

**Corso comune nella Facoltà di Teologia alla PUL per l'anno accademico 2017-2018:
 "La spiritualità della riforma nell'agire ecclesiale"**

Proff. Stefano Cavallotto, Antonio Mastantuono, Paolo Ricca.

MATERIALI

1. Il programma del corso con la suddivisione degli argomenti

Primo semestre (ottobre 2017-gennaio 2018) - Mercoledì dalle 15.00 alle 16.35

Calendario previsto:

1	Lezione 1-2	mercoledì 4 ottobre 2017	Prof. Stefano Cavallotto	- Che cosa è la Chiesa nel protestantesimo (periodo da Lutero alla <i>Confessio Augustana</i>). - Dov'è la Chiesa di Cristo. - <i>Quid facit ecclesia?</i> (che cosa fa la Chiesa?):	PRIMA PARTE: DI TAGLIO STORICO
2	Lezione 3-4	mercoledì 11 ottobre 2017	Prof. Stefano Cavallotto	<ul style="list-style-type: none"> • la predicazione (cf. libro "<i>Cristo predicato</i>"); • la carità. 	
[Mercoledì 18 ottobre 2017 – lezioni sospese per il Convegno Internazionale]				Varie risposte cattoliche nel secolo XVI all'ecclesiologia riformata: <ul style="list-style-type: none"> • Elementi di riforma cattolica che fallirono; • Concilio di Trento; • Eck e Melantone sulla questione ecclesiologica alla <i>Confessio Augustana</i>; • Concilio Lateranense V; • <i>Libellus Consilium</i>. 	
3	Lezione 5-6	mercoledì 25 ottobre 2017	Prof. Stefano Cavallotto		
[Mercoledì 1 novembre 2017 – Ognissanti - università chiusa]					
4	Lezione 7-8	mercoledì 8 novembre 2017	Prof. Antonio Mastantuono	Il Vaticano II ha sottolineato con forza che lo Spirito Santo ha concesso al popolo di Dio come	SECONDA PARTE: DI TAGLIO

5	Lezione 9-10	mercoledì 15 novembre 2017	Prof. Antonio Mastantuono	<p>totalità il dono del <i>sensus fidei</i>, in virtù del quale il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede, la penetra più a fondo e l'applica alla vita (LG12). L'agire dello Spirito abilita ad una funzione specifica: la comunità, alimentando quella particolare unità che si esprime nel <i>sentire cum ecclesia</i> viene abilitata dallo Spirito a discernere la verità, a evitare l'errore, a custodire la Parola della Rivelazione.</p> <p>Il <i>sensus fidei</i> contiene un appello a garantire quella dimensione ecclesiale della sinodalità che, considerata nella prospettiva di un cammino di riforma della Chiesa, spinge a individuare nel discernimento la modalità che assicura la corresponsabilità del popolo di Dio, garantisce la qualità della comunione ecclesiale e chiama tutti alla responsabilità di cercare percorsi condivisi che sappiano mettere insieme fede e segni dei tempi.</p>	PASTORALE TEOLOGICO- CATTOLICO
6	Lezione 11-12	mercoledì 22 novembre 2017	Prof. Antonio Mastantuono		
7	Lezione 13-14	mercoledì 29 novembre 2017	Prof. Antonio Mastantuono		
8	Lezione 15-16	mercoledì 6 dicembre 2017	Prof. Paolo Ricca	La spiritualità della comunità cristiana: la Chiesa come popolo sacerdotale.	TERZA PARTE: DI TAGLIO TEOLOGICO- EVANGELICO
				La spiritualità del cristiano nella società: I. La questione politica.	
9	Lezione	mercoledì 13 dicembre	Prof. Paolo	La spiritualità del cristiano nella società:	

	17-18	2017	Ricca	II. La questione sociale.	
				La spiritualità del cristiano nel culto: la “Messa tedesca”, l’ordine del culto, il canto comunitario.	
10	Lezione 19-20	mercoledì 20 dicembre 2017	Prof. Paolo Ricca	La spiritualità del cristiano e l’esperienza sacramentale: il Battesimo e la Cena del Signore.	
				La spiritualità nella formazione del cristiano alla fede: i due Catechismi di Lutero.	
11	Lezione 21-22	mercoledì 10 gennaio 2018	Prof. Paolo Ricca	La spiritualità nella pratica della vita cristiana: i Dieci Comandamenti.	
				La spiritualità del cristiano nell’attesa del “caro, ultimo giorno” e della vita futura.	

2. Gli appunti del prof. Cavallotto

[SPIRITUALITÀ DELLA RIFORMA NELL'AGIRE DELLA CHIESA](#)

[Approccio storico-teologico](#)

Stefano Cavallotto

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

A) FONTI

- LEONE X, *Exurge Domine*, 20 giugno 1520.
- LEONE X, *Decet Romanum pontificem*, 3 gennaio 1521.
- LUTERO, *Dictata super Psalterium* [Lezioni sul Libro dei Salmi], 1513-15, WA 3, pp. 386, 38-387, 19-22.
- **1517-1519**
- LUTERO, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* [95 Tesi], 1517, WA 1, pp. 233-238.

- ID, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* [Risposte risolutive delle dispute sull'efficacia delle indulgenze], 1518, WA 1, pp. 525-628; tr. it. a cura di Ricca, compresa la lettera a Staupitz (pp. 32-39) e la *Dedica a Leone X* (pp. 39-45), Torino 2012.
- ID, *Sermo de virtute excommunicationis* [*Sermone sul potere della scomunica*], 1518, WA 1, pp. 638-643.
- ID, *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* [*Risposta al dialogo di Silvestro Prierias sul potere del papa*], 1518, WA 1, pp. 647-686.
- ID, *Appellatio M. Lutheri a Caietano ad Papam* [*Appello di M. Lutero dal Caietano al papa*], 1518, WA 2, pp. 28-33.
- ID, *Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern auferlegt und zugemessen worden* [*Istruzione del dottor M. Lutero intorno ad alcuni articoli che gli sono stati attribuit dai suoi avversari*], 1519, WA 2, pp. 69-73.
- ID, *Resolutio lutheriana super propositione decima tertia: de potestate papae* [*Spiegazione di Lutero sulla tredicesima tesi sui poteri del papa*], 1519, WA 2, pp. 183-240.
- **1520-1521**
- ID, *Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* [Sul papato a Roma, contro il famoso romanista a Lipsia], 1520, WA 6, pp. 292,35-293,4 e 296; tr. it. in LUTERO, *Scritti politici*, UTET, pp. 63-121.
- ID, *In Eine kurze Form der 10 Gebote, D. M. Luther. Eine kurze Form des Glaubens. Eine Kurze Form des Vaterunsers* [Breve esposizione del Decalogo, del Credo e del Padre Nostro], 1520, WA 7, pp. 204-229.
- ID, *Epistola Lutheriana ad Leonem X summum pontificem* [*Lettera di Lutero al sommo pontefice Leone X*], sett. 1520, WA 7, pp. 42-49, tr. it. a cura di P. Ricca, in M.L., *La libertà del cristiano*, Torino 2005, pp. 36-67.
- ID, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum* [*Difesa di tutti gli articoli di Martin Lutero condannati dalla recente bolla di Leone X*], fine dicembre 1520-inizi gennaio 1521, WA 7, pp. 91-151.
- ID, *Ad librum Eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini, Defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, Responsio M. Lutheri. Cum exposita visione Danielis VIII. De Antichristo* [*Risposta al libro del nostro esimio maestro, Ambrogio Catarino, difensore dell'amarissimo Silvestro Prierias*], marzo-aprile 1521, WA 7, pp. 705-778, tr. it. a cura di L. Ronchi De Michelis, Torino 1989, pp. 45-143.
- **1529-1545**
- LUTERO, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* [Sulla santa Cena. Confessione], 1528, WA 26, pp. 262-509.
- ID, *Deutsch (Grosser) Katechismus* [Catechismo (grande) tedesco], 1529, WA 30 I, pp. 125-238 (tr. it. Claudiana, Torino 1998), pp. 649-653.
- ID, *Von den Konziliis und Kirchen* [Sui concili e le chiese], 1539, WA 50, pp. 509-653, tr. it. a cura di G. Ferrari, Torino 2002.
- ID, *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* [Contro il papato di Roma, fondato dal diavolo], 1545, WA 54, pp. 206-299.

♦ *Confessio Augustana*, 1530, tr. it. a cura di M. Bendiscioli, Milano 1969

B) STUDI

1. In generale sulla Riforma

* E. ISERLOH, *Compendio di storia e teologia della Riforma*, ed. Morcelliana, Brescia 1990.

* V. VINAY, *La Riforma protestante*, ed. Paideia, Brescia ²1982.

2. Su Lutero e la sua teologia

* R. H. BAINTON, *Lutero*, ed. Einaudi, Torino 2003.

* M. LIENHARD, *Martin Lutero. La passione di Dio*, d. Borla, Roma 2001.

* H. SCHILLING, *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, ed. Claudiana, Torino 2016.

* O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, ed. Queriniana, Brescia 2007.

3. Sull'ecclesiologia di Lutero.

* B. GHERARDINI, *La chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino 1969, 15-67

* S. H. HENDRIX, *Ecclesia in Via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata Super Psalterium (1513-1515) of Martin Luther*, Leiden 1974, 155-242

* S. CAVALLOTTO, *Il «credo ecclesiam», dalla «Professione di Lutero» /1527/28) agli Articoli di Schwabach (1529)*, in "Asprenas" 30 (1983), 383-415,

* K. V. SELGE, *La Chiesa in Lutero*, in M. Marcocchi (a cura di), *Martin Lutero*, Milano 1984, 13-33.

* J. WICKS, *The lutheran "Forma ecclesiae" in the Colloquy at Augsburg, August 1530*, (1988), in ID., *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*, Mainz 1992, 279-316.

* M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris 1989.

LE TRE FASI DELL'ECCLESIOLOGIA DI LUTERO PROSPETTO STORICO

★ PRIMA FASE: L'ecclesiologia "costruttiva" o positiva nel giovane Lutero - Il SI ecclesiologicalo di Lutero.

- 1513-1518: Lezioni bibliche su Salterio, Epistole ai Romani, Galati, Ebrei.

★ SECONDA FASE: disputa sulle indulgenze il 1517 e il 1518 - conflitto tra Lutero teologo e la chiesa istituzione.

- 16 maggio 1518: Lutero pubblica *Sermo de virtute excommunicationis*.
- 30 maggio 1518: Lutero pubblica *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* con Lettera dedicatoria a Leone X.

▶ Nell'estate e autunno del 1518 il conflitto si estende all'ecclesiologia.

- Estate 1518: inizio ufficiale a Roma del processo contro Lutero.
- 7 agosto 1518: giunge a Wittenberg citazione di Lutero a Roma.
- 1518: Lutero scrive *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* contro il *In praesuntuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae, dialogus* del teologo papale Prierias
- 23 agosto 1518: da Roma parte il breve papale *Postquam ad aures* al Caietano perché prenda con la forza Lutero.
- 12-14 ottobre 1518: ad Augsburg colloquio tra Caietano e Lutero
- 16 ottobre 1518: *Appellatio M. Lutheri a Caietano ad Papam*.
- 9 novembre 1518: bolla di Leone X *Cum postquam* sulla questione delle indulgenze.
- Febbraio 1519: Lutero pubblica *Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern auferlegt und zugemessen worden* (punto VI: *Sull'autorità della chiesa romana*).
- 29 dicembre 1518: Eck pubblica *12 tesi* in preparazione alla Disputa di Lipsia (la 12a sulla supremazia della chiesa romana)
- 1519: Risposta di Lutero ad Eck con una 13a tesi: *Resolutio lutheriana super propositione decima tertia: de potestate papae*
- 27 giugno-16 luglio 1519: Disputa di Lipsia
- 4 luglio 1519: a Lipsia scontro Lutero-Eck sulla Tesi 13^a: *De primatu Romani Pontificis*.
- Giugno 1520: Lutero pubblica *Sul papato di Roma contro il famosissimo romanista di Leipzig* (Augustin von Alfeld).
- 15 giugno 1520: bolla di Leone X *Exurge Domine*; condanna di 41 proposizioni di Lutero e ordine di ritrattazione.
- Agosto 1520: Lutero pubblica *Alla Nobiltà cristiana di Nazione Tedesca*.

- **Ottobre 1520:** Lutero pubblica *Sulla cattività babilonese della chiesa.*
- **Dicembre 1520:** Lutero pubblica *Della libertà del cristiano* (con lettera dedicatoria a Leone X *Epistola Lutheriana ad Leonem X summum pontificem* del 6 settembre 1520)
- **Fine dicembre 1520-inizi gennaio 1521:** Lutero pubblica l'*Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum.*
- **3 gennaio 1521:** con la bolla *Decet Romanum pontificem* Leone X scomunica Lutero.

► **Il NO ecclesiologico di Lutero alla «Babilonia romana».**

- **Marzo-aprile del 1521:** Lutero pubblica *Ad librum Eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini, Defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, Responsio M. Lutheri. Cum exposita visione Danielis VIII. De Antichristo.*
- **Primi di settembre 1521:** Lutero pubblica *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt* (iniziato 31 marzo e completato primi di giugno).

★ **TERZA FASE : dagli anni Venti fino alla morte di Lutero (1546), nei quali il riformatore si esprime abbondantemente sulla natura della chiesa.**

- **1533:** Lutero scrive il *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* [*La messa privata e la consacrazione dei preti*]: la teoria della coesistenza delle "due chiese".

3. Gli appunti del prof. Mastantuono

3.1. Vera e falsa riforma della/nella Chiesa: una presentazione del testo di Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*¹

Vera e falsa riforma della Chiesa, uno dei testi più famosi di Yves Congar fu scritto nel 1947, ma pubblicato nel 1950, esce durante la fase più acuta della lotta contro la Nouvelle Théologie e viene accolto con critiche a volte violente dai teologi tradizionalisti, tanto che se ne impedisce la ristampa.

Congar ne farà una nuova edizione nel 1967. Pur riconoscendo che il Vaticano II aveva avviati notevoli processi di riforma: «Riforma liturgica ancora in piena evoluzione, istituzione dei consigli presbiterali e pastorali (...), restaurazione di ciò che si può chiamare la vita conciliare

¹ Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Jaca Bok, Milano 2015³. La traduzione italiana segue *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Les Editions du Cerf, Paris 1968.

della Chiesa (...), incoraggiamenti alla ricerca nell'ambito delle scienze religiose. (...) Ma i due grandi fatti che soprattutto incidono già e incideranno sempre più nel clima della vita ecclesiale sono: una ecclesiologia del Popolo di Dio e l'ecumenismo» (*Prefazione* alla seconda edizione, p.10). Nonostante tali progressi egli ritiene che «non si tratta più d'adattare il cattolicesimo e la Chiesa a una società moderna sorta al di fuori delle forme culturali di questo cattolicesimo. Si tratta di ripensare e di riformulare le realtà cristiane, in risposta alla contestazione che ne fa un mondo puramente mondo, del quale l'uomo si sente il centro e il signore. [...] Si richiede che l'aggiornamento conciliare non s'arresti all'adattamento delle forme di vita ecclesiale ma si spinga fino ad un totale radicalismo evangelico e all'invenzione, ad opera della Chiesa, d'un modo d'essere, di parlare e d'impegnarsi, *che risponde alle esigenze d'un totale servizio evangelico del mondo*. L'aggiornamento pastorale deve andare fin là» (*Prefazione* alla seconda edizione, p.12).

Un libro che ancora oggi fa discutere², ma di cui, credo che sia utile rivalutare i principi teologici, i temi dominanti e le condizioni emergenti dalla lettura di *Vera e falsa riforma*, per una riforma che non concerne la dottrina, ma la vita concreta della Chiesa e il suo rinnovamento. Una riforma della Chiesa «come ricerca della fedeltà al Vangelo che col tempo parla, non perché debole o per il richiamo di un qualche senso religioso, ma perché è Vangelo: e come Vangelo non previene, ma cura le sclerosi istituzionali e politiche di cui la chiesa nel tempo non è e non può essere immune»³

COSA INTENDERE PER RIFORMA

«Nel riformismo degli anni 1945-50, non si metteva molto in questione l'autorità gerarchica. Si riconosceva che tutto era di sua competenza. Ma si ricercavano e si ricercano ancora delle forme pastorali più rispondenti ad uno stato di cose che, almeno da noi, non è più quello di un mondo abituato al rispetto, ma di un mondo diventato per gran parte pagano, egoista, fondamentalmente laico. Si cercano forme di Chiesa più comunitarie e missionarie, una migliore sistemazione delle nostre parrocchie, scuole, e opere, eventualmente una migliore organizzazione del ministero, l'instaurazione infine di rapporti più reali tra la base e il vertice, con una migliore comprensione del ruolo dei laici nell'organismo ecclesiale.

Non si tratta finalmente del cristianesimo stesso, voglio dire che non è messo in questione il suo aspetto fondamentale, che si cerca anzi di recuperare. Sono messi in crisi certi tratti del volto temporale che egli ha ricevuto da un mondo storico diverso da quello in cui noi abbiamo coscienza di essere entrati. E' possibile che molti nostri contemporanei rigettino i cristianesimo stesso, cioè Dio e Gesù Cristo. Ma è certo che ciò che rigettano è sovente apparso loro, fin qui, avvolto in forme sociologiche ch'essi stimavano inaccettabili. Ci si domanda allora, proprio perché si crede alla validità di fondo del cristianesimo se la crisi non sia piuttosto quella di una certa "civilizzazione cristiana", d'un certo "mondo cristiano", d'una certa "mentalità", in breve quella di strutture sociologiche che rappresentano, non cosa cristiana in se stessa, ma *un certo stato di cose*. Siamo in tal modo indotti a delimitare meglio un terreno di riformismo possibile nella Chiesa la cui situazione esatta non è stata sempre ben percepita. Il nostro pensiero corre abitualmente a due tipi di riforme, che sono in effetti due tipi distinti e di cui la storia attuale offre degli esempi: o la semplice riforma degli abusi, o la rivoluzione dottrinale alla maniera del protestantesimo. Ora vi è un altro piano in cui può prodursi una riforma, e ciò che precede ne fa intravedere abbastanza la natura: più profondo che non il piano degli abusi, ma non porta la critica al livello della struttura dogmatica, sacramentaria e gerarchica della Chiesa. Si tratta del piano d'uno stato di cose, delle forme

² Cfr. G.CANOBBIO, *Vera e falsa riforma della Chiesa*. Riletture recenti di un controverso volume di Y. Congar, in http://teologia.it/index.php?option=com_content&view=article&id=61:forum-42003&catid=10:forum-ati-su-rdt&Itemid=18

³ A.MELLONI, *Introduzione*, in Y.CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa*, IV

storiche che può presentare la Chiesa come comunità di fedeli al livello delle pratiche acquisite: per farla in breve, di ciò che alcuni chiamano oggi, con una parola forse discutibile, ma che ha un significato e si comprende: le strutture» (pp. 143-144).

«Riteniamo dunque queste conclusioni che hanno un valore di legge:

1. Insufficienza d'una riforma puramente "morale", che non si spinge fino al piano delle strutture e in tal modo non mette in opera dei mezzi efficaci della storia (Gregorio VII).
2. Non esiste evangelismo sul piano propriamente religioso senza un certo evangelismo sul piano delle condizioni, anche esteriori ed economiche, di vita.⁴
3. Non vi è un adattamento pieno, una piena riforma d'aggiornamento senza che la Chiesa, sostenuta da uno slancio di ritorno alle fonti evangeliche, accetti molto schiettamente d'armonizzarsi alle strutture di un mondo nuovo e di una società rinnovata, che essa deve parimenti battezzare...» (pp.149-150).

LE DUE GRANDI TENTAZIONI

«...da una parte, la tentazione di dimenticare che la religione non ha la sua verità che nell'uomo, e di fermarsi a delle "cose": è la tentazione di lasciare che l'osservanza o il mezzo diventino fine; la si potrebbe chiamare la tentazione del fariseismo. Dall'altra parte, la tentazione di rifiutare ogni superamento delle forme nelle quali noi realizziamo l'opera di Dio, quali sono conseguite e ritenute ad un dato momento. Tali forme, se assolutizzate, frenano lo sviluppo ed impediscono che il principio o il germe portino frutto. E' la tentazione della Sinagoga» (p.120).

La tentazione del fariseismo

«La tentazione del fariseismo consiste nel rischio che un mezzo diventi fine; nel caso della Chiesa - annota Congar - che la struttura ecclesiastica offusca per la preoccupazione degli uomini, lo Spirito e la grazia di Dio». (p.122)

A tal proposito Congar osserva come il movimento farisaico era nato centosessantacinque anni prima di Cristo come movimento di resistenza all'ellenizzazione della religione ebraica, una concentrazione sulla purezza dei costumi. Nel corso degli anni si era trasformato in una sorta di sistema, "era diventato una specie di fine". Un sistema nel quale la ricerca di una purezza legale si era trasformato nel legalismo inumano condannato da Gesù: "Il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato".

Potremmo affermare che si cade nella tentazione del fariseismo quando lo slancio spirituale non riesce a sussistere nel tempo senza cadere nella logica divorante e la pesante necessità di prendere forma, di fissarsi in abitudini e istituzioni, giungendo a trasformare in fine ciò che erano mezzi.

La storia, non di Francesco personalmente, ma della sua opera, illustra questo punto. Illuminante a tal proposito la citazione riportata da Congar: «Tutto inizia con la mistica, con una mistica, con la sua (propria) mistica e tutto finisce con la politica... L'interesse, la questione, l'essenziale è che in ciascun ordine, in ciascun sistema, la mistica non sia divorata dalla politica alla quale ha dato origine» (p.122).

Esempi in cui accadde la sostituzione dei mezzi con i fini:

- Le crociate diventate per molte occasioni per conquistare un feudo;
- Le conquiste spagnole e portoghesi del XV e XVI secolo iniziate per la propagazione del vangelo si trasformate in imprese di conquista.

⁴ E' degno denota il fatto che la riforma "lorenese", di cui Gregorio VII ha ripreso ed esteso il movimento, è legata alla primitiva idea della "vita apostolica": idea che si divulgherà, molto largamente, e talvolta in maniera assai disordinata, dopo la riforma gregoriana, e che culminerà nel movimento mendicante dell'inizio del XIII secolo.

Una tentazione che prende corpo quando il cristianesimo prende le caratteristiche di religione di massa, in cui si accede per nascita e non per scelta: «dal giorno in cui si nacque cristiani e i fedeli formarono un gruppo numeroso di uomini per i quali non si era posta alcuna questione di scelte o di conversione, sorse il rischio di dare per contenuto reale al cristianesimo non tanto il senso profondo quanto i suoi gesti, i suoi obblighi esteriori, i suoi riti, la materialità della sua realtà sociale» (p.126).

Un pericolo divenuto maggiore con l'incontro favorevole del potere e della società: «Il successo, per ogni movimento depositario di un'idea, rappresenta una terribile tentazione...La volontà di successo (...) porta, infatti, a ricercare la soddisfazione nella costatazione della riuscita. Per ciò stesso orienta lo spirito a identificare il "successo" dell'opera di Dio, che è la finalità ricercata, con la riuscita dei mezzi immediatamente impiegati: oppure corre il pericolo, sottile ma non meno reale, di confondere lo zelo del Vangelo con un certo spirito di trionfo carnale e interamente umano» (p.127).

Una tentazione che si fa reale quando si confonde l'evangelizzazione con il proselitismo: «Con questi due termini alludiamo rispettivamente all'attività che ricerca il trionfo della religione di cui siamo i ministri (proselitismo) e a quella che ricerca il bene spirituale degli uomini, la loro esistenza e il loro progresso in Cristo (evangelizzazione). Quando ci interroghiamo sui moventi reali e sullo spirito della nostra azione, ci accorgiamo talvolta che ci siamo lasciati invadere dallo spirito di corpo, dalla seduzione del facile e dell'immediato. Ciò che infondo ricerchiamo, è l'adesione al nostro gruppo, che vi sia gente nelle nostre organizzazioni. Capita così che la Chiesa, le sue organizzazioni, la sua influenza (...) siano diventati i moventi reali del nostro agire. Il mezzo sta per diventare fine; nel servirlo si dimostra del resto zelo e un disinteresse personale molto grande. Ma lo zelo è viziato da un clericalismo, non più politico, ma morale psicologico» Dovremmo interrogarci «se figuriamo come agenti di un'organizzazione piuttosto che servitori di Dio e degli uomini; se lavoriamo in fondo, per il successo del sistema e del gruppo; se finalmente non offuschiamo lo spirito con l'ecclesiastico, e la relazione essenziale a Dio con la sola osservanza dei mezzi e delle forme esteriori» (p.128).

Infine la tentazione del fariseismo diventa ancora più forte quando la Chiesa gode di privilegi e di potere. A tal proposito Congar cita Agostino: «Non bisogna dire la Chiesa sia gloriosa perché i re della terra la servono: poiché sta precisamente in questo la più pericolosa tentazione»

La tentazione della Sinagoga

Compito della Chiesa, nella quale e per la cui opera il regno cresce, deve svilupparsi nel mondo come «seme della parola, grano di senape della fede, lievito dello Spirito... la sua legge consiste, mettendo in opera i due grandi atti del suo ministero, la predicazione della fede e la celebrazione dei sacramenti della fede, nel far pervenire progressivamente il regno di Dio in una umanità che, da parte sua, ha come legge di "crescere, moltiplicarsi e riempire la terra". La sua legge è di far passare, pezzo per pezzo, tutta la sostanza del primo Adamo in quella del secondo; di ricapitolare progressivamente tutto in Cristo»(p.133).

La tentazione della Sinagoga consiste nell'«attaccarsi a forme acquisite e omologate e di non intendere l'appello dei bisogni nuovi e dei nuovi sviluppi a proposito del Vangelo» (p.133).

E' normale, annota Congar, che la gerarchia, in quanto custode del deposito abbia «lo spirito di conservazione e diffidi delle novità» (p.135); che vi siano nella Chiesa realtà immutabili: il dogma, i sacramenti, la costituzione essenziale della Chiesa; che vi siano delle realtà che, senza essere altrettanto essenziali, sono legate all'essenza della Chiesa e non si possono cambiare come «il caso delle formulazioni dottrinali, anche al di qua delle formule dogmatiche propriamente dette» (p.135); ma non bisogna dimenticare che «Nella Chiesa vi sono molte istituzioni umane; anche gli elementi essenziali, che non si possono toccare, hanno assunto nel corso della storia delle modalità e delle forme contingenti, storiche, soggette a cambiamento. Il cristianesimo è eterno, ma vi sono forme in cui sono state realizzate e si trovano realizzate al

presente: la civilizzazione cristiana, l'organizzazione concreta dell'apostolato, la grande e la piccola amministrazione della Chiesa, la celebrazione del culto e certi elementi di filosofia cristiana dell'uomo e della società. Tali forme sono, per un verso, legate alla storia, condizionate da un determinato grado di sviluppo. Volerle assimilare, nel valore e nella durata al cristianesimo stesso, significherebbe assolutizzare il relativo, idolatria simile a quella di relativizzare l'assoluto; sarebbe, inoltre, un grave errore di prospettiva intellettuale, segno di chiusura mentale e di anticultura» (pp.137-138).

Per vincere questa tentazione è necessario «essere fedeli al principio in profondità, a costo di abbandonare le forme da esso assunte in superficie; è l'aiutare il principio sempre vivente della tradizione a crearsi le sue forme d'applicazione o d'esistenza nello stile più genuino e più efficace per il tempo. Facendo questo, si deve vigilare attentamente affinché, riconoscendo l'evoluzione delle strutture, si rispetti il principio che s'applicava anteriormente sotto tale forma o sotto tale struttura. [...] quando si cerca di reinventare, nella fedeltà profonda al principio, delle forme adeguate che lo rispettino veramente, capita spesso che, superando o buttando a mare delle forme degradate e consuetudinarie, si ritrovino le forme delle origini. E' quanto avviene in questo momento nel settore pastorale, liturgico e comunitario, con quella logica e quella coerenza della vita che superano ogni dialettica» (p.139).

Intermezzo. *Le tentazioni della Chiesa nel magistero di papa Francesco*

Il tema delle tentazioni della/nella chiesa ricorre frequentemente nel magistero di papa Francesco; nella seconda parte del capitolo II di *Evangelii Gaudium*⁵ troviamo una riflessione sulle tentazioni degli operatori pastorali, «una recensione – scrive Giuseppe Angelini – precisa e franca delle tendenze pastorali oggi in atto, molto critica, ma anche molto pertinente»⁶.

Un discorso sulle «tentazioni» della Chiesa Francesco lo tenne pure il 18 ottobre 2014 chiudendo la III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi⁷. Facendo ricorso all'immagine del cammino suggerita dalla parola «sinodo», il Papa disse pure nel cammino sinodale, essendo un cammino di uomini, c'erano stati, insieme con le consolazioni anche i momenti «di desolazione, di tensione e di tentazioni». Fra queste, Francesco parlò della *tentazione dell'irrigidimento ostile*: non lasciarsi «sorprendere da Dio», che è «la tentazione degli zelanti, degli scrupolosi, dei premurosi e dei cosiddetti – oggi – “tradizionalisti” e anche degli intellettualisti». C'è, poi, la tentazione del *buonismo distruttivo*, che «a nome di una misericordia ingannatrice fascia le ferite senza prima curarle e medicarle; che tratta i sintomi e non le cause e le radici. È la tentazione dei “buonisti”, dei timorosi e anche dei cosiddetti “progressisti e liberalisti”. La terza tentazione è quella di «trasformare la pietra in pane [...] e anche di trasformare il pane in pietra [...] cioè di trasformarlo in “fardelli insopportabili”. Altre tentazioni sono quella di piegarsi allo spirito mondano invece di purificarlo e di piegarlo allo Spirito di Dio (di questa «mondanità spirituale» dirò qualcosa più tardi) e, infine, quella di trascurare il *depositum fidei*, considerandosene proprietari e padroni invece che custodi, e l'altra di «trascurare la realtà utilizzando una lingua minuziosa e un linguaggio di levigatura per dire tante cose e non dire niente! Li chiamavano “bizantinismi”, credo, queste cose...».

Gnosticismo, pelagianesimo, mondanità spirituale: le tre tentazioni della/nella Chiesa.

⁵ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn.76-109. D'ora in poi EG

⁶ Cfr. G. ANGELINI, *La conversione pastorale e la teologia*, in «Teologia» 29 (2014)/4, 493-508.

⁷ FRANCESCO, *Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi* (18.10.2014), cfr. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html

Oltre a questi cenni, ci sembra che, per papa Francesco, tre siano le tentazioni “più pericolose” per la vita della chiesa: lo gnosticismo, il pelagianesimo e la mondanità spirituale. Dopo un breve cenno su cosa si intenda per gnosticismo e pelagianesimo, vedremo l’uso che di queste categorie fa papa Francesco.

Quanto allo *gnosticismo* (il gr. *gnosis* significa «conoscenza»)⁸, si tratta di un movimento sincretico dove, nel corso del tempo, convergono rivoli di tradizioni diverse: orientali, greche, ebraiche e anche cristiane al punto che meglio sarebbe parlare di «gnosticismi». Ciononostante vi sono non pochi elementi comuni, fra cui principalmente il dualismo tra mondo spirituale, dominato da un Dio trascendente e «sconosciuto» e mondo materiale, considerato intrinsecamente cattivo e dominato da spiriti malvagi. A questa *cosmologica*, si unisce una differenziazione *antropologica*, poiché gli uomini sono distinti in categorie: i materiali, gli psichici e gli gnostici, che sarebbero, poi, i veri detentori di un elemento divino che mira al distacco dalla materia. Sotto il profilo *etico* lo gnosticismo conosce due correnti antitetiche: quella «libertina», di sganciamento dell’uomo «spirituale» da ogni vincolo denunciato in particolare da Ireneo ed Epifanio, e l’altra «ascetica», più nota a noi, angosciata dalla presenza del male e talmente rigorosa da deprimere ogni espressione materiale dell’uomo.

A parte l’esistenza di una *gnosi* «cristiana», che ha i suoi principali esponenti in Clemente Alessandrino e Origene, la Chiesa ha individuato nei sistemi gnostici le prime tentazioni e i primi pericoli da combattere e da superare. Il dualismo fondamentale di questo sistema rende del tutto irrilevante sia il Gesù «storico», sia le affermazioni sul significato redentivo della sua morte sulla Croce. Il cristianesimo è un «pensiero», una cultura, non una persona da incontrare e con cui vivere.

In contrasto a tali correnti il N.T. sottolineerà l’esistenza corporea del *Logos* che davvero si è fatto *sarx* (carne), lo scandalo della Croce e la gratuità e unicità della salvezza. La difesa della Chiesa, conseguentemente, si concentrerà interamente nell’affermazione assoluta dell’autenticità dell’umanità di Cristo e perciò la dignità della «carne»: *credo la risurrezione della carne!*

Il *pelagianesimo*, a sua volta, prende il nome dal monaco Pelagio, per quanto il «pelagianesimo» sia più che altro un sistema letto prevalentemente in un’ottica agostiniana sicché, dopo Agostino, «pelagianesimo rimarrà a indicare tutti coloro che, accentuando il discorso sulla libertà umana (intesa prevalentemente come autosufficienza), divenivano sospetti di non comprendere pienamente il ruolo della grazia»⁹. In effetti il pelagianesimo è segnato fin dal principio da un certo ottimismo antropologico: la possibilità di essere senza peccato (*posse esse hominem sine peccato et Dei mandata faciliter custodire*) è un suo aspetto importante. Perciò il pelagianesimo rimarrà sempre nell’ambiguità quando si tratta di spiegare il ruolo della grazia e la sua necessità. Anche la «preghiera» sarà uno dei suoi punti più deboli: semplicemente un esercizio ascetico il cui scopo principale è l’osservanza della legge divina.

⁸Per una esposizione alquanto agile, ma completa cf. PH. PERKINS, s.v. *Gnôsis*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Ed., Assisi 1990, cc. 520-526. Il quad. 159 della rivista *CredereOggi* (mag./giu. 2007) è interamente dedicato al tema della gnosi dove nell’editoriale si osserva che «noi oggi possiamo constatare che anche nel mondo contemporaneo la “visione gnostica” torna di nuovo di scena attraverso molti fenomeni legati ai nuovi movimenti religiosi e in particolare alla concezione New Age la quale, pur nella molteplicità delle forme e nella frammentarietà dei significati religiosi ad essa connessi, appare essere una vera e propria continuazione della gnosi con altri mezzi».

⁹ G. BOVE, s.v. *Pelagianesimo*, in AA.VV., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1993, 779.

Si potrebbe anche affermare che «il pelagianesimo è in un certo senso la forma storico-classica del fariseismo»¹⁰, che si presume creditore nei riguardi di Dio a motivo delle opere giuste compiute: atteggiamento che può degenerare in vera e propria superbia e ipocrisia.

L'uso di Bergoglio-Francesco

Il ricorso di Francesco alle categorie di gnosticismo e di pelagianesimo è antecedente alla sua chiamata sulla Cattedra di Pietro. Come Vescovo di Roma Francesco parla di pelagianesimo nell'*Omelia* per la Messa Crismale del 2013¹¹: era stata preparata per la Chiesa di Buenos Aires, dove fu pure letta. Il nuovo Papa parla già di *Chiesa-in-uscita* per portare l'unzione (cioè la forza redentrice di Cristo) «nelle "periferie" dove c'è sofferenza, c'è sangue versato, c'è cecità che desidera vedere, ci sono prigionieri di tanti cattivi padroni. Non è precisamente nelle autoesperienze o nelle introspezioni reiterate che incontriamo il Signore: i corsi di autoaiuto nella vita possono essere utili, però vivere la nostra vita sacerdotale passando da un corso all'altro, di metodo in metodo, *porta a diventare pelagiani*, a minimizzare il potere della grazia, che si attiva e cresce nella misura in cui, con fede, usciamo a dare noi stessi e a dare il Vangelo agli altri, a dare la poca unzione che abbiamo a coloro che non hanno niente di niente». Anche in questo caso la categoria di pelagianesimo è usata nel modo classico.

Papa Francesco continua a farvi ricorso anche in altre circostanze; nell'*Omelia* della Messa con i movimenti ecclesiali (19 maggio 2013)¹², in tale occasione affermò lo Spirito «ci fa entrare nel mistero del Dio vivente e ci salva *dal pericolo di una Chiesa gnostica e di una Chiesa autoreferenziale, chiusa nel suo recinto*; ci spinge ad aprire le porte per uscire, per annunciare e testimoniare la vita buona del Vangelo, per comunicare la gioia della fede, dell'incontro con Cristo. Lo Spirito Santo è l'anima della *missione*». Qui, con l'apertura missionaria e universale e col richiamo all'incontro con Cristo dello gnosticismo classico sono contestati il carattere intellettualista ed elitario.

Anche nell'*Omelia* del 27 giugno 2013¹³ Francesco parlò di due tipi di cristiani: «C'è un primo tipo – definibile come "gnostico" – che invece di amare la roccia, ama le parole belle" e dunque vive galleggiando sulla superficie della vita cristiana. E poi c'è l'altro, che si può chiamare "pelagiano", il quale ha uno stile di vita serio e inamidato. Cristiani che "guardano il pavimento" [...]. I primi hanno una certa "allegria" superficiale. Gli altri vivono in una continua veglia funebre, ma non sanno cosa sia la gioia cristiana. Non sanno godere la vita che Gesù ci dà, perché non sanno parlare con Gesù [...]. Questi sono schiavi della superficialità, di questa vita diffusa, e questi sono schiavi della rigidità, non sono liberi. Nella loro vita, lo Spirito Santo non trova posto».

È, tuttavia il caso di rimandare a tre luoghi particolari, dove Francesco si sofferma alquanto sulle due tentazioni dello gnosticismo e del pelagianesimo: si tratta di *Evangelii gaudium* al n.

¹⁰ S. v. *Pelagianesimo*, in K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Dizionario di Teologia*, TEA, Milano 1994, 486, cf. s.v. *Fariseismo*, p. 250. Questo nesso permette di comprendere come anche nel linguaggio di Francesco il pelagianesimo sia spesso collegato al fariseismo. A Rio de Janeiro, il 25 luglio 2013 Francesco parlò di «pelagianesimo nominalista della corrente fariseo-ortodossa» (cfr. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130725_vasi-di-creta.html).

¹¹ Cfr. FRANCESCO, *Omelia messa crismale* (28.03.2013) in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html

¹² FRANCESCO, *Omelia* 19 maggio 2013, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130519_omelia-pentecoste.html

¹³ FRANCESCO, *Omelia* 27 giugno 2013, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130627_azione-verita.html

94, del Discorso del 28 luglio 2013 ai vescovi responsabili del CELAM¹⁴ e del Discorso tenuto dal Papa il 10 novembre 2015 alla Chiesa italiana in Convegno a Firenze¹⁵.

Quanto allo *gnosticismo* il testo più diffuso è in *Evangelii gaudium*, poi ripreso letteralmente a Firenze: si tratta di «una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove *il soggetto in definitiva rimane chiuso* nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti»¹⁶. Soggettivismo e immanenza, dunque. Al CELAM si parla pure di «spiritualità disincarnata» ed elitaria (inconcludente sotto il profilo pastorale): si tratta – ci è facile riconoscerle – di caratteristiche proprie dello gnosticismo classico.

Riguardo al *pelagianesimo* il confronto appare più complesso. *Evangelii gaudium* lo descrive come atteggiamento «autoreferenziale e prometeico di coloro che in definitiva fanno affidamento unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli ad un certo stile cattolico proprio del passato. È una presunta sicurezza dottrinale o disciplinare che dà luogo ad un elitarismo narcisista e autoritario, dove invece di evangelizzare si analizzano e si classificano gli altri, e invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare»¹⁷. Qui, nella descrizione del pelagianesimo si sottolinea la fiducia nelle strutture dottrinale e disciplinari, cosa che ritorna nel discorso ai Vescovi del CELAM: «Davanti ai mali della Chiesa si cerca una soluzione solo disciplinare, nella restaurazione di condotte e forme superate che, neppure culturalmente, hanno capacità di essere significative».

L'ottimismo e la fiducia nelle capacità umane e nelle strutture bloccano l'affidamento alla «novità» che lo Spirito è capace di suscitare: soprattutto *uomini nuovi!* A Firenze, il Papa disse: «Il pelagianesimo ci porta ad avere fiducia nelle strutture, nelle organizzazioni, nelle pianificazioni perfette perché astratte. Spesso ci porta pure ad assumere uno stile di controllo, di durezza, di normatività. La norma dà al pelagiano la sicurezza di sentirsi superiore, di avere un orientamento preciso. In questo trova la sua forza, non nella leggerezza del soffio dello Spirito. Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conservatorismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte e forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative. La dottrina cristiana non è un sistema chiuso incapace di generare domande, dubbi, interrogativi, ma è viva, sa inquietare, sa animare. Ha volto non rigido, ha corpo che si muove e si sviluppa, ha carne tenera: la dottrina cristiana si chiama Gesù Cristo».

La mondanità spirituale

C'è una terza tentazione ricorrente nei discorsi del papa alimentata proprio dallo gnosticismo e dal pelagianesimo: la *mondanità spirituale*. A questa tentazione, che si manifesta in atteggiamenti opposti ma con la stessa pretesa di “dominare lo spazio della Chiesa”, vengono dedicati ben cinque paragrafi della EG¹⁸. L'espressione mondanità spirituale viene dal papa mutuata da H. de Lubac che ne parla nel volume *Meditazione sulla Chiesa*¹⁹. In verità l'espressione era stata ripresa dal de Lubac dall'opera *Lo Spirito e la Sposa* del benedettino Anscario Vonier, che ne scrive in questi termini: « Se fosse rimasta al semplice livello di

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso ai Vescovi responsabili del CELAM*, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html

¹⁵ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al V Convegno ecclesiale della Chiesa italiana*, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html

¹⁶ EG, n.94

¹⁷ EG, n.93

¹⁸ Cfr. EG, nn.93 -97.

¹⁹ Cfr. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 2017

perfetta società etica, coll'unico obiettivo di favorire la prosperità temporale, oppure una onestà di vita puramente naturale, la Chiesa sarebbe, non meno che Lucifero, caduta in apostasia: avrebbe rinnegato lo Spirito, rifiutando di seguirlo dove essa voleva condurla, sarebbe piaciuta agli uomini invece che a Cristo, e avrebbe raccolto come ultima ricompensa gli applausi del mondo. [...] Certo, questo pericolo di “mondanità” è sempre presente. Quando noi ne parliamo come di una grave insidia, intendiamo riferirci a qualcosa di più sottile di quanto solitamente si esprime con quel termine. Per “mondanità” nella vita della Chiesa, si intende comunemente quell'amore delle ricchezze e dei piaceri che si trova talvolta negli alti dignitari ecclesiastici: un male sicuramente, ma certo non il più grave. La mondanità spirituale, quando dovesse impadronirsi della Chiesa, sarebbe ben più disastrosa. Per essa noi intendiamo quell'atteggiamento che, in pratica, si presenta come opposto all'altra mondanità, ma il cui ideale morale, diremo meglio spirituale, sarebbe, invece che la gloria del Signore, il vantaggio dell'uomo. Un atteggiamento radicalmente antropocentrico; ecco la mondanità dello Spirito. Essa potrebbe divenire una colpa addirittura irremissibile nel caso, meramente ipotetico, di un uomo dotato di tutte le perfezioni spirituali, ma che non le volesse riferire a Dio». Ora, conclude Dom Vonier, «lo Spirito salva la Chiesa da questo male mediante i suoi sette Doni»²⁰. Il papa mise in guardia da questa tentazione già nel suo intervento alle Congregazioni previe al Conclave dal quale sarebbe uscito come nuovo Papa: «La Chiesa, quando è autoreferenziale, senza rendersene conto, crede di avere luce propria; smette di essere il “mysterium lunae” e dà luogo a quel male così grave che è la mondanità spirituale (secondo de Lubac, il male peggiore in cui può incorrere la Chiesa): quel vivere per darsi gloria gli uni con gli altri. Semplificando, ci sono due immagini di Chiesa: la Chiesa evangelizzatrice che esce da se stessa; quella del “Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans”, o la Chiesa mondana che vive in sé, da sé, per sé. Questo deve illuminare i possibili cambiamenti e riforme da realizzare per la salvezza delle anime»²¹.

Il tema ritorna, come abbiamo già affermato in EG al n.93: «La mondanità spirituale, che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana ed il benessere personale [...]. Assume molte forme, a seconda del tipo di persona e della condizione nella quale si insinua. Dal momento che è legata alla ricerca dell'apparenza, non sempre si accompagna con peccati pubblici, e all'esterno tutto appare corretto. Ma se invadesse la Chiesa, *sarebbe infinitamente più disastrosa di qualunque altra mondanità semplicemente morale*». Perché un giudizio così negativo? Perché la mondanità spirituale è in qualche modo – *dominio sullo spazio* nella e della Chiesa e rinuncia al lavoro umile e generativo di chi, invece, compreso del senso di una storia della salvezza escatologicamente aperta e definita, si pone al servizio dell'*avviare processi*.

Un altro richiamo lo troviamo nell'*Omelia* per il Giubileo dei Catechisti (25 settembre 2016)²². Il contesto è la parabola di Lazzaro e l'uomo ricco: «Questo ricco, in realtà, non fa del male a nessuno, non si dice che è cattivo. Ha però un'infermità più grande di quella di Lazzaro, che pure era “coperto di piaghe”: questo ricco soffre di una forte *cecità*, perché non riesce a guardare al di là del suo mondo, fatto di banchetti e bei vestiti. Non vede oltre la porta di casa sua, dove giace Lazzaro, perché non gli interessa quello che succede fuori. Non vede con gli occhi perché non sente col cuore. Nel suo cuore è entrata la *mondanità* che anestetizza l'anima. La mondanità è come un “buco nero” che ingoia il bene, che spegne l'amore, perché fagocita tutto nel proprio io. Allora si vedono solo le apparenze e non ci si accorge degli altri,

²⁰ DOM VONIER, *Lo Spirito e la Sposa*, LEF, Firenze 1949, 171-172.

²¹ Come è noto il testo dell'intervento fu dal papa dato al Card. Jaime Ortega che lo pubblico sulla rivista della diocesi di La Habana, per la traduzione italiana cfr. <https://it.zenit.org/articles/le-parole-di-papa-francesco-prima-di-essere-eletto-pontefice/>

²² FRANCESCO, *Omelia*, 25 settembre 2016, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160925_omelia-giubileo-catechisti.html

perché si diventa indifferenti a tutto. Chi soffre questa grave cecità assume spesso comportamenti “strabici”: guarda con riverenza le persone famose, di alto rango, ammirate dal mondo, e distoglie lo sguardo dai tanti Lazzaro di oggi, dai poveri e dai sofferenti che sono i prediletti del Signore».

Riprendiamo la presentazione del libro di Y.Congar.

PROFETI E RIFORMATORI

L'inizio di un movimento di riforma avviene quasi sempre per opera di un *profeta*: uomo capace di leggere i “segni dei tempi”; di manifestare il significato più profondo degli avvenimenti; è il sale della terra per impedisce alle cose temporali di degradarsi in rapporto all'eterno e le cose relative in rapporto all'assoluto.

«E' l'uomo che si oppone a che i mezzi diventino fine, a che le forme esteriori siano ricercate e servite per se stesse. [...] è colui che conferisce al movimento del tempo il suo vero rapporto al disegno di Dio. [...] apre continuamente il popolo di Dio al suo sviluppo, spinge lo stelo a portare frutto, il segno e il sacramento a manifestare la loro “realtà”» (p.155).

In tal senso «il ruolo del profeta è simile a quella del riformatore se si riconduce la funzione di questo alla sua ragione più profonda: affermare che il fine è il fine e che tutto il resto non è che un mezzo; che il principio è il principio e che il resto non è che uno strumento, una tappa o forma relativa» (p.156).

Nel concludere il capitolo sul profetismo Congar accenna ad un legame tra i movimenti riformatori e Agostino. Dopo aver fatta propria l'affermazione dello storico Harnack che sosteneva l'influenza di Agostino in tutti i movimenti di riforma (p.171) egli scrive: «La sintesi agostiniana può essere caratterizzata come una “metafisica della conversione” (E.Gilson); noi diremmo dal nostro punto di vista, una dialettica della conversione che tende a far passare dall'immagine alla vera realtà, dall'esterno all'interno, dagli elementi esteriori alla realtà interiore. Agostino (...) distingueva le cose *quae vere sunt* e quelle *quae solum sunt*. Per questa via ritrovava un movimento profondamente biblico: quello dell'Antico Testamento nel suo insieme, dove tutto è “sacramento” delle realtà che devono venire; quello del pensiero di san Giovanni nel quale il rapporto dell'Antico Testamento al Nuovo è espresso con le parole vero o in verità. Nel pensiero di Agostino è avvenuta spontaneamente la fusione tra queste categorie al tempo stesso filosofiche e bibliche e la distinzione, abbozzata già prima di lui, tra il segno sacramentale esteriore e la realtà interiore di grazia significata dal sacramento. Tutta l'ecclesiologia d'Agostino, come in fondo avverrà più tardi per quella di san Tommaso, viene costruita su questa prospettiva. La Chiesa *communio sacramentorum*, la Chiesa dei sacramenti e dei poteri gerarchici, è interamente ordinata alla Chiesa *communio sanctorum*, unità d'amore e corpo di Cristo. La maniera stessa con cui sant'Agostino definisce il culto, il sacrificio, il sacerdozio, trae tutte le conseguenze da questo punto di vista (...). Tutto il movimento della Chiesa, come l'insieme dei doni di Dio, è coinvolto in un movimento d'interiorizzazione. La liturgia, i sacramenti, la Chiesa intera devono trovare la loro verità, la loro realtà nell'uomo stesso, nella vita spirituale, nella fede e nella carità della stessa anima umana. Si vede allora come ogni riformismo troverà facilmente la sua ispirazione nell'agostinismo, poiché lo spirito riformista vive di un'affermazione del fine al di là di tutti i mezzi, del senso delle cose al di là della forma esteriore, e, in maniera più generale, di una distinzione tra una cosa nel suo stato presente e questa cosa nella sua verità quale Dio la vuole nella sua eternità» (pp.171-172).

LE CONDIZIONI PER UN PROCESSO DI RIFORMA.

Primato della carità e della dimensione pastorale

Dopo aver affermato che il pericolo di unilateralismo a cui possono cadere i riformatori è un'eccessiva semplificazione o unilateralismo, sviluppandosi in un sistema, o in una tradizione ed infine in una setta, Congar ricorda che: «La percezione profetica deve certo svilupparsi; ma non bisogna che essa abbia un suo sviluppo indipendente, perseguito per se stesso; deve svilupparsi *nella Chiesa*, nel corpo e nella vita della Chiesa concreta. Essa non deve dare origine ad una realtà nuova; ma rinnovare *la Chiesa*, cioè una realtà che è preesistente, e che per conseguenza non è da ricercarsi, ritrovarsi o da costituirsi. [...] Invece di prendere il cristianesimo come *costituito* nella Chiesa, come una *realtà esistente* a cui si deve assimilare, l'eretico lo considera alla stregua di un *soggetto* di pensiero da costruire mediante l'intelligenza. Nell'eretico viene in primo luogo il contegno critico e costruttivo dello spirito; il fedele mette in primo luogo la sottomissione alla realtà costituita e la vita *nella* realtà cristiana in seno alla Chiesa; il ragionamento non interviene che in seguito, e si esercita allora con grande libertà, ma *nella Chiesa* e secondo il suo spirito. Per l'eretico, la Chiesa è o può essere ancora di inventare, da costruire, per il fedele essa esiste concretamente, ma occorre servirla, alimentarla, agire nel suo ambito. Di conseguenza, per il riformatore che vuole armonizzarsi con la comunione cattolica, la Chiesa deve restare un dato: e non solamente un dato intellettuale, ma un dato reale. Non bisogna in nessun momento situarsi al di fuori di essa per giudicarla, ma restare coinvolti nella sua realtà concreta, anche e soprattutto quando essa, in qualche cosa, deve essere riformata. Ogni riforma che procedesse per pura deduzione, come un sistema costruito dallo spirito, anche se la deduzione e la costruzione sono fatte a partire dalle fonti dogmatiche, sfocia infallibilmente in qualche cosa che tradisce la realtà concreta della chiesa e che questa disapprova (pp.192-193).

Per il riformatore si tratta di accettare la Chiesa così com'è e al tempo stesso avere la consapevolezza che essa non può continuare ad essere così: «se non la si accetta, si costruirà un'altra Chiesa diversa... Se la si accetta tale quale non si cambierà nulla e non la si riformerà più. Non bisogna cambiare la Chiesa, bisogna cambiare qualche cosa in essa. Non bisogna fare un'altra Chiesa, bisogna fare una *Chiesa diversa...*» (p.193).

Perché ciò possa realizzarsi è necessario esercitare il primato della carità e la dimensione pastorale. L'impegno pastorale porta a spendersi nella Chiesa concreta, «mette in moto, nelle operazioni o costruzioni dello spirito, dei processi regolatori molto efficaci che vanno contro le chimere, gli eccessi o l'unilateralismo delle costruzioni personali, contro la tendenza dello spirito ad attenersi ad un solo aspetto o un solo caso; questi processi inducono ad assumere punti di vista più realistici e più equilibrati» (p.196)

Restare nella comunione del tutto

Una seconda condizione, approfondimento della prima, è, secondo Congar, l'impegno a conservare «il contatto vivente con tutto il corpo della Chiesa» (p.203).

Rifacendosi al Möhler²³ il nostro autore scrive: «E' nella comunione di tutto il corpo sottomesso alla regola del magistero, e a essa soltanto che ognuno può mantenere una verità totale. E' evidentemente impossibile che ognuno possa, da solo, conoscere e professare tutta la verità. Egli può aver percepito in modo particolare un elemento trascurando gli altri... Ma ciò che non si conosce da soli, lo si può conoscere per mezzo di altri; quando si rimane in comunione con tutto il corpo, si trae profitto dalle rettificazioni, dalle integrazioni, dalla pienezza che ci offre anche senza porre per questo un atto speciale: semplicemente in forza della virtù e della pressione della comunione (p.204).

²³ Cfr. J.A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa: cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969.

Una comunione che si concretizza e si esplica nella comunione ecclesiale, in una relazione vivente con la gerarchia che deriva dagli apostoli.

La storia ci dice che spesso l'istanza riformatrice non proviene dalla gerarchia ma dalla *periferia*, quali rapporti instaurare tra gerarchia ed istanza riformatrice?

Dopo aver affermato che molto spesso l'iniziativa non appartiene alla gerarchia (p.210) e che le riforme intraprese solamente dall'alto, «senza una larga partecipazione degli elementi della base, periferici e popolari, sono poco efficaci» (p.213) afferma che «Le iniziative provengono soprattutto dalla periferia. Si è detto con molta intuizione che la storia progredisca a balzi, che sono più accentuati alla periferia che al centro. Inoltre, la gerarchia, per sua stessa vocazione di custode della struttura, preferisce ciò che è definito a ciò che va formandosi e aspira all'esistenza. Sono però gli elementi che si cercano e che aspirano all'esistenza che favoriscono maggiormente la crescita di un organismo spirituale, e la storia conferma quanto la riflessione suggerisce» (p.212). D'altra parte, però, non si può sottacere che è stata sempre presente nella chiesa, l'idea che nessuna riforma potesse realizzarsi senza il consenso d'una comunità e senza la ricerca di una sua approvazione sul piano del consiglio e della libera discussione. Gregorio VII – ricorda Congar – convocava i concili che teneva a Roma ogni anno, rappresentanti di tutta la cristianità, vescovi, abati e laici. L'idea che univa riforma della Chiesa e concilio sarà una costante nella vita della Chiesa. «Questo legame tra riforma ecclesiale e principio sinodale – scrive Congar – è comprensibile; esso corrisponde senza dubbio alla natura profonda delle cose. Si tratta infatti di congiungere il movimento dal basso e l'azione dell'autorità, l'adesione della base e la guida dei capir responsabili. Un'assemblea, qualunque ne sia il nome – capitoli, sinodo, concilio, congresso, riunione – è un luogo di dialogo in cui può formarsi e affermarsi una volontà comune, in cui l'autorità può agire incontrando il consenso vivente dell'intero corpo» (p.214).

«La maggior parte delle iniziative vengono dalla periferia, le riforme non hanno probabilità di successo senza l'appoggio di vaste correnti apostoliche, le une e le altre però non possono dar luogo ad una riforma autentica *della Chiesa, nella Chiesa*, ma ad una rottura, se non vengono assunte dalla Chiesa, incorporate nella sua unità: ciò avviene concretamente, mediante l'approvazione e la ratifica delle autorità centrali, la consacrazione conferita dall'apostolicità, al profetismo.[...] Affinché un "movimento", e soprattutto un movimento di riforme, divenga veramente un movimento della Chiesa, una riforma della Chiesa, e non sia un movimento aberrante o una riforma scismatica, bisogna che si inserisca nelle linee determinate dalla struttura della Chiesa e, per questo, sia accolto e omologato dall'autorità centrale nella quale è vivo il sentimento delle esigenze dell'unità, della cattolicità e della continuità; che venga adottato da essa, sincronizzato con l'insieme della vita ecclesiale, integrato grazie a lei in questa vita» (p.216).

La pazienza. Il rispetto dell'attesa

“Ciò che in un movimento riformista, rischia di guastare tutto e di far evolvere nel senso settario l'ambivalenza dell'ispirazione primitiva è l'impazienza. [...] L'innovatore, la cui riforma diventa scismatica, manca di pazienza; egli non rispetta gli indugi di Dio e della Chiesa, le dilazioni della vita. Con una specie di logica rigida ed esasperata tende verso le soluzioni del tutto o del niente nelle quali gli elementi validi sono condannati assieme agli altri. [...] Perché un riformismo abbia successo *nella Chiesa*, occorre che sia accompagnata dalla pazienza: con questo ci riferiamo non tanto ad una questione di teologia, a una attitudine al temporaggiamento, ma a una certa disposizione dell'anima e dello spirito che comporta il senso delle dilazioni necessarie, a una certa umiltà e flessibilità dello spirito, al senso delle imperfezioni, anzi delle immancabili imperfezioni. [...] In fondo, tutte le riforme sono un po' un'anticipazione del regno escatologico, della sua giustizia e della sua purezza. Sia nel loro aspetto (sul quale ha insistito Berdiaeff) di giudizio e di condanna portato sulla storia e le sue

realizzazioni insufficienti, sia per il loro aspetto di tendenza positiva e realizzatrice di uno stato di cose più vicine alla perfezione e alla purezza, le rivoluzioni e le riforme sono come un'anticipazione parziale dell'apocalisse e dell'escatologia. Il riformatore tende sempre non solo ad aprire ma ad affrettare lo sviluppo; non solo a pulire il campo, ma a volerlo puro da ogni zizzania. Ma la parabola evangelica ci insegna a rispettare i tempi della crescita dei germi e della messe; a non anticipare una ricerca impaziente di purismo "per timore che con la zizzania non si tolga anche il frumento (*Mat. XIII, 29*)" (pp.233-236).

Un vero rinnovamento mediante un ritorno al principio della Tradizione e non l'introduzione di una "novità" mediante un adattamento meccanico.

«Vi possono essere due strade per operare un rinnovamento o un adattamento. Si può porre in primo luogo come elemento regolatore sia l'elemento nuovo che si vuole introdurre, sia la realtà che si tratta di adattare o di rinnovare. Nei due casi si tratta di collegare in una certa unità una realtà esistente ed un elemento che si vuole introdurre: per esempio la dottrina cattolica ed un'idea dedotta dal lavoro degli uomini... [...] In queste differenti occasioni su può regolare di preferenza il proprio sforzo sia sull'elemento nuovo che è, almeno per il momento, un elemento esterno, sia sulla realtà di Chiesa di cui si cerca l'adattamento. Secondo che ci si orienta nel primo o nel secondo senso, si avrà un adattamento meccanico, che rischia di sfociare in una "novità" ed in una riforma scismatica, o un vero "rinnovamento", un vero "sviluppo", cioè una riforma nella Chiesa, una riforma della Chiesa, una riforma senza scisma. [...] Qualunque sia l'origine della scossa ricevuta - è normale che lo choc ci provenga dal mondo, da ciò che non è la Chiesa - quando, allo stadio dell'assimilazione, cerchiamo i nostri principi e i nostri criteri, occorre metterci alla scuola della Tradizione cattolica e non, come hanno fatto in maniera eccessiva il liberalismo ripudiato dalla Chiesa ed il modernismo, a quella di maestri totalmente estranei. [...] La grande legge del riformismo cattolico sarà dunque di cominciare con un ritorno ai principi del cattolicesimo. Bisognerà in primo luogo interrogare la tradizione, immergersi in essa; essendo ben inteso che "tradizione" non vuol dire "abitudine", e neppure propriamente "passato". Certo, la tradizione comporta un aspetto del passato; sotto un certo aspetto, essa è il tesoro dei testi e della realtà della Chiesa; ma essa è ben altro. Essa è essenzialmente la continuità dello sviluppo a partire dal dono iniziale e l'integrazione nell'unità di tutte le forme che questo sviluppo ha assunto e presenta attualmente. Essa è dunque sorgente (Scritture, fatti del cristianesimo primitivo), pensiero dei Padri, espressione della fede e della preghiera di tutta la Chiesa (liturgia), ricerche autentiche dei dottori e degli spirituali, sviluppo della pietà e della dottrina, ed infine pensiero e movimento della Chiesa concreta, della Chiesa d'oggi perpetuamente in fermento nella fede, nella lode, nella contemplazione e nell'apostolato, sotto la regolazione del magistero. [...] Un ritorno ai principi stessi della tradizione che va fino alla vita evangelica includendo la solidità del pensiero teologico: tale è il punto di partenza e il principio regolatore d'una sana riforma. E' a partire di qui e in questa luce che bisogna considerare l'elemento nuovo che il profeta ha per missione da attualizzare nella Chiesa. "Solamente una comprensione profonda della tradizione può condurre a discernere gli elementi utili nell'apporto moderno, a sceglierli con sicurezza, ad adattarli con tatto". E' il principio cattolico divenuto in tal modo guida della coscienza e dello spirito che permetterà il duplice lavoro di discernimento e d'assimilazione» (pp.252-2549).

IL LINGUAGGIO DELLA RIFORMA NEL VATICANO II

Al termine di questa presentazione dei tre termini con cui il Vat.II ha affrontato il tema della riforma, ciascuno di essi ha avuto ripercussioni sul significato stesso del termine riforma.

Il primo termine è *ressourcement*, anche se è un neologismo «esprime in modo succinto l'idea tradizionale di riforma, intesa come un trasferire nel presente, che ne ha bisogno, un rimedio

proveniente dal passato normativo. Oggigiorno questo modo di concepire la riforma, sebbene sia di certo fondamentale, richiede un alto livello di sofisticatezza se dev'essere utilizzato in maniera valida e credibile»²⁴.

Il secondo termine è *aggiornamento* «un termine nuovo per dire riforma, anche se aveva spesso silenziosamente operato nella storia della chiesa e nella storia delle riforme. Le particolarità che lo riguardano nel Vat.II sono il fatto esplicito di tradire - non per un arara eccezione, ma di regola - una maggiore attenzione alle differenze storiche e culturali rispetto ad ogni precedente concilio, e il fatto di avvalorare in maniera implicita come riforma una misura di accomodamento o adattamento al mondo»²⁵.

Il terzo termine «*sviluppo* e i termini ad esso correlati, come crescita, evoluzione e progresso, sono del tutto nuovi per un concilio e sono il frutto diretto del XIX secolo. Durante il concilio, i vescovi e i teologi a volte invocarono lo sviluppo per comprendere quasi ogni tipo di cambiamento, però il termine indicava in particolare l'evoluzione di qualcosa che era già presente sia in modo implicito sia in forma germinale. La minoranza dei vescovi nel concilio vi si oppose solo quando lo sviluppo veniva citato, come nella dichiarazione sulla libertà religiosa, per giustificare un cambiamento che non sembrava promuovere, bensì contraddire la direzione intrapresa da un insegnamento. In effetti lo sviluppo, a volte come in questo caso specifico, fungeva da eufemismo per un rifiuto silenzioso di una posizione assunta precedenza, la quale poneva degli interrogativi delicati al teologo»²⁶.

3.2 Il *sensus fidei* e *sensus fidelium*²⁷

Oggi, anche sollecitati dal magistero di papa Francesco²⁸ e dalla pubblicazione del documento della Commissione Teologica internazionale (=CTI) sul *sensus fidei*²⁹, sempre più pronto diviene l'impegno dei teologi di rimettere in prima evidenza il tema del *sensus fidei* e del *sensus fidelium*, intuendolo, non più come una formula con cui interpretare il contributo dei fedeli a pronunciamenti eccezionali del magistero (es. dogmatizzazioni), ma come cifra che dice il contributo permanente che essi possono dare al papa e agli altri pastori nel pensare e ripensare la vita di chiesa (e le riforme). Innanzitutto è necessario precisare che non ci troviamo di fronte ad una novità introdotta dal Vaticano II, ma che il concilio ha recuperato e sottolineato un dato presente nella tradizione.

²⁴ J.W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa. Il concilio di Trento e il Vaticano II*, in A.SPADARO - C.M.GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 85.

²⁵ J.W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa. Il concilio di Trento e il Vaticano II*, 85

²⁶ J.W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa. Il concilio di Trento e il Vaticano II*, 85-86.

²⁷ Sul tema come riferimento bibliografico rimandiamo a: D.VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993; ID., *Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12). *Il 'sensus fidelium' al concilio Vaticano II*, in *Gregorianum*, 86 (2005) 607-628; ID., *La circolarità tra sensus fidei e magistero come criterio per l'esercizio della sinodalità nella chiesa*, in A.SPADARO - C.M.GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 189-206.

²⁸ Nella *Evangelii gaudium* il papa richiama in maniera esplicita il *sensus fidei*: «In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge ad evangelizzare. Il Popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende *infallibile* "in credendo". Questo significa che quando crede non si sbaglia, anche se non trova parole per esprimere la sua fede. Lo Spirito lo guida nella verità e lo conduce alla salvezza. Come parte del suo mistero d'amore verso l'umanità, 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. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione» (EG 119).

²⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2014. D'ora in poi CTI, *Sensus fidei*

a) Per una presentazione d'insieme del documento riportiamo un articolo apparso ne *L'Osservatore Romano*³⁰.

«L'espressione *sensus fidei* non compare né nella sacra Scrittura né nella dottrina formale della Chiesa previa al concilio Vaticano II. Tuttavia, le primissime fonti cristiane testimoniano che i credenti ricevono un'unzione che li rende atti a conoscere e a confessare la verità del Vangelo (*Giovanni*, 2, 20-27) e che la Chiesa nel suo insieme, istruita dallo Spirito Santo, non può errare in materia di fede (*Giovanni*, 16, 13; *1 Timoteo*, 3, 15). Il *sensus fidei* era un concetto noto ai teologi ben prima di diventare oggetto di riflessione sistematica. Molti cattolici associano il *sensus fidelium* al noto saggio del beato John Henry Newman *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina* (1859) e forse anche al rivoluzionario *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953) di Yves Marie-Joseph Congar. Altri potrebbero ricordare il suo esponente del XVI secolo, Melchor Cano, o il "canone" dell'apologista san Vincenzo di Lerino, del quinto secolo, sulla fede sostenuta ovunque, sempre e da chiunque (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Di fatto, il *sensus fidei* è un tema che continua a interessare i teologi contemporanei, che però seguono vari approcci e non hanno adottato una definizione unica dei termini. [...]

Il documento propone una spiegazione e un chiarimento teologici di alcuni aspetti del *sensus fidei* e suggerisce criteri per discernere le manifestazioni autentiche. Il primo capitolo ripercorre le fonti bibliche del *sensus fidelium*, offre una prospettiva di come ha operato nella storia e nella tradizione della Chiesa e illustra l'insegnamento del concilio Vaticano II e il magistero postconciliare sull'argomento. Il secondo capitolo tratta la natura e le manifestazioni del *sensus fidei fidelis* nella vita personale del credente. Lo fa alla luce della comprensione classica secondo cui il *sensus fidei* è una proprietà della virtù teologale della fede.

Naturalmente il *sensus fidei* ha a che fare con la fede. Il primo capitolo inizia con l'illustrazione del ricco insegnamento biblico sulla fede quale risposta libera e decisiva dell'intera persona (*Marco*, 12, 30) alla Parola di Dio, e a Gesù Cristo stesso, resa possibile da un dono dello Spirito Santo (*1 Corinzi*, 12, 3). Implica l'adesione al messaggio evangelico del Signore crocifisso e risorto (*1 Corinzi*, 15, 1-2) e salda fiducia nelle promesse di Dio (*Genesi* 15, 6; cfr. *Romani*, 4, 11-17). La fede è sia personale sia ecclesiale, poiché ogni credente riceve e confessa la fede della Chiesa e vive quella "sola fede" nella comunità dei credenti (*Efesini*, 4, 4-6). La nozione biblica della fede implica più che un assenso intellettuale alle verità della rivelazione divina. Comporta pentimento e rinascita a una nuova vita in Cristo, preghiera e culto, conoscenza della verità del Vangelo di Dio, confessione di tale verità dinanzi ad altri, una fiducia in Dio che guida tutta la vita, servizio al prossimo e carità. In virtù del dono promesso dello Spirito Santo (*Giovanni*, 14, 16-26; 16, 1-17) i credenti sono in grado di conoscere e dare testimonianza della verità (*Atti degli apostoli*, 2, 17; cfr. *Gioele*, 3, 1). Sono in grado, sotto la guida degli apostoli e degli anziani, di risolvere questioni importanti per la comunità apostolica (*Atti degli apostoli*, 6, 1-6; 15, 7-22).

La seconda parte del primo capitolo spiega in che modo funzionava la convinzione riguardo al *sensus fidei fidelium*, vale a dire la capacità dell'intera Chiesa di sostenere e trasmettere la tradizione apostolica senza errore, nelle controversie patristiche e medievali. Dinanzi alle innovazioni nella dottrina e nella pratica, i padri e i teologi si appellavano al consenso universale dell'intera Chiesa (*consensus fidelium*) quale punto di riferimento certo. Fu determinante, per esempio, nello stabilire il canone della Scrittura e nel difendere la divinità di Cristo, la verginità perpetua e la maternità divina di Maria, nonché la venerazione e

³⁰ Cfr. S. BUTLER, *L'istinto che guida i cristiani*, in *Osservatore Romano* del 22.06.2014, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_butler-sensus-fidei_it.html

l'invocazione dei santi. Newman attribuì alla testimonianza dei fedeli laici il merito di aver svolto un ruolo fondamentale nelle controversie ariane post-nicene e nelle dispute medievali sulla presenza reale e sulla visione beatifica.

La prima elaborazione sistematica del *sensus fidei fidelium* avvenne nel XVI secolo. In risposta alle domande sollevate dai riformatori, alcuni teologi come Melchor Cano e Roberto Bellarmino identificarono fonti della Scrittura e nella tradizione che affermavano l'infallibilità dell'intera Chiesa nel credere e l'autorità del Papa e dei concili nell'insegnare. Il concilio di Trento aveva fatto appello all'*universum Ecclesiae sensum*, ma i teologi post-tridentini iniziarono a distinguere in maniera piuttosto netta i ruoli della Chiesa che insegna e della Chiesa che impara, e alcuni consideravano la prima attiva e la seconda passiva.

A ogni modo, la dottrina del *sensus fidelium* ricevette nuova attenzione come *locus theologicus* nell'opera di teologi del XIX secolo come Johann Adam Möhler, John Henry Newman e Giovanni Perrone, i quali si dedicarono alla tradizione e allo sviluppo della dottrina. Perrone sottolineò il contributo attivo dei fedeli laici alla conservazione e alla trasmissione della fede apostolica, per esempio alla definizione dell'Immacolata Concezione. Sostenne che il consenso unanime, o *conspiratio*, dei fedeli e dei loro pastori a tale dottrina fosse sufficiente per stabilirne le origini apostoliche. Anche Newman sottolineò il ruolo attivo dei fedeli, distinti dai loro pastori, e illustrò la sua tesi *Sulla consultazione dei fedeli* con interessanti testimonianze della tradizione. Papa Pio IX e i teologi comunque sottolinearono l'importanza della "testimonianza unanime" dei fedeli e dei loro pastori. Quando il concilio Vaticano I affermò che le definizioni dottrinali *ex cathedra* del Papa riguardanti la fede e la morale erano irreformabili «per virtù propria, e non per il consenso della Chiesa» (cfr. *Pastor aeternus*, dh 3074), intendeva escludere non la consultazione, bensì la pretesa gallicana che tale consenso, precedente o successivo, fosse una condizione necessaria per lo status autoritativo dell'insegnamento papale.

Nel XX secolo il *sensus fidei* emerse come tema nella teologia della tradizione, un'ecclesiologia rinnovata, e nella teologia del laicato. Apparve nella definizione dell'Assunzione di Maria di Papa Pio XII, e anche nell'opera di teologi come Yves-Marie-Joseph Congar, e fu confermato in modo esplicito dal Vaticano II. Il concilio insegna che lo Spirito Santo suscita e sorregge nei credenti un «senso soprannaturale della fede» (*supernaturali sensu fidei*), che si osserva quando l'intero popolo «mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale» (*Lumen gentium*, n. 12). Il *sensus fidei* è una capacità attiva di comprendere la fede e di aderirvi. È lo strumento mediante il quale l'intera Chiesa, compresi i fedeli laici, partecipano al ministero profetico di Cristo (cfr. *Lumen gentium*, n. 35). Pur senza usare questa espressione, anche *Dei Verbum* (n. 8) afferma il *sensus fidei* in relazione allo sviluppo della dottrina. Il magistero post-conciliare ribadisce costantemente tale dottrina, ma mette in guardia dall'identificare il *sensus fidelium* con l'opinione pubblica.

Il secondo capitolo affronta il *sensus fidei* nella vita del credente, il *sensus fidei fidelis*. Questa dimensione del *sensus fidei* fu riconosciuta dai teologi patristici e medievali, ma il trattamento classico della sua natura e delle sue manifestazioni è stato articolato da san Tommaso d'Aquino. Questi esamina il *sensus fidei* in relazione alla virtù teologale della fede. Quale proprietà della fede e sorta di istinto spirituale, nasce dalla connaturalità affettiva, o affinità, tra il cristiano che conosce e ama la propria fede e le verità di fede stesse. Tale affinità può essere paragonata alla capacità di amici che, attraverso la conoscenza intima e l'amore, sono ciascuno in grado di prevedere ciò che rallegra o rattrista l'altro. In modo simile, colui che possiede la virtù infusa della fede ha un'affinità con l'oggetto della stessa, la verità della fede. In quanto virtù, la fede è una inclinazione soprannaturale e, come una "seconda natura", dispone il credente a riconoscere ciò che è vero e a respingere ciò che è falso, non attraverso un processo di ragionamento, ma in maniera spontanea. Il *sensus fidei*, così inteso, esige "fede viva", fede animata dalla carità. La sua azione è proporzionata alla santità di vita del credente,

vale a dire alla sua conoscenza esperienziale delle realtà spirituali e alla sua ricettività verso i doni dello Spirito Santo, specialmente quelli della sapienza e dell'intelletto. Ciò avrà quindi delle implicazioni per l'identificazione di criteri».

b) *Presentazione analitica del testo*

- *Cosa si intende per sensus fidei?*

Per dono dello Spirito Santo, tutti i battezzati partecipano alla funzione profetica di Gesù Cristo, dovendo rendere testimonianza al Vangelo e alla fede degli apostoli nella Chiesa e nel mondo. Lo Spirito Santo dona loro l'unzione e fornisce le doti per questa elevata vocazione, conferendo loro una conoscenza molto personale e intima della fede della Chiesa. Ne consegue che i fedeli possiedono un istinto per la verità del Vangelo che permette loro di riconoscere la dottrina e la prassi cristiane autentiche e di aderirvi. (nn.1-2)

Questo istinto soprannaturale, che ha un legame intrinseco con il dono della fede ricevuto nella comunione ecclesiale, è chiamato *sensus fidei* e permette ai cristiani di rispondere alla propria vocazione profetica, consentendo un certo discernimento riguardo alle cose della fede. Come concetto teologico, il *sensus fidei* fa riferimento a due realtà distinte, anche se strettamente connesse: il soggetto dell'una è la Chiesa, "colonna e sostegno della verità" (1Tm 3,15), quello dell'altra è il singolo credente, che appartiene alla Chiesa attraverso i sacramenti dell'iniziazione e partecipa alla fede e alla vita ecclesiali soprattutto mediante la celebrazione regolare dell'Eucaristia.

Da una parte, dunque, il *sensus fidei* fa riferimento all'attitudine personale che possiede il credente all'interno della comunione ecclesiale di discernere la verità della fede (*sensus fidei fidelis*), dall'altra si riferisce a una realtà comunitaria ed ecclesiale: l'istinto di fede della Chiesa stessa, attraverso cui questa riconosce il suo Signore e ne proclama la Parola (*sensus fidei fidelium*) (n.3)

- *Sviluppo nella storia e nella tradizione della Chiesa*

L'espressione *sensus fidei* non si trova nelle Scritture né nell'insegnamento formale della Chiesa prima del Concilio Vaticano II, ma l'idea che la Chiesa considerata nel suo insieme sia infallibile nella fede perché è il corpo di Cristo e la sua sposa e che tutti i suoi membri possiedano un'unzione che li ammaestra grazie al dono dello Spirito di verità si rinviene ovunque fin dagli inizi del cristianesimo (n.7).

Il ruolo decisivo del *consensus fidelium* – la convergenza dei battezzati nell'adesione vitale a una dottrina di fede o a un elemento della *praxis* cristiana – nel discernimento e nello sviluppo della dottrina in materia di fede e di morale era già stato riconosciuto durante i periodi patristico e medievale, ma è al momento della Riforma che il concetto ha iniziato ad essere elaborato e utilizzato in modo più sistematico (n.22).

I riformatori ponevano l'accento sul primato della parola di Dio nella Sacra Scrittura e sul sacerdozio dei fedeli, sostenendo che la testimonianza interiore dello Spirito Santo dava a tutti i battezzati la capacità di interpretare da sé la Parola di Dio.

I teologi della Riforma cattolica risposero alle loro critiche verso alcune dottrine richiamando l'infalibilità della Chiesa *in credendo* intera, laicato e clero insieme, e per spiegare in che «senso i pastori sono al servizio della fede del popolo (...) accordarono un'attenzione crescente all'autorità magisteriale della gerarchia» (n.29.)

Tra i teologi di questo periodo il documento cita Melchior Cano (1509 – 1560) che nel trattato *De locis theologicis*³¹ riconosceva «nell'assenso comune attuale dei fedeli uno dei quattro criteri

³¹ In quest'opera Melchior Cano elenca in sequenza dieci *loci theologici*, per importanza decrescente in ordine alla capacità di fornire prove all'argomentazione teologica. Vengono presentati divisi in due grandi categorie; alla prima appartengono i *loci theologici proprii* ritenuti come autorità dottrinale; sono divisi in *loci costitutivi*: la Scrittura e la Tradizione perché sono le fonti in cui si trovano le verità di fede;

che permettono di determinare se una dottrina o una prassi appartengono alla tradizione apostolica» (n.31) e Roberto Bellarmino che sosteneva che «tutto ciò che i fedeli ritenevano di fede, e tutto ciò che i vescovi insegnavano come appartenete alla fede era necessariamente vero e doveva essere creduto» (n.32).

Il documento non tralascia di segnalare come dopo il concilio di Trento i teologi nell'affermare l'infallibilità della chiesa in credendo iniziarono distinguere tra Chiesa docente e Chiesa discente, attribuendo alla prima un'infallibilità "attiva" e alla seconda un'infallibilità "passiva" (n.33)

Nel XIX secolo i teologi cattolici prestarono nuova attenzione al *sensus fidei fidelium* in quanto *locus theologicus*, per spiegare in che modo lo Spirito Santo custodisce la Chiesa intera nella verità e giustificare gli sviluppi dottrinali della Chiesa. Nel paragrafo vengono citati autori come J. A. Möhler, J. H. Newman e G. Perrone (nn.34-40).

Nel XX secolo i teologi cattolici hanno esplorato la dottrina del *sensus fidei fidelium* nel contesto di una teologia della Tradizione, di un'ecclesiologia rinnovata e di una teologia del laicato, sottolineando che la Chiesa non si identifica con i suoi pastori, che la Chiesa intera, per l'opera dello Spirito Santo, è il soggetto o "l'organo" della Tradizione e che i laici hanno un ruolo attivo nella trasmissione della fede apostolica. Viene fatto riferimento all'opera di Y. Congar: *Jalons pour une théologie du laïc* (1953). Il Concilio Vaticano II ha ristabilito e confermato la dottrina del *sensus fidei*, soprattutto nelle costituzioni dogmatiche *Lumen gentium* e *Dei verbum*.

Nel primo capitolo della *Lumen gentium* si afferma che lo Spirito Santo «dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio». «Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cf. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)». Nel capitolo sul popolo di Dio (cap.II) al n. 12 «insegna che avendo «l'unzione che viene dal Santo (cf. 1Gv 2,20.27)» la «totalità dei fedeli (...) non può sbagliarsi nel credere». «Lo Spirito di verità» suscita e mantiene un «senso soprannaturale della fede [*supernaturali sensu fidei*]», che si manifesta «quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" mostra l'universale suo consenso in materia di fede e di morale». Grazie al *sensus fidei*, «sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla "fede trasmessa ai santi una volta per sempre" (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita». È il mezzo attraverso il quale il popolo prende parte all'«ufficio profetico di Cristo» (n.44) Nei capitoli IIV e IV «il *sensus fidei* è presentato come un dono di Cristo ai fedeli, e ancora una volta è descritto come una capacità attiva mediante la quale i fedeli sono resi capaci di comprendere, vivere e annunciare le verità della rivelazione divina. È la base della loro opera di evangelizzazione» (n.45).

Nella *Dei Verbum*, anche se non appare il lemma *sensus fidei* la dottrina vi è sottesa. Infatti la contemplazione, lo studio e l'intelligenza dei credenti, indicate come strade attraverso cui la Tradizione apostolica progredisce nella Chiesa, sono tutti chiaramente associati al *sensus fidei* (n.46).

e *loci interpretativi*: la chiesa cattolica, i concili e la chiesa romana (soggetti ecclesiali attivi al presente) e i padri della chiesa e i teologi scolastici (autorità del passato che hanno contribuito ad approfondire l'intelligenza del deposito rivelato). Alla seconda categoria appartengono i *loci teologici alieni*: la ragione, i filosofi e la storia di natura non teologica ma utili nella controversia a fornire ulteriori argomenti a favore della posizione cattolica. Il *sensus omnium fidelium* coincide con il terzo dei *loci theologici*, la *ecclesia catholica*, che compare subito dopo la Scrittura e la tradizione. Si tratta della chiesa come totalità dei battezzati, inserita fra le autorità dottrinali nella convinzione che *Ecclesia in credendo errare non potest*, che *Ecclesiae fides deficere non potest*: non solo in passato, ma anche al presente e in futuro la chiesa non può errare nella fede.

Al *sensus fidei* nella vita personale del credente è dedicato il II cap.

Dopo aver precisato che «Benché la visione biblica della fede sia più ampia, la comprensione classica mette in rilievo un aspetto essenziale: l'adesione dell'intelletto, mosso dall'amore, alla verità rivelata. Questa concettualizzazione della fede è ancora utile ai nostri giorni per illuminare la comprensione del *sensus fidei fidelis*» (n.48) descrive in cosa consista il *sensus fidei*.

Esso «è una sorta di istinto spirituale che permette al credente di giudicare in maniera spontanea se uno specifico insegnamento o una prassi particolare sono o meno conformi al Vangelo e alla fede apostolica. È intrinsecamente legato alla virtù della fede stessa; deriva dalla fede e ne costituisce una proprietà. Lo si paragona a un istinto perché non è il risultato di una deliberazione razionale, ma prende piuttosto la forma di una conoscenza spontanea e naturale, una sorta di percezione» (n.49).

Essendo una proprietà della virtù teologale della fede, il *sensus fidei fidelis* si sviluppa in proporzione allo sviluppo della virtù della fede. Più la virtù della fede si radica nel cuore e nello spirito dei credenti e informa la loro vita quotidiana, più il *sensus fidei fidelis* in essi si sviluppa e si fortifica. Ma poiché la fede è fondata sull'amore, per animarla e informarla si rende necessaria la carità, per farne una fede viva e vissuta. Ne consegue che lo sviluppo del *sensus fidei* nello spirito del credente si deve in particolare all'azione dello Spirito Santo in quanto Spirito d'amore (nn.50-59).

Il *sensus fidei fidelis* ha tre manifestazioni principali nella vita personale del credente, permettendo di discernere se un insegnamento particolare o una prassi specifica che incontra nella Chiesa sono coerenti o meno con la vera fede per la quale egli vive nella comunione ecclesiale (nn.61-63), di distinguere nella predicazione l'essenziale dal secondario (n.64) e di determinare e mettere in pratica la testimonianza da rendere a Gesù Cristo nel contesto storico e culturale particolare nel quale egli vive (n.65).

- *Il sensus fidei fidelium nella vita della Chiesa (cap.III).*

«Dal momento che la fede del singolo credente partecipa della fede della Chiesa in quanto soggetto credente, il *sensus fidei (fidelis)* dei singoli credenti non può essere separato dal *sensus fidei (fidelium)* della Chiesa, o *sensus Ecclesiae*, che ha ricevuto in dote lo Spirito Santo e la sua assistenza; il *consensus fidelium* costituisce un criterio sicuro per riconoscere se un insegnamento o prassi particolari sono in accordo con la Tradizione apostolica» (n.66).

Viene sottolineato in maniera particolare il contributo che il *sensus fidei fidelium* offre al cammino della chiesa nella storia e nel discernimento dei "segni dei tempi". «In questo processo, il *sensus fidei fidelium* ricopre un ruolo essenziale. Un ruolo non soltanto reattivo, ma anche proattivo e interattivo, nel tempo in cui la Chiesa e i suoi membri compiono il loro pellegrinaggio lungo la storia. Il *sensus fidei* non è soltanto retrospettivo ma anche prospettico, e benché siano meno familiari gli aspetti prospettico e proattivo del *sensus fidei* rivestono una grande importanza. Il *sensus fidei* offre intuizioni che consentono di aprire il cammino buono attraverso le incertezze e le ambiguità della storia e una capacità di ascoltare con discernimento quanto hanno da dire la cultura umana e il progresso delle scienze. Esso anima la vita di fede e guida l'autentico agire cristiano» (n.70).

Un processo in cui giocano un ruolo i fedeli, i pastori e i teologi, in un atteggiamento di rispetto reciproco «se vogliono giungere a un chiarimento del *sensus fidei* e realizzare un vero *consensus fidelium*, una *conspiratio pastorum et fidelium*» (n.71).

Proprio per questo i paragrafi successivi sono dedicati al rapporto tra *sensus fidei* e magistero (nn.74-80) e *sensus fidei* e teologia (nn.81-84).

Per quanto riguarda il primo rapporto esso si realizza in duplice ascolto: da parte del magistero, invitato a «prestare attenzione al *sensus fidelium* che è la viva voce del popolo di Dio» e si manifesta soprattutto nell'eucaristia: «È qui che in modo specialissimo i fedeli e i loro

pastori interagiscono, come un unico corpo, in vista di un unico scopo: rendere lode e gloria a Dio. L'eucaristia plasma e forma il *sensus fidelium*, ed essa contribuisce fortemente alla formulazione e all'affinamento delle espressioni verbali della fede, poiché è qui che l'insegnamento dei vescovi e dei concili è in ultima analisi «ricevuto» dai fedeli». Da parte dei fedeli perché il magistero «nutre, discerne e giudica il *sensus fidelium*».

Infine la recezione descritta come «un processo attraverso il quale, sotto la guida dello Spirito, il popolo di Dio riconosce delle intuizioni o delle idee e le integra nella configurazione e nelle strutture della vita e del culto, accettando una nuova testimonianza resa alla verità e alle forme di espressione che le corrispondono, poiché comprende che sono in accordo con la Tradizione apostolica. Il processo di recezione è fondamentale per la vita e la salute della Chiesa in quanto popolo pellegrino nella storia verso la pienezza del regno di Dio» (n.78).

Può accadere che avvertiti dal proprio *sensus fidei*, i singoli credenti possono giungere a rifiutare l'assenso a un insegnamento dei propri legittimi pastori se non riconoscono in tale insegnamento la voce di Cristo, il Buon Pastore. In questo caso, il credente non innalza se stesso a criterio ultimo della verità di fede, ma si appella interiormente all'autorità superiore della Chiesa universale: «avvertiti dal proprio *sensus fidei*, i singoli credenti possono giungere a rifiutare l'assenso a un insegnamento dei propri legittimi pastori se non riconoscono in tale insegnamento la voce di Cristo, il buon Pastore. [...] Per san Tommaso un credente, anche privo di competenza teologica, può e anzi deve resistere in virtù del *sensus fidei* al suo vescovo se questo predica cose eterodosse. In tal caso il credente non innalza se stesso a criterio ultimo della verità di fede: al contrario, di fronte a una predicazione materialmente «autorizzata» ma che lo turba, senza che ne possa spiegare esattamente la ragione, egli differisce il proprio assenso e si appella interiormente all'autorità superiore della Chiesa universale» (n.63).

- *Sensus fidei e teologia*

Dopo aver inquadrato il fondamento del tema del *sensus fidei* tema nella Scrittura e nella Tradizione, il documento chiarisce il significato di teologia, ponendola in relazione al *sensus fidei*: mentre la prima viene interpretata come *scientia fidei*, vale a dire come «una conoscenza riflessiva dei misteri della fede, che sviluppa concetti e utilizza procedure razionali per giungere alle conclusioni» (n.54), il secondo viene presentato più che altro come «reazione naturale, immediata e spontanea, paragonabile a un istinto vitale o a una sorta di “fiuto”» (n.54), sempre suscitato dallo Spirito Santo.

Nel terzo capitolo del documento, la teologia, più che essere descritta come un discorso razionale, viene presentata all'interno di un orizzonte più teologico ed ecclesiale: essa è «a servizio dell'intelligenza della fede, in seno alla *conspiratio* di tutti i carismi e di tutte le funzioni della Chiesa» (n.81).

Viene individuata una duplice modalità relazionale tra teologia e *sensus fidei*: da un lato, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, dall'altro, sono chiamati a riflettere, e soprattutto a esprimere (n.82) il *sensus fidelium* autentico (nn.83-84).

- *Il discernimento del sensus fidei.*

Il discernimento delle manifestazioni autentiche del *sensus fidei* è richiesto in particolare nelle situazioni di tensione, nelle quali è necessario distinguere il *sensus fidei* autentico dalla semplice espressione dell'opinione comune, di interessi particolari o dello spirito dei tempi (n.87).

Non vi è ovviamente un'unica disposizione necessaria perché i battezzati siano veramente soggetti del *sensus fidei*; serve piuttosto un insieme di disposizioni influenzate da fattori ecclesiali, spirituali ed etici, nessuna delle quali può essere trattata in maniera isolata. Tra quelle più importanti, figurano la partecipazione alla vita della Chiesa, l'ascolto della Parola di

Dio, l'apertura alla ragione, l'adesione al Magistero, la santità – umiltà, libertà e gioia – e la ricerca dell'edificazione della Chiesa (nn.88-106).

Quanto alla loro applicazione, un ruolo di rilievo è assunto dalla religiosità popolare, che proviene dal *sensus fidei* e lo manifesta e in quanto tale va rispettata e promossa, pur vigilando perché si armonizzi con la liturgia (n.107-112).

Il *sensus fidei* non va identificato con l'opinione pubblica o della maggioranza, in primo luogo perché ha un legame evidente con la fede, dono che non tutti possiedono necessariamente. La fede, e non l'opinione, è il punto di riferimento al quale prestare attenzione. L'opinione, spesso, è solo l'espressione transitoria e mutevole delle tendenze o dei desideri di un determinato gruppo o di una certa cultura, mentre la fede è l'eco dell'unico Vangelo valido per tutti i tempi e tutti i luoghi.

Non di rado, poi, nella storia del popolo di Dio non è stata la maggioranza, ma una minoranza a vivere autenticamente la fede e a renderle testimonianza. Il cristianesimo stesso ha avuto inizio come una piccola minoranza, biasimata e perseguitata dalle pubbliche autorità, e ancora oggi in molti Paesi i cristiani subiscono forti pressioni da parte di altre religioni o ideologie secolari intese a far loro abbandonare la verità della fede. Per questo, è particolarmente importante discernere e ascoltare le voci dei "piccoli che credono" (Mc 9,42 (nn.113-119)).

Infine il documento rinvia ai concili particolari, i consigli pastorali diocesani e parrocchiali come luoghi nei quali è possibile fare esperienza di consultazione e di ascolto reciproco tra pastori e fedeli (nn.120-16).

3.3. *Sensus fidei* e sinodalità³² nella vita della chiesa

Le parole *sinodalità* e *sinodo* ricorrono sempre con maggiore frequenza, non sempre utilizzati nella loro accezione più vera; se il termine *sinodo* rimanda ad esperienze in cui le diocesi ripensano le loro prassi pastorali o alle assemblee sinodali convocate a Roma dal papa, il termine «... sinodalità (è) un concetto astratto e plurivoco» (A.Borras).

Per un primo orientamento intendiamo per sinodalità «la dinamica specifica del cammino della Chiesa nella storia, quale espressione adeguata di quel soggetto comunitario che viene escatologicamente istituito, in Cristo Gesù, come popolo di Dio votato alla testimonianza dell'avvento del Regno tra tutti gli uomini. Attenzione alla figura e alla dinamica della sinodalità (...) non per indicare, in prima istanza, una forma giuridica di governo della Chiesa, ma, più originariamente uno spirito e un metodo di vita e di testimonianza del Vangelo, che senz'altro non può non assumere anche, e di conseguenza, una precisa configurazione pratica. In questo senso il concetto di sinodalità copre un significato più (...) di quello di collegialità. Esso non intende infatti esprimere – come la collegialità – un esercizio di discernimento e di governo della Chiesa quale espressione del Collegio episcopale e dunque per sé distinto, anche se ad esso intrinsecamente congiunto dal ministero petrino dell'unità, ma piuttosto quel

³² Sul tema della sinodalità come riferimento bibliografico rimandiamo a: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (=ATI) (ed), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007; D.VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano 2014; M.G.MASCIARELLI, *Un popolo sinodale. Camminare insieme*, Tau editrice, Todi 2016; G.RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017; A.BORRAS, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, in A.SPADARO - C.M.GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 207-232; G.ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali*, in A.SPADARO - C.M.GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 233-247. Di particolare interesse per il paragrafo segnaliamo: G.RUGGIERI, *I sinodi tra storia e teologia*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (=ATI) (ed), *Chiesa e sinodalità...*, 129-161 (lo stesso testo è presente nel volume G.RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, 41-70); e H.LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (=ATI) (ed), *Chiesa e sinodalità...*, 67-108.

“camminare insieme” dell’intero popolo di Dio che in sé comprende e attiva l’esercizio articolato dei vari carismi, tutti quanti esercitati secondo lo spirito e il metodo della comunione»³³

La parola Sinodo e i suoi derivati, come sappiamo bene, sono la congiunzione di due termini greci, *syn* e *hodós*, che significano rispettivamente *con* e *cammino*, ossia compiere un cammino assieme. Meno fondata è un’altra etimologia, che tuttavia a volte viene proposta: *syn* e *oida*, con il valore di vedere insieme, assumere una visione sinottica³⁴.

Si può dire che il Vaticano II, pur non utilizzando il termine, ha introdotto in Occidente la nozione ecclesiologica di sinodalità, nel suo significato primario, ossia di camminare insieme; ma che buona parte della recezione del Concilio, almeno in Italia, è avvenuta secondo il significato secondario, ossia guardare insieme. Si è passati, cioè, da una prospettiva dinamica ad una statica; si è passati dalla centralità della missione alla centralità della comunione... La sinodalità come stile permanente e non solo come esperienza episodica: per arrivare a questo obiettivo, che potremmo indicare addirittura come stile della Chiesa dei primi secoli (collegio apostolico, carismi e ministeri, espressione della *communio ecclesiarum* attraverso l’ospitalità dei missionari itineranti, le *litterae communionis*, le collette per le comunità più povere e soprattutto, ovviamente, i Sinodi locali e i Concili) è necessario che la sinodalità non rimanga concentrata sul Papa, ma si traduca in prassi non puramente imitative, bensì strutturali

- *Sinodalità in senso stretto e sinodalità in senso lato*

Sinodalità in *senso stretto* rimanda «alla comunione interna a una chiesa particolare, cioè alla realtà comunione della chiesa che si sviluppa in un luogo, nella chiesa locale o particolare (can368). Questa si applica per analogia alla “comunione parrocchiale (..) come pure a quella di altre comunità gerarchiche o associative... In *senso lato*, la sinodalità designa questa stessa realtà comunione del mistero della chiesa e si riferisce alla comunione delle chiese (*communio ecclesiarum*), alla chiesa nel suo insieme (*ecclesia universa* o *tota* o ancora *integra*). Nella prospettiva ecclesiologica della chiesa come comunione delle chiese locali, la sinodalità va intesa in senso stretto: «essa prende concretamente in conto la comunione *in questo luogo*, vale adire la cattolicità intera della chiesa locale, cioè della chiesa che si realizza *in questo luogo* nella diversità dei carismi e dei ministeri (...). Così come la corresponsabilità (della chiesa di soggetti) è *differenziata* in ragione della diversità dei carismi, la sinodalità (della chiesa-soggetto) è *plurale*: ogni battezzato vi gioca il suo ruolo e può avere la sua parola da dire. E’ proprio la cattolicità ad essere in gioco nella sinodalità»³⁵.

- *Sinodalità formale e sinodalità informale*

L’attuazione della sinodalità richiede il coinvolgimento il più possibile ampio di tutti i battezzati per poter discernere ciò che lo Spirito dice alla chiesa in questo luogo. Lo Spirito parla attraverso diverse mediazioni: l’ascolto della Parola, la preghiera, la rilettura credente della vita e degli avvenimenti, i segni dei tempi, il *sensus fidei*, la riflessione teologica, la testimonianza, l’autorità pastorale. Accanto ad una sinodalità *informale*, che risulta dal reciproco ascolto e dalla partecipazione di tutti i battezzati alla missione; vi è una pratica più

³³ P.CODA, *Genesi e articolazione del congresso*, in ATI, *Chiesa e sinodalità...*, XVI-XVII.

³⁴ A.BORRAS nell’articolo citato in bibliografia riporta anche un’altra interpretazione del teologo A.Join Lambert secondo cui l’etimologia della parola sinodo (sinodalità) andrebbe interpretata in questo modo: il prefisso *syn* e la parola *udós* che nel greco classico, proveniente al dialettico attico (con spirito dolce!) indica la “soglia” della casa. Pertanto «il concetto di sinodalità può così evocare l’esperienza di una strada percorsa in comune o più semplicemente il fatto di riunirsi, di tenere un’assemblea» (A.BORRAS, *Sinodalità ecclesiale...*, 211).

³⁵ A.BORRAS, *Sinodalità ecclesiale...*, 213.

formale della sinodalità, secondo modi più o meno formalizzati e differenti livelli di istituzionalizzazione.

- *Sinodalità e rinnovamento (riforma) delle Chiese locali*

Cerchiamo di leggere ora la sinodalità come via per un rinnovamento della vita delle chiese locali; abbiamo utilizzato il termine via per sottolineare che *la sinodalità è nell'ordine dei mezzi e non un fine da perseguire*.

E' necessario innanzitutto collegare la vita sinodale con il principio costitutivo di ogni comunità cristiana: l'annuncio del vangelo, pertanto l'esperienza sinodale di una comunità deve favorire l'annuncio del Vangelo. Un annuncio che accade dentro uno spazio umano dato: andare incontro alle sfide particolari delle persone che abitano un luogo, essere proclamato all'interno di una cultura. E' per questo che l'annuncio del Vangelo poggia su una lettura preliminare dei segni dei tempi o su una lettura della situazione dei destinatari. La *Gaudium et spes* si presenta in tal proposito come esemplare. «La Chiesa ha il dovere, in ogni momento, di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo, così che essa possa rispondere, in maniera adatta a ciascuna generazione, ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura, e sul loro reciproco rapporto. Bisogna dunque conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni, il suo carattere spesso drammatico» (GS 4). Nel concilio la chiesa si è raccolta – per riprendere l'espressione di Paolo VI – per comprendere le domande del mondo e rileggere il vangelo³⁶.

Come primo punto di arrivo possiamo dire che la vita sinodale di una chiesa locale è la messa in opera di un processo comunitario di discernimento del contesto nel quale essa è chiamata ad annunciare il vangelo e della conversione missionaria che l'annuncio in tale contesto esige. In altre parole si tratta di una revisione di vita evangelica da parte di una chiesa locale, che permetta da un lato di fare il punto sulle sfide che l'annuncio del vangelo comporta in una data situazione e dall'altro lato di sottomettere ad una revisione le strutture e le pratiche ecclesiali, affinché queste manifestino in modo più trasparente il cuore del vangelo.

La vita sinodale presuppone una comprensione adeguata della chiesa come "popolo della fede", non solo come popolo soggetto di un'esperienza di fede, ma anche come un popolo che solo se visto in ottica di fede può farsi riconoscere come popolo «... di Dio». Papa Francesco, insiste sul recupero di tale idea biblica e conciliare: «L'immagine di Chiesa che mi piace è quella del santo popolo fedele di Dio. E' la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen gentium* al numero 12. L'appartenenza a un popolo ha un forte valore teologico: Dio nella storia della salvezza ha salvato un popolo. Non c'è identità piena senza appartenenza a un popolo. Nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae considerando la complessa trama di relazioni interpersonali che si realizzano nella comunità umana. Dio entra in questa dinamica popolare»³⁷.

Alla luce della riflessione fatta nel II capitolo possiamo affermare che il *sensus fidei* è una formula ricca di sinodalità. Da un'analisi attenta del n. 12 della *Lumen gentium* emergono elementi fondamentali, dei quali si trova riscontro in altre citazioni conciliari³⁸, e sui quali importanti commentatori indagano facendone emergere preziosi sensi teologici³⁹. Gli elementi

³⁶ Da notare che lo stesso papa Francesco nel II capitolo dell'*Evangelii gaudium* ricorda che «Prima di parlare di alcune questioni fondamentali relative all'azione evangelizzatrice, conviene ricordare brevemente qual è il contesto nel quale ci tocca vivere ed operare» (EG 50)

³⁷ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 2013, III, 459

³⁸ Cf. *Lumen gentium*, n. 35, dove, a proposito dei laici, si dice che sono provvisti del senso della fede e della grazia della parola»

³⁹ Cf. Z. ALSZEGHY, «Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico», in R. LATOURELLE(ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, I, Cittadella, Assisi (PG), 136-151; G. O'COLLINS, «Criteri per l'interpretazione delle tradizioni», in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive di Teologia*

fondamentali sono i seguenti: 1) il contesto importante dei doni e dei ministeri con i quali lo Spirito arricchisce il popolo di Dio (cf. Rm12; 1 Cor 12,4-11); 2) in particolare, il senso della fede è un dono concesso dallo Spirito alla chiesa, cioè a tutto il popolo di Dio - «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» - e ciascun soggetto ecclesiale l'esercita nello svolgimento del proprio ruolo o ministero; 3) il contenuto del dono è l'inerranza della fede della totalità dei fedeli, «che non può sbagliarsi nel credere quando consente universalmente in cose di fede e di morale»; 4) gli effetti di questo dono sono: l'adesione indefettibile alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte e la capacità di penetrare in essa più a fondo e applicarla più pienamente alla vita cristiana.

Papa Francesco per fondare la sua scelta di promuovere una *sinodalità diffusa* nell'intera chiesa sceglie *Lumen gentium* 12, poiché «l'originalità ecclesiologicala più significativa del concilio Vaticano II sul magistero sta nel fatto che, prima di affrontare il ministero episcopale di insegnamento, che tratta dell'infalibilità "nell'insegnare" (LG 25), viene presentata l'infalibilità "nel credere", grazie al "senso della fede dei fedeli"»⁴⁰. L'importanza dell'insegnamento del Vaticano II sul senso di fede dei fedeli ha avuto buona incidenza nello sviluppo post-conciliare della teologia dei laici o dei *christifideles*⁴¹ e nell'arricchire di significati il rapporto teologia-magistero. Dopo il richiamo al concilio sul *sensus fidei*⁴², papa Francesco nell'*EG* sottolinea che «il Popolo di Dio è santo in ragione [della] unzione che lo rende infallibile "in credendo"»⁴³, aggiungendo che «il *sensus fidei* impedisce di separare rigidamente tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, giacché anche il Gregge possiede un proprio "fiuto" per discernere le nuove strade che il Signore dischiude alla Chiesa»⁴⁴. Bergoglio, con questa popolare parola "fiuto", ricorda un dono particolare dello Spirito al popolo di Dio: «Il "senso della fede" è l'istinto "soprannaturale" che la fede dà come dono profetico dello spirito di Gesù Cristo e rende possibile la testimonianza attiva dei credenti in questioni di fede, di dottrina e di vita»⁴⁵.

Alla luce di quanto detto possiamo affermare che la sinodalità è legata alla natura stessa della chiesa (la chiesa è popolo in cammino), ma se vogliamo che essa non si riduca a un vago principio, a una grandezza astratta, ha bisogno di forme storiche concrete e di una espressione giuridica coerente (sinodalità formale). Il principio sinodale si esprime concretamente nella realtà o nella prassi sinodale. Come espressione concreta di una comunione tra i membri di una chiesa locale, per realizzarsi ha bisogno di cornici, di figure o di forme istituzionali che siano in grado di attualizzarlo, di pratiche e di procedure specifiche che ne possano permettere la realizzazione, di atteggiamenti che lo favoriscano. Se è importante distinguere i due piani (sinodalità informale e sinodalità formale) è decisivo elaborare modalità di esercizio della sinodalità. «Noi siamo convinti – scrive G.Routhier – che, in qualche misura il deficit di vita sinodale nelle chiese locali sia legato a questa mancanza di creatività istituzionale e a un approccio troppo teorico a questo problema, dal momento che gli studi si interessano soprattutto di ripetere lo stesso discorso sul principio sinodale anziché sforzarsi di esaminare come esso può realizzarsi concretamente mediante figure istituzionali adatte alle culture, mediante prassi adeguate ed efficienti, mediante atteggiamenti da coltivare»⁴⁶.

fondamentale, Queriniana, Brescia 1980, 397-411; K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani*, Paoline, Milano 1986; F. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi (PG) 1986.

⁴⁰ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*. La sacramentalità della comunità cristiana, Queriniana, Brescia 2008, 527

⁴¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* (30.12.1988).

⁴² Cf. anche *Lumen gentium*, nn. 35,37; *Dei verbum*, nn. 8 e 10; *Apostolicam actuositatem*, nn. 2, 3; *Gaudium et spes*, n. 43.

⁴³ *EG*, n. 119.

⁴⁴ *EG*, n. 221.

⁴⁵ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, p. 527.

⁴⁶ G.ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali*, 240

Tra le traduzioni istituzionali della sinodalità ricordiamo⁴⁷:

a livello di chiesa locale: il sinodo diocesano e i consigli pastorali (diocesano e parrocchiale)⁴⁸;
sul piano dei raggruppamenti di chiesa: i concili particolari, la conferenza episcopale, le assemblee continentali.

Routhier giustamente ricorda che la sinodalità non può essere ridotta ad un meccanismo formale e che le procedure e le prassi da sole non riescono a ispirare la vita sinodale, è necessario riscoprire degli atteggiamenti o uno spirito che li possano animare. A tal proposito riporta una citazione di Bernard Franck circa "lo spirito sinodale": «l'ascolto reciproco, lo scambio e la comunicazione, la condivisione e la solidarietà, il desiderio di giungere ad un consenso, a una convinzione comune. Ci vuole la volontà di collaborare e di cooperare, di accettare e di accogliere, di dare e di ricevere. Questo suppone relazioni permeate di rispetto e di carità, di umiltà e di povertà. E' questo lo spirito sinodale»⁴⁹.

⁴⁷ Per un approfondimento cfr. A.BORRAS, *Sinodalità ecclesiale...*, 216-226.

⁴⁸ Tra le traduzioni istituzionali della sinodalità a livello di chiesa locale A.Borras a proposito del consiglio presbiterale scrive: «(Il consiglio presbiterale) non è una istituzione sinodale propriamente detta, ma un organismo ministeriale che aiuta il vescovo nel governo della diocesi (...). Il vescovo che lo presiede è il capo del presbiterio che vi è rappresentato. In questa prospettiva del presbiterio che non è senza il vescovo, il consiglio è riferito al ministero episcopale e alle comunità delle diocesi; e rimanda dunque in direttamente alla sinodalità di queste e alla collegialità di quello» (A.BORRAS, *Sinodalità ecclesiale...*, 220)

⁴⁹ B. FRANCK, *Les expériences synodales après Vat. II*, cit. in G.ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali...*, 246.