei testi conciliari, in rapporto ai dati della Scrittura e della Tradizione, entrando in dialogo con altre discipline “sacre” e “profane” – per usare una vecchia terminologia – quali la storia, il diritto canonico, la sociologia e la psicologia.

Si è lavorato molto attorno al lemma “sinodalità” e la bibliografia testimonia la quantità e la qualità dell’impegno profuso in questo campo da teologi, teologhe, istituzioni e associazioni. Da quando Jorge Mario Bergoglio è diventato vescovo di Roma, assumendo il nome di Francesco, il riferimento alla “sinodalità” ha trovato un’accoglienza per molti versi inedita nel linguaggio magisteriale, non solo in relazione alle assemblee ordinarie e straordinarie del Sinodo dei Vescovi.

Che il senso del termine avesse bisogno di essere approfondito e precisato, lo dimostra la consegna affidata nel 2014 alla Commissione Teologica Internazionale di dedicare uno specifico studio all’argomento.

Quasi contemporaneamente ai lavori della CTI, nel 2015 prese il via anche un progetto di ricerca *sulla dimensione sinodale della Chiesa e sulle pratiche di sinodalità della Chiesa* che ha coinvolto per tre anni sei facoltà teologiche italiane (del Triveneto, di Sicilia, Pugliese, dell'Italia Centrale, dell'Emilia Romagna, dell'Italia settentrionale) e l'Istituto Universitario Sophia (Lopiano), con il sostegno del Servizio Nazionale per gli Studi superiori di Teologia e di Scienze Religiose della Conferenza Episcopale Italiana.

Dopo un primo incontro fra i presidi delle Facoltà teologiche che aderiscono al progetto (Roma, 17 febbraio 2015), si costituì un gruppo di lavoro che rimase stabile negli anni successivi, composto da Riccardo Battocchio (Facoltà Teologica del Triveneto – coordinatore), Gianfranco Calabrese (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Genova), Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale – Istituto Universitario Sophia), Alessio Del Pozzolo (Facoltà Teologica del Triveneto), Severino Dianich, Roberta Leone (Servizio Nazionale CEI), Vito Mignozzi (Facoltà Teologica Pugliese), Serena Noceti (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale), Roberto Repole (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino), Giuseppe Rugolo (dottorando, Facoltà Teologica della Sicilia), Simona Segoloni (Istituto Teologico – ISSR di Assisi), Ina Siviglia (Facoltà Teologica della Sicilia), Assunta Steccanella (Facoltà Teologica del Triveneto), Livio Tonello (Facoltà Teologica del Triveneto), Andrea Toniolo (Servizio Nazionale CEI – Facoltà Teologica del Triveneto), Carmelo Torcivia (Facoltà Teologica della Sicilia), Matteo Visioli (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna), Dario Vitali (Pontificia Università Gregoriana), Gaudenzio Zambon (Facoltà Teologica del Triveneto), Andrea Zerbini (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna).

Il gruppo di lavoro si radunò due volte all'anno, mettendo a tema, in forma seminariale, alcuni aspetti della questione "sinodalità": a Roma, il 6 luglio 2015 (per una messa a punto del progetto); a Padova, il 4 dicembre 2015 (lo sfondo ecclesiologico e la prospettiva storica); a Firenze, l'8 aprile 2016 (il sinodo diocesano); a Bologna, l'11 novembre 2016 (il ruolo del vescovo e del presbiterio); a Palermo, il 5-6 maggio 2017 (il ruolo dei laici); a Bari, il 17-18 novembre 2017 (il consiglio pastorale parrocchiale e diocesano).

Nell'anno accademico 2018-2019 il Ciclo di Specializzazione in Teologia pastorale della Facoltà Teologica del Triveneto ha ospitato un seminario-laboratorio, coordinato da Livio Tonello, sul tema *Sinodalità e comunità ecclesiale. Forme e processi dell'ecclesiologia di comunione*. A esso hanno contribuito molti dei docenti coinvolti nel gruppo di lavoro.

Il percorso è sfociato nel convegno interfacoltà dal titolo *Sinodalità. Una chiesa di fratelli e sorelle che camminano e decidono insieme*, tenuto a Padova, nella sede della Facoltà Teologica del Triveneto, il 12 aprile 2019.

Con il convegno le sette realtà accademiche coinvolte nel progetto hanno

inteso compiere *un gesto di restituzione*. La vita e la missione della Chiesa precedono il lavoro teologico. Accogliendo tramite la Chiesa ciò che essa crede, vive e annuncia, i teologi e le teologhe lo restituiscono arricchito, per quanto possibile, di consapevolezza critica, in rapporto al mutare dei tempi e delle culture. Francesco d'Assisi, racconta la *Vita seconda* di Tommaso da Celano, intendeva il dono di un mantello al povero come “atto di restituzione” (cf. n. 87, *Fonti Francescane* 674): anche chi lavora in ambito teologico sa di non possedere un sapere originario ma di aver accolto un dono che va restituito a quella stessa Chiesa da cui l'ha ricevuto.

Il cammino compiuto dal gruppo di lavoro e il convegno che lo ha concluso si sono proposti anche come *atto di obbedienza*: si è cercato di mettersi in un atteggiamento di ascolto attento (*ob-audire*) della vita della Chiesa, della parola che lo Spirito rivolge alla Chiesa, dei segni dei tempi, accogliendo in questo modo l'appello che papa Francesco ha rivolto alla Chiesa italiana a Firenze, il 10 novembre 2015, con la richiesta di «avviare, in modo sinodale, un approfondimento dell'*Evangelii gaudium*».

I tre anni di lavoro comune e il convegno volevano proporsi anche come *momento di concretezza*. In particolare, il titolo del convegno, a prima vista lezioso, contiene un duplice richiamo alla storicità del soggetto ecclesiale, al suo inserimento nello spazio e nel tempo. Da una parte evidenzia il fatto, elementare ma spesso trascurato, che la Chiesa è costituita da *fratelli e sorelle*, da *uomini e donne*. La differenza di genere serve anche a dire le tante altre differenze che concorrono a dare volto alla Chiesa, alle Chiese. Dall'altra ci ricorda che il camminare assieme di persone concrete ha uno scopo: non si cammina assieme solo per il gusto di camminare e ogni dinamica sinodale dovrebbe portare a elaborare decisioni maturate attraverso un consenso e tali da rendere possibile il consenso (teologicamente inteso: il *con-sentire* dei fedeli).

Il volume che presentiamo contiene, rivisti dagli autori, i testi sui quali si è lavorato negli incontri che hanno scandito il percorso di ricerca e le relazioni offerte al convegno.

La prima parte permette di accostare due questioni ecclesiologiche di fondo (l'articolazione carismatica e ministeriale della comunità ecclesiale: Severino Dianich e Gaudenzio Zambon) per passare a prendere in considerazione alcuni soggetti (vescovo e presbiterio, le donne: Gianfranco Calabrese e Simona Segoloni Ruta) e alcuni organismi che esprimono, in modo diverso, il carattere sinodale dei processi ecclesiali (il sinodo diocesano: Roberto Repole e Matteo Visioli; i consigli pastorali, diocesano e parrocchiale: Vito Mignozzi, Livio Tonello, Alessandro Giraud).

La seconda parte – gli “atti” del congresso – è introdotta da una presentazione dello studio della Commissione Teologica Internazionale (Piero Coda) ed è seguita da due interventi sulla sinodalità in prospettiva teologica

(Carmelo Torcivia) e filosofica (Roberto Mancini). I due contributi successivi puntano l'attenzione sulla dinamica della decisione, dal punto di vista ecclesiologicalo, ma con significativi riferimenti alle scienze sociali (Serena Noceti) e dal punto di vista delle scienze della formazione (Michele Visentin). Al rapporto complesso fra sinodalità e collegialità – nell'articolarsi delicato delle relazioni all'interno della Chiesa, tra le Chiese, tra i vescovi – sono dedicati i contributi di Dario Vitali e di Matteo Visioli. Gli ultimi interventi nascono da due dei "laboratori" che hanno coinvolto i partecipanti al convegno nel pomeriggio del 12 aprile 2019: uno sulla vita consacrata quale luogo in cui si può fare esperienza di sinodalità (Ugo Sartorio), l'altro sulle condizioni che permettono il maturare, nelle singole persone e nella Chiesa, a diversi livelli, di una "mentalità sinodale" (Assunta Steccanella).

La terza parte – curata da Alessio Dal Pozzolo e da Simona Segoloni Ruta – offre una bibliografia per quanto possibile aggiornata sulla sinodalità, dal 2005 al 2019.

Può sembrare un'affermazione banale, eppure c'è del vero nel dire che sinodali non si nasce ma si diventa. L'assumere e il praticare uno stile sinodale di pensiero e di azione richiedono la disponibilità a convertire atteggiamenti e comportamenti consolidati dall'abitudine e da un "immaginario ecclesiale" fissato su modelli che non corrispondono alle condizioni che la comunità ecclesiale ritiene oggi necessarie per compiere la missione, che è di sempre e che è sempre nuova: testimoniare l'effettiva possibilità di vivere secondo il Vangelo di Gesù Cristo, in forza del suo Spirito operante nella storia delle persone, dei popoli, dell'umanità intera.

Su queste tematiche sarà chiamata a interrogarsi anche la XVI assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi prevista per il mese di ottobre del 2022 sul tema *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*¹.

Oltre che trattare di sinodalità, il volume che presentiamo è la testimonianza di un lavoro che ha inteso essere ed è stato effettivamente "sinodale": un cammino nel tempo (tre anni) e nello spazio (diverse città d'Italia) con il quale sette istituzioni accademiche e una ventina di teologi e teologhe hanno condiviso domande, competenze, obiettivi, per offrire il proprio contributo al più grande cammino che impegna la Chiesa nella sua missione. È un contributo parziale e provvisorio, come ogni pensiero teologico: non pretende di essere altro da questo e nemmeno potrebbe esserlo. È tuttavia un contributo necessario, che si affianca ad altri in un percorso mancando il quale il cammino comune sarebbe più povero.

¹ www.synod.va/content/synod/it/attualita/comunicato-stampa-della-xvi-assemblea-generale-ordinaria-del-sin.html.

ABBREVIAZIONI

Chiesa e sinodalità (2007)

R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (a cura), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007.

Chiesa e sinodalità. Dossier (2005)

G. ANCONA (a cura), *Chiesa e sinodalità. Dossier*, Velar, Gorle (BG) 2005.

CIC

Codice di Diritto Canonico (1983).

CODA - REPOLE, *Commento*

P. CODA - R. REPOLE (a cura), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, Prefazione del cardinale Gualtiero Bassetti, Dehoniane, Bologna 2019.

CTI, *Sinodalità*

La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, in P. CODA - R. REPOLE (a cura), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, Prefazione del cardinale Gualtiero Bassetti, Dehoniane, Bologna 2019, 117-171.

EG

FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, «Acta Apostolicae Sedis» 105 (12/2013), 1019-1137.

FRANCESCO, *Commemorazione*

Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015), «Acta Apostolicae Sedis» 107 (11/2015), 1338-1144.

PARTE PRIMA

**IL PROGETTO
DI RICERCA INTERFACOLTÀ
E IL SEMINARIO-LABORATORIO
(2015-2017)**

CARISMI E SINODALITÀ¹

SEVERINO DIANICH

1. Sinodalità. Alla ricerca del fondamento

In questi ultimi anni è salita alla ribalta, come inderogabile, la questione della necessaria partecipazione dei fedeli ai processi decisionali della Chiesa. La Commissione Teologica Internazionale, al n. 6 dello studio su *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, pubblicato nel 2018, ne dà le ragioni richiamando due categorie fondamentali che qualificano la natura della Chiesa: quella, proposta dal concilio Vaticano II, di «Popolo di Dio» e quella più tradizionale di «comunione». La prima include l'affermazione della «comune dignità e missione di tutti i battezzati» e la «multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi»; la seconda esprime «lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa». La comunione è il dono originario dello Spirito, che costituisce la Chiesa determinando il suo *modus vivendi*, nella circolazione dei sentimenti dei fedeli e nella loro esplicitazione attraverso i fatti. Non ne consegue, però, come necessario, un *modus operandi* sinodale. Vivere e operare nella comunione avviene anche in forza della pura e semplice accoglienza obbediente del magistero e della guida dei pastori della Chiesa. Sul piano della morale cristiana il valore della comunione ecclesiale è stato spesso richiamato in una dimensione fondamentalmente individualista, fondante il dovere di ogni cristiano di vivere nell'unione e nella pace. Se ne sono date anche le possibili traduzioni in termini giuridici come, per esempio, nell'accezione della *communio hierarchica*, necessaria per un valido esercizio del ministero dell'autorità nella Chiesa (LG 50). Molte altre volte, poi, l'idea della comunione è stata tradotta nella contemplazione

¹Testo apparso anche in «Il Regno-attualità» 64 (16/2019), 493-505.

dell'unità mistica del corpo di Cristo, nella quale circola la preghiera e la grazia fra i viventi, i defunti del Purgatorio e i santi del cielo. Dal variegato uso, quindi, dell'idea di comunione, non si ricava alcunché a proposito della necessità di attuare nella vita e nella missione della Chiesa, come *modus operandi*, la sinodalità.

La visione della Chiesa come popolo di Dio, invece, pone immediatamente al centro della riflessione la missione e il suo soggetto. Tutti i fedeli ne sono responsabili, destinati, ciascuno con le sue singolarità, a convergere nell'unico soggetto collettivo che ne è il portatore, il popolo di Dio (LG 30). La tradizione ecclesiologicala e quella canonistica non hanno mancato di definire con acribia alcuni ruoli particolari, come quello dei ministri segnati dal sacramento dell'Ordine, quello proprio dei membri degli Istituti di vita consacrata e, infine, solo in maniera del tutto generica, quello dei fedeli laici. Questa triade sembrava sufficiente per classificare la varietà dei carismi e dei ministeri. L'ulteriore differenziarsi dei compiti che lo Spirito affida ai fedeli laici nella missione della Chiesa non è sembrato dover determinare in alcun modo l'impianto del vivere e dell'operare della comunità cristiana. Può stupire che neppure un ministero fondato, come quello dei ministri ordinati, su un suo proprio sacramento, quello degli sposi e della famiglia, mai sia stato considerato come una componente della struttura ecclesiastica. La riduzione del popolo di Dio, trasversale anche al corpo dei fedeli della vita consacrata, alle due categorie dei chierici e dei laici ha poi coinciso, di fatto, con la distinzione di genere fra donne e uomini, questi soli capaci del ministero ordinato e dei ministeri istituiti.

Nessuno potrebbe ignorare quanto, oggi, la estraniamento di tutte le donne dall'impianto strutturale fondamentale della Chiesa sia diventata un problema dirompente. Ciò che sembra sfuggire all'impianto istituzionale della Chiesa è il fatto che, nella moltitudine dei fedeli, consacrati a Dio nel sacramento del battesimo, lo Spirito continua a distribuire carismi diversi, i quali generano molti ruoli e servizi diversi all'interno della vita ecclesiale. Si pensi quale sia la varietà di attitudini e di competenze, veri e propri doni dello Spirito, che sono all'opera nel popolo di Dio in missione nel mondo lungo la storia. In realtà limitarsi a parlare, a proposito della massa dei fedeli, del carisma dei laici significa proporre un contenitore vuoto, se non si procede a una seria riflessione sui molti e diversi carismi e ruoli presenti nella vita e nell'azione dei fedeli laici. Il problema della sinodalità, a mio giudizio, va impostato a partire da questa base dell'esistenza operosa del popolo di Dio, «strumento della redenzione» (LG 9) nel mondo, dotato in tutti i suoi membri dei doni dello Spirito. Sono queste le energie spirituali che muovono la Chiesa e chiedono di poterne determinare, assieme a quelle dei pastori, il volto. Il tema della sinodalità ci riporta all'interrogativo che, a suo tempo, si poneva Hans Urs von Balthasar quando intitolava un suo testo *Chi è la*

Chiesa? o, più di recente, Joseph Komonchak che nel 2008, a titolo di un suo intervento alle Marquette Lectures in Theology, metteva la domanda *Who are the Church?*² Il Concilio, infatti, aveva posto in primo piano i membri viventi della Chiesa, prima che la struttura ecclesiastica, e ha aperto la prospettiva di una valorizzazione della soggettualità di ciascuno e di tutti i fedeli all'interno della sua missione.

A partire da questi pensieri, vorrei ora proporre una via da percorrere, a mio parere necessaria, per affrontare in maniera adeguata il problema della sinodalità, cioè quella di partire sempre dal basso, dalla base fondamentale del popolo di Dio, che attua la missione della Chiesa nel mondo con la pluralità dei suoi carismi. Cominciare mettendo a tema quella particolare forma di sinodalità che è la collegialità episcopale è un'operazione che finisce a imbuto, senza produrre alcun riflesso sul problema aperto della sinodalità di base del popolo di Dio nella vita ordinaria della comunità, a cominciare da quella parrocchiale. Lo si è fatto, e la conseguenza è stata che le acquisizioni sulla collegialità dei vescovi hanno implicato ben poco la questione della collegialità fra le Chiese e da questa nulla si è ricavato sulla partecipazione dei fedeli ai processi decisionali nella vita ordinaria della comunità cristiana³.

2. Per una teologia dei carismi

C'è una precomprensione, ancora non poco diffusa, da abbandonare con decisione se si intende impostare un'adeguata teologia dei carismi, quella per cui nella moltitudine dei fedeli ci sarebbero dei cristiani carismatici e altri che non lo sono. Quasi che il carisma fosse un dono sovrapposto alla grazia della fede, per cui solo alcuni fra i credenti hanno un ruolo particolare nella Chiesa. La lettura dei testi di Paolo sull'argomento può aver favorito questo modo di vedere, perché in 1Cor 14 egli dedica molta attenzione ad alcuni carismi particolari, che provocavano dei problemi nella comunità, proprio perché particolari e propri solo di alcuni. Resta però in 1Cor 12,7 la sua affermazione fondamentale: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune». Giuseppe Barbaglio, nel suo monumentale commento alla prima lettera ai Corinzi, recensisce diverse accezioni in cui l'apostolo usa il termine per indicare aspetti del tutto comuni, quando non ovvi, della vita cristiana⁴.

²H.U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa?*, in ID., *Sponsa verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, 139-187; J.A. KOMONCHAK, *Who are the Church?*, Marquette University Press, Milwaukee WI 2008.

³Cf. H. LEGRAND, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, «Vivens Homo» 16 (2005), 6-42. Si veda in particolare il n. 4, 32-40.

⁴Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna 1995, 644.

A questa visione dei carismi si attiene la teologia di Tommaso d'Aquino sui *bona Spiritus Sancti*. Egli non ama la traslitterazione latina del termine *chárisma*, che traduce sempre con *donum*, *donatio*, *donationes*, *gratiae*, intrecciando il discorso sui carismi con quello del tradizionale settenario dei *boni*. Egli non considera affatto i doni dello Spirito come grazie straordinarie, ma ritiene che l'espansione delle energie dell'uomo, che danno vita agli atti "umani", cioè atti liberi, è sempre determinata dalle virtù teologali, da quelle cardinali e, insieme, dai doni dello Spirito⁵. I doni dello Spirito sono i medesimi per tutti, ma le loro dinamiche nei credenti sono diverse, perché Dio, sempre e comunque, muove le sue creature secondo il modo proprio di agire di ciascuna⁶. Da questa articolazione del tema appare, in conclusione, che non c'è aspetto della vita cristiana che non si svolga sotto il presidio delle diverse forme della grazia, delle virtù e dei carismi dello Spirito Santo.

Più che nella trattazione sistematica della *Summa*, è nei commentari alla lettera ai Romani e alla prima ai Corinzi⁷ che troviamo le sue osservazioni più interessanti. Secondo Tommaso, nel corpo umano le diverse membra, con le loro differenze, compongono l'unico corpo, perché ciascuno, avendo un'attività sua propria, pone le sue azioni e le sue attitudini al servizio delle altre membra, in modo che tutti, ciascuno, per la sua parte, diventano gli uni membra degli altri. La stessa cosa accade nel corpo di Cristo. Se non fosse così la diversità delle funzioni delle diverse membra risulterebbe del tutto inutile⁸. Sia l'azione dello Spirito in tutti i credenti, sia la diversità dei suoi doni in ciascuno di essi sono una semplice conseguenza del fatto che i carismi germogliano nel fedele al di dentro dello stesso atto di fede. I doni dello Spirito e le diverse forme della grazia che ne alimentano la vita non si sovrappongono, successivamente, all'originario dono della fede, ma determinano il credente a partire dall'atto stesso della fede. Commentando 1Cor 12,3 («Nessuno può dire: «Gesù è Signore!», se non sotto l'azione dello Spirito Santo»), Tommaso osserva che lo Spirito Santo abita nell'interiorità di colui che dice «Gesù Signore» non solo con la bocca, ma riconoscendo col cuore Gesù come il suo Signore: lo può fare, infatti, solo «*habendo Spiritum Sanctum*». Nel vero credente lo Spirito Santo opera, quindi, in tutto ciò che egli fa «riconoscendo col cuore Gesù come il suo Signore», già ogni mattina, a partire da quando l'uomo – secondo il Salmo 103,24 – esce di casa per an-

⁵ *Summa Theologiae* I-II, q. 68 a. 4 c: «In omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona». Vedi anche II-II q. 7 a.1; q. 8 a.1 c.; a.6 c.; q. 19 a.1; a. 10 c.; II-II q. 45 a.1-2.

⁶ *Summa Theologiae* II-II q. 52 a. 1.

⁷ Quest'ultimo è reperibile in diverse *reportationes*. Se non diversamente indicato, utilizzerò la *Reportatio Vulgata*, che contiene il commento al testo dal capitolo 11 alla fine.

⁸ In Rm 12, lectio 2.

dare al suo lavoro. È così che, se medesimo è lo Spirito, gli effetti della grazia sono diversi in ciascuno dei credenti. Unico è il Signore, diversi sono i servizi, e la perfezione della Chiesa si compie grazie al fatto che ogni credente, nel modo suo proprio, opera il bene a servizio del suo prossimo⁹.

Questo richiamo al lavoro quotidiano dei credenti distanzia nettamente questa interpretazione dell'azione dello Spirito da quel certo spiritualismo o soprannaturalismo che non di rado domina il discorso sui carismi. Ancor più sorprendente, per il suo realismo, appare il commento del grande teologo medievale, al testo di 1Cor 12,22: «Le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie». Egli, dopo aver portato ad esempio, dal corpo umano, l'organo dell'intestino, osserva che «nella Chiesa non si potrebbe vivere la vita presente senza la funzione di alcune persone di bassa condizione, come i contadini e altri simili». La loro opera è semplicemente necessaria perché la Chiesa viva, mentre la Chiesa potrebbe sopravvivere anche senza quelle persone più eccellenti, che si dedicano alla contemplazione e alla sapienza perché essa «sia più bella e viva meglio»¹⁰. Infatti, per l'Acquinate, in tutte le espansioni libere e consapevoli dell'energia umana sono attivi i doni dello Spirito ed è un errore pensare che Dio provveda alle cose su un piano generale, come se gli eventi particolari dovessero essere attribuiti esclusivamente alle cause seconde, o che egli operi nell'uomo con la sua grazia in quanto alle *res divinae*, e non in quanto alle *res humanae*¹¹.

Ho voluto prestare un'attenzione particolare alla riflessione di san Tommaso sui carismi, perché mi sembra sia di grande significato che un teologo della sua importanza nella storia, vissuto in un'epoca in cui l'ecclesiologia era dominata dalla canonistica e nella quale la Chiesa si stava fortemente gerarchizzando, abbia così largamente valorizzato la ricchezza carismatica del popolo di Dio e la soggettualità di ogni credente. La Chiesa non cammina nella storia – egli diceva commentando 1Cor 12, 14-26 – con le sue mani, che sono i *praelati*, siano pure «*tornatiles aureae, plenae hyacinthis*», affusolate e decorate con anelli d'oro, ricchi di ametiste (Ct 5,14); per camminare ha bisogno dei piedi, degli «*homines dediti vitae activae*», anche se si tratta di

⁹In 1Cor 12, lectio 1 e 2. Vedi in A. CLEMENZIA, *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino di Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, 234, come anche Agostino notasse che l'azione dello Spirito «inabitando l'interiorità dei singoli li distingue tra loro attraverso i carismi. Questi ultimi sono, nella Chiesa, l'espressione dell'azione unitiva e distintiva dello Spirito».

¹⁰In 1Cor 12, lectio 3: «Ita etiam in Ecclesia sine officio aliquarum abiectarum personarum, puta agricultorum et aliorum huiusmodi, praesens vita transiri non posset; quae tamen posset duci sine aliquibus excellentioribus personis contemplationi et sapientiae deputatis, quae Ecclesiae deserviunt ad hoc quod sit ornatior et melius se habens».

¹¹In 1Cor 12, lectio 2. In Rm 12, lectio 2.

«membra ignobiliora», basta che vadano diritti, secondo Ezechiele 1,7: «pedes eorum pedes recti»¹².

Una visione integrale delle soggettività ecclesiali ha il suo punto di partenza nell'analisi dell'atto della fede e della comunicazione della fede da una persona all'altra. La Chiesa nasce proprio qui, dove nasce il credente, perché, normalmente, nessuno diventa credente per diretta ispirazione divina, ma nell'incontro di due persone, quando l'atto comunicativo della fede che intercorre fra di loro, in forza dell'ispirazione dello Spirito Santo, risulta felice. È il momento della nascita del cristiano, un uomo nuovo e, allo stesso tempo, l'evento dal quale nasce la Chiesa. Essa, infatti, non è un popolo che si costituisce in forza di una legge, che lo compatta e lo governa dal di fuori, ma si costituisce per la fede, che è una realtà dinamica interiore ai soggetti e alla loro libertà, nel cui spazio si intreccia una nuova relazione interpersonale. Della Chiesa nessuno può essere parte se non per una sua libera decisione. Da qui il ruolo fondamentale che la soggettualità dei credenti è chiamata a svolgere nella vita ecclesiale.

È vero che la comunicazione della fede è trasmissione di dati oggettivi, della trascendente e imponente oggettività della parola di Dio. Non è però la conoscenza oggettiva dei dati da credere che fa il credente. Ritornando ancora al pensiero di Tommaso e alla sua insuperata analisi dell'atto di fede, bisogna dire che il credente, in quanto afferma con fermezza ciò che crede, è nella stessa situazione di chiunque, con un atto dell'intelligenza, ha raggiunto una sua certezza, ma allo stesso tempo, in quanto egli non vede ciò che crede, né con i sensi né attraverso una dimostrazione razionale, egli partecipa anche della situazione di chi è incerto e dubita che una certa cosa sia vera. Se, quindi, uno accoglie con un fermo consenso la proposta della fede, lo fa perché è spinto a credere non solo dall'intelligenza, ma anche dalla volontà protesa verso Dio, in una dedizione della persona a un vero troppo grande per essere colto dalla sola intelligenza. L'assenso della fede «è un atto dell'intelligenza determinato dalla volontà». Si crede perché si vuole credere, grazie al dono della sapienza, elargito dallo Spirito Santo, che conferisce all'uomo una particolare connaturalità con le cose di Dio¹³. A differenza di quel che accade nella pura e semplice acquisizione di un sapere, qui il soggetto mette in gioco tutto se stesso nella tensione verso il bene, che quel vero, intravisto dall'intelligenza, rappresenta per la totalità della persona. Nell'atto di fede, come avviene in poche altre scelte dell'uomo, la persona umana è coinvolta integralmente, in tutta la sua soggettività. Il credente nasce «dall'alto», come una «nuova creatura» (Gv 3,3; 2Cor 5,17; Ef 2,25; 4,24), ma non è un altro,

¹²In 1Cor 12,3.

¹³*Summa Theologiae* II-II q. 2 a.1 c; ad 3.; II-II q. 45, a. 2c.

è il soggetto di prima, ora «conquistato da Cristo Gesù» (Fil 3,12). Egli, secondo un'espressione paolina, crede «con il cuore» e professa la sua fede «con la bocca» (Rm 10,9-10): in questo immaginario percorso dal cuore alla bocca, è tutto il soggetto, con la ricchezza della sua personalità, dell'esperienza vissuta, della sua storia, della sua cultura, delle sue attitudini, del suo linguaggio e dei suoi modi di esprimersi, che viene trascinato dallo Spirito Santo a esternare la sua professione di fede, che sarà inevitabilmente determinata anche dalla sua personalità. In questo alveo dell'esperienza dell'atto di fede si comprende l'opera dello Spirito che crea, insieme, l'infinita varietà delle soggettività credenti e l'unità del corpo di Cristo. L'uomo nuovo, che nasce nell'atto della fede, vive in Cristo e così tutti i credenti sono «uno in Cristo Gesù», al punto che non c'è più «giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina» (Gal 3,28). Allo stesso tempo, poiché lo Spirito non opera dall'esterno, al modo della legge, ma nell'interiorità del soggetto, al di dentro del suo stesso atto di libertà, l'uomo nuovo che nasce è sempre un soggetto, a suo modo, unico e irripetibile¹⁴.

La Chiesa è così un evento sempre nuovo, non solo quando in un certo territorio, nel quale non esisteva, nasce una nuova Chiesa locale, nella originalità dei soggetti che la compongono, ma sempre e dovunque, nel perpetuarsi della Chiesa che rinasce, sempre nuova, nelle nuove generazioni di credenti, grazie al continuo riprodursi dell'atto di comunicazione della fede. Ogni volta che questo avviene, nell'unità del corpo di Cristo, che si arricchisce di nuove membra, accade qualcosa di assolutamente nuovo e irripetibile. C'è in questo evento, naturalmente, anche la comunicazione di un sapere oggettivo che si trasmette, la memoria indefettibile dell'evento di Cristo tramandata dagli Apostoli e di una dottrina che la Chiesa ha determinato nel Credo e nei suoi dogmi. Ma se la comunicazione della fede deve avere un esito felice, bisogna che il credente comunichi con verità non tanto ciò che *sa*, ma ciò che *crede*. Ora, chi comunica agli altri cose che sa, che ha visto o imparato, può farlo senza rendere l'altro partecipe di se stesso. Chi comunica invece ciò che ha creduto, nella tensione della sua appassionata volontà verso il vero, che gli si rivela nel mistero e nella sua infinita bellezza, compie un atto per natura sua performativo, proteso a trascinare l'interlocutore nella sua medesima esperienza. Nell'intreccio delle nuove relazioni interpersonali che ne derivano emerge in maniera manifesta, in una vera e propria esperienza sociale, il dono della comunione che è l'anima della Chiesa.

¹⁴H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, 121: «Senza l'influsso efficace dello Spirito di Cristo nelle membra, puramente mediante effetti oggettivi, sacramentali e ufficiali, nulla viene innalzato e costruito nel corpo di Cristo: tutto l'elemento oggettivo e ufficiale è solo sottofondazione e occasione e mezzo, per far balzare fuori la forma soggettiva di Cristo nel cristiano».

3. La natura carismatica della Chiesa

Professando nel *Credo* la Chiesa una e apostolica, se ne mette in luce un carattere essenziale: essa non è un movimento di natura gnostica, nel quale i soggetti apportano ciascuno una qualche sua propria rivelazione o particolare sapienza. La missione della Chiesa è fare gli uomini discepoli di Cristo, non di se stessa. Suo compito è trasmettere fedelmente la memoria di fede di Gesù, di chi egli è stato, cosa ha detto e fatto, come è vissuto e morto e come è stato risuscitato dal Padre, secondo la testimonianza resa su di lui dagli Apostoli. Allo stesso tempo, bisogna ricordare come Gesù dicesse ai discepoli che, per loro, la sua futura assenza da questo mondo sarebbe stata un bene (Gv 16,7-13), quasi che non dovesse essere una sua presenza corporea, paradossalmente prolungata all'infinito nel tempo, a far loro da stereotipo della loro vita cristiana. Loro modello sarebbe stata, invece, la sua persona così come lo Spirito la fa abitare all'interno dell'esperienza di fede di ciascuno (Ef 3,17), insegnando a ciascuno le stesse cose che egli ha insegnato nella sua vita terrena in maniera sempre nuova (Gv 14,26): «Se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così» (2Cor 5,16).

Dalla particolare qualità del fenomeno dell'ecclesiogenesi deriva l'originalità strutturale della Chiesa, rispetto ad altre compaginazioni sociali. All'appartenenza a uno Stato, infatti, non ci si sottrae liberamente, alla Chiesa invece si appartiene in ogni momento solo in forza di una decisione personale e libera. La legge dello Stato garantisce la giustizia e l'unità della società civile a partire dal presupposto dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e del rifiuto di qualsiasi discriminazione in base alle differenze¹⁵. La struttura della Chiesa, invece, non solo rifiuta la discriminazione in base alle differenze, ma le valorizza come autentici doni dello Spirito destinati al bene di tutti. Poiché ciò che il credente comunica, facendo sorgere il nucleo della rete relazionale che costituisce la Chiesa, non è l'evidenza di qualcosa di visto o scientificamente dimostrato, né l'*imperium* di una legge scritta su «tavole di pietra»; la trasmissione della fede sarà sempre, fisiologicamente si potrebbe dire, la riproposizione dei suoi dati oggettivi nella forma soggettiva propria del credente. È per questo che si deve poter dire di ogni credente che se egli non ci fosse tutta la Chiesa sarebbe diversa. La vita di fede, infatti, è «una lettera di Cristo», composta dagli Apostoli e «scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani» (2Cor 3,3). La struttura della Chiesa, quindi, non solo

¹⁵ Cf. l'articolo 7 della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* e l'articolo 3 della Costituzione Italiana.

garantisce la medesima dignità dei fedeli¹⁶, ma riconosce che «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito» e che «tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole»¹⁷. Il Concilio, dichiarando che il popolo di Dio ha «per condizione la dignità [...] dei figli di Dio», non mancava, infatti, di apporvi anche la condizione della «libertà dei figli di Dio» (LG 9) e, nel determinare il senso della «sacra potestà» dei ministri ordinati, precisava che i pastori della Chiesa ne sono rivestiti, «perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18). In quel «liberamente e ordinatamente» è inclusa l'esigenza di un riconoscimento delle diverse funzioni che, in base alla diversità dei doni dello Spirito, i credenti sono condotti dai loro carismi, in un quadro ordinato e unitario, a esercitare nell'alveo comune della missione della Chiesa. È su questo terreno che spunta, e continuamente rispunta, il problema della sinodalità: l'ordinamento canonico favorisce nella comunità cristiana pratiche effettivamente coerenti con la sua natura carismatica?

È un problema complesso perché costantemente attraversato dalla dialettica fra ordinamento canonico e nuove soggettualità, di volta in volta emergenti, fra perennità ed evoluzione della dottrina, fra unità e pluralità nella Chiesa e nella sua missione, fra persistenza e mutazione nelle sue forme di vita. Paolo, il grande difensore della libertà cristiana e delle singolarità dei carismi, dichiarava anàtema, inesorabilmente, chiunque ardisse un giorno «annunciare un vangelo diverso», fosse pure un angelo (Gal 1,8). Da qui la istituzione da parte degli Apostoli del ministero della successione episcopale a continuazione e custodia della loro testimonianza. Al servizio della stessa causa si imponeva, fin dalle prime generazioni cristiane, la definizione di un canone dei testi ispirati posto a sigillo della chiusura definitiva dell'evento della rivelazione e la tradizione della Chiesa come norma, nel suo intreccio con la Scrittura, della fede.

In questa problematica, è la dottrina del concilio Vaticano II sulla tradizione che apporta una sua singolare luce. Il Concilio infatti non ne fa il chiuso contenitore di verità tramandate, bensì l'alveo nel quale scorre la molteplicità e perenne novità delle diverse espressioni della fede e delle esperienze della vita cristiana. Come più volte è stato detto, i dogmi non sono la fede, ma gli argini indispensabili dentro i quali il fluire incessante della fede deve

¹⁶ *Codice di Diritto Canonico*, Can. 208: «Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno».

¹⁷ 1Cor 12,7 e 11.

scorrere. Per la *Dei Verbum* n. 8, infatti, la tradizione, che ha il suo punto di partenza nella testimonianza degli Apostoli, «progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo». Non si tratta di quel semplice fenomeno evolutivo cui ogni cosa umana è sottoposta, ma di un'opera dello Spirito: «Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità». La percezione e la ritrasmissione della ricchezza della fede avviene, quindi, nella infinita pluralità dei soggetti credenti, grazie alla infinita ricchezza dei carismi, nella moltitudine di voci che professano con la bocca la fede di molti cuori. Per conservarne il fluire nella fedeltà alla testimonianza apostolica e nell'unità dell'unico corpo di Cristo, lo Spirito pone al centro degli altri il «charisma veritatis certum», operoso in coloro che lo ricevono nel sacramento della successione episcopale degli Apostoli. In questo intrecciarsi di un agire comunicativo complesso, «Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di essa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità». Così, se la rivelazione è chiusa con l'ultimo degli scritti apostolici, il colloquio di Dio con l'uomo continua e si intreccia con quello di ogni credente con i suoi fratelli.

In questa visione risulta più chiaro il senso dello stesso ministero dei pastori della Chiesa. Essi non sono i soli a godere di quella «comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse», per la quale la tradizione «progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo», ma sono, per il loro «charisma veritatis certum», i garanti dell'autenticità di questa crescita. Secondo la *Reportatio* di Reginaldo da Piperno, Tommaso avrebbe detto, lapalissianamente, che se non ci fossero i *subditi*, i *praelati* non avrebbero chi governare¹⁸. Il ministero del governo è tanto necessario nella Chiesa quanto i fedeli vi sono operosi nelle loro singolarità. A commento della *Dei Verbum*, potremmo dire che se non dovesse risuonare nella Chiesa la moltitudine delle voci diverse dei carismi dei fedeli, neppure sarebbe necessario vi risuonasse, con la sua autorità, la voce del carisma dei vescovi. Non si dà quindi interpretazione autentica della parola di Dio, se non nel concerto di voci e strumenti diversi che intrecciano il grande colloquio della Chiesa con Dio, tra i fedeli e dei fedeli con gli uomini del mondo.

¹⁸In 1Cor 12,20: «licet praelati sint nobiliores, indigent subditis, [...] praelatus, non potest dicere *pedibus*, id est subditis, *non estis* etc., quia si non essent subditi non haberent quibus praessent, Prov. XIV 28: *in multitudine populi dignitas regis*».

4. Per uno sviluppo della prassi sinodale

Il carattere sinodale delle procedure decisionali della Chiesa e della sua missione, come forma di rispetto dei diversi carismi dei fedeli e delle loro responsabilità, è tutt'altro che un'aspirazione del popolo di Dio del nostro tempo. Se oggi si tratta di una questione molto sentita, è perché la grande tradizione sinodale dei secoli passati, gradualmente, lungo l'età moderna, è venuta meno. Anche a causa della travagliata storia delle frequenti eresie, di volta in volta insorgenti, si è verificato un processo di crescente protagonismo dei pastori e di un progressivo estendersi dell'esercizio della loro autorità. Il fenomeno è stato così dilagante da produrre quella forma del linguaggio, ancora oggi molto diffuso, per cui, quando si dice: «La Chiesa ha detto... la Chiesa ha fatto...», si intende che il papa o i vescovi hanno detto, hanno fatto.

La tradizione antica e medievale era molto meno esclusiva e ha sempre riconosciuto valido il principio *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* («Ciò che riguarda tutti deve essere approvato da tutti»), che appare, lungo la storia, a tutti i livelli della vita ecclesiale e, in maniera particolarmente significativa, in ordine alla questione della nomina dei vescovi. Papa Celestino I nel 428 disponeva che «mai si dia un vescovo a fedeli che non lo vogliono», così come Leone Magno nel 445 stabiliva che «chi deve presiedere a tutti sia eletto da tutti»¹⁹. Sono affermazioni che vengono poi accolte nel *Decretum Gratiani* e nella canonistica medievale. Innocenzo III, convocando il concilio Lateranense IV (1215) per la «recuperatio Terre Sanctae» e la «reformatio universalis Ecclesiae», ne giustificava la convocazione adducendo il fatto che «questi temi riguardano lo stato comune di tutti i fedeli». Anche i sovrani venivano invitati a parteciparvi o inviare «idonei rappresentanti», poiché in concilio si sarebbe discusso di molti temi che attingono all'ordine delle cose temporali²⁰. Il principio sarà anche codificato nelle *Regulae iuris* di Bonifacio VIII²¹. Oltre a questo, non bisognerebbe dimenticare che la stessa elaborazione delle procedure per le decisioni collegiali nella società civile ha trovato proprio nella prassi sinodale della Chiesa antica uno dei luoghi più determinanti per il loro sviluppo successivo²².

¹⁹ CELESTINO I, *Ep.* II, 4 e 5, PL 50,430: «Nullus invitis detur episcopus»; LEONE MAGNO, *Ep.* 10, 6 PL 54,634: «Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur».

²⁰ INNOCENZO III, *Vineam Domini* (1213), PL 216,823.827.

²¹ O. CONDORELLI, «*Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*». Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima età moderna, «*Ius Canonicum*» 53 (2013), 109-112; Y.M. CONGAR, «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», «*Revue Historique de Droit français et étranger*» IV Serie, 36 (1958), 210-259.

²² Cf. E. RUFFINI, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Adelphi, Milano 1976.

Il Codice del 1983, per fedeltà al dettato conciliare di AG 2 e di LG 9, attribuisce a ogni fedele, come diritto e dovere, il compito di evangelizzare: can. 211 «Tutti i fedeli hanno il dovere e il diritto di impegnarsi perché l'annuncio divino della salvezza si diffonda sempre più fra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo» (vedi anche il can. 781). Essi sono caricati quindi della responsabilità più decisiva di tutto l'operare della Chiesa: la comunicazione della fede a coloro che non la conoscono o non la condividono. Quando però si tratta delle decisioni da prendere nella comunità, sia per la sua vita interna che per la sua missione, l'ordinamento attuale non dà ai fedeli alcun ruolo specifico che ne determini gli esiti, salvo il riconoscimento della libertà di dare il proprio giudizio e il diritto di essere ascoltati. Escluso, infatti, il caso dei vescovi nel concilio ecumenico, quello dei membri degli istituti di vita consacrata nelle loro comunità e quello dei membri delle associazioni private di fedeli per la loro vita associativa, i quali prendono decisioni con procedure sinodali, non si dà alcuna istanza nella quale il fedele, sia un fedele laico che un diacono o un prete, debba assumersi la responsabilità di pervenire a una sua decisione, con la quale determinare sinodalmente, al di là della facile espressione di un suo parere, una qualche decisione che si prende per la vita della Chiesa²³. Non manca naturalmente nelle comunità una circolazione di giudizi e pareri sui problemi esistenti, la quale influenza le decisioni dei pastori. Recentemente la pratica della consultazione ha assunto una sua particolare rilevanza in occasione dei sinodi dei vescovi nella Chiesa universale. Con tutto ciò, a mio giudizio, l'attuale ordinamento canonico non risponde in maniera adeguata all'esigenza della partecipazione responsabile dei fedeli, con i loro carismi, alle decisioni che vengono prese per la vita della Chiesa²⁴.

Potremmo domandarci perché in questi ultimi anni si è riaperto così vivacemente il problema della sinodalità. Tra le varie ragioni che si potrebbero addurre, una delle più decisive è, senza dubbio, l'essersi riaperta, a causa del rarefarsi dei cristiani nei paesi di antica tradizione, la questione dell'urgenza dell'evangelizzazione. Questa, infatti, deve essere, fuori di ogni dubbio, opera del popolo di Dio, «assunto ad essere strumento della redenzione di

²³Vedi, fra l'altro, la timidezza, a dir poco, con cui il Codice di Diritto Canonico istituisce e regola i consigli diocesani e parrocchiali. Il vescovo, infatti, deve istituire il consiglio presbiterale, ma «ha bisogno del suo consenso solo nei casi espressamente previsti dal diritto» (can. 500), che poi risultano ben pochi. Deve istituire il consiglio degli affari economici e quello dei consultori, dell'ultimo dei quali in alcuni casi, non frequenti, ha bisogno del consenso. Istituirà poi il consiglio pastorale diocesano, ma solo «se lo suggerisce la situazione pastorale» (can. 511) e disporrà la costituzione dei consigli pastorali parrocchiali solo «se risulta opportuno» (can. 536 § 1). E comunque si tratta di organismi puramente consultivi.

²⁴Cf. S. DIANICH, *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, Dehoniane, Bologna 2018.

tutti» (LG 9). Papa Francesco insiste su questo punto: «Questo soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica» (EG 111), poiché «in tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge ad evangelizzare» (EG 119), per cui «sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni» (EG 120).

Ora, non si può pensare che nei fedeli cresca e maturi la consapevolezza di questa responsabilità, fino a che persiste la prassi tradizionale, per la quale essi non vengono chiamati a decidere alcunché, assieme al vescovo e, rispettivamente, al parroco, in ordine alla vita della comunità. Se papa Francesco, quindi, vede nello sviluppo della sinodalità il «cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»²⁵, è perché considera la ripresa dell'evangelizzazione come la stella polare del cammino della Chiesa verso il suo futuro. È questa un'impresa, infatti, irrealizzabile fino a che i fedeli non se ne assumono effettivamente il compito e la responsabilità, nel vasto e svariato campo delle situazioni in cui vivono. Si evangelizza, infatti, solo dentro la tessitura dei rapporti interpersonali con le persone, dando a coloro con cui si vive e si lavora la testimonianza di una forma evangelica del pensare e dell'operare. L'intreccio fra l'esperienza cristiana e le abituali condizioni di vita degli uomini avviene, infatti, soprattutto nella vita comune dei «fedeli laici [che] appartengono insieme al popolo di Dio e alla società civile» (AG 21). Solo così la Chiesa adempie la sua missione di farsi «pienamente ed attualmente presente a tutti gli uomini» (AG 5). Mentre i pastori sono dediti soprattutto alle attività interne alla comunità cristiana, dalla catechesi, alla predicazione, alla cura della formazione dei credenti, alla liturgia, sono i fedeli laici che vivono quotidianamente la fede a contatto con tutti gli uomini. I Padri conciliari ne deducevano che, data questa condizione propria dei fedeli laici, il loro «annuncio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuto nelle comuni condizioni del secolo» (LG 35). I fedeli laici che sono consapevoli dei loro carismi e delle responsabilità che ne conseguono rendono attiva nella vita comune l'energia dello Spirito, che opera in mezzo al mondo per la diffusione del Vangelo. Rivitalizzare le dinamiche della comunicazione della fede ai non credenti deve però andare di pari passo con il superamento dello iato attualmente esistente, in moltissimi casi, fra la vita interna delle comunità cristiane e la vita dei fedeli nel mondo e, quindi, con l'attivazione della sinodalità, che permetterebbe nelle comunità una costante circolazione fra le decisioni da prendere per la loro

²⁵FRANCESCO, *Commemorazione*. Cf. EG 171.

vita interna e le esperienze della vita esterna dei fedeli, in modo che la vita ecclesiale determini modi e forme della pratica quotidiana dei loro impegni professionali, sociali e politici, e questa, a sua volta, determini le forme di vita della comunità. La comunità ha bisogno, da un lato, di farsi plasmare dall'esperienza della missione vissuta nel mondo e, da un altro lato, deve essere il luogo della revisione critica, alla luce del Vangelo, di ciò che i fedeli operano nella vita sociale.

Se comunicare la fede è comunicare agli altri l'esperienza vitale del proprio credere, la piattaforma fondamentale dell'evangelizzazione non può essere che l'intreccio della vita della comunità con le più diverse esperienze vissute dai fedeli nella rete delle relazioni sociali nella quale essi operano. Proprio da questa piattaforma emergono, e poi diventano visibili e operosi, i molteplici diversi carismi che lo Spirito dona a tutti i fedeli che sono «cittadini dell'una e dell'altra città» (GS 43). Ma se nella conduzione della comunità da parte dei pastori prevale il timore e la diffidenza, e si ignora che «Dio dota la totalità dei fedeli di un istinto della fede – il *sensus fidei* – che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio» (EG 119), non c'è poi da stupirsi che i fedeli per primi si manifestino sordi all'ispirazione dello Spirito.

Nel parlare della missione della Chiesa, il Concilio non manca di riferirsi al valore delle competenze specifiche dei fedeli, per affermare la necessità di tenere in gran conto i dati dei rapporti sociali, della vita familiare e delle «competenze professionali» dei fedeli (AA 4). Nel desiderio che Cristo, per mezzo dei membri della Chiesa, illumini della sua luce l'intera società umana, il Concilio (LG 36) esorta i laici affinché «con la loro competenza nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro [...] al progresso universale nella libertà umana e cristiana». GS 87 osserva le possibilità di contribuire alla soluzione dei gravi problemi della fame e delle migrazioni che ne conseguono, nella speranza che «cattolici competenti in tutte queste materie» non manchino di dare il loro contributo: «A tal fine è di grande importanza che, acquisite la competenza e l'esperienza assolutamente indispensabili [...] tutta la loro vita [...] sia compenetrata dello spirito delle beatitudini» (GS 72).

Il Concilio non ha elaborato una particolare teologia dei carismi, ma rileggendo questi suoi testi non si può non rilevare l'importanza che viene attribuita alle esperienze e alle competenze dei fedeli nel quadro di ciò che lo Spirito opera nell'interiorità di ogni credente. Non stupisce, quindi, che i Padri abbiano esortato i pastori ad avere «il massimo rispetto per la giusta libertà che spetta a tutti nella città terrestre» e a essere sempre pronti «ad ascoltare il parere dei laici, [...] giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter assieme riconoscere i segni dei tempi» (PO 9). È ai fedeli laici, infatti, che «spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali»,

né essi devono pensare che «i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione» (GS 43). D'altra parte, lo spazio nel quale i cristiani sono chiamati a evangelizzare è proprio quello delle loro attività nel mondo.

La creazione di nuove istanze sinodali e la regolazione delle loro procedure dovrebbero, di conseguenza, considerare prima di tutto la varietà dei compiti di cui si compone la missione e la corrispettiva diversità dei carismi e delle competenze dei fedeli che della missione sono soggetti responsabili. In una comunità cristiana si prendono decisioni in molti ambiti dell'esistenza, nei quali calare il lievito del Vangelo, dal campo dell'educazione, della pastorale sanitaria, della vita politica a quello dell'amministrazione dei beni, e così via. Sono ambiti nei quali il *charisma veritatis certum* dei pastori non copre le diverse componenti di qualsiasi problematica che, di volta in volta, venga posta sul tavolo. D'altra parte, la Chiesa non è priva dei carismi specifici, che lo Spirito distribuisce tra i fedeli, proprio perché essa possa affrontare le questioni con la competenza necessaria. La sinodalità, quindi, dovrebbe essere pensata non solo come una partecipazione indifferenziata dei fedeli agli orientamenti da prendere, ma anche come una valorizzazione di carismi specifici da attivare nei processi decisionali della comunità, di volta in volta, in rapporto alla *res de qua agitur* che ne postula la particolare competenza.

Si tratta di comporre armoniosamente l'autorità conferita dal Signore al ministero dei vescovi, destinato a «guidare la Chiesa in fedeltà al *depositum fidei*», con «l'*exousia* del Signore risorto [che] si esprime nella Chiesa attraverso la pluralità dei doni spirituali o carismi che lo Spirito elargisce in seno al Popolo di Dio per l'edificazione dell'unico Corpo di Cristo»²⁶. Molte delle questioni che si dibattono nelle comunità non implicano, del resto, problemi particolari in ordine alla fondamentale esigenza della «fedeltà al *depositum fidei*», né compromettono la compagine unitaria della Chiesa. Basti per tutti il caso dell'amministrazione dei beni della Chiesa. Resta evidente che, qualunque sia l'impresa da affrontare, si tratta di farlo nel rispetto della legge morale e dello spirito evangelico. Ma è anche evidente che la prima condizione di eticità di un'impresa è che il soggetto abbia la necessaria competenza per condurla a buon fine. Su questo piano il *charisma veritatis certum* non è sufficiente ed è proprio in questo campo aperto che lo Spirito distribuisce ai fedeli la molteplicità e la varietà dei suoi carismi. Fino a che l'ordinamento canonico impone ai pastori l'assunzione di tutta e ogni responsabilità nel governo della Chiesa, in qualsiasi materia, senza che sia possibile distribuirla tra i fedeli in base alle loro esperienze e competenze, si

²⁶ CTI, *Sinodalità*, n. 18.

produrrà l'effetto paradossale di rendere i pastori responsabili da soli di decisioni per le quali essi non hanno la necessaria competenza, né sono dotati di alcun particolare carisma. Essi devono sempre garantire alla Chiesa l'autenticità della fede e la conservazione dell'unità, e per questo mai si deciderà qualcosa nella comunità senza il parroco e senza il vescovo. Ma, al di sotto di questo ombrello protettivo, ci si dovrebbe muovere nello spazio aperto dell'operosità dei diversi carismi e con una ragionevole distribuzione delle corrispettive responsabilità tra i fedeli. Mi sembra emblematico e applicabile anche alle istanze sinodali di una comunità parrocchiale nei confronti dell'autorità del parroco, quanto nel 2014 papa Francesco diceva ai vescovi riuniti in sinodo: «Quando la Chiesa, nella varietà dei suoi carismi, si esprime in comunione, non può sbagliare: è la bellezza e la forza del *sensus fidei*». Riferendosi agli accesi dibattiti che avevano agitato l'assemblea sinodale cui stava parlando, aggiungeva: «Questo non deve essere visto come motivo di confusione e di disagio... Era necessario vivere tutto questo con tranquillità, con pace interiore anche perché il sinodo si svolge *cum Petro et sub Petro*, e la presenza del papa è garanzia per tutti»²⁷.

L'esplorazione dei dati dell'attualità, delle dinamiche psico-sociologiche del decidere insieme²⁸ e dei fondamenti teologici della prassi sinodale gode ormai di una grande vastissima letteratura²⁹ e la stessa Commissione Teologica Internazionale ha già pubblicato il suo corposo studio, già citato, sul tema. Anche le possibilità di utilizzare in maniera più efficace gli strumenti canonici attualmente esistenti sono state ampiamente esplorate³⁰. Ne risulta con evidenza la constatazione, troppe volte non espressa, che le istanze attualmente esistenti sono inadeguate. Non fosse così, si praticherebbe di più la sinodalità e se ne discuterebbe meno. Si tratta, quindi, di dover pensare, inventare ed elaborare nuovi strumenti canonici, che sopperiscano alla inadeguatezza dell'attuale ordinamento.

Si tratta di superare quell'impoverimento della vita ecclesiale che deriva dal fatto che tutta la responsabilità di ogni decisione cade sul parroco e sul vescovo, mentre la missione nella sua ampiezza ha per protagonisti soprat-

²⁷ FRANCESCO, *Discorso nella conclusione della III Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 18 ottobre 2014, «Il Regno-documenti» 59 (19/2014), 610.

²⁸ Si veda più avanti, in questo stesso volume, il contributo di Serena Noceti.

²⁹ Ricordo, per l'Italia, gli Atti del Seminario dell'Associazione Teologica Italiana organizzato in preparazione del suo XIX Congresso: cf. *Chiesa e sinodalità. Dossier* (2005) e *Chiesa e sinodalità* (2007).

³⁰ Molti dei miei contributi allo studio del rapporto fra ecclesiologia e diritto canonico, raccolti nel volume S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 2015, affrontano problemi concernenti la sinodalità. Vedi anche tutto il terzo capitolo del mio saggio *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Dehoniane, Bologna 2016, 67-105, dedicato al tema della sinodalità.

tutto i fedeli laici. Da qui quella deplorata introversione della comunità che, a volte, corre il rischio di impostare la sua vita interna, dalla predicazione, alla catechesi, alla liturgia, alle devozioni, alle attività educative dei giovani e al sempre necessario impegno formativo degli adulti, come se il mondo esterno non esistesse. Una comunità che si conservi il più possibile impermeabile al mondo circostante diventerà sempre più incapace di evangelizzare. Una ricca attivazione dei processi sinodali nella vita della Chiesa appare oggi indispensabile perché le strutture ecclesiastiche «diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione»³¹ e la Chiesa si apra, con fiducia nello Spirito che la conduce, al suo futuro.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Oceania* su Gesù Cristo e i popoli dell'Oceania, 22 novembre 2001, n. 19, in EV 20/2182. Il tratto è citato da papa Francesco in EG 27.

LA SINODALITÀ NELLA STRUTTURA MINISTERIALE DELLA CHIESA

GAUDENZIO ZAMBON

Introduzione

Il tema *La sinodalità nella struttura ministeriale della Chiesa* è strettamente collegato a quello della corresponsabilità battesimale ed ecclesiale, tanto che *Sinodalità e corresponsabilità nella struttura ministeriale della Chiesa* sarebbe titolo più adatto. La corresponsabilità battesimale, una delle qualità principali dei battezzati, è collegata alla sinodalità, caratteristica fondamentale della Chiesa¹, in un legame di reciprocità: se la corresponsabilità richiama la realtà battesimale, la sinodalità richiama invece ciò che è «costitutivo della comunione ecclesiale»². Se la corresponsabilità esprime la

¹ Sul rapporto Chiesa e sinodalità, vedi: Chiesa e sinodalità (2007); ARCIDIOCESI DI MILANO, *La sinodalità nella Chiesa. Un approccio interdisciplinare*, Centro Ambrosiano, Milano 2018; E. BIANCHI, *Per una chiesa sinodale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014; G. FROSINI, *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, Dehoniane, Bologna 2014; P. CODA - R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa. Commento a più voci del Documento della Commissione teologica internazionale*, Prefazione del cardinale Gualtiero Bassetti, Dehoniane, Bologna 2019; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella Chiesa*, «Il Regno-documenti» 63 (11/2018), 329-356; G. GERVASIO, *Forme e strutture di corresponsabilità nella Chiesa a servizio dell'evangelizzazione*, in M. TAGLIAFERRI (a cura), *Teologia dell'evangelizzazione. Fondamenti e modelli a confronto*, Dehoniane, Bologna 2014, 357-362; G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale* (Sagittari Laterza 200), Edizioni Laterza, Urbino 2017; D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014; ID., «Un popolo in cammino verso Dio». *La sinodalità in «Evangelii gaudium»*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

² Cf. A. BORRAS, *Quando manca il prete. Aspetti teologici, canonici e pastorali*, Dehoniane, Bologna 2018, 61. Per quanto riguarda l'etimologia del lemma «sinodalità» si può farlo derivare dalla composizione del prefisso *syn* «con» *hodós* «strada, via» oppure *udós* «soglia» della casa. Secondo quest'ultima versione «sinodalità» significa varcare la stessa soglia, dimorare insieme, riunirsi.

partecipazione comune alla vita di Cristo, l'uguaglianza tra i battezzati e la fraternità universale, senza però indicare "in quale modo" e "in che cosa", la sinodalità richiama la dinamica partecipativa, il concorso di tutti affinché la salvezza giunga in un determinato luogo e la Chiesa sia «in Cristo come sacramento cioè come segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Tuttavia, come avverte Alphonse Borras, se per un verso «parlare di corresponsabilità battesimale di tutti e parlare di sinodalità del corpo ecclesiale è dire la stessa cosa ma da due punti di vista distinti» (la corresponsabilità concerne la Chiesa di soggetti, la sinodalità la Chiesa soggetto), per un altro verso la corresponsabilità necessita di chiarimenti. Infatti, la sua affermazione contiene «promesse che non si possono mantenere nei fatti» e «non va molto oltre l'enfasi oratoria»³. Per di più

al cuore della fraternità ecclesiale, questa responsabilità è diversificata e differenziata in particolare dalla asimmetria strutturante tra sacramenti dell'iniziazione cristiana e ordinazione che attraversa il popolo di Dio. Ricordiamo dunque questa espressione come anche la realtà della corresponsabilità battesimale di tutti. Essa è capitale per il nostro intento, nel momento in cui la diminuzione del numero di sacerdoti rischia di falsare lo sguardo sulla fraternità ecclesiale mediante una visione egalitaria dei battezzati che non onora la diversità dei carismi e dei ministeri⁴.

La messa in guardia di Borras, motivata dalla riduzione numerica del clero, è il pretesto per dire che bisogna «liberare le risorse di cui dispone questo piccolo popolo che è la Chiesa»⁵ in un tempo in cui la comunicazione della fede è una sfida per la Chiesa stessa. Anche in altri momenti della storia, la Chiesa ha fatto appello ai cristiani laici e al loro senso di corresponsabilità ecclesiale per uscire dall'isolamento e riavvicinarsi alla cultura del tempo senza però intaccare l'impianto globale della Chiesa. Pertanto, quando si

³G. ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vaticano II*, Médiaspaul, Montréal - Paris 1994, 189: citazione riportata da Borras in *Quando manca il prete*, 60. A conferma di una affermazione così forte, si veda la relazione finale del Sinodo straordinario del 1985 nella quale, dopo aver parlato della comunione ecclesiale in atto nel rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese locali e nell'esercizio della collegialità, si afferma: «Poiché la Chiesa è comunione, deve esserci partecipazione e corresponsabilità in tutti i suoi gradi. Questo principio generale deve essere inteso in modo diverso in ambiti diversi»: SINODO DEI VESCOVI, *Exeunte coetu secundo*, in EV 9/1806. Komonchak commenta: «Esigenza che viene illustrata a tutti i livelli fuorché i più alti» e aggiunge che l'affermazione non va molto oltre l'enfasi oratoria: J. KOMONCHAK, *Il dibattito teologico*, «Concilium» 22 (6/1986), 86.

⁴BORRAS, *Quando manca il prete*, 60.

⁵*Ivi*, 13.

parla di corresponsabilità battesimale occorre chiedersi per quale Chiesa e in vista di che cosa; un uso del lemma senza precisarne il contesto teologico potrebbe veicolare significati diversi e fraintendimenti. Il post-concilio ce lo insegna: la sua storia potrebbe essere narrata attraverso il linguaggio teologico ed ecclesiale (parole, aggettivazioni e nozioni ricorrenti). Alcuni termini come *koinonia*, *martyria* e *diakonia*, laico e laicità, ministeri e ministerialità affermano un valore, una figura o una dimensione ecclesiale. Ciò accade per i termini sinodalità e corresponsabilità. Il primo è oggetto di attenzione e di studio perché papa Francesco lo ha accostato al tema della riforma della Chiesa a partire dal suo vertice e dall'idea di autorità come servizio⁶; tema che deve essere acquisito a livello di «coscienza ecclesiale a partire dal Magistero del Vaticano II e dall'esperienza nelle chiese locali e nella chiesa universale»⁷. Il secondo, invece, conduce più indietro nel tempo quando, sull'onda dell'entusiasmo per le affermazioni del Vaticano II, si voleva richiamare la sua forza rinnovatrice. Durante gli anni Novanta però, c'è stata un'inversione di marcia: dall'affermazione di un "principio ecclesiale" si è passati a una "esortazione" rivolta ai preti perché suscitassero e sviluppassero la corresponsabilità nel popolo di Dio, come se essa dovesse essere ispirata dall'esterno e non dall'interno (si veda la considerazione minimale ed estrinseca della corresponsabilità nell'istruzione *Ecclesiae de mysterio* del 1997⁸).

⁶Nel discorso in occasione dei cinquant'anni dalla conclusione del Vaticano II e dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, papa Francesco ha affermato che «il mondo in cui viviamo, e che siamo chiamati ad amare e servire anche nelle sue contraddizioni, esige dalla Chiesa il potenziamento delle sinergie in tutti gli ambiti della sua missione. Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio». Ha poi aggiunto: «La *sinodalità*, come dimensione costitutiva della Chiesa, ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico»; «nella Chiesa è necessario che qualcuno "si abbassi" per mettersi al servizio dei fratelli lungo il cammino», poiché nella Chiesa costituita sul collegio degli apostoli, nel quale Pietro è la roccia, «come in una piramide capovolta, il vertice si trova al di sotto della base. Per questo coloro che esercitano l'autorità si chiamano "ministri": perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti»: FRANCESCO, *Commemorazione*, in EV 31/1662.1668-1669.

⁷«Nella letteratura teologica, canonistica e pastorale degli ultimi decenni si è profilato l'uso di un sostantivo di nuovo conio, "sinodalità", correlato all'aggettivo "sinodale", entrambi derivati dalla parola "sinodo". Si parla così della sinodalità come "dimensione costitutiva" della Chiesa e tout court di "Chiesa sinodale". Questa novità di linguaggio, che chiede un'attenta messa a punto teologica, attesta un'acquisizione che viene maturando nella coscienza ecclesiale a partire dal Magistero del Vaticano II e dall'esperienza vissuta, nelle Chiese locali e nella Chiesa universale, dall'ultimo Concilio sino a oggi» (CTI, *Sinodalità*, n. 5).

⁸L'Istruzione, dopo aver richiamato l'essenziale diversità tra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale nel *modo* della partecipazione al sacerdozio di Cristo, afferma: «A questo scopo il sacerdote è esortato a "crescere nella consapevolezza della pro-

A partire da queste premesse occorre ora considerare alcuni aspetti della Chiesa disegnata nel Vaticano II, e in particolare due iniziative delle Chiese particolari dell'immediato post-concilio: l'Assemblea plenaria dell'episcopato francese di Lourdes del 1973 e il sinodo delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca, il cosiddetto Sinodo di Würzburg del 1971-1975⁹. La prima si concentrò sulla ministerialità e sulla corresponsabilità come orientamento teologico per un rinnovato modo di intendere la struttura della Chiesa. Il secondo diede direttive sulle pratiche già in atto di organizzazione ministeriale delle Chiese locali successivamente criticate e modificate dall'autorità ecclesiastica suscitando dissenso nella base e conflitti tra clero e laici. Alla luce di quanto accaduto, ci si può chiedere se la Chiesa locale abbia diritto all'autodeterminazione attraverso dei processi sinodali e che cosa debba dare forma alla struttura ministeriale della Chiesa: il rapporto asimmetrico tra clero e laici, oppure la partecipazione di tutti i fedeli alla vita di Cristo, nella differenza dei carismi e dei ministeri? A partire da queste domande, ecco la mia riflessione sulla sinodalità nella struttura ministeriale della Chiesa.

1. La Chiesa del Vaticano II: servizievole, gioiosa, umile

Nell'omelia pronunciata il 7 dicembre 1965 a conclusione del concilio Vaticano II, Paolo VI ha affermato che tutta la ricchezza dottrinale del Vaticano II

è rivolta in un'unica direzione: servire l'uomo. L'uomo, diciamo, in ogni sua condizione, in ogni sua infermità, in ogni sua necessità. La chiesa in un certo modo si è dichiarata ancella dell'umanità, proprio nel momento in cui maggiore splendore e maggior vigore hanno assunto, mediante la solennità con-

fonda comunione che lo lega al Popolo di Dio” per “suscitare e sviluppare la corresponsabilità nella comune e unica missione di salvezza, con la pronta e cordiale valorizzazione di tutti i carismi e i compiti che lo Spirito offre ai credenti per l'edificazione della Chiesa”»: CONGREGAZIONE PER IL CLERO E ALTRI, Istruzione (interdicasteriale) *Ecclesiae de mysterio*, n. 1, in EV 16/685.

⁹La scelta di limitarmi a queste due Chiese particolari è dovuta al fatto che l'assemblea francese e il sinodo di Würzburg si svolsero a distanza di pochi anni dalla conclusione del Vaticano II. In essi va sottolineato il tentativo di dare attuazione alle linee di fondo dell'ecclesiologia del Vaticano II, nel quale non si trovano né i lemmi né i concetti di “ministerialità” e “sinodalità”. Per una rassegna bibliografica sul tema della sinodalità nei decenni successivi, si veda: R. REPOLE, *Quale sinodalità per quale chiesa. Rassegna bibliografica su un tema nato in sordina e oggi centrale nel magistero di Francesco*, «Il Regno-attualità» 63 (14/2018), 411-415.

ciliare, sia il suo magistero, sia il suo pastorale governo: l'idea di ministero ha un posto centrale¹⁰.

Paolo VI accosta il titolo di Chiesa “ancella dell'umanità” all'idea centrale di “ministero”, spiegando che la Chiesa deve lasciarsi animare dal medesimo spirito quando parla, agisce, espone la sua dottrina, desidera farsi ascoltare e comprendere da tutti, e quando esprime il suo impegno per la promozione umana. Qualche anno dopo, nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), dirà che lo spirito di servizio esprime la natura teologale della Chiesa e la vocazione missionaria:

*L'impegno di annunziare il Vangelo agli uomini del nostro tempo animati dalla speranza, ma, parimenti, spesso travagliati dalla paura e dall'angoscia, è senza alcun dubbio un servizio reso non solo alla comunità cristiana, ma anche a tutta l'umanità*¹¹.

La Chiesa nasce dall'azione evangelizzatrice di Gesù e degli Apostoli, e dall'operosità dello Spirito Santo nei credenti in Cristo. Essa è a sua volta inviata da Gesù e chiamata a unità con Cristo mediante legami di reciprocità. Vi è infatti «un legame profondo tra il Cristo, la Chiesa e l'evangelizzazione»¹². Tuttavia la Chiesa è anche chiamata a contribuire al rinnovamento della vita e alla trasformazione della coscienza delle persone e delle relazioni umane¹³. Su questa linea si colloca l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013) di Francesco: «La gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù» (EG 1). Mentre però Paolo VI si soffermava sui legami reciproci tra Cristo e la Chiesa, Francesco invece parla dell'incontro personale con Cristo e della vita della comunità dei discepoli: «La gioia del Vangelo che riempie la vita della comunità dei discepoli è una gioia missionaria» (EG 21). Egli non mette in primo piano la formazione e la dottrina, ma la vita di tutto il popolo di Dio che nasce dal Vangelo e dalla gioia dell'incontro con Cristo che per sua natura è diffusiva e contagiosa, bella e attraente, pervasiva e performativa. È come un “potere” ritrovato, il “potere” (*exousia*) del Risorto; è come una forza rinnovata, la forza (*dynamis*)

¹⁰ PAOLO VI, *Omelia di Paolo VI nella 9ª Sessione del Concilio*, in EV 1/460*.

¹¹ PAOLO VI, es. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 1, in EV 5/1588.

¹² Paolo VI ritiene assurdo pensare che si possa separare Cristo dalla Chiesa, desiderare di «amare il Cristo, ma non la Chiesa, ascoltare il Cristo, ma non la Chiesa, appartenere al Cristo, ma al di fuori della Chiesa». È una dicotomia contraria alle parole del Vangelo: «Chi respinge voi, respinge me» (Lc 10,16) e alla bella testimonianza resa a Cristo da san Paolo: «Egli ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25) (PAOLO VI, es. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 16, in EV 5/1608).

¹³ *Ivi*, n. 18, in EV 5/1610.

dello Spirito. Questo dono è di tutto il popolo di Dio e su di esso poggia la Chiesa, con la sua capacità di avviare processi di apertura alla fede nel Risorto e di rinnovamento interiore delle persone, di trasformazione del reale e di comunicazione tra gli uomini di ogni popolo e nazione. A tal proposito scrive Severino Dianich:

C'è nella chiesa una grande "capacità di mettere in moto il reale": consiste nell'animazione dello Spirito, in forza del quale la Chiesa esiste e vive. È dotazione di tutta la chiesa: anzi, solo in forza di questo potere dato dallo Spirito a chiunque si apra alla fede, il potere di proclamare *Kyrios Iesoús* (1Cor 12,3), i credenti sono credenti e in quanto credenti compongono il corpo ecclesiale. In questo senso si può parlare di un potere sacro, proprio di ogni cristiano, di costituire in forza della sua fede e del battesimo la chiesa stessa e, quindi, di essere soggetto della sua missione¹⁴.

A motivo del carisma della fede, la Chiesa è chiamata a ripensarsi come creatura nata dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. Una creatura la cui identità fiorisce e si consolida attraverso una relazione specifica con le singole persone divine. Un'identità dinamica e in divenire che si costituisce attraverso l'esperienza della comunione, cioè dell'amore ricevuto, donato e condiviso. Per questo, come afferma Roberto Repole, uno dei tratti caratteristici della Chiesa "ancella" è una "strutturale umiltà" pensata sotto diverse angolature, primariamente non quella spirituale, ma quella istituzionale¹⁵. Se infatti nell'istituzione da una parte c'è una priorità dell'entità sociale rispetto ai singoli membri, dall'altra essa ricorda «ciò di cui lo Spirito si serve per rendere precisamente Chiesa una determinata porzione di umanità»¹⁶. Ciò non significa che coloro che si aprono alla fede debbano anzitutto predisporre a entrare in un organismo istituzionale già configurato. Significa piuttosto che essi sono chiamati a entrarvi sapendo di non prendere parte a una realtà che ha vita propria, ma alla vita di un organismo che ha per capo Cristo, «per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito santo come nel suo tempio», «per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. Gv 13,34)» e «per fine il regno di Dio» (LG 9). Questo profilo rende inseparabile la Chiesa da Cristo. Essa è stata da lui costituita per entrare nella storia degli uomini come una realtà viva e creativa, come piccolo gregge che, sull'esempio di Cristo, percorre la strada della povertà, dell'umiltà e dell'abnegazione per

¹⁴S. DIANICH, *La missione della chiesa, i laici e la «sacra potestas»: una riflessione teologica*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura), *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Glossa, Milano 2000, 52.

¹⁵Cf. R. REPOLE, *L'umiltà della chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010, 29-30; 49-56.

¹⁶*Ivi*, 59.

comunicare agli uomini i frutti della salvezza (cf. LG 8). Ciò richiede che tutti, singoli e comunità cristiane, facciano due scelte: quella di «una certa morte dell'io, inteso come soggetto chiuso in se stesso» e quella del «riconoscimento di un noi ecclesiale dentro il quale soltanto si è ormai persone, nella propria unicità e singolarità»¹⁷.

2. L'orientamento ministeriale della struttura della Chiesa

Una delle novità più importanti del Vaticano II è la riscoperta dei carismi e dei ministeri come doni con i quali lo Spirito dirige la Chiesa, la abbellisce dei suoi frutti (cf. LG 4) e rende i fedeli «adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento della chiesa e allo sviluppo della sua costruzione» (LG 12). Il Concilio allarga il discorso sui carismi e sui ministeri ai diversi ambiti della Chiesa: l'evangelizzazione, la catechesi, l'azione sociale e caritativa. I doni dello Spirito sono da lui accompagnati in modo che chi li riceve sia «adatto e pronto» ad assumersi un ufficio all'interno della Chiesa. Questo orientamento, presente in LG, AG e GS, indica che bisogna «mettere tutto in opera affinché la vita e la missione della chiesa poggi sulla responsabilità comune dei cristiani»¹⁸. Dunque nella Chiesa non sono responsabili solo i ministri ordinati, ma tutti coloro ai quali vengono dati dallo Spirito carismi straordinari, ma anche carismi «più semplici e largamente diffusi» (LG 12) a vantaggio comune (1Cor 12,7).

Su queste basi il tema della corresponsabilità battesimale venne ripreso dalla Assemblea plenaria dell'episcopato francese del 1973: *Tous responsables dans l'Église?*¹⁹, che preferì la forma interrogativa rispetto a quella esclamativa perché, come riferisce Jean Pierre Roche²⁰, il tema mancava del supporto teologico del Concilio (il termine «corresponsabilità» non si trova nei testi del Vaticano II). D'altro canto i vescovi francesi, pur coscienti che

¹⁷ *Ivi*, 69-70.

¹⁸ R. BOUCHEZ, *Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière «ministérielle», in Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbyterale dans l'Église tout entière «ministérielle». Lourdes 1973. Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Édition du Centurion, Paris 1973, 9. Nell'intervento con il quale monsignor Bouchez ha aperto i lavori dell'Assemblea ha anche precisato che i primi a essere chiamati sono coloro che hanno responsabilità di governo cioè i ministri ordinati. A tal proposito, esistono delle esperienze in cui è possibile vedere come la vita della Chiesa può poggiare sulla «comune responsabilità» dei cristiani. Si tratta di un «orientamento» nel quale occorre precisare bene, teologicamente e pastoralmente, il ministero dei preti e dei diaconi.

¹⁹ *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbyterale dans l'Église.*

²⁰ J.-P. ROCHE, *Prêtres-laïcs. Un couple à dépasser*, Les Éditions de l'atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris 1999, 195ss.

bisognava recepire il Concilio passando «da una chiesa che poggia in modo massiccio sul clero a una chiesa che poggia sulla comune responsabilità dei cristiani, secondo la diversità dei ministeri»²¹, non trovarono facilmente il modo di esprimere tale convinzione. Le nozioni di corresponsabilità e di ministerialità sembrarono quelle più adatte sebbene non da tutti condivise. Lo stesso Congar, che intervenne all'Assemblea, dichiarò che non gradiva l'espressione «una Chiesa tutta intera ministeriale», ma pur avendone cercate altre con i suoi confratelli, non ne trovò una più soddisfacente. Si pensò a «corresponsabilità differenziata», espressione perfetta dal punto di vista concettuale, ma di significato oscuro al pubblico (si sarebbe dovuto precisare che si intendeva «una responsabilità di tutti», «differenziata», cioè «organica» dove non tutti hanno lo stesso grado di responsabilità). Anche «una Chiesa tutt'intera in servizio» sembrò un'espressione troppo descrittiva. Alcuni preferirono «una Chiesa di fedeli responsabili» oppure «una Chiesa di responsabilità apostolica condivisa». Tutte queste espressioni però erano discutibili perché presentavano degli inconvenienti. Si scelse «una Chiesa tutt'intera ministeriale», che ha il vantaggio di riprendere un'espressione riservata fino ad allora ai preti ordinati, ossia quella di «sacerdozio ministeriale». L'aggettivazione «ministeriale» viene così estesa e applicata a tutta la Chiesa²², che quindi chiarisce il suo scopo: la Chiesa, per essere «sacramento di salvezza» «deve essere tutt'intera ministeriale»²³ ossia tutta orientata al servizio del Vangelo. Tale orientamento appartiene alla «struttura» della Chiesa, alla sua identità. Quando si parla di «struttura» al singolare si intende richiamare l'identità della Chiesa «nell'ordine della fede, dei sacramenti e delle funzioni gerarchiche»²⁴. Così si può anche dire che il popolo di Dio

²¹ *Ivi*, 42. Questa è una delle precisazioni teologiche riportate negli atti della assemblea dei vescovi dove viene precisato che il ministero del prete (ministero pastorale) deve essere ripensato in rapporto alla comunità ecclesiale. Il Concilio parla infatti dell'esercizio del ministero pastorale all'interno del popolo di Dio. Non bisogna perdere di vista la «priorità» del popolo di Dio sui ministri, qualsiasi essi siano, e dell'essere cristiano battezzato su un qualsiasi stato di vita ecclesiale. Con questo principio deve misurarsi ogni questione teologica: cf. *Notes théologiques sur le ministère presbyteral*, in *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbyterale dans l'Église*, 37-55. Alla redazione delle cinque «note» hanno collaborato tra gli altri Y. Congar, H. Legrand, P.-A. Liégé, tenendo conto delle osservazioni scritte di H. de Lubac e di J. Delorme.

²² Cf. *Intervention du père Yves-M. Congar*, in *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbyterale dans l'Église*, 60-61.

²³ Cf. BOUCHER, *Le ministère del prêtres*, 7-25.

²⁴ Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973, 43. Congar distingue tra «struttura» al singolare (identità della Chiesa) e «strutture della Chiesa» al plurale per indicare le «forme esteriori, stabili su scala ristretta, ma trasformabili su scala più vasta, assunte dagli elementi della struttura nel corso della storia e in diverse aree geografiche».

è come un organismo “strutturato” nella forma della *communio* teologica e di quella ecclesiale, della collaborazione tra le parti. Il filo rosso del “noi ecclesiale” «deve dominare in assoluto all’interno della chiesa, destinato a scorrere senza separazioni e livellamenti fra il mondo dei ministri ordinati e quello del resto del popolo di Dio»²⁵. Si tratta, scrive Walter Kasper,

di un gioco combinato ordinato dei diversi carismi, ministeri e servizi. [...] La Chiesa è una compagine strutturata, in cui le singole parti si sorreggono e appoggiano a vicenda. Un simile gioco combinato, dal momento che a esso partecipano uomini peccatori, può essere turbato da violazioni delle regole e addirittura deteriorarsi. L’edificio può essere a volte non proprio a piombo, e le impalcature scricchiolare; allora bisogna restaurarlo e rinnovarlo²⁶.

Pertanto, quando si considera la struttura ministeriale del corpo ecclesiale, occorre prevedere la possibilità che non sempre vi sia un buon funzionamento del gioco delle parti nel rispetto delle regole. Le ragioni possono essere addebitate a una mancata recezione dello spirito del Concilio, alla sopravvalutazione di una parte sull’altra o alla discrasia tra ordinamento canonico e vissuto delle Chiese locali.

3. La corresponsabilità ecclesiale alla prova dei fatti

Papa Francesco ha pronunciato parole dure sulla reale incidenza del Concilio nella vita della Chiesa e sul rinnovamento di orientamento pastorale. Parlando del Concilio ha affermato che certamente è stato un’opera bella dello Spirito Santo, ma si è anche chiesto se «dopo cinquant’anni abbiamo fatto tutto quello che ci ha detto lo Spirito Santo nel concilio», in continuità con la «crescita della Chiesa che è stato il concilio». «No» è stata la risposta di Francesco. «Festeggiamo questo anniversario» quasi erigendo «un monumento» al Concilio, ma ci preoccupiamo soprattutto «che non dia fastidio. Non vogliamo cambiare». Anzi c’è di più: «Ci sono voci che vogliono andare indietro. Questo si chiama “essere testardi”, questo si chiama voler “addomesticare lo Spirito Santo”, questo si chiama diventare “stolti e lenti di cuore”»²⁷.

L’accusa di “resistenza” al rinnovamento rivolta da Francesco a quella parte di Chiesa che non vuole cambiare, ripropone la questione della rece-

²⁵ FROSINI, *Una Chiesa di tutti*, 65.

²⁶ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza – realtà – missione* (BTC 157), Queriniana, Brescia 2012, 386.

²⁷ FRANCESCO, *Meditazione mattutina nella Cappella Santa Marta* (16 aprile 2013), «L’Osservatore Romano», ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 89, Merc. 17 aprile 2013.

zione del Concilio e della valutazione di quelle situazioni/casi di vita ecclesiale in cui non si respira armonia e spirito di collaborazione. Peter Neuner nel libro *Per una teologia del popolo di Dio* richiama l'attenzione del lettore su situazioni di deterioramento ecclesiale in cui si è smarrito l'orientamento ecclesiologicalo del Vaticano II, a causa della sovradeterminazione del clero sul laicato e dell'insorgenza di un neoclericalismo.

I decenni dopo il Concilio mostrano in maniera impressionante come, mentre a livello ufficiale ci si richiamava ai testi del concilio, volendo dare l'impressione di restare fedeli alle sue intenzioni e di portarle avanti risolutamente, di fatto, invece, si mirava soprattutto a mantenere ferma la separazione fra clero e laicato. Considerate nel loro insieme, le direttive e le norme postconciliari hanno avuto lo scopo di conservare la posizione speciale del prete e di consolidare nella prassi ecclesiale la sua «differenza essenziale» rispetto al laico²⁸.

A riprova di ciò egli riporta le affermazioni del Sinodo di Würzburg e il caso di conflitto sul Consiglio diocesano nella diocesi di Ratisbona. Le prime si ispirarono a un principio fondamentale: «La comunità parrocchiale, che resta in attesa che si provveda per le sue necessità pastorali, deve diventare una comunità che organizza la propria vita grazie al ministero comune di tutti e alle responsabilità individuali e non trasferibili di ciascuno»²⁹. Tra i diversi scopi del Sinodo c'era anche quello di far giungere a conclusione la fase di sperimentazione delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca nelle quali erano sorte strutture per l'interazione dei diversi ministeri a livello parrocchiale, di decanato e diocesano. Erano anche state formulate delle regole concrete per le rispettive forme di cooperazione secondo un «quadro normativo» per le strutture di corresponsabilità³⁰. Nella considerazione di

²⁸P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio* (BTC 178), Queriniana, Brescia 2016, 171.

²⁹Testo dei lavori del Sinodo pubblicato in GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Offizielle Gesamtausgabe* I, Freiburg i. Br 1976, citato a pagina 124.

³⁰Il Sinodo propose anche un «Quadro normativo per strutture di corresponsabilità nelle Diocesi» e stabilì forme attraverso le quali i laici, a tutti i livelli, potevano esprimere le loro opinioni e partecipare alle decisioni. Si giunse così ad affermare l'importanza del «Consiglio dei cattolici» (*Katholikenrat*), che doveva essere istituito «entro un consono periodo di tempo» in tutte le diocesi. La delibera sulla costituzione del Consiglio dei cattolici divenne vincolante a livello di diritto particolare per tutta la Germania. Nel frattempo, vennero avviate delle riflessioni sui «ministeri pastorali nella comunità». Sorsero le figure professionali dei «referenti pastorali». Venne anche discussa «la partecipazione dei laici alla predicazione». Nella delibera sinodale, molto controversa, si tenne conto della prassi nella quale la collaborazione tra laici e sacerdoti nella predicazione era già ben collaudata.

alcuni casi di attività pastorale (predicazione³¹ e azione liturgica), il Sinodo ritenne indispensabile affermare che il soggetto diretto di azione è l'intera comunità, salvaguardando la responsabilità particolare del ministero ordinato. In tal modo dimostrò di essere andato oltre le affermazioni del Concilio, rimaste generali, senza però avvertire la necessità di indicare delle regole per la eventuale soluzione di conflitti riguardanti la cooperazione³². Nello specifico, l'introduzione di alcuni ministeri affidati ai laici è stata una sfida per la prassi di molte parrocchie. I *vota* presentati dal Sinodo di Würzburg vennero anche inoltrati alla Curia romana, che li rifiutò. Anche le proposte del Sinodo, che avevano ottenuto il sostegno dei vescovi tedeschi, non vennero in alcun modo riprese nel Codice di Diritto Canonico del 1983.

Questa posizione fu assunta da Gerhard Ludwig Müller, vescovo della diocesi di Ratisbona, dal 2003 al 2005. Tra lui e alcuni rappresentanti del mondo laicale sorsero aspri conflitti per aver destituito ed esonerato il Presidente decanale dal Consiglio diocesano. Inoltre Müller decise di sciogliere il Consiglio diocesano e i Consigli decanali, questi ultimi da lui ritenuti non "indispensabili" perché «non danno un contributo essenziale ad un incremento della vita spirituale delle parrocchie del Decanato»³³. Al suo posto istituì un Consiglio pastorale diocesano (CPD), modificando in tal modo

³¹ A tal proposito si veda: E. BIANCHI - C.U. CORTONI - F. MANDREOLI - R. SACCENTI, *Anche i laici possono predicare?*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (BI) 2017. Il libro raccoglie riflessioni di diversi autori in merito al divieto ancora in vigore che limita la partecipazione in ambito liturgico dei fedeli laici, uomini e donne, con la proibizione di predicare durante la celebrazione eucaristica. La questione non è di poco conto, né può essere liquidata affermando che si tratta di una disposizione "disciplinare" della Chiesa. Essa rientra piuttosto nel quadro più ampio del "servizio della Parola" nella Chiesa e, in senso più stretto, in quello della distinzione tra ciò che è proprio di ogni cristiano e ciò che è specifico del ministero ordinato. Su quest'ultimo aspetto, l'ordinamento giuridico è chiaro. Ma il tono perentorio con il quale il *Direttorio omiletico* (29 giugno 2014) della Congregazione per il culto divino ribadisce che «l'omelia deve essere tenuta soltanto dai vescovi, dai sacerdoti o dai diaconi» (n. 5) – confermando quanto già affermato dall'art. 3 dell'istruzione interdicasteriale *Ecclesiae de mysterio* (15 agosto 1997) e, ancor prima, dal canone 767 del Codice di Diritto Canonico (1983) – sembra non tenere conto delle concessioni avvenute in passato, e dei motivi per i quali l'autorità competente ha ritenuto di concedere la "licenza" di predicare anche ai fedeli laici, uomini e donne.

³² Scrive Neuner: «Il Sinodo di Würzburg fu caratterizzato dall'intento di far convergere in una prassi condivisa, almeno nei suoi aspetti fondamentali, i diversi sviluppi avvenuti nelle diocesi tedesche e di fornire ad essa un solido fondamento teologico. Si esaminò la consistenza teologica di ciò che, nelle diverse situazioni, si era sviluppato su un piano più che altro pragmatico, interpretandolo alla luce della visione ecclesiologica proposta dal concilio» (*Per una teologia del popolo di Dio*, 126).

³³ Testo citato da Neuner a pagina 169 di *Per una teologia del popolo di Dio*, dove l'autore informa che i fatti accaduti sono documentati, dal punto di vista del rappresentante dei laici, in J. GRABMEIER, *Kirchlicher Rechtsweg – vatikanische Sackgasse!*, Schierling 2012.

la struttura della rappresentanza laicale della diocesi di Ratisbona³⁴. Müller motivò la sua decisione dicendo che da questa riforma si attendeva una «modernizzazione e un consolidamento» dell'attività dei laici e che la Chiesa «non è una democrazia». La legittimità del comportamento di Müller fu messa in discussione dai rappresentanti dei laici in quanto le deliberazioni del Sinodo di Würzburg sull'istituzione di un Consiglio dei cattolici sono norme di diritto particolare vincolanti per tutte le diocesi. La disputa giunse fino alla Signatura apostolica che dichiarò la legittimità dell'istituzione del Consiglio pastorale. Se la decisione di Ratisbona rimase comunque un caso isolato, che non ebbe seguito in altre diocesi, ci si chiese tuttavia se e a quali condizioni un vescovo possa decidere di destituire un rappresentante del laicato eletto, per di più non andato contro affermazioni sulla fede e sulla morale. Neuner conclude dicendo:

Il principio sinodale della chiesa che, diversamente dalla concezione della chiesa come democrazia, si basa sul dialogo e sulla ricerca del consenso e che aveva dato buona prova di sé al Concilio, al sinodo di Würzburg e in numerosi sinodi diocesani, è stato man mano respinto dalle autorità ecclesiastiche le quali vi hanno sovrapposto delle strutture gerarchiche³⁵.

Il caso di Ratisbona e le delibere del Sinodo di Würzburg rappresentano quindi due modelli di Chiesa e di collaborazione tra clero e laici. Va comunque sottolineato che il Sinodo cercò di far convergere in una prassi condivisa i diversi sviluppi avvenuti nelle diocesi tedesche fornendo a essa un solido fondamento teologico³⁶.

4. Alcune considerazioni in merito alla corresponsabilità nella Chiesa

L'esame della corresponsabilità ecclesiale alla prova dei fatti consente di formulare alcune considerazioni riguardanti il diritto della Chiesa di autodeterminarsi in un luogo, i motivi dell'istituzionalizzazione dei processi

³⁴Il CPD è stato introdotto dal CIC del 1983 come possibile organo consultivo (can. 511). E la differenza tra i due organismi è notevole: i membri del CPD non sono scelti dalla base attraverso i Consigli parrocchiali o decanali ma sono nominati dal vescovo e rispondono soltanto a lui (vengono «designati nel modo determinato dal Vescovo diocesano»: can. 512 § 1).

³⁵NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, 171.

³⁶Neuner conclude dicendo che «le affermazioni di questo sinodo sui ministeri che i laici possono svolgere nella chiesa rappresentano effettivamente il culmine di quanto sia mai stato pubblicato dal magistero su questo tema»: *ivi*, 126.

sinodali e la visione della struttura ministeriale della Chiesa alla luce della evangelizzazione.

4.1. *Il diritto della Chiesa di autodeterminarsi in un luogo*

Secondo Hervé Legrand lo “spazio territoriale” e lo “spazio umano e culturale” sono il presupposto della Chiesa locale. Essi non possono rimanere separati altrimenti verrebbe limitata l’identità stessa della Chiesa – e il senso della sua cattolicità – che è fondata sugli elementi costitutivi della Chiesa (il ruolo dello Spirito Santo, il Vangelo annunciato e vissuto nelle pratiche di comunione, l’eucaristia e il ministero pastorale) e deriva dal vicendevole scambio dei molti carismi. La Chiesa deve saper «coniugare la propria identità confessante e sacramentale con la particolarità umana e la localizzazione territoriale» nella fedeltà alla tradizione apostolica³⁷. Le diversità linguistiche, etniche, economiche, ideologiche e religiose devono trovare “legittima” espressione nel vissuto della fede, nella comunicazione tra i credenti e nell’appartenenza ecclesiale.

Sulla medesima linea, Hermann Josef Pottmeyer sostiene che il “principio dell’autodeterminazione” deriva dalla natura missionaria della Chiesa e che oggi l’evangelizzazione è più esigente che in passato perché la Chiesa, in un mondo globalizzato e pluralista, deve fare i conti con il diritto alla libertà e con l’«autonomia delle realtà terrene» (GS 36). La società non è più orientata «sul principio della tradizione, ma sul principio dell’autodeterminazione»³⁸ e la Chiesa deve ridare priorità alla dimensione personale e comunicativa della fede per essere un “noi ecclesiale” che si realizza in un luogo. Tale diritto all’autodeterminazione deve però essere sempre esercitato in comunione con la Chiesa universale.

4.2. *L’istituzionalizzazione dei processi sinodali a partire dalla sinodalità diffusa e informale*

La partecipazione di tutti alla realizzazione della Chiesa può avvenire in diversi modi. A tal proposito Borrás distingue tra sinodalità in senso lato

³⁷ H. LEGRAND, *La realizzazione della chiesa in un luogo*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (a cura), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 3, Dogmatica II, Queriniana, Brescia 1986, 161.

³⁸ H.J. POTTMEYER, *La chiesa in cammino, per configurarsi come popolo di Dio*, in A. SPADARO - C.M. GALLI (a cura), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (BTC 177), Queriniana, Brescia 2016, 71.

(*informale*) e sinodalità in senso stretto (*formale*): la prima risulta «dal reciproco ascolto nella chiesa e dalla corresponsabilità dei battezzati nella missione»; la seconda si esprime in «modi più o meno formalizzati e differenti di istituzionalizzazione» (organismi di partecipazione, sinodi, concili, conferenze episcopali, assemblee continentali)³⁹ e quindi è sempre più urgente istituzionalizzare dei processi sinodali per allargare l'esercizio della sinodalità a tutti gli operatori pastorali che “di fatto” nella Chiesa partecipano in modo attivo alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo e concorrono allo sviluppo della Chiesa in un luogo. Borrás ricorda che «la sinodalità può in effetti esistere senza luoghi istituzionali, né procedure messe in atto»⁴⁰, ma l'istituzionalizzazione dei processi sinodali è fondamentale perché

indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice (CTI, 6).

Occorre tuttavia vigilare sui processi di istituzionalizzazione della sinodalità ecclesiale perché non siano esposti a due equivoci: quello di divenire strumenti di governo oppure strumenti di democrazia. La sinodalità deve mantenere una dimensione dinamica, di discernimento, di ricerca del consenso fondato sul *sensus fidei*, di impegno di conformazione a Cristo, di rinnovamento ecclesiale senza escludere tensioni e conflitti⁴¹. E deve essere una qualità della “chiesa in uscita” (cf. EG 20-24) che va verso l'altro/l'alterità, come discepolo missionaria per arrivare a tutti senza eccezioni (cf. EG 46.48); una qualità della Chiesa che «si de-centra perché si centra in Cristo per la conversione e nell'essere umano per la missione»⁴²; una dimensione

³⁹Vedi A. BORRÁS, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, in SPADARO - GALLI, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 210-213.

⁴⁰BORRÁS, *Quando manca il prete*, 61.

⁴¹Scrive Giuseppe Ruggieri: «Raggiungere un consenso si impone alla chiesa quando la storia vissuta mostra che le forme abituali della trasmissione del vangelo sono inadeguate» (G. RUGGIERI, *Introduzione*, in ID., *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari - Roma 2017, VII-VIII). Le forme storiche (ad esempio i sinodi) hanno coinvolti attori e hanno obbedito a determinati criteri di rappresentanza in base al consenso che si intendeva raggiungere. Molte volte i sinodi sono stati celebrati per elaborare un consenso nella Chiesa su un determinato tema sul quale questo consenso non esisteva. Ma il consenso non è un semplice atto di obbedienza. Esso ha una certa “natura spirituale” e manifesta l'energia dello Spirito che opera in prospettiva sinfonica, attraverso le diverse voci, non esente da possibili dissonanze e conflitti: vedi M. NARDELLO, *Chiesa sinodale*, «CredereOggi» (4/2019) n. 232, 115-127.

⁴²C.M. GALLI, *La riforma missionaria della chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore*, in SPADARO - GALLI, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 53-54.

costitutiva della Chiesa *semper reformanda* che riscopre la sua vocazione di «popolo di Dio che evangelizza» (EG 17) e che pone mano alla riforma della sua struttura secondo l'immagine della piramide capovolta. Per tutti questi motivi, l'istituzionalizzazione dei processi sinodali ha il suo *humus* nell'ascolto del *sensus fidei*, nella «conoscenza molto personale e intima della fede della chiesa»⁴³ frutto dell'unzione dello Spirito, e nello sguardo sulla realtà partendo dai poveri⁴⁴.

4.3. *La conversione missionaria della struttura ministeriale della Chiesa*

Il nodo cruciale che talvolta interrompe la partecipazione dei fedeli al *modus vivendi et operandi* della Chiesa è il rapporto asimmetrico tra clero e laicato fondato sui sacramenti della iniziazione cristiana e sul sacramento dell'ordine. Non esiste soluzione fino a quando l'impostazione sacramentale dei rapporti viene espressa nei termini di un binomio che isola le funzioni degli uni da quelle degli altri. Occorre pertanto cercare di ricondurre *ad unum* il carisma e il ministero di ciascuno in un quadro di insieme fondato sulla missione della Chiesa e sul suo carattere sacramentale di "popolo messianico" in cammino verso Dio. Per papa Francesco è importante non camminare da soli e in modo isolato. Alienati dai pericoli dell'autoreferenzialità, della coscienza isolata e del comodo criterio pastorale del "si è sempre fatto così", è importante contare sui fratelli, mettersi in ascolto dello Spirito per comprendere la strada giusta da percorrere insieme. La conversione missionaria è anche una conversione sinodale: ciascuno è chiamato a mettersi in viaggio ritrovando il senso del "noi ecclesiale" e di quella «appartenenza che non solo coinvolge e responsabilizza tutti, senza escludere nessuno, ma compone le diversità di doni, di carismi e vocazioni nell'unica azione missionaria del Popolo di Dio»⁴⁵. La sinodalità favorisce la ricomposizione delle relazioni all'interno di un "quadro di insieme" che è il progetto salvifico di Dio in cui ciascuno si riconosce come fratello e sorella al punto da relazionarsi con gli altri in «una fraternità *mistica*, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano». Allora il Vangelo di Gesù diventa Vangelo della Chiesa cioè «testimonianza di una appartenenza evangelizzatrice in maniera sempre nuova» (EG 92). E

⁴³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa* (2014), n. 1, «Il Regno-Documenti» 64 (19/2014), 632.

⁴⁴ Vedi J.C. SCANNONE, «*La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie*», in S. MAZZOLINI (a cura), *Evangelizzare il sociale. Prospettive per una scelta missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 2015, 105-116.

⁴⁵ VITALI, «*Un popolo in cammino verso Dio*», 55-56.

la struttura ministeriale della Chiesa, negli aspetti istituzionali e informali, può brillare del suo autentico spirito di servizio e di umiltà.

5. L'evangelizzazione come paradigma per una vita sinodale della Chiesa

Francesco pone l'evangelizzazione in stretta relazione con la singolarità rivelativa di Gesù Cristo⁴⁶: se analizziamo e mettiamo a confronto l'*Instrumentum laboris*, i *Lineamenta* e le 58 *Propositiones* consegnategli al termine del Sinodo dei Vescovi del 2012 ci accorgiamo che egli non considera la Chiesa come un "laboratorio", ma come una realtà fondata sul "principio di relazione" passiva e attiva che si realizza nel lasciarsi incontrare da Cristo e nell'andare incontro agli altri "da persona a persona". Pertanto, ogni cristiano si deve sentire invitato «in qualsiasi luogo e situazione si trovi, a rinnovare oggi stesso il suo incontro personale con Gesù Cristo o, almeno, a prendere la decisione di lasciarsi incontrare da Lui, di cercarlo ogni giorno senza sosta» (EG 3); a ciascuno infatti compete come impegno missionario quotidiano «di portare il vangelo alle persone con cui ha a che fare, tanto ai vicini quanto agli sconosciuti. [...] spontaneamente in qualsiasi luogo, nella via, nella piazza, al lavoro, in una strada» (EG 127). Anche per la Chiesa è vitale uscire per «annunciare il Vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura. La gioia del Vangelo è per tutto il popolo, non può escludere nessuno» (EG 23). Vale poco soffermarsi sulla distinzione tra evangelizzazione e nuova evangelizzazione; quello che conta è che l'evangelizzazione sia una azione "autentica" e allora sarà «sempre "nuova"» (EG 11).

Su questo sfondo Francesco disegna la Chiesa "popolo messianico", in dialogo profetico con il mondo contemporaneo, con uno sguardo particolare rivolto alle periferie della esistenza umana e a quanti non hanno ancora ricevuto l'annuncio del vangelo e vivono in un contesto secolarizzato e in un mondo disincantato. Il principio dell'ascolto è indispensabile perché da esso prende forma l'azione evangelizzatrice della Chiesa; ma per dire il Vangelo agli altri occorre che ogni discepolo o ogni comunità sappiano anche discernere il cammino che il Signore chiede. Pertanto «il presupposto dell'e-

⁴⁶Per una ricostruzione delle radici della EG e del significato di esortazione alla gioia si veda A. SPADARO, *Radici, struttura e significato della prima Esortazione apostolica di Papa Francesco*, in FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica», Prefazione di Antonio Spadaro, Ancora - La Civiltà Cattolica, Milano 2014, 151-169. Vedi anche: H.M. YÁÑEZ (a cura), «*Evangelii gaudium*»: il testo ci interroga. *Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Gregorian Biblical Press, Roma 2014.

vangelizzazione è il discernimento [...] che scaturisce dall'ascolto»⁴⁷. A tal proposito, scrive Gilles Routhier:

Bisogna dunque collegare vita sinodale e annuncio del vangelo, poiché quella deve favorire questo. Infatti il vangelo deve essere annunciato e inteso entro uno spazio umano dato: andare incontro alle sfide particolari delle persone che abitano in un luogo, essere proclamato in un ambiente dotato di una propria cultura. Il vangelo non è un discorso atemporale; e, se esso è universale, non lo è nel senso che si presenti come un discorso passe-partout, sospeso in imponderabilità, e che attraversi tutte le culture e tutte le epoche. È per questo che l'annuncio del vangelo poggia su una lettura preliminare dei segni dei tempi o su una lettura della situazione dei destinatari, come hanno fatto i padri conciliari e come ci insegna a fare papa Francesco⁴⁸.

Per questo occorre promuovere la vita sinodale nelle Chiese locali. La lettura dei segni dei tempi concerne in modo diretto l'azione evangelizzatrice della Chiesa. Papa Francesco ricorda alla Chiesa lo «sguardo del discepolo missionario» (EG 50) che fa *discernimento evangelico* prima di affrontare alcuni aspetti dell'azione evangelizzatrice. Solo così vita sinodale e annuncio del Vangelo possono essere congiunti insieme. Questa è infatti la finalità della vita sinodale della Chiesa.

6. Una Chiesa di soggetti attivi: la partecipazione alla vita di Cristo e la “sinodalità diffusa”

Nel corso di questi ultimi cinquant'anni la Chiesa si è qualificata come “popolo di Dio”, “Chiesa comunione” e “Chiesa sinodale”, nozioni che intendono esprimere una *sinodalità informale* o *diffusa*, sulla quale si innesta quella *più formale* praticata negli organismi di partecipazione. Il Vaticano II riconosce a tutto il popolo di Dio, e a ciascuno dei suoi membri, la partecipazione alla triplice funzione di Cristo sacerdote, re e profeta, dalla quale deriva il *sensus fidei* o *istinto della fede* (EG 119), l'essere «soggetti attivi di evangelizzazione» (EG 120), il vivere la fede come “sacerdozio esistenziale” e la consapevolezza nei pastori di non essere stati chiamati ad assumersi da soli tutta la missione della Chiesa (cf. LG 30). La ripresa di questi aspetti avviene attraverso due passaggi: in primo luogo, riconoscendo il valore dei rapporti tra le persone con la promozione di pratiche di vita ecclesiale improntate sul dialogo, sulla condivisione delle esperienze di discernimento,

⁴⁷VITALI, «Un popolo in cammino verso Dio», 71.

⁴⁸G. ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali*, in SPADARO - GALLI, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 235-236.

progettazione, decisione, realizzazione di quanto deciso assieme, verifica dei risultati e riordinamento dei metodi e degli strumenti adottati; in secondo luogo, valorizzando il vissuto dei battezzati e dando voce alle esperienze di partecipazione alla vita di Cristo. Ambedue i modi contribuiscono alla maturazione del *sensus fidei* e del *sensus ecclesiae*, e costituiscono un buon tirocinio per una Chiesa sinodale perché educano a una nuova visione della complessità della realtà, al fine di raggiungere obiettivi pastorali comuni⁴⁹.

Questa particolare forma di sinodalità ecclesiale, che non necessariamente si esprime in forme istituzionali, ha la sua linfa vitale nella partecipazione alla vita di Cristo e nella comunione ecclesiale. Nella vita quotidiana l'esistenza umana viene intrisa di spirito evangelico, a modo di fermento, ed è orientata a Dio (cf. LG 31). Assumere con senso di responsabilità gli impegni della vita, fare opera di mediazione con spirito di abnegazione e di servizio, comunicare il senso profondo delle cose spirituali, far risplendere efficacemente la forza del Vangelo nelle vicende ordinarie della vita, formare le coscienze ed educare alla libertà per il regno di Dio: è così che ogni persona realizza la propria partecipazione alla vita di Cristo sacerdote, re e profeta. E la Chiesa per mezzo dei suoi figli può continuare a offrirsi «come diaconia nella promozione di una vita sociale, economica e politica dei popoli nel segno della giustizia, della solidarietà e della pace»⁵⁰. Scrive Dianich:

Ritornare a una visione di chiesa e a una prassi coerente nella quale il popolo di Dio, nella singolarità dei suoi componenti e nella dignità dei loro carismi, sia considerato il primo soggetto della missione della chiesa e nella quale il primo e decisivo destinatario, a cui costantemente guardare, siano le persone, e non le strutture sociali e il quadro culturale dei popoli, mi sembra un punto di partenza dal quale valutare lo stato presente della chiesa e disegnare prospettive nuove per la sua azione nel mondo⁵¹.

Se la narrazione spontanea della fede arricchisce le relazioni interpersonali e matura la responsabilità di far parte del popolo di Dio, occorre tuttavia prevedere momenti formativi per tutti e forme di accompagnamento pasto-

⁴⁹Vedi I. DE SANDRE, *Camminare insieme, valorizzare la complessità. Diagnosi socio-culturale*, «CredereOggi» (4/1993) n. 76, 5-19. Sul diritto di parola e percorsi di sinodalità, si veda: G. CANOBBIO (a cura), *Libertà di parola e sinodalità. Tra diritto e responsabilità* (Quaderni di dialoghi 9), AVE, Roma 2017, in particolare i contributi di: G. CANOBBIO *Chi ha diritto di parola nella Chiesa?*, 97-104; M. ALIOTTA, *La difficoltà dei laici a prendere la parola*, 105-112; R. CANANZI, *Ricadute sulla società civile dello stile sinodale*, 113-119.

⁵⁰COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella chiesa* 119, «Il Regno-documenti» 63 (11/2018), 355.

⁵¹S. DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma* (GDT 368), Queriniana, Brescia 2014, 54.

rale⁵² per quanti sono direttamente chiamati a far parte delle istituzioni ecclesiali e a svolgere l'opera evangelizzatrice (cf. EG 76-109). Questa è la prima sfida per una Chiesa in uscita: spalancare il dinamismo ecclesiale al suo interno valorizzando il vissuto dei battezzati, dando voce alla testimonianza di vita di tutti e promuovendo la qualità ministeriale di alcuni chiamati a un particolare servizio pastorale. In tal modo la sinodalità che parte dal basso confluisce sull'intero corpo ecclesiale e ridona forma e contenuto a quella più formale, di cui necessita la struttura ministeriale della Chiesa.

7. Vita sinodale e *diakonia*

Poiché la comunicazione della fede avviene tramite i rapporti che le persone costruiscono tra loro nei diversi ambiti di vita, sia il Vaticano II sia Francesco riconoscono la centralità della persona nei processi di adesione alla fede e nell'azione pastorale della Chiesa. Se l'identità del cristiano e quella della Chiesa si danno concretamente in una prassi esistenziale ed ecclesiale, l'apostolicità della Chiesa si traduce in un *modus vivendi et operandi* che offra agli uomini di oggi una testimonianza di vita come fu data allora da Gesù e dagli apostoli⁵³. L'apostolicità si dà nel legame vitale dell'insieme dei credenti con Gesù, ossia nella vita sinodale della Chiesa e nella sua collocazione nel mondo come *diakonia* sociale e profetica.

7.1. Vita sinodale fraterna

L'istanza per una accresciuta vita sinodale della Chiesa è ordinata all'animazione della missione evangelizzatrice. Tuttavia il rinnovamento sinodale della Chiesa passa attraverso la rivitalizzazione delle strutture sinodali (formazione alla spiritualità di comunione, pratica dell'ascolto e del discernimento comunitario) e «si esprime innanzi tutto nella risposta alla gratuita chiamata di Dio a vivere come suo popolo che cammina nella storia ver-

⁵²Oltre a momenti di formazione spirituale, teologica e pastorale, occorre prevedere forme di accompagnamento e di iniziazione alle pratiche di evangelizzazione, iniziando dalla riforma degli atteggiamenti (apertura all'ascolto e al dialogo), dei comportamenti (mettersi in relazione con l'altro, saper collaborare) e dalla ricerca delle vie, dei processi e delle azioni di comunicazione della fede. Vedi: C. DOTOLÒ - L. MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana. Teologia e pratiche di nuova evangelizzazione*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

⁵³S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa* (Nuovo corso di teologia sistematica 5), Queriniana, Brescia 2002, 328-330.

so il compimento del Regno»⁵⁴. Ciò richiede un rinnovamento dapprima di mentalità e di atteggiamenti, quindi di comportamenti. La riforma delle strutture e dell'organizzazione è secondaria rispetto alla formazione delle persone a una spiritualità di comunione! Occorre iniziare dal cuore, «luogo dell'incontro, della decisione e della verità»⁵⁵, e dagli atteggiamenti che strutturano interiormente le persone secondo uno stile di vita di estroversione o di introversione. Per papa Francesco la formazione cristiana deve essere impostata sulla relazionalità mentre i processi di costruzione delle persone e del popolo di Dio devono tenere conto di quattro principi di discernimento: il tempo è superiore allo spazio, l'unità prevale sul conflitto, la realtà è più importante dell'idea, il tutto è superiore alla parte (EG 222-237)⁵⁶. In tal modo con sguardo rinnovato, si partecipa al modo di vedere di Gesù che è quello della fraternità e della sororità, della misericordia e della prossimità.

7.2. *La collocazione della Chiesa nel mondo come «diakonia» sociale e profetica*

La vita sinodale della Chiesa si esprime nella sua collocazione nel mondo come “popolo messianico” che cammina insieme agli altri popoli «in accordo con il grande progetto d'amore del Padre», come germe e inizio del Regno di Cristo e di Dio, e come «luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del vangelo» (EG 114). La Chiesa, anziché ripiegarsi appiattita su se stessa, deve ritrovare il tratto escatologico della sua vocazione apostolica. Essa è chiamata a essere comunità che non preclude l'accesso a nessuno, “popolo delle beatitudini” in cui il pianto dei martiri si mescola con quello degli oppressi e dei perseguitati, perché è solidale con la sorte dei poveri e perché sa risorgere nei suoi piccoli e nei suoi infelici⁵⁷.

⁵⁴ CTI, *Sinodalità*, n. 3. Si veda la parte del documento dedicata a *La conversione per una rinnovata sinodalità* (nn. 103-119), nella quale vengono segnalate alcune linee fondamentali di orientamento nell'azione pastorale, a partire dalla spiritualità di comunione.

⁵⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2563.

⁵⁶ Vedi il commento di M. BRUNINI, *In cammino verso la sinodalità ecclesiale sospinti da papa Francesco*, «Rassegna di Teologia» 59 (2018), 420-424. Per un commento più approfondito, vedi: J.C. SANNONE, *La teologia del popolo di Dio. Radici teologiche di papa Francesco* (BTC 194), Queriniana, Brescia 2019, 190-206.

⁵⁷ Vedi l'ultimo capitolo *Il nucleo «cristiforme» del popolo di Dio*, del testo di G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, Dehoniane, Bologna 2016, 253-268, al termine del quale l'autore dichiara che ciò che gli stava e gli sta a cuore è di poter mostrare teologicamente che le beatitudini di Gesù, attraverso il dono dello Spirito, è il modo del «continuo venirci incontro di Dio» e del nostro «continuo rispondere a lui» (268).

In un mondo che non è più tutto cristiano, la Chiesa è chiamata a riscoprirsi come «l'unico popolo di Dio presente in tutte le nazioni della terra, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini, cittadini di un regno che per sua natura non è della terra, ma del cielo» (LG 13). La sinodalità diventa così quel processo che apre la Chiesa alla grande realtà della famiglia umana facendo sue le gioie e le angosce, e tutto ciò che di genuinamente umano trova eco nel cuore degli uomini (cf. GS 1)⁵⁸. Essa dovrà perciò aprirsi a un livello diverso e "autentico" che le consenta di coinvolgere attivamente non solo quei cristiani che svolgono ministeri *ad intra* della vita ecclesiale ma anche di quanti sono cristiani nelle diverse realtà di questo mondo: familiare, culturale, professionale, sportivo e altri. Repole osserva:

la fraternità cristiana esiste in stato di missione e laddove ci sono cristiani che vivono le realtà di questo mondo occorre riconoscere che c'è una presenza ecclesiale. Un'autentica sinodalità, anche a partire dal modo in cui si pensa la rappresentanza nei cosiddetti organismi di partecipazione, si realizzerà solo quando tali carismi, per così dire ad extra, trovino coinvolgimento nella parola detta, nell'esperienza portata, nella decisione assunta, se e nella misura in cui le questioni affrontate concernono l'esserci della chiesa nel mondo⁵⁹.

Un'autentica sinodalità diventa cantiere aperto di elaborazione di un profilo profetico della Chiesa improntato sul dialogo condotto con «un'audace umiltà» o con «un'umile audacia»⁶⁰, che testimonia e annuncia il Vangelo. La

⁵⁸ A fronte di analisi che evidenziano unicamente gli elementi di crisi presenti nella società attuale e il suo progressivo distacco dalla Chiesa, sarebbe opportuno prendere maggiormente in considerazione le vere e proprie chances di rinnovamento presenti nella cultura di oggi, sentieri nuovi da esplorare e da percorrere dal punto di vista teologico, in vista di un rinnovato impegno di evangelizzazione. Qualche suggerimento bibliografico: E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella, Assisi 2011; M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, Dehoniane, Bologna 2010; C. DOTOLO, *Teologia e postcristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, 213-249; N. SALATO - A. TRUPIANO (a cura), *Il Verbo si fa carne. L'umano come luogo di incontro con Dio in Gesù Cristo* (Aloisiana nuova serie 5), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015; A. CASTEGNARO - G. DAL PIAZ - E. BIEMMI, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, Chiesa. Uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013; OSSERVATORIO SOCIO-RELIGIOSO TRIVENETO - A. CASTEGNARO (a cura), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010; SCANNONE, «*La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie*»; T. LONGHITANO (a cura), *Gesù è/e l'altro. Evangelizzare le periferie* (Quaderni ISCSM 1), Urbaniana University Press, Città del Vaticano - Roma 2015; M. MARCHESELLI (a cura), *Evangelizzare nelle criticità dell'umano*, Atti del Convegno annuale della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna a cura del Dipartimento di Teologia dell'evangelizzazione, 1-2 marzo 2016 (Biblioteca di Teologia dell'evangelizzazione 11), Dehoniane, Bologna 2017.

⁵⁹ R. REPOLE, *Sinodalità-collegialità: quali circolarità possibili e quali indicazioni per il cammino*, in ARCIDIOSI DI MILANO, *La sinodalità nella chiesa. Un approccio multidisciplinare*, Centro Ambrosiano, Milano 2018, 89.

⁶⁰ D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione* (BTC 109), Queriniana, Brescia 2000, 676.

testimonianza comporta l'annuncio e nessuna delle due attività può essere separata dall'altra. Anzi, la testimonianza coinvolge i singoli fedeli ma deve essere portata avanti dalla comunità di fede, anche dal punto di vista istituzionale. Nella testimonianza, nell'annuncio, nella liturgia, nella preghiera, nella contemplazione come anche nelle azioni di giustizia, di pace, di salvaguardia del creato, nel dialogo interreligioso, nell'inculturazione della fede e nella riconciliazione: in tutti questi momenti la Chiesa è in "dialogo profetico" con un particolare contesto nel quale è tenuta ad annunciare sempre e in ogni luogo «la pienezza del vangelo nella sua interezza»⁶¹. E poiché la missione come profezia comprende diverse forme di espressione (testimonianza, annuncio, essere una comunità di contrasto, dire parole contro il potere)⁶², va da sé che essa debba trovare un riscontro significativo nei processi sinodali nella vita della Chiesa e nelle sue strutture ecclesiariche⁶³.

Conclusione

La prospettiva di una Chiesa "soggetto che evangelizza", in uscita ed estroversa, richiede che i suoi aspetti interni ed esterni siano analizzati alla luce della missione. E questo può far bene!

In questa direzione Castellucci riprende e utilizza l'immagine della Chiesa come «carovana solidale» (EG 87)⁶⁴, composta da tre carrozze che rappresentano i tre passaggi della riforma ecclesiale: «Una fraternità evangelizzata. Cuore mistico e contemplativo», «Una fraternità evangelica. Stili comunitari», «Una fraternità evangelizzante. Strutture a servizio del popolo». La conversione del cuore e lo stile di fraternità devono giungere anche alle strutture il cui snellimento può contribuire a una ministerialità più diffusa e attenta alla realtà. La spiritualità della comunione può aiutare e ispirare un ascolto reciproco tra pastori e laici, nonché una maggiore fiducia e apertura alla dignità e alla responsabilità di ogni membro della Chiesa.

⁶¹S.B. BEVANS - R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto* (BTC 148), Queriniana, Brescia 2010, 553. Si veda l'intero ultimo capitolo *La missione come dialogo profetico*, 550-623.

⁶²Bevans e Schroeder distinguono questi modi all'interno della missione come profezia: pro-clamare senza parole: la testimonianza; pro-clamare con parole: l'annuncio; parlare contro senza parole: essere una comunità di contrasto; parlare contro con parole: dire la verità al potere (S.B. BEVANS - R.P. SCHROEDER, *Dialogo profetico. La forma della missione per il nostro tempo*, EMI, Bologna 2014, 72-81).

⁶³Cf., in questo volume, il contributo di Severino Dianich.

⁶⁴Vedi E. CASTELLUCCI, «Una carovana solidale», San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

BIBLIOGRAFIA INTERNAZIONALE SULLA SINODALITÀ (2005-2019)

ALESSIO DAL POZZOLO - SIMONA SEGOLONI RUTA

È parso utile raccogliere nel modo più completo possibile – pur nella consapevolezza dei limiti di ogni operazione di questo tipo – gli studi dedicati alla sinodalità apparsi in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo dal 2005 al 2019. Per la bibliografia degli anni precedenti rinviamo a:

A. MODA, *Sulla sinodalità. Per un percorso bibliografico*, in G. ANCONA (a cura), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Velar, Gorle (BG) 2005, 205-329.

I titoli sono elencati in ordine cronologico inverso.

Italiano

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Pastori di una Chiesa sinodale. Atti del corso annuale di formazione per i nuovi Vescovi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

P. CODA - R. REPOLE (a cura), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, Dehoniane, Bologna 2019.

F. MANDREOLI (a cura), *La teologia di Papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Dehoniane, Bologna 2019:

E. GALAVOTTI, *Jorge Mario Bergoglio e il concilio Vaticano II. Fonte e metodo*, 61-87.

SAINT IRENAEUS JOINT ORTHODOX - CATHOLIC WORKING GROUP, *Servire la comunione. Ripensare il rapporto tra primato e sinodalità*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2019.

- ARCIDIOCESI DI MILANO, *La sinodalità nella Chiesa. Un approccio multidisciplinare*, Centro Ambrosiano, Milano 2018.
- M. BRUNINI, *In cammino verso la sinodalità ecclesiale sospinti da papa Francesco*, «Rassegna di teologia» 59 (3/2018), 419-440.
- F. FABENE, *La sinodalità nella Chiesa e la riforma del Sinodo dei Vescovi*, «Commentarium pro religiosis et missionariis» 99 (3-4/2018), 191-202.
- C. FANTAPPIÈ, *Chiesa e sinodalità. Per un confronto con Eugenio Corecco*, «Ephemerides iuris canonici» 58 (2/2018), 461-478.
- M.G. MASCIARELLI, *Le radici del Concilio. Per una teologia della sinodalità*, Dehoniane, Bologna 2018.
- S. SEGOLONI RUTA, *Chiesa e sinodalità* in E. BORDELLO - V. MIGNOZZI - D. MORETTO (a cura), *Il discernimento. Significati, modelli, processi*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2018, 163-196.
- A. SPADARO - C.M. GALLI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, «La civiltà cattolica» 169 (2018), q. 4039, 55-70.
- P. TREMOLADA, *L'arte del camminare insieme. Riflessioni sulla sinodalità e il consigliare nella Chiesa*, Opera San Francesco di Sales, Brescia 2018.
- D. VITALI, «Un popolo in cammino verso Dio». *La sinodalità in Evangelii gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.
- ARCIDIOCESI DI MILANO, *Camminavamo insieme. La sfida della sinodalità*, Centro Ambrosiano, Milano 2017.
- P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale. Una ricerca ologica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.
- G. CANOBBIO, *Libertà di parola e sinodalità tra diritto e responsabilità*, Apostolicam actuositatem, Roma 2017.
- M. DEL POZZO, *La "complementarità organica" tra primato e collegialità nella suprema autorità della Chiesa*, «Ephemerides iuris canonici» 57 (1/2017), 277-313.
- G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma - Bari 2017.
- G. RUGGIERI, *Idee tradizionali per una Chiesa sinodale*, «Horeb» 26 (2/2017), 44-50.
- L. BALDISSERI (a cura), *A cinquant'anni dall'«Apostolica sollicitudo». Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, LEV, Città del Vaticano 2016.
- G. CANOBBIO, *Sulla sinodalità*, «Teologia» 41 (2/2016), 249-273.
- P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Decima Giornata canonistica interdisciplinare*, «Apollinaris» 89 (2/2016), 609-628.

- F. GIACCHETTA, *Da Firenze, verso lo stile sinodale*, «Sacramentaria e Scienze religiose» 25 (46/2016), 58-65.
- O.M. HERIVONJILALAINA, *Per un'ontologia trinitaria della sinodalità. Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio*, «Sophia» 8 (1/2016), 87-102.
- N. LODA, *Consultare e consigliare nella Chiesa. La sinodalità delle Chiese orientali e la debole analogia con la collegialità*, «Apollinaris» 89 (1/2016), 193-223.
- D. MARRONE, *Lessico sinodale*, Editrice Rotas, Barletta 2016.
- M.G. MASCIARELLI, *Parrocchia sinodale. Casa del popolo di Dio*, Tau, Todi (PG) 2016.
- M.G. MASCIARELLI, *Un popolo sinodale. Camminare insieme*, Tau, Todi (PG) 2016.
- K. SCHATZ, *La sinodalità come caratteristica essenziale della Chiesa: Un seminario di esperti (6-9 febbraio 2016)*, «La civiltà cattolica» 167 (3992/2016), 165-175.
- A. SPADARO - C.M. GALLI (a cura), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (Biblioteca di Teologia Contemporanea), Queriniana, Brescia 2016:
A. BORRAS, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, 207-232.
- D. VITALI, *Più sinodalità. La Chiesa di papa Francesco*, «La Rivista del Clero Italiano» 97 (1/2016), 21-36.
- D. VITALI, *Sinodo dei Vescovi e sinodalità della Chiesa. L'eredità di Paolo VI*, «Notiziario dell'Istituto Paolo VI» (71/2016), 23-36.
- M.J. ARROBA CONDE, *La recente esperienza sinodale in prospettiva canonica*, «Commentarium pro religiosis et missionariis» 96 (3/4/2015), 263-286.
- S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 2015.
- R. GIRALDO, *La "comunione" fa la Chiesa*, «Studi ecumenici» 33 (2015), 523-560.
- W. KASPER, *Sinodalità nella Chiesa. Camminare insieme nella comunione e nella diversità dei carismi*, «Teologia» 40 (2/2015), 172-181.
- É. KOUVEGLO, *Il Sinodo dei vescovi nella vita e nel diritto della Chiesa. Tra "collegialità episcopale" e "sinodalità"*, «Apollinaris» 88 (2/2015), 631-658.
- J.W. O'MALLEY, *Ritorno alla sinodalità. I sinodi, la loro storia e la Chiesa oggi*, «Il Regno-attualità» 60 (7/2015), 493-496.
- G. PESCE, *Sinodalità, collegialità e principio consultativo nella Chiesa. Nuovi*

GLI AUTORI¹

Riccardo Battocchio – Facoltà Teologica del Triveneto

Gianfranco Calabrese – Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Genova

Piero Coda – Istituto Universitario “Sophia” (Loppiano)

Alessio Dal Pozzolo – Istituto Superiore di Scienze Religiose di Vicenza

Severino Dianich – Facoltà Teologica dell'Italia Centrale

Alessandro Giraud – Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Torino

Roberto Mancini – Università degli Studi di Urbino

Vito Mignozzi – Facoltà Teologica Pugliese

Serena Noceti – Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana

Roberto Repole – Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Torino

Ugo Sartorio – Facoltà Teologica del Triveneto

Simona Segoloni Ruta – Istituto Teologico di Assisi

Assunta Steccanella – Facoltà Teologica del Triveneto

Livio Tonello – Facoltà Teologica del Triveneto

Carmelo Torcivia – Facoltà Teologica di Sicilia

Michele Visentin – Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova

¹ Sono indicate le istituzioni di appartenenza al momento della realizzazione del progetto di ricerca e del convegno.

Matteo Visioli – Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Emilia – Pontificia Università Gregoriana

Dario Vitali – Pontificia Università Gregoriana

Gaudenzio Zambon – Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova

INDICE

PRESENTAZIONE	5
(Roberto Tommasi)	
INTRODUZIONE	9
(Riccardo Battocchio - Livio Tonello)	
ABBREVIAZIONI	13

PARTE PRIMA

IL PROGETTO DI RICERCA INTERFACOLTÀ E IL SEMINARIO-LABORATORIO (2015-2017)

CARISMI E SINODALITÀ.....	17
(Severino Dianich)	
LA SINODALITÀ NELLA STRUTTURA MINISTERIALE DELLA CHIESA.....	35
(Gaudenzio Zambon)	
IL RUOLO DEL VESCOVO E DEL PRESBITERIO NEI PROCESSI DECISIONALI ECCLESIALI	57
(Gianfranco Calabrese)	
CHIESA E QUESTIONE FEMMINILE. Un caso serio per la sinodalità	79
(Simona Segoloni Ruta)	

IL SINODO DIOCESANO. Una prospettiva teologica	97
(Roberto Repole)	
IL SINODO DIOCESANO: ATTO DI GOVERNO EPISCOPALE ED EVENTO DI COMUNIONE. Aspetti canonistici	121
(Matteo Visioli)	
IL CONSIGLIO PASTORALE DIOCESANO E PARROCCHIALE. Note di carattere ecclesiologico	141
(Vito Mignozzi)	
SINODALITÀ E CONSIGLI PASTORALI DIOCESANO E PARROCCHIALE. Prospettiva teologico pastorale	153
(Livio Tonello)	
CONSIGLIO PASTORALE DIOCESANO E PARROCCHIALE. Prospettiva canonistica.....	171
(Alessandro Giraud)	

PARTE SECONDA

IL CONVEGNO INTERFACOLTÀ (Padova, 12 aprile 2019)

SALUTO INTRODUTTIVO	185
(Ignazio Sanna)	
LA SINODALITÀ, ESERCIZIO DI CHIESA. A proposito del documento della Commissione Teologica Internazionale	187
(Piero Coda)	
PER UNA CHIESA SINODALE DI FRATELLI E SORELLE: STILI, LUOGHI, DINAMICHE	201
(Carmelo Torcivia)	
L'ONTOLOGIA DELLA COMUNIONE NELLA VITA DELLA CHIESA. Una prospettiva filosofica.....	225
(Roberto Mancini)	

ELABORARE DECISIONI NELLA CHIESA. Una riflessione ecclesiologicala	237
(Serena Noceti)	
IMPARARE A DECIDERE ASSIEME	255
(Michele Visentin)	
SINODALITÀ DELLA CHIESA E COLLEGIALITÀ EPISCOPALE	265
(Dario Vitali)	
NOVITÀ PER IL SINODO DEI VESCOVI: LA COSTITUZIONE APOSTOLICA <i>EPISCOPALIS COMMUNIO</i>	323
(Matteo Visioli)	
SINODALITÀ E VITA CONSACRATA. Riflessioni a partire dal documento della Commissione Teologica Internazionale, <i>La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa</i> (2018)	343
(Ugo Sartorio)	
FORMARE A UNA “MENTALITÀ SINODALE”	365
(Assunta Steccanella)	

PARTE TERZA

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA INTERNAZIONALE SULLA SINODALITÀ (2005-2019)	377
(Alessio Dal Pozzolo - Simona Segoloni Ruta)	
NOTA SULLA BIBLIOGRAFIA IN LINGUA ITALIANA SUCCESSIVA AL 2005	397
(Simona Segoloni Ruta)	
GLI AUTORI	405

«SOPHIA»

EPISTÈME

La sezione si divide in: *Studi e ricerche, Dissertazioni*

Studi e ricerche

1. *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede* (a cura di Andrea Toniolo)
2. *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (a cura di Celestino Corsato)
3. *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento* (a cura di Giuseppe Mazzocato)
4. *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner* (Sergio Gaburro)
5. *Verso la metafisica oltre la metafisica. L'itinerario filosofico-sapienziale di Umberto A. Padovani* (Angelo Roncolato)
6. *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno* (a cura di Michele Marcato)
7. *Dialogo tra civiltà e secolarizzazione. Per una laicità non secolaristica* (Gian Luigi Brena)
8. *«Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?»*. Scritti in onore di Giorgio Giordani nel suo 70° compleanno (a cura di Giovanni Del Missier - Santi Grasso)
9. *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità* (a cura di Giovanni Del Missier)
10. *Teologia morale e «counseling» pastorale. La relazione d'aiuto e il rinnovamento della teologia morale di Bernhard Häring* (Barbara Marchica)
11. *Itinerari filosofici per un dialogo interculturale. Paul Ricoeur, Raimon Panikkar, Bernhard Waldenfels* (Enrico Riparelli)
12. *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi*
«La dote della sposa» (Luigi Vitturi)
13. *«Quello che abbiamo di più caro... Gesù Cristo». Saggio sul mistero di Cristo negli scritti di Vladimir Solov'ev* (Antonio Mattiazzo)
14. *Il seminario minore: una sfida educativa per la chiesa italiana* (Gianni Magrin)
15. *Informazione come struttura. Una critica dello scientismo* (Gian Luigi Brena)

16. *«Se non si rinasce...». Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto Vangelo* (Santi Grasso)
17. *Giovanni Pico della Mirandola. Filosofia, teologia, concordia* (Alberto Sartori)
18. *Le relazioni del prete alla luce della teoria psicologica dell'attaccamento. Aspetti teorici, ricerca empirica e questioni formative* (Giancarlo Pavan)
19. *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero* (Mario Galzignato)
20. *La chiesa si realizza in un luogo. L'itinerario ecclesiologico di Hervé Legerand* (Luca Merlo)
21. *«Lo Spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica* (Roberto Schiavolin)
22. *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa* (a cura di Riccardo Battocchio - Livio Tonello)

Dissertazioni

1. *Il «servizio della Parola». Dall'esperienza alla riflessione teologica* (Ezio Falavegna)
2. *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale* (Livio Tonello)
3. *Morale e «Christus totus». Etica, cristologia ed ecclesiologia in Émile Mersch* (Matteo Pasinato)
4. *Esperienza, interpretazione e verità nell'epistemologia teologica di E. Schillebeeckx. Un tentativo di rilettura pareysoniana e ricoeuriana* (Valentino Sartori)
5. *Chi è Gesù per Matteo? Una risposta attraverso il verbo greco «prosérchomai»* (Gastone Boscolo)
6. *La razionalità dell'agire del medico e il ruolo delle virtù* Cristiano Arduini)
7. *La chiesa in Burundi (1896-1990) dalla violenza di massa verso una comunità riconciliata. Rilettura critica e risposta pastorale tra Vangelo e cultura* (Emmanuel Runditse)
8. *Il principio sabbatico. Un fondamento teologico per un'etica sociale* (Giorgio Bozza)
9. *La Sacra Scrittura come anima della catechesi giovanile. Analisi e prospettive a partire dai catechismi CEI dei giovani* (Tiziano Civettini)
10. *Conflitto di valori e decisione morale. Un itinerario di ricerca sull'oggettività del discernimento* (Fabio Magro)

11. *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistenziale-testimoniale* (Federico Grosso)
12. *L'umanesimo della croce. La spiritualità cristiana nelle diverse vocazioni di Louis Bouyer* (Matteo Lucietto)
13. *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea* (Gilberto Depeder)
14. *Legami secondo lo spirito. La qualità cristiana delle relazioni negli Scritti di san Francesco d'Assisi* (Antonio Ramina)
15. *Alla scuola del concilio per leggere i «segni dei tempi»* (Assunta Steccanella)
16. *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jüngel* (Francesco Pesce)
17. *Pregheiera: dialogo che forma la coscienza del cristiano. Una riflessione alla luce del rinnovamento conciliare, a partire dai contributi di Sergio Bastianel, Giovanni Moioli e Tullio Goffi* (Stefano Ongaro)
18. *Giovani e progetto di vita. Una ricerca sociologica sulle scelte che conducono all'età adulta* (Simone Zonato)
19. *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia* (Alessandro Scardoni)
20. *Pedagogia delle vocazioni presbiterali. Analisi socio-psicopedagogica di terreno buono e spine vocazionali dei seminaristi maggiori diocesani in Italia* (Roberto Reggi)
21. *La fede lievito della storia. Il senso dell'itinerario teologico di Luigi Sartori* (Antonio Ricupero)
22. *Sorella Maria di Campelo, la minore: eremita, cattolica, francescana. La via al «Sacrum facere»* (Marzia Ceschia)
23. *Per noi uomini e per la nostra salvezza. La proposta del Vangelo agli adulti di oggi* (Rolando Covi)
24. *L'educazione al tempo del Concilio. Percorso redazionale della «Gravissimum educationis»* (Giuseppe Fusi)
25. *Accompagnare gli adulti nella fede. In ascolto di Marie-Dominique Chenu* (Giovanni Casarotto)
26. *Il presbiterato nei documenti del Concilio Vaticano II. Recezione in Paolo VI e Giovanni Paolo II* (Alberto Malaffo)
27. *Verso una rivalutazione della sacramentalità del matrimonio? La concezione del matrimonio fra etica e dogmatica nella teologia protestante contemporanea europea* (Marco Da Ponte)
28. *Narrare la vocazione ai giovani. Lo stile di Giovanni Paolo II* (Giovanni Molon)

DIDACHĒ

La sezione si divide in: *Percorsi, Manuali*

Percorsi

2. *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare* (Luciano Padovese)
5. *La «Lumen gentium». Traccia di studio* (Luigi Sartori)
6. *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi triveneti (1975-76)*
(a cura di Ermanno Roberto Tura)
7. *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico*
(a cura di Augusto Barbi - Stefano Romanello)
8. *Evoluzione e creazione. Una relazione da trovare*
(a cura di Simone Morandini)
9. *Generare alla fede. Per una verifica dei cammini di iniziazione*
(a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
10. *Se qualcuno vuole seguirmi (Mc 8,22-10,5). Il lettore e i paradossi della croce* (Augusto Barbi)
11. *Cristo principio di ogni cosa. Nel pensiero di sant'Ambrogio*
(Giorgio Maschio)
12. *Verso il matrimonio cristiano. Laboratorio di discernimento pastorale*
(a cura di Francesco Pesce e Assunta Steccanella)
13. *Scelte di vita e vocazione. Tracce di discernimento con i giovani*
(a cura di Assunta Steccanella)

Manuali

1. *Matrimonio, sessualità e fecondità. Corso di morale familiare*
(Giampaolo Dianin)
2. *La Bibbia nella storia. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*
(Gastone Boscolo)
3. *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*
(Andrea Toniolo)
4. *Metodologia per lo studio della teologia. Desidero intelligere veritatem tuam* (Alberto Fanton)
5. *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo* (Roberto Tommasi)
6. *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica* (Gian Luigi Brena)
7. *Le dinamiche personali nel discernimento spirituale. Elementi di psicologia della pastorale* (Giuseppe Sovernigo)

8. *I mille volti di Cristo. Religioni ed eresie dinanzi a Gesù di Nazareth* (Enrico Riparelli)
9. *Lineamenti di filosofia del diritto. Il fondamento dell'esperienza giuridica: dialogo fra ragione, teologia e storia* (Gianfranco Maglio)
10. *Come accompagnare nel cammino spirituale. Laboratorio di formazione* (Giuseppe Sovernigo)
11. *L'altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale* (a cura di Giuseppe Manzato - Valerio Bortolin - Enrico Riparelli)
12. *L'evento della fede: Materiali per un approccio fondamentale alla teologia* (Giovanni Trabucco)
13. *Religiosità religione religioni. Un percorso di filosofia della religione* (Valerio Bortolin - a cura di Gaudenzio Zambon)

Manuali - Storia delle chiese locali

1. *Storia della chiesa in Alto Adige* (Emanuele Curzel)
2. *Storia della Chiesa in Verona* (Dario Cervato)

PRAXIS

1. *Predicare bene* (Chino Biscontin)
2. *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano* (a cura di Giorgio Ronzoni)
3. *La catechesi a un nuovo bivio? Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (a cura di Giampietro Ziviani - Giancarla Barbon)
4. *«Dottore, noi desideriamo avere un figlio sano!». Mamma, papà e terapeuta dinanzi al figlio affetto da spina bifida* (Cristiano Arduini)
5. *Il senso dell'educazione nella luce della fede* (a cura di Andrea Toniolo - Roberto Tommasi)
6. *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
7. *Formazione permanente dei presbiteri. L'esperienza dell'istituto San Luca* (a cura di Livio Tonello)
8. *Il mistero nuziale. Letture da Ambrogio e Crisostomo* (Giorgio Maschio)
9. *Far risuonare il Vangelo. Catechesi, catechisti, catechismi: dati da una indagine socio-religiosa nel vicentino* (a cura di Antonio Bollin)

10. *Uomini che servono. L'incerta rinascita del diaconato permanente*
(Alessandro Castegnaro e Monica Chilese)
11. *La coscienza in dialogo. Un approccio interdisciplinare*
(a cura di Michele Marcato)
12. *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Giorgio Ronzoni)
13. *L'incontro con «l'altro» nella Bibbia. Una lettura in prospettiva interculturale e interreligiosa* (Marcello Milani)
14. *Conoscere se stessi. Identità e finalità del pastoral counseling. Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano*
(a cura di Roberto Tommasi)
15. *Ascolto attivo. Nella dinamica della fede e nel discernimento pastorale*
(Assunta Steccanella)