



In copertina: *dipinto absidale presso la  
Cattedrale “Santa Maria della Marina”  
in San Benedetto del Tronto, realizzato  
da padre Ugolino da Belluno nel 1993.*

# Formazione Teologica

Periodico della Scuola di Formazione Teologica  
Diocesi di San Benedetto del Tronto - Ripatransone - Montalto

Anno 2 numero 3

Dicembre 2019

## **Presentazione**

La “teologia” senza un popolo diventa “ideologia”,  
*Papa Francesco* 1

## **Eventi**

“La 1<sup>a</sup> Giornata di Studio della scuola”, 6

*Studenti del terzo anno*

“Etica e diritto nella società pluralista: il problema delle leggi  
imperfette”, *Professore Luciano Eusebi* 14

## **Teologi**

“Profilo biografico di Yves Congar” 30

“La Tradizione e le tradizioni”, *Ives Congar* 41

## **Meditazione Teologica**

“Sentire con il cuore di Dio. Provocazioni dal Libro di Giona”,  
*Rosalba Manes* 45

## **Magistero**

“La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa” 57

## **Contributi**

“Le reliquie di S. Bernadette in Cattedrale”,  
*don Giorgio Carini* 70

“Per una teologia dell’arte: il mosaico del Centro Aletti nella  
cappella della Cattedrale”, *P. Marko Ivan Rupnik* 76

## **Vita della scuola**

“Assemblea di istituto: una occasione di condivisione e di  
discernimento”, *Studenti del terzo anno* 80

“Viaggio di Istruzione: Le vie della Bellezza”, *Studenti della SFT* 85

“La scuola ha cambiato sede. Le suore Concezioniste ospitano le  
lezioni.” 86

## La “teologia” senza un popolo diventa “ideologia”

“Pubblichiamo volentieri come editoriale di questo numero della nostra rivista il messaggio del Santo Padre al convegno teologico argentino, che ci aiuta a precisare sempre meglio l'identità e la missione della scuola di formazione.



Dottrina e pastorale sono legate come la preghiera e la vita, è falsa l'opposizione di una all'altra. Così si è espresso Papa Francesco in un video messaggio inviato al Congresso Internazionale di Teologia a Buenos Aires, che si è concluso ieri, in occasione del centenario della Facoltà di teologia dell'Università Cattolica Argentina e nel cinquantesimo anniversario del Concilio Vaticano II. Le meditate parole del Pontefice entrano in qualche modo anche nel dibattito sinodale sulla famiglia.

«Non esiste una Chiesa particolare isolata - ha spiegato Francesco - che possa dirsi sola, come pretendendo di essere signora e unica interprete della realtà e dell'azione dello Spirito. Non esiste una comunità che abbia il monopolio della interpretazione o dell'inculturazione. Come, al contrario, non esiste una Chiesa universale che dia le spalle, ignori e si disinteressi della realtà locale. La cattolicità esige, chiede questa polarità in tensione tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il molteplice, tra il semplice il complesso.

Annulare questa tensione va contro la vita dello Spirito. Ogni tentativo, ogni ricerca di ridurre la comunicazione, di rompere il rapporto tra la Tradizione ricevuta e la realtà concreta, pone a rischio la fede del popolo di Dio».

«Considerare insignificante una delle due istanze - continua il Papa - significa metterci in un labirinto che non sarà portatore di vita per la nostra gente. Rompere questa comunicazione ci porterà facilmente a fare del nostro sguardo, della nostra teologia una ideologia. Per questo mi rallegra che la celebrazione dei cento anni della Facoltà di teologia si accompagni alla celebrazione dei cinquant'anni del Concilio».

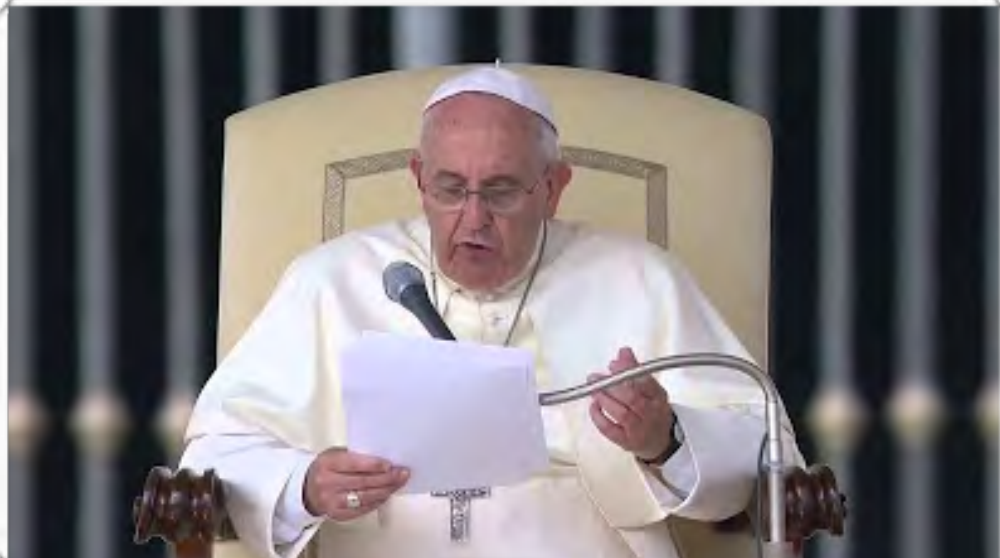
Francesco ha quindi citato e valorizzato un'immagine proposta da Benedetto XVI il quale riferendosi alla Tradizione della Chiesa affermava che «non è trasmissione di cose o di parole, una collezione di cose morte. La Tradizione è il fiume vivo che ci collega alle origini, il fiume vivo nel quale sempre le origini sono presenti. Il grande fiume che ci conduce al porto dell'eternità». Questo fiume, ha detto Bergoglio, «va irrigando terre diverse, va alimentando diverse geografie, sta facendo germinare il meglio da questa terra, il meglio da questa cultura. In questo modo, il Vangelo continua a incarnarsi in tut-

ti gli angoli del mondo in modo sempre nuovo».

«Questo ci porta a riflettere - spiega Francesco - che non si è cristiani allo stesso modo nell'Argentina di oggi e in quella di cento anni fa. Non si è cristiano nella stessa maniera in India, in Canada o a Roma. Perciò uno dei principali compiti del teologo è discernere, riflettere: che cosa significa essere cristiano oggi?, nel "qui ed ora"? Come questo fiume delle origini riesce a irrigare queste terre e farsi visibile e vivibile?».

«Per incarnare questa sfida - aggiunge il Papa - dobbiamo superare due possibili tentazioni: condannare tutto, cullandoci nella ben conosciuta frase "tutto il passato è stato migliore", rifugiandoci nel conservatorismo o nel fondamentalismo. O, al contrario, consacrare tutto, svalutando tutto ciò che non abbia "il sapore di novità", relativizzando tutta la sapienza portata dal ricco patrimonio ecclesiale. Per superare queste tentazioni, il cammino è la riflessione, il discernimento, prendere molto sul serio la Tradizione ecclesiale e molto sul serio la realtà, mettendole in dialogo tra loro».

«Non sono poche le volte - ha detto il Pontefice, offrendo un'interpretazione illuminante su tanti dibattiti degli ultimi mesi - in cui si genera



un'opposizione fra teologia e pastorale, come se fossero due realtà opposte, separate, che nulla hanno a che vedere l'una con l'altra. Non sono poche le volte in cui identifichiamo il dottrinale con il conservatore, retrogrado. E al contrario, pensiamo alla pastorale dal punto di vista dell'adattamento, della riduzione, dell'accomodamento. Come se non avessero niente a vedere tra di loro. In questo modo si genera una falsa opposizione tra i cosiddetti "pastoralisti" e "accademicisti", quelli che stanno dalla parte del popolo e quelli che stanno dalla parte della dottrina». Si genera così, spiega, «una falsa opposizione tra la teologia e la pastorale; tra la riflessione credente e la vita credente; la vita, allora, non ha spazio per la riflessione e la riflessione non trova spa-

zio nella vita. I grandi padri della Chiesa, Ireneo, Agostino, Basilio, Ambrogio - per nominarne alcuni - sono stati grandi teologi perché sono stati grandi pastori».

«Cercare di superare questo divorzio tra la teologia e la pastorale, tra la fede e la vita - dice ancora Francesco nel videomessaggio - è stato precisamente uno dei principali apporti del Concilio Vaticano II. Arrivo a dire che ha rivoluzionato in un certo modo lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente. Non posso dimenticare le parole di Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio, quando diceva: una cosa è la sostanza dell'antica dottrina, del "depositum fidei", e un'altra è il modo di formulare la sua espressione. Dobbiamo fare il



lavoro, l'arduo lavoro di distinguere, il messaggio della Vita dalla sua forma di trasmissione, dai suoi elementi culturali nei quali un tempo è stato codificato».

«Non fare questo esercizio di discernimento - avverte il Papa - porta in un modo o nell'altro a tradire il contenuto del messaggio. Fa sì che la Buona Novella smetta di essere nuova e specialmente buona, trasformandosi in una parola sterile, vuota di tutta la sua forma creatrice, risanante, resuscitante, ponendo così in pericolo la fede delle persone del nostro tempo. La mancanza di questo esercizio teologico ecclesiale è una mutilazione della missione che

siamo invitati a realizzare».

«La dottrina non è un sistema chiuso, privata di dinamiche capaci di generare interrogativi, dubbi, questioni. Al contrario - chiarisce Papa Bergoglio - la dottrina cristiana ha faccia, ha corpo, ha carne, si chiama Gesù Cristo ed è la sua Vita quella che viene offerta di generazione in generazione a tutti gli uomini e in tutti gli angoli della terra. Custodire la dottrina esige fedeltà a ciò che si è ricevuto e - allo stesso tempo - tenere conto dell'interlocutore, del suo destinatario, conoscerlo e amarlo. Questo incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale, è costitutivo di una teologia che voglia esse-

re ecclesiale».

Per questo «le domande del nostro popolo, le sue angustie, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell'incarnazione. Le sue domande ci aiutano a farci domande, le sue questioni ci mettono in questione. Tutto ciò ci aiuta ad approfondire il mistero della Parola di Dio, Parola che esige e chiede di dialogare, di entrare in comunicazione. È da qui che deriva il fatto di non poter ignorare la nostra gente al momento di fare teologia. Il nostro Dio la scelto questo cammino. Lui si è incarnato in questo mondo, attraversato da conflitti, ingiustizie, violenze; attraversato da speranze e sogni».

«Fa insospettare il cristiano che non ammette più la necessità di lasciarsi criticare dagli altri interlocutori. Le persone e le loro diverse conflittualità, le periferie, non sono opzionali, ma necessarie per una maggiore comprensione della fede. Per questo è importante domandarci: per chi stiamo pensando quando facciamo teologia? Quali persone abbiamo davanti a noi? Senza questo incontro, con la famiglia, con il popolo di Dio, la teologia corre il grande rischio di trasformarsi in ideologia.

Non dimentichiamoci, è lo Spirito Santo nel popolo orante il soggetto della teologia. Una teologia che non nasca nel suo grembo, ha l'aspetto di una proposta che può essere bella, ma non è reale».

Il Papa ha concluso il suo messaggio ricordando che il teologo è principalmente figlio del suo popolo, e «incontra le persone, le storie», conosce «la tradizione». È «l'uomo che impara ad apprezzare quello ha ricevuto come un segno della presenza di Dio». Il teologo «è un credente che fa esperienza di Gesù Cristo, e ha scoperto che senza di lui non può vivere». Il teologo è un profeta perché riflettendo «la tradizione che ha ricevuto dalla Chiesa» egli «mantiene viva la consapevolezza del passato», creando l'invito al futuro in cui Gesù sconfigge l'autoreferenzialità e la mancanza di «speranza». Ed è centrale la preghiera, via e realtà «tra passato e presente, tra il presente e il futuro».

*di Redazione online*

*[www.sanfrancescopatronoditalia.it](http://www.sanfrancescopatronoditalia.it)*

“ La giornata di studio, è una grande occasione offerta dalla scuola, per approfondire alcuni grandi ambiti della realtà, colti nel rapporto tra la teologia e le scienze umane. Di seguito sono proposti una sintesi dell'intero convegno, e un contributo del prof. Luciano Eusebi che riporta i contenuti della sua relazione

## La 1ª Giornata di Studio della scuola:

*Cronaca di un evento molto significativo.*



La 1a Giornata di Studio, che si è incentrata quest'anno sulla Bioetica e organizzata dalla SFT al Biancazzurro di San Benedetto del Tronto il 23 febbraio 2019, non nasce dal nulla. Essa trae origine nell'immediato dall'insegnamento che ci ha offerto il nostro vescovo Carlo Bresciani, presidente della SFT, nel corso di Bioetica dell'autunno scorso ed è segno della capacità della Scuola di avvertire l'urgenza di una formazione in questo campo.

In modo speciale ci colpisce il fatto che nel nostro territorio è stato il primo convegno sulla bioetica con partecipazione estesa a tutti. Ne è stata data ampia diffusione proprio per includere non solo chi opera nei settori della sanità e del diritto, ma anche ogni persona interessata o incuriosita dal tema. Tale elemento di partecipazione non solo distingue questa giornata da altri corsi dedicati tenuti nelle scuole o nel servizio sanitario nazionale della nostra area negli ultimi anni, ma è indicativo dell'obiettivo che ha ispirato la volontà e l'impegno del Direttore e del Presidente della SFT. Un obiettivo semplice e ambizioso al tempo stesso: iniziare a far nascere una sensibilità diffusa verso tematiche di grandissima attualità, che ormai riguardano terribilmente da vicino la vita di ciascuno di noi.



Questa giornata ci ha fatto entrare in concreto dentro i termini dei dibattiti e si è proposta in controtendenza con quel consumo di informazione superficiale e quelle le forme di comunicazione rapida e virtuale che oggi di fatto ci allontanano dalla carne sofferente dei fratelli (cfr. Gaudete et Exultate n.108).

Sono proprio la nostra carne e il nostro essere nella sua globalità a venire impattati dai mezzi tecnico-scientifici d'avanguardia e quindi a trovarsi al centro del dibattito contemporaneo su cosa si intende per umano e cosa possa

definirsi post-umano, posto che oggi l'uomo "si è eretto a creatore di se stesso modificando la sua natura" (Avvenire, Gianfranco Ravasi, Oltre le frontiere, verso il post-umano, 26.11.2013).

Il Direttore della SFT, don Gianluca Pelliccioni, ha introdotto i lavori leggendo il proemio della *Gaudium et Spes*, un brano scelto per precisare che la giornata di studio ha inteso svolgere un servizio alla verità e ad ogni uomo con le gioie e le speranze, le tristezze, le angosce, le sofferenze del tempo presente.

Il nostro vescovo Mons. Carlo Bresciani (membro della Commissione Episcopale per la Famiglia, i Giovani e la Vita) ha poi sviluppato il tema Bioetica e Teologia, con la chiarezza di linguaggio che esige un parterre eterogeneo come quello convenuto quella mattina.

Sulla scorta di quanto già tratteggiato nel suo articolo edito nella Rivista della SFT di gennaio 2019 in cui scrive di questa disciplina come di "casa della vita", egli si è premurato nuovamente di allontanare da essa ogni valenza legalistica o moralista intesa nel senso di divieti e norme da accettare acriticamente, in limitazione della libertà, e ha attirato l'attenzione su un fulcro teorico: il senso e la dignità dell'essere umano.

"All'origine della bioetica non ci sono le leggi etiche o giuridiche, ma c'è il senso del nostro essere umano".

Ogni uomo ha una vita che evidentemente non si è data. Tutti noi siamo figli, ci collochiamo in una relazione verticale insuperabile con nostro padre e nostra madre, ed anche con Dio che ci genera nello Spirito. Siamo figli nel corpo e nello spirito. Se siamo figli di Dio, siamo anche fratelli. E' la relazione orizzontale: essa postula tra tutti gli esseri umani un legame costitutivo fondamentale, che è dato per nascita, ed anche una eguaglianza insuperabile di valore. Se intacco le buone relazioni tra me, i fratelli e il creato, non intacco solo loro, ma anche me stesso.

La nostra altissima vocazione come esseri umani consiste nel fatto che Dio ci chiama ad essere suoi collaboratori nel creato mettendo in campo tutte le nostre capacità, da quelle artistiche a quelle tecnico-scientifiche. Oggi il sapere tecnico-scientifico ci offre una vastissima gamma di possibilità di modificare la vita umana, animale, vegetale, il creato. Tali possibilità sono positive o negative a seconda dell'uso che se ne fa e dello scopo che si vuole raggiungere. Il discrimen non è dato da leggi morali codificate e

crystallizzate, da applicare ai casi concreti come se si attingesse a un prontuario, o da imporre con la forza.

Nei rapporti con gli altri uomini e con il creato non vale la ragione della forza, ma vale la forza della ragione, il grande dono che Dio ci ha dato. In forza della ragione, creiamo rapporti di paternità e quindi dei rapporti di cura con gli altri esseri umani e con ciò che ci circonda. Sempre in forza della ragione, vengono create le norme che garantiscano il valore dell'essere umano.

La grandezza della vocazione dell'uomo, conclude mons. Bresciani, ce la svela appieno Gesù proprio rivelando l'amore di Dio Padre (Evangelii Gaudium 22).

Dio vive nel cuore di ogni uomo e fa sentire la sua voce immortale. Come Gesù figlio di Dio, anche noi siamo chiamati ad ascoltare questa voce immortale e a dialogare con Dio in un rapporto di libertà e di figliolanza, sapendo che Egli ci ama. La Teologia ci aiuta a comprendere Dio: Egli non abbandona l'umanità e ci salva oggi nel nostro contesto sociale.



E' seguito l'intervento del prof. Paolo Marchionni (membro dell'Associazione Scienza e Vita e dell'Associazione Bioetica Marchigiana), incentrato su tre temi specifici: la riproduzione artificiale umana, la questione del fine vita e l'obiezione di coscienza.

Il prof. Marchionni ha inserito il dibattito attuale su questi temi nel quadro della rivoluzione culturale e morale generata dal movimento del 1968, che ha infranto i legami basati sull'autorità, decostruendo

anche il patto della famiglia, e ha sostituito al valore dell'autorità il valore dell'autodeterminazione e dell'individualismo tout court. Su questo humus culturale ed etico, anche la morte diventa oscena e si afferma il diritto di morire. Sul versante dell'inizio vita, nel 1978 nasce Louise Brown, la prima bambina nata con la fecondazione in vitro inaugurata da Robert Edwards.

Cambia il modo di generare: dall'atto sessuale alla fecondazione medicalmente assistita. Oggi un numero elevato di coppie vi ricorrono e ciò ha condotto alla regolamentazione giuridica della Legge 40/2004, fatta poi oggetto di stravolgimenti giudiziari dal 2009 al 2016.

La procreazione medicalmente assistita (PMA) si può realizzare attraverso tre tecniche diverse:

- l'inseminazione artificiale, tecnica corporea;
- la FIVET o fecondazione in vitro, tecnica extra-corporea;
- l'ICSI (Intra-Citoplasmatic Sperm Injection), tecnica extra-corporea che consiste nella inseminazione di un ovulo mediante la microiniezione al suo interno di un singolo spermatozoo.

I rischi, le conseguenze e gli effetti delle tecniche di procreazione assistita sono illustrati nella Tabella 3.4.37 della Relazione del Ministro della Salute sullo stato di applicazione della L.40/2004 in materia di PMA pubblicata il 28 giugno 2018. La tabella rappresenta infatti “il numero di nati vivi, dei nati vivi con malformazioni, dei nati vivi sottopeso, dei nati pretermine, e delle morti neonatali, cioè dei bambini nati vivi e morti entro le prime quattro settimane di vita (28 giorni)”. Dati significativi che meritano attenzione. Pure con attenzione vanno letti i dati sul saldo tra fecondazioni assistite e bambini nati, che è negativo, e i dati sulla dispersione di embrioni.

Il prof. Marchionni ha affrontato quindi la tematica del fine vita richiamando la Legge n.219 del 22.12.2017 e la questione strettamente connessa dell'obiezione di coscienza.

Ci ha letto l'articolo 1 della Legge 219/2017 nei suoi diversi commi riguardanti il consenso informato, il rapporto di cura e di fiducia tra paziente e medico, il diritto del paziente di rifiutare in tutto o in parte l'accertamento diagnostico o il trattamento sanitario e l'articolo 4 sulla DAT (disposizione anticipata di trattamento) denominata anche testamento biologico, che costituisce la principale novità della legge.

Intuiamo che diverse sono le criticità del testo normativo in parola. Predeterminare una volontà circa una linea terapeutica potrebbe risultare non conveniente rispetto a differenti condizioni future in cui si troverà il soggetto. Soprattutto campeggia, sullo sfondo, il problema del rapporto tra il diritto alla vita, che noi consideriamo indisponibile e preminente, e il diritto di libertà individuale e di autodeterminazione, che altri invece ritengono

prevalente su ogni altro diritto. Il rifiuto di cure salvavita esercitato mediante il consenso informato o tramite DAT avvierà secondo alcuni “un processo evolutivo – involutivo per le tesi indisponibiliste – in merito ai casi in cui sarà legittimo procurare la morte” ([www.la legislazione penale.eu](http://www.la legislazione penale.eu), T. Scandroglio: Diritto a morire: Tesi giuridiche a confronto, pag.18, 08.03.2017).

L'alleanza tra medico e paziente andrebbe realizzata secondo Marchionni non con l'imposizione di una volontà del paziente di fronte a una competenza tecnica del medico. Il medico è chiamato a valutare secondo scienza e coscienza, intendendo per coscienza quel foro interno dal quale scaturiscono scelte in linea con la visione etica personale, ma anche in linea con la tradizione millenaria della professione medica risalente sino al Giuramento di Ippocrate. In questa valutazione medica svolta caso per caso vanno certamente contemplate le richieste del paziente.

A fronte della DAT o più in generale di una richiesta di un trattamento



sanitario è possibile esercitare l'obiezione di coscienza da parte del medico, come previsto dall'art.22 del codice di deontologia professionale, diritto sotteso alla nozione di autonomia professionale richiamata dalla L.219/2017.

Obiezione di coscienza come scelta sapiente alla luce della fede, perché come scrive poeticamente San Giovanni Paolo II nel Trittico “Se vuoi trovare la sorgente, devi proseguire in su, controcorrente”.

Ha proseguito il prof. Luciano Eusebi (docente di Diritto Penale presso l'Università Cattolica – e membro dell'Associazione Scienza e Vita), che accogliamo con piacere dopo il suo intervento a San Benedetto in Cattedrale nel 2016 sul tema “Non c'è giustizia senza misericordia”. Anche stavolta ci ha esposto in modo gradevole da ascoltare i termini della questione relativa alla partecipazione del cristiano alla vita politica e in particolare alla formazione delle leggi, comprese le leggi che interessano la bioetica. Ci ha ricordato l'esortazione di Papa Francesco secondo cui essere attivi nella elaborazione delle leggi è carità ed ha aggiunto che la riflessione sulle leggi imperfette è tutt'altro che una battaglia di retroguardia, tenuto conto che oggi l'umanità ha gli strumenti per la distruzione del creato e ragionando con la logica del “non disturbare il manovratore” non proteggiamo il creato e la vita.

La realtà è complessa e la fede rappresenta una luce per comprendere la complessità. Accanto alla fede bisogna usare anche la ragione e argomentare razionalmente il bene, dandone spiegazione dal punto di vista umano. La ragione, il dialogo, il riconoscimento reciproco delineano la strada da percorrere per arrivare al consenso nella formazione delle leggi, un consenso che non è consenso emotivo. Riconoscere l'altro non come un competitore, significa non innestare rapporti di forza e restringere il campo della violenza, significa invece usare la forza della ragione per esporre, accettare le critiche e il confronto.

La *Evangelium Vitae* invita in certi casi il deputato cattolico ad approvare una legge negativa in una sua riformulazione migliorativa rispetto al testo originario. Non si tratta di arrivare a un compromesso, ma di perseguire il massimo bene possibile. E le proposte migliorative di una legge non buona non nascono dal nulla, dobbiamo essere noi a formularle.

C'è un problema di discernimento. A volte dobbiamo abbiamo il dovere di contribuire e di spenderci nel trovare il punto di convergenza possibile, nel partecipare al dibattito e far passare la legge con qualche miglioramento, piuttosto che rendere una testimonianza solo formalistica e presentare una legge con una infinità di emendamenti ostruzionistici. In alcune occasioni invece è meglio astenersi, se la nostra partecipazione si riduce solo a un avallo di una legge negativa.

Quando poi una legge non c'è, bisogna individuare le priorità; ciò è importante per trovare una convergenza sociale. E' stato questo il caso della legge sulla procreazione assistita, la legge 40/2004. Questa legge non è nata



come oggi sembra intendersi. Generare secondo questa legge non è un commissionare a un laboratorio l'attivazione di una nuova vita. Si è voluto tener fermo il fatto che generare si inserisce in una relazione.

Eusebi conclude con una proiezione al momento in cui il Signore ci domanderà: hai fatto quello che potevi?

Questa giornata ci lascia il ricordo di una mattina trascorsa insieme sotto la guida di relatori di primo piano, ma ha tracciato anche un solco, che sta ad ognuno di noi continuare a scavare. Abbiamo iniziato a sillabare parole poco note, che ci è stato dato l'input di approfondire. Ci scopriremo a consultare il sito di Scienza e Vita o quello della Pontificia Accademia per la Vita e magari perfino a seguire in Parlamento i lavori delle commissioni che discutono e preparano i testi di legge, ... aspettando la seconda giornata di studio di Bioetica!

*Gli Studenti del terzo anno*

# ETICA E DIRITTO NELLA SOCIETÀ PLURALISTA: IL PROBLEMA DELLE «LEGGI IMPERFETTE»

*Luciano Eusebi*

*Professore ordinario di Diritto penale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano*

SOMMARIO: 1. Il problema relativo ai criteri etici della presenza nelle istituzioni legislative democratiche. – 2. Contesti eticamente «imperfetti» e legislazioni «imperfette»: una distinzione necessaria. – 3. Sulla definizione degli ambiti che esigono l'intervento del diritto. – 4. Il caso più semplice, relativo al miglioramento di una «legge imperfetta» già esistente. – 5. Il nodo cruciale riguardante il contributo alla elaborazione di norme «imperfette». – 6. La questione dell'approccio giuridico alle relazioni non matrimoniali.

## **1. Il problema relativo ai criteri etici della presenza nelle istituzioni legislative democratiche.**

«La sensibilità ecclesiale e pastorale – così si esprimeva Papa Francesco nel discorso introduttivo alla 68<sup>a</sup> Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana, il 18 maggio 2015 – si concretizza anche nel rinforzare l'indispensabile ruolo di laici disposti ad assumersi le responsabilità che a loro competono. In realtà, i laici che hanno una formazione cristiana autentica non dovrebbero aver bisogno del vescovo-pilota, o del monsignore-pilota o di un input clericale per assumersi le proprie responsabilità a tutti i livelli, da quello politico a quello sociale, da quello economico a quello legislativo!». Parole le quali riecheggiano quelle ben note del Concilio Vaticano II: «Il carattere secolare è proprio e peculiare dei lai-

ci (...). Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo (...). A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore» (LG 31). Col fine di rendere «presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo» (LG 33).

Simile importante riaffermazione, da parte del Santo Padre, di una specifica responsabilità dei laici nei confronti delle realtà terrene non può essere intesa, peraltro, come una sorta di affidamento del problema alla coscienza soggettiva di ciascun fedele, in modo da eludere l'esigenza di una riflessione teologico-morale – da condursi a sua volta, nella Chiesa, con l'apporto dei fedeli laici – intorno ai criteri attraverso i quali sia da esercitarsi una tale responsabilità.

Ciò, soprattutto, con riguardo all'intervento nell'attività legislativa dello Stato secondo le regole proprie della democrazia, in quanto sistema che trae il suo valore dal fatto di garantire la massima responsabilizzazione, in linea teorica, di ciascun cittadino rispetto alle decisioni concernenti il bene comune, ma nel cui ambito non è da escludere il determinarsi dell'impossibilità di evitare scelte normative incompatibili col discernimento morale cristiano: specie da quando l'interpretazione dei principi costituzionali e delle dichiarazioni internazionali dei diritti è andata differenziandosi, per aspetti non marginali, da quell'ethos civile conforme ai principi cristiani sul quale, tra gli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso, s'era confidato di poter ag-

gregare un consenso diffuso, al di là delle opzioni politiche o religiose.

Una condizione, questa, che peraltro non esonera i laici cristiani dal dovere di agire perseguendo pur sempre, sul terreno legislativo, il massimo bene possibile: nel solco di quella significatività della presenza cristiana all'interno della civitas in cui i fedeli sono disseminati (si rammenti il testo dell'A Diogneto risalente al II secolo), ma anche di quelle immagini evangeliche del sale e del lievito le quali, senza dubbio, non subordinano l'agire per il regno di Dio al presupposto di un'acquisita – e oggi pressoché ovunque inattuale – consistenza maggioritaria dei cristiani (non soltanto anagrafici) in ambito sociale<sup>1</sup>. Ferma, in ogni caso, la necessità di una testimonianza nitida di quanto sia da riconoscersi come bene ed evitando che l'impegno suddetto possa assumere i contorni della cooperazione al male.

Solo una chiarificazione, conseguentemente, anche nella Chiesa dei suddetti criteri d'intervento può porre il laico cristiano impegnato sul piano giuridico e legislativo in una condizione di (relativa) pace interiore, che gli consenta di poter esercitare davvero le responsabilità affidategli dal Concilio e da Papa Francesco. Il fe-

---

<sup>1</sup> Riferimenti all'atteggiamento della comunità ecclesiale verso le «leggi imperfette» nei primi secoli cristiani sono contenuti in G. COTTIER, *La politica, la morale e il peccato originale*, in *30Giorni*, 2009, 5 ([http://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_21160\\_11.htm](http://www.30giorni.it/articoli_id_21160_11.htm)), testo che commenta i discorsi tenuti dal presidente degli Stati Uniti d'America Barack Obama alla *University of Notre Dame* (Indiana) e all'Università islamica *Al-Azhar* del Cairo.

dele laico verrebbe infatti a beneficiare, su questa via, del supporto di un'indagine condotta a livello comunitario, e non soltanto individualmente, sul metodo della sua azione: tale da non sottrargli la competenza ultima circa le scelte concrete e, nello stesso tempo, da non esporlo a facili equivoci, diffidenze, o perfino condanne in ordine a simili scelte, ove queste abbiano cercato di conformarsi per il meglio a quei criteri.

Sarebbero in tal modo più facilmente evitabili incertezze o inerzie che possono avere, e non di rado hanno avuto, effetti paralizzanti nell'iniziativa politica dei laici cristiani su temi eticamente problematici: iniziativa che, non a caso, s'è spesso collocata solo sul piano di una critica a posteriori, poco efficace, delle proposte di altra provenienza.

Se nei confronti di una norma ingiusta, del resto, può restare in taluni casi solo la possibilità di una testimonianza del bene da posizioni minoritarie (fino all'obiezione di coscienza quando, addirittura, la legge istituisca obblighi moralmente inac-

cettabili), ciò non esclude il dovere di saggiare tutte le strade perché si possa incidere secondo il bene anche in contesti nei quali un accoglimento pieno dell'istanza morale non sia percorribile: dunque, con riguardo alle c.d. leggi «imperfette»<sup>2</sup>.

Non è detto, pertanto, che la scelta eticamente migliore nei confronti dell'elaborazione di queste ultime – fermo l'impegno sul terreno educativo e culturale – sia sempre quella che si riduce a ribadire l'irrinunciabilità dei valori da esse disattesi: posto che simile scelta potrebbe risultare espressione, addirittura, di un'indifferenza nient'affatto evangelica per il configurarsi più o meno negativo sul piano morale delle leggi civili: cioè delle leggi di quella comunità politica della quale il cristiano resta membro e corresponsabile.

Ciò anche in considerazione della capacità di orientamento dei costumi che assumono, tanto più nei contesti pluralistici, i precetti legali, in quanto rilevanti erga omnes. Per cui se, da un lato, si tratta di evitare che la partecipazione alla vicenda elaborativa

---

<sup>2</sup> Simile terminologia è dunque adottata, in sede teologico-morale, secondo un'accezione diversa da quella giuridica classica, che qualifica come *imperfette* le norme prive di sanzione per il caso in cui risultino violate. Circa l'approccio magisteriale moderno al tema delle «leggi imperfette», pur non identificato in quella sede con tale espressione, si richiama sovente il discorso di papa Pio XII ai Giuristi Cattolici Italiani del 6 dicembre 1953, con riguardo alla convivenza di comunità cattoliche e non cattoliche in un'eventuale aggregazione fra Stati (§ 4), ove si affermano i seguenti principi: «Primo: ciò che non risponde alla verità e alla norma morale non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione. Secondo: il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustificato nell'interesse di un bene superiore e più vasto». «Se poi», prosegue il pontefice, «questa condizione si verifichi nel caso concreto – è la “*quaestio facti*” –, deve giudicare innanzi tutto lo stesso Statista cattolico» (§ 5).

di leggi «imperfette» venga percepita come tale da sminuire il rango dei valori cui non sia dato fornire un'adeguata tutela giuridica, dall'altro lato si tratta di considerare come il tener viva in una legislazione «imperfetta» la significatività, almeno, di alcune esigenze valoriali rappresenti, parallelamente, un fattore tutt'altro che trascurabile dal punto di vista del messaggio sociale<sup>3</sup>.

Né va sottaciuto come ambienti lontani dalla sensibilità cristiana trovino per lo più assai meno disturbante una pura riaffermazione a carattere identitario, da parte dei credenti, di determinate istanze morali (percepibile destinata, pur ove solida e vivace, a rimanere autoreferenziale), che non un impegno dei credenti stessi rivolto a far valere il più possibile quelle medesime istanze – purché in una qualche misura significativa – nella fase di elaborazione del diritto: impegno suscettibile di rimarcare la persuasione del rilievo di tali istanze per tutti, vale a dire dal punto di vista umano e non soltanto religioso.

Considerazione, questa, la quale fa emergere i limiti, sul piano comunicativo, del richiamo per anni ribadito nel contesto ecclesiale italiano ai c.d. valori non negoziabili<sup>4</sup>, trattandosi di una terminologia suscettibile di lasciar intendere, al di là dei propositi, che la Chiesa ritenga quei valori come patrimonio suo proprio, sottratto a trattative nell'ambito di un rapporto tra istituzioni: laddove oggi appare prioritario, invece, far percepire che simili valori vengono affermati, anche da chi crede, in forza dell'appartenenza alla comunità civile e della ricerca – sulla base di argomentazioni in grado di risultare comprensibili erga omnes – di quanto sia conforme alla natura umana e alla dignità di ciascun individuo (specie a quella dei soggetti più deboli).

L'analisi, nondimeno, della problematica morale inerente ai modi con cui atteggiarsi rispetto alla formazione e alla successiva evoluzione di leggi inevitabilmente «imperfette» resta a tutt'oggi, anche in sede teologica, solo abbozzata: a meno di non voler ricomprendere in tale tema –

---

<sup>3</sup> Per un rilievo di questo tipo, fondato sul confronto fra gli effetti diversi sulla prassi degli aborti legali derivanti, al momento della riunificazione tedesca, dalla legge in materia della *ex* DDR e da quella pur sempre (ampiamente) «imperfetta» vigente nella Repubblica federale, ma comprensiva di alcune importanti enunciazioni di principio sullo statuto della vita prenatale e di alcuni elementi procedurali orientati a favorire la prosecuzione della gravidanza da parte della donna, cfr. M. KRIELE, *Influsso della legislazione sulla coscienza dei cittadini*, in J. JOBLIN - R. TREMBLAY (a cura di), *I cattolici e la società pluralista: il caso delle leggi imperfette*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 90 ss.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito, p. es., A. LATTUADA, “*Principi e/o valori non negoziabili*”. *Una formula recente del magistero sociale della Chiesa*, in *Teologia*, 2014, 2, pp. 175 ss.

ma sarebbe improprio – l'intero capitolo dei rapporti istituzionali tra Chiesa e Stato moderno.

Più in generale, manca, a distanza plurisecolare dal primo strutturarsi delle democrazie moderne, una teorizzazione complessiva, nella Chiesa, circa i criteri etici di presenza dei fedeli laici all'interno delle istituzioni legislative tipiche del pluralismo democratico<sup>5</sup>.

Ma la questione, a ben vedere, assume un rilievo etico di carattere generale, che non riguarda soltanto i fedeli, sebbene rispetto a questi ultimi possa essere trattata, in linea di principio, con maggiore facilità, risultando ravvisabile, per essi, un quadro di riferimento morale definito. Gli interrogativi proposti, infatti, si manifestano per qualsiasi persona che intenda agire eticamente nell'ambito dei processi di elaborazione normativa propri delle democrazie.

## **2. Contesti eticamente «imperfetti» e legislazioni «imperfette»: una distinzione necessaria.**

È indispensabile, peraltro, una precisazione. Non è rara l'ipotesi in cui si tratti di legiferare su comportamenti leciti dal punto di vista giuridico, ma che non corrispondono all'istanza morale (sebbene siano talora in grado di esprimere alcuni valori rilevanti: si pensi a determinate relazioni affettive): dunque su situazioni definibili, a loro volta, come «imperfette».

Un simile contesto, tuttavia, non rende automaticamente «imperfetta» dal punto di vista morale ogni norma giuridica che lo riguardi, potendosi ben darsi profili dell'intervento normativo circa le situazioni «imperfette» che sono da considerarsi moralmente neutri o addirittura doverosi.

Nell'ipotesi, per esempio, in cui s'interrompa una convivenza di fatto

---

<sup>5</sup> Così s'era delineato il problema, da parte di chi scrive, tre decenni orsono: «È necessario – si osservava – che ci si abitui non solo a distinguere il buono dal cattivo, il nero dal bianco, ma anche ad agire con rettitudine e discernimento, e pur sempre senza compromessi, nelle situazioni grigie, non perfette, ma nemmeno ormai refrattarie a ogni frammento di bene. Potrebbe parlarsi di un'etica delle situazioni parziali, cioè di quelle situazioni che realizzano (o negano) solo in parte l'insieme dei valori fondamentali. Situazioni che probabilmente sono la gran parte di quelle reali. (...) Il problema etico rimane anche rispetto agli esiti di ciò che non si doveva fare e che pure è stato fatto, creando situazioni a volte nuove, spesso assai gravi, rispetto alle quali, pure, dobbiamo saper agire. Perché l'etica impone in qualche modo di realizzare i valori assoluti anche rispetto alle situazioni che rispetto a essi sembrerebbero più lontane» (cfr. L. EUSEBI, *L'autonomia del sociale e del politico rispetto al religioso: sul problema della laicità*, in *Studi sociali*, 1986, 9, p. 103; v. anche ID., *Responsabilità laicali nella solidarietà sociale*, ivi, 1987, 1, p. 90). Per un approccio più organico alla questione cfr. L. EUSEBI, *Corresponsabilità verso le scelte giuridiche della società pluralista e criteri di intervento sulle c.d. norme imperfette*, in A. LÓPEZ TRUJILLO - I. HERRANZ - AE. SGRECCIA (a cura di), *'Evangelium vitae' e diritto. 'Evangelium vitae' and law*, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 389 ss. (anche in *Iustitia*, 1996, pp. 239 ss.).

protrattasi nel tempo non sarebbe né giuridicamente, né moralmente accettabile che il membro della coppia titolare di un reddito o di un patrimonio vada esente da qualsiasi responsabilità verso l'altro membro, ove il medesimo, per il cessare della convivenza, si ritrovi nel bisogno.

Rispetto al tema che affrontiamo, dunque, ci si dovrà chiedere caso per caso, innanzitutto, se venga davvero in discussione una legge «imperfetta» o se la legge riferita a un contesto «imperfetto» – espressione in certo modo eufemistica, dato che potrebbe riguardare anche atti, in sé, del tutto negativi – vada in realtà esente da obiezioni morali. Si pensi all'art. 5, comma 1, della legge n. 194/1978, riguardante il colloquio presso un consultorio o un centro socio-sanitario di base con la donna che si prefigura di abortire, da effettuarsi allo scopo di «rimuovere le cause che la porterebbero a interrompere la gravidanza»: norma la quale, ovviamente, non configura – per quanto migliorabile – una disposizione immorale, né, dunque, una legge «imperfetta».

### **3. Sulla definizione degli ambiti che esigono l'intervento del diritto.**

S'impone inoltre un'ulteriore considerazione preliminare, che rimanda a un problema generale di grande complessità non certo risolti-

bile in questa sede, ma tale da non poter essere ignorato.

Deve infatti tenersi presente che può esistere, in molti casi, una legittima distinzione tra ciò che costituisce il contenuto della norma morale, il cui rispetto è affidato alla coscienza di ciascuno, e ciò che debba costituire anche contenuto della norma giuridica, il cui rispetto è imposto dai pubblici poteri. Il matrimonio, per esempio, è da ritenersi il contesto moralmente proprio per la generazione dei figli: eppure mai si è pensato di vietare per legge la procreazione al di fuori del matrimonio.

Il tema è assai arduo, perché attiene al rapporto tra diritto e morale (sul quale esiste una letteratura sterminata) e, dunque, alla definizione di ciò che configuri l'ambito proprio dell'intervento giuridico: posto che se il diritto, come ogni altro settore dell'agire umano, soggiace pur sempre in tale suo ambito d'intervento al giudizio morale, non per questo la sua sfera di competenza si estende all'intera gamma del moralmente significativo.

Ai nostri fini, peraltro, il tema si complica ancor più poiché sono ipotizzabili contesti in cui ci si astenga dal chiedere la regolamentazione giuridica di un certo comportamento, o il suo stesso divieto, non tanto in forza della sua estraneità di principio alla sfera di quanto assuma rilievo per il diritto, bensì sulla base di valutazioni

– esse pure sottoposte, beninteso, al giudizio morale – inerenti all’ambito dell’opportunità. Poniamo, con il proposito di non compromettere (v. anche infra) la possibilità di fissare regole, quantomeno, in merito agli aspetti di una data questione che si ritengano maggiormente importanti.

Non è del tutto facile, per esempio, stabilire circa l’atteggiamento assunto a suo tempo dalla Chiesa italiana sulla normativa volta a regolamentare il ricorso alla c.d. procreazione medicalmente assistita – nei cui confronti si fecero valere alcune esigenze fondamentali, senza un rifiuto di principio e, anzi, difendendo, com’è ben noto, il testo originario della legge n. 40/2004 in occasione dei referendum celebratisi nel giugno 2005 – se (e in quale misura) quell’indirizzo comportamentale fosse motivato dalla ponderazione tra ciò che attenga al ruolo tipico del diritto e ciò che, invece, sia bene proporre alla coscienza di ciascuno sul piano formativo-culturale, oppure da valutazioni riferibili al sentire sociale in cui ci si muoveva, al dato di fatto di una prassi ormai consolidatasi di utilizzo delle tecniche procreative, e così via.

#### **4. Il caso più semplice, relativo al miglioramento di una legge «imperfetta» già esistente.**

Date queste premesse, va affrontato il quesito cardine inerente ai cri-

teri in base ai quali si sia chiamati a incidere sull’attività legislativa nei contesti democratico-pluralistici, quando l’intervento del diritto appaia in concreto non evitabile o, talora, necessario e si ritenga, fondatamente, che non vi siano le condizioni per addivenire a regolamentazioni esenti da censure di ordine etico.

E già si accennava al fatto che, in proposito, non si tratta in alcun modo di ammettere deroghe all’agire morale, nella prospettiva del compromesso, quanto, piuttosto, di individuare pur sempre l’agire moralmente adeguato (il migliore possibile) in frangenti refrattari a scelte ineccepibili dal punto di vista morale.

L’interrogativo manifesta, com’è palese, un profilo meno problematico nel caso in cui si tratti di prendere posizione su proposte normative che, pur «imperfette» quanto al loro contenuto, rappresentino nel loro complesso un miglioramento dal punto di vista etico rispetto alla regolamentazione giuridica esistente: specie quando l’appoggio a tali proposte sia decisivo per la loro approvazione.

In proposito vale la ben nota indicazione relativa al tema dell’aborto, senza precedenti specifici, contenuta al n. 73 dell’enciclica *Evangelium vitae* di san Giovanni Paolo II, che così si esprime: «Un particolare problema di coscienza potrebbe porsi in quei casi in cui un voto parlamentare risultasse determinante per favorire

una legge più restrittiva, volta cioè a restringere il numero degli aborti autorizzati, in alternativa a una legge più permissiva già in vigore o messa al voto». In tale ipotesi, «quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti inaccettabili»<sup>6</sup>.

Il voto favorevole, in tali casi, a una normativa imperfetta non è identificato, pertanto, come automatica approvazione dei contenuti di quest'ultima, ma come uno strumento, che si valuta per i suoi effetti<sup>7</sup>. Non, tuttavia, secondo una mera considerazione degli intenti soggettivi, bensì

in base al sussistere di determinati requisiti del contesto in cui si operi: requisiti in forza dei quali si possa constatare che quel voto non risulti causale – condicio sine qua non – rispetto al prodursi dei contenuti iniqui di una data normativa (contenuti che senza quel voto sarebbero peggiori), ma, ben diversamente, che lo risulti proprio rispetto all'impedimento di un esito più negativo.

Simili conclusioni sono da ritenersi applicabili, per sé, anche al caso in cui si tratti di votare, onde consentirne l'approvazione, una legge «imperfetta» non ulteriormente migliorabile la quale intervenga su una situazione concreta esente, fino ad allora, da interventi normativi ma che consenta, rispetto a quanto preveda la proposta in discussione, una maggiore praticabilità dei comportamenti non etici. Salva l'esigenza di una cura particolare, in tale ipotesi, nel rendere chiare dinnanzi all'opinione pubblica le ragioni del voto, sussistendo la già richiamata funzione pedagogica svolta dalla legge.

---

<sup>6</sup> Cfr. sul tema, fra gli altri, A. R. LUÑO, *I legislatori cattolici di fronte alle proposte migliorative delle leggi ingiuste in tema di procreazione artificiale*, in J. VIAL CORREA - E. SGRECCIA, *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, LEV, Città del Vaticano 2005, in part. pp. 199 ss.; ID., *Considerazioni sulle leggi imperfette. Reazione all'intervento del prof. Wierzbicki*, in L. MELINA - E. SGRECCIA - S. M. KAMPOWSKI, *Lo splendore della vita. Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni dalla "Evangelium vitae"*, LEV, Città del Vaticano 2006, pp. 539 ss.

<sup>7</sup> Sotto questo profilo il voto accordato a una legge «imperfetta» non può essere equiparato al compimento del *male* insito nei suoi contenuti: il caso, dunque, risulta ben diverso da quello in cui, poniamo, si uccida una persona, attuando concretamente un male, poiché si confida che ne possa derivare la salvezza di altri individui (senza che sussistano i presupposti della legittima difesa).

Il fatto è, tuttavia, che proposte intese a migliorare il quadro normativo, o di fatto, esistente, o meno negative rispetto ad altri progetti suscettibili di essere approvati, non vengono di regola formulate da persone estranee a date sensibilità morali. Per cui sorge il problema, spinoso, connesso all'esigenza che proprio coloro i quali condividano, invece, tali sensibilità, e fra di essi i fedeli laici, possano assumere una capacità propositiva, secondo criteri moralmente accettabili, anche con riguardo a legislazioni «imperfette».

Se dunque è bene, dati certi presupposti, votare una norma «imperfetta» migliorativa dell'esistente, non può essere valutato negativamente, in linea di principio, il previo impegno mirante a consentire che il progetto di una simile norma, sebbene «imperfetta», venga presentato, e lo sia al massimo livello contingentemente perseguibile di aderenza ai valori che s'intendano salvaguardare.

Le proposte migliorative (o limitative del danno), ancorché «imperfette», non nascono dal nulla: ma non va negato che nel caso in cui la loro formulazione esiga un coinvolgimento propositivo diretto ciò solleva questioni molto delicate, tanto più quando siano in gioco beni fondamentalissimi, come la vita.

## **5. Il nodo cruciale riguardante il «contributo» alla elaborazione di norme «imperfette».**

L'intera problematica, quindi, risulterebbe più semplice se si trattasse soltanto di prendere posizione su proposte normative altrui e di approvare quelle proposte che, pur «imperfette», rappresentino un miglioramento, dal punto di vista etico, rispetto allo status quo, di diritto o di fatto. Ma la questione è più complessa, in quanto attiene soprattutto – come s'è detto – alla possibilità di ammettere che coloro i quali mirino a ottenere un tale miglioramento, o a scongiurare una normativa peggiore, si rendano artefici essi stessi di proposte legislative «imperfette», da mettere al voto.

Il dilemma sembrerebbe ridimensionato, in parte, nel caso in cui una progettazione «imperfetta» scaturisca da tavoli di lavoro istituzionali a composizione pluralista, nel cui ambito un membro, poniamo, cattolico sia in grado di percepire fino a quale livello di accoglimento dell'istanza etica possa realizzarsi un accordo maggioritario: così che l'eventuale approdo non si configuri ascrivibile a singoli componenti di tale assise, e segnatamente a singoli fedeli laici, ma rifletta il miglior risultato che, in essa, sia stato possibile raggiungere<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. *amplius* L. EUSEBI, *Corresponsabilità*, cit., pp. 400 ss.

Bisogna peraltro riconoscere che pure all'interno di gruppi rappresentativi consimili il lavoro si svolge, per lo più, attraverso una catena di ipotesi e contro-ipotesi (nelle stesse commissioni parlamentari si lavora su proposte già formulate), per cui difficilmente potrebbe escludersi un contributo attivo – rispetto ai contenuti dell'eventuale testo «imperfetto» finale – proveniente da chi, pure, di quel testo ravvisi le contraddizioni etiche. D'altra parte, non è detto che per tutte le questioni caratterizzate da forti dissidi etici circa le quali il legislatore sia chiamato a pronunciarsi risulti praticabile, o utile, l'iter procedurale descritto.

L'interrogativo di fondo poco sopra sollevato, pertanto, non appare eludibile<sup>9</sup>. E, per il caso in cui se ne voglia raccogliere la sfida, deve ammettersi come esso esiga scelte valutative concrete implicanti non semplici profili di discernimento, che scontano, inevitabilmente, una certa opinabilità<sup>10</sup>: sebbene il discernimento presupponga una ricognizione oggettiva dei dati disponibili.

Ciò riguarda, in primo luogo, la previsione dell'effettiva inevitabilità di una legge «imperfetta»; inoltre, l'identificazione di priorità che si debbano salvaguardare ad ogni modo e di aspetti meno decisivi, sui quali si possa discutere pur di salvaguardare simili priorità; la capacità, altresì, di cogliere il miglior livello propositivo che possa ambire a ottenere, *hic et nunc*, un consenso maggioritario; infine, l'eventuale riconoscimento di soglie che, se oltrepassate, non consentano un'ulteriore collaborazione nella fase legislativa, poiché non sussisterebbe più, in tal caso, un bene ragionevolmente perseguibile rispetto al contesto situazionale in cui ci si trovi e la collaborazione si trasformerebbe in una vera e propria controtestimonianza.

È su tali nodi, e preliminarmente sulla ammissibilità stessa, in certi contesti situazionali, di proposte normative «imperfette»<sup>11</sup>, che dovrebbero concentrarsi, dunque, la riflessione ecclesiale e l'approfondimento etico-teologico: così che, come si auspicava, il fedele laico

---

<sup>9</sup> Cfr. anche J. FINNIS, *Le leggi ingiuste e la società democratica. Considerazioni filosofiche*, in J. JOBLIN - R. TREMBLAY (a cura di), *I cattolici e la società pluralista: il caso delle leggi imperfette*, cit., in part. pp. 106 ss.

<sup>10</sup> L'aspetto dell'*opinabile*, d'altra parte, appare una caratteristica propria dell'impegno nelle realtà terrene: «la storia impone delle decisioni: il laico è un uomo che scommette sul probabile» (così S. VANNI-ROVIGHI, *Fondazione critica del concetto di laicità*, in AA.Vv., *Laicità. Problemi e prospettive*, Milano 1997, p. 242).

<sup>11</sup> In modo che tali proposte, ancora una volta, possano non risultare *causali* rispetto ai contenuti iniqui di una data normativa, bensì risultare determinanti rispetto all'impedimento di un maggior male.

operante nell'ambito giuridico o politico sia messo in grado di sapere a quali condizioni, circa il problema delle leggi «imperfette», gli sia consentito far conto di muoversi – secondo l'ossimoro, potremmo dire, di una pur inquieta serenità – entro il perimetro di criteri che nella Chiesa risultino condivisi.

Tenendo presente come, a sua volta, l'inerzia nell'iniziativa rispetto alle leggi «imperfette» non possa presumere di risultare ineccepibile, comunque, dal punto di vista morale, in nome della maggiore coerenza che si voglia riconoscere, rispetto ad altre scelte, in un atteggiamento di mera testimonianza, interessato soltanto – anche quando ciò non risulti realistico – a ottenere una legislazione pienamente in linea con i principi morali: salvo perdere tutto nel caso di insuccesso.

Esistono, infatti, anche i peccati di omissione e il monito che chiude la parabola dei talenti. Né si può trascurare che, talora, indirizzi del tipo summenzionato corrono il rischio di rispondere più a intenti di rappresentatività, per fini politici o ecclesiali, dell'area culturale cattolica, che non a una strategia in grado di far crescere il sentire sociale complessivo circa determinati valori: manifestando, facilmente, una scarsa capacità di aggregazione e di motivazione al di fuori dei confini di chi già quei valori li fa propri.

Sarà dunque importante analizzare la problematica morale relativa alla leggi «imperfette» senza infingimenti rispetto alle difficoltà che pongono tutte le opzioni sul tappeto.

Nella consapevolezza, fra l'altro, della circostanza che simile problematica è più generale di quanto sovente si ritenga, posto che perfino la migliore delle leggi – non solo nel contesto biogiuridico – può rappresentare soltanto un tentativo perfezionabile e mai esaustivo di realizzare gli ideali etici fondamentali, cui molto spesso fanno da contrappeso interessi egoistici di varia natura. Sebbene la questione, senza dubbio, si renda particolarmente acuta quando una legge autorizzi in modo espresso condotte le quali contrastino in modo immediato con esigenze di ordine morale.

Va in ogni caso rimarcata l'esigenza che coloro i quali vogliono salvaguardare o promuovere determinati valori nella società si sentano chiamati a dedicare un interesse equipollente sia ai contenuti delle leggi, sia all'impegno educativo.

Non è pensabile, infatti, che la tenuta di quei valori possa essere affidata, nel tempo, al presidio legislativo ove gli stessi non rimangano vitali nel sentire di larga parte della popolazione (senza con ciò dimenticare la capacità di orientamento comportamentale – v. supra – propria della legge). Come del resto rimane aperta, anche in presenza di leggi censurabili

li, la strada di un'instancabile argomentazione – capace di parlare alle coscienze nelle sedi più diverse, nonostante la legge – intorno alle problematiche morali correlate.

## **6. La questione dell'approccio giuridico alle relazioni non matrimoniali.**

Un'esemplificazione significativa dei problemi sin qui tratteggiati può essere riferita all'intervento legislativo circa le convivenze diverse dal matrimonio, propriamente inteso. Sebbene una riflessione a tal proposito appaia ormai configurarsi, con riguardo a molti paesi (e anche all'Italia), fuori tempo massimo: il che depone per l'insufficienza di una strategia la quale sappia agire solo di rimessa – in termini culturali e giuridici – rispetto a proposte, su materie eticamente dibattute, che provengano da ambienti non sensibili a determinate istanze morali.

Ciò premesso, si tratta in primo luogo di individuare quali norme siano da reputarsi necessarie, in merito alle relazioni non matrimoniali, dallo stesso punto di vista morale: così da poter operare una verifica delle regole già delineate, a tal proposito, sul piano legislativo o in sede giudiziaria, valutando quanto risulti moralmente condivisibile e quanto, invece,

sia opportuno modificare o aggiungere.

Tenendo conto del fatto che la tutela stessa dell'istituto matrimoniale esige il superamento di una situazione nella quale alle mere convivenze eterosessuali siano riconosciuti, in concreto, molti dei diritti classici di quell'istituto, senza corrispondenti doveri: situazione, questa, che favorisce la fuga, ampiamente constatabile, dal matrimonio; ma altresì tenendo conto della circostanza per cui i membri di una coppia non matrimoniale possono stabilire patti nell'ambito della libertà contrattuale sancita dal diritto civile: libertà che trova, o potrà ulteriormente trovare, taluni limiti nella legge, ma che non è sopprimibile.

Su questa base, va preso atto di come l'indirizzo espresso in materia, negli anni passati, dalla Chiesa non abbia manifestato opposizione, in linea di principio, a che si discuta su quali conseguenze giuridiche possano derivare – per così dire, a posteriori – dalla circostanza che una convivenza si sia protratta nel tempo. In tal modo riconoscendosi rilievo al dato puramente fattuale di una convivenza stabile: sebbene sulla base, per lo più, di un orientamento rivolto a gestire quelle conseguenze secondo i «diritti comuni» individuali, piuttosto che attraverso disposizioni ad hoc<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Si veda il testo della Congregazione per la Dottrina della Fede dal titolo *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali* (2003), n. 9.

Ben presto, peraltro, è andata consolidandosi, in molti paesi, la richiesta di introdurre ex lege la possibilità, per una qualsiasi coppia, di rendere pubblicamente rilevante a priori la decisione di dar luogo a una relazionalità affettiva diversa da quella classica matrimoniale, con l'attribuzione correlata di una serie di diritti (che taluni vorrebbero identici a quelli propri del matrimonio).

Una richiesta, quest'ultima, riguardante soprattutto le coppie omosessuali, considerata la ben scarsa propensione a formalizzare il loro rapporto in forma non matrimoniale da parte delle coppie di fatto tra una donna e un uomo: le quali scelgono una simile modalità relazionale proprio per sottrarsi alla formalizzazione insita nel matrimonio, oppure non escludendo di addivenire in futuro al matrimonio stesso<sup>13</sup>; laddove una simile possibilità di giuridicizzare il legame non esisteva, fino ad epoca recente, per le coppie omosessuali, essendo stata introdotta, come ben si sa, in vari paesi del mondo occidentale – ed ora anche in Italia – negli ultimi anni.

Ci si potrebbe chiedere, dunque, perché proprio con riguardo alle coppie omosessuali – in controtendenza rispetto al trend oggi riscontrabile – si sia perseguita una formalizzazione giuridica del rapporto. E la risposta parrebbe da individuarsi nel proposito di ottenere un accreditamento socio-culturale per i legami affettivi nell'ambito dello stesso sesso.

I rischi derivanti dal recepire la richiesta suddetta non vanno sottovalutati e investono, soprattutto,

a) il fatto che, su questa via, si giunga a ritenere adeguato per l'accesso al matrimonio qualsiasi tipo di relazione affettiva dichiarata dai membri di una coppia: così che il matrimonio perderebbe sia la correlazione con il legame tra una donna e un uomo, sia il suo configurarsi come contesto aperto, potenzialmente, alla generazione di figli;

b) il fatto che, parallelamente, si giunga ad avallare dal punto di vista giuridico l'idea secondo cui l'atteggiamento sessuale costituirebbe una mera scelta discrezionale soggettiva,

---

<sup>13</sup> Si consideri a quest'ultimo proposito il n. 102 dell'*Instrumentum Laboris* relativo al Sinodo dei Vescovi sulla famiglia tenutosi nel 2015 (v. *infra*, nel testo): «La scelta del matrimonio civile o, in diversi casi, della convivenza molto spesso non è motivata da pregiudizi o resistenze nei confronti dell'unione sacramentale, ma da situazioni culturali o contingenti. In molte circostanze, la decisione di vivere insieme è segno di una relazione che vuole strutturarsi e aprirsi ad una prospettiva di pienezza. Questa volontà, che si traduce in un legame duraturo, affidabile e aperto alla vita può considerarsi una condizione su cui innestare un cammino di crescita aperto alla possibilità del matrimonio sacramentale: un bene possibile che deve essere annunciato come dono che arricchisce e fortifica la vita coniugale e familiare, piuttosto che come un ideale difficile da realizzare».

del tutto svincolata da qualsiasi significato antropologico correlato alla corporeità maschile o femminile: assunto, quest'ultimo, che non necessariamente, tuttavia, dev'essere ritenuto proprio delle coppie omosessuali, in quanto molte di esse (potremmo dire, quelle classiche) riferiscono la loro relazione non a una simile discrezionalità, ma a quella che ritengono una propria condizione personale.

In proposito deve constatarsi che il magistero della Chiesa cattolica risulta nettissimo nel ritenere eticamente inaccettabile l'equiparazione giuridica tra la famiglia fondata sul matrimonio quale forma di relazione stabile tra una donna e un uomo e altre forme di convivenza non matrimoniale<sup>14</sup>.

Punto fermo, questo, cui si sono aggiunte, in effetti, frequenti espressioni contrarie a qualsiasi forma di riconoscimento giuridico esplicito dei legami non matrimoniali<sup>15</sup> (così che le relative conseguenze andrebbero gestite, come già si accennava, in base alle risorse ordinarie del diritto privato): espressioni le quali, peraltro, sembrano almeno in parte motivate dal timore che tale riconoscimento costituisca il «primo passo verso la equiparazione» di quei legami al matrimonio<sup>16</sup>.

Rispetto a queste ultime pronunce (di rango oggettivamente non assimilabile a quello proprio del suddetto punto fermo) va considerato, inoltre, che il discernimento etico relativo alla problematica delle «norme im-

---

<sup>14</sup> Cfr., p. es., il *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 2390, e il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 228. Si considerino anche le esortazioni apostoliche *Familiaris consortio* di san Giovanni Paolo II, n. 14, e *Amoris laetitia* di papa Francesco, n. 251, nonché la *Carta dei diritti della famiglia* presentata il 22 ottobre 1983 dal Pontificio Consiglio per la famiglia, *Preambolo*, lett. b).

<sup>15</sup> Cfr. la *Nota dottrinale* della Congregazione per la dottrina della fede su *alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (2002): alla famiglia fondata sul matrimonio monogamico «non possono essere giuridicamente equiparate in alcun modo altre forme di convivenza, né queste possono ricevere in quanto tali un riconoscimento legale» (n. 4); posizione, quest'ultima, ribadita con forza dalla medesima Congregazione nelle cit. *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*: «nel caso in cui si proponga per la prima volta all'Assemblea legislativa un progetto di legge favorevole al riconoscimento legale delle unioni omosessuali, il parlamentare cattolico ha il dovere morale di esprimere chiaramente e pubblicamente il suo disaccordo e votare contro il progetto di legge» (sarebbe ammissibile solo il voto favorevole a disposizioni restrittive di un riconoscimento già esistente, nel solco di *EV 73* [v. *supra*, § 4]) (n. 10).

<sup>16</sup> Così il documento del Pontificio Consiglio per la famiglia su *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"* (26 luglio 2000), n. 16. Del medesimo Pontificio Consiglio si veda l'art. 1, lett. c), della cit. *Carta dei diritti della famiglia*, sebbene non riferito alle coppie omosessuali: «il valore istituzionale del matrimonio deve essere sostenuto dalle pubbliche autorità: la situazione delle coppie non sposate non deve essere messa *sullo stesso piano* del matrimonio debitamente contratto» (corsivo nostro).

perfette» implica, per molti aspetti, giudizi contingenti, i quali possono portare a esiti diversi in contesti temporali o spaziali diversi: il che riguarda anche i giudizi espressi in sede ecclesiale.

Rimanendo aperta, altresì, la questione del rilievo – non sovrapponibile a quello assolutamente vincolante proprio delle affermazioni di carattere morale o teologico (qual è l'affermazione relativa alla non equiparabilità tra matrimonio e altre convivenze) – che sia da riconoscersi a interventi del Magistero i quali riguardino in via immediata l'ambito, per così dire, della mediazione giuridica, stanti i principi richiamati all'inizio di questo stesso contributo<sup>17</sup>.

Da tutto ciò scaturisce il quesito etico – superato in gran parte dagli eventi – che si può ritenere venisse a configurarsi, circa l'apporto dei fedeli laici, relativamente al dibattito parlamentare sfociato nell'approvazione, in Italia, della legge n. 76/2016 (Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze): anche in considerazione del dato costituito dalla sentenza della Corte costituzionale n. 138/2010 e, altresì, dalle pronunce 24-6-2010 (Schalk and Kopf v. Austria), e 21-7-2015 (Oliari and others v. Italy) della Corte europea dei diritti

dell'uomo, richiedenti l'introduzione di una disciplina dei legami in oggetto, sebbene non necessariamente un'equiparazione degli stessi al matrimonio. Un quesito sintetizzabile nella seguente alternativa:

a) non si può andare oltre – specie in considerazione dell'impatto che le norme giuridiche rivestono nell'indirizzare gli stili comportamentali – un'eventuale riorganizzazione dei diritti (ma anche dei doveri) già riconosciuti, in forza del mero protrarsi nel tempo di una relazione affettiva, alle coppie di fatto, eterosessuali e omosessuali<sup>18</sup>,

oppure, e in particolare con riguardo al caso in cui la prima alternativa non risulti percorribile in sede parlamentare,

b) vi sono, oggi, le condizioni dal punto di vista etico – anche al fine di evitare le derive che in alcuni paesi hanno prodotto l'equiparazione al matrimonio, o più precisamente l'inquadramento come matrimonio, di legami omosessuali – perché si possa ammettere un riconoscimento giuridico, su richiesta, della relazione in sé tra i membri di una coppia dello stesso sesso oppure di una coppia eterosessuale che non intenda accedere al matrimonio (o anche, semplicemente, dell'atto con cui persone che convivano dichiarino un'assun-

<sup>17</sup> V. *supra*, § 1 e § 5, nota 10.

<sup>18</sup> Anche eventualmente valorizzando, in Italia, il concetto di famiglia anagrafica di cui all'art. 4 d.P.R. 30 maggio 1989, n. 223 (regolamento anagrafico).

zione reciproca di responsabilità), ferma la costruzione di un regime normativo diverso, non solo nominalmente, da quello proprio del matrimonio<sup>19</sup>?

Il chiarimento di questo nodo prima che si definissero le proposte da assoggettare, in materia, all'esame del legislatore sarebbe stato importante e avrebbe probabilmente facilitato un apporto maggiormente proficuo dei fedeli laici membri del Parlamento italiano alla configurazione dell'esito normativo finale<sup>20</sup>.

Tale chiarimento, tuttavia, avrebbe richiesto che fosse affrontato ex ante, sul piano etico-politico e teologico-morale, il quadro valutativo d'insieme, in tema di contesti e di normative eticamente «imperfetti», posto ad oggetto di queste brevi riflessioni.

---

<sup>19</sup> Uno dei problemi principali, a questo proposito, concerne la salvaguardia della consapevolezza di come la generazione della vita umana (la *filiazione*) non costituisca un mero atto tecnico consistente nell'unione di gameti, quale ne sia la provenienza, cui avrebbe il diritto di accedere qualsiasi persona o coppia, eterosessuale od omosessuale, che lo desideri, bensì costituisca un atto *relazionale* di due individui generanti, i quali non possono che essere di sesso diverso.

<sup>20</sup> Resta in ogni caso per la Chiesa il problema parallelo delle indicazioni di carattere pastorale che s'intendano definire sia nei confronti delle convivenze eterosessuali tra persone non unite in matrimonio, secondo le loro diverse tipologie (cfr. il n. 62 del cit. *Instrumentum Laboris* e i nn. 293 ss. della cit. esortazione apostolica *Amoris laetitia*), sia nei confronti delle «persone con tendenza omosessuale» (cfr. i nn. 130 e 131 del medesimo *Instrumentum Laboris* e 250 dell'esortazione *Amoris laetitia*).

“ La nostra rubrica *TEOLOGI*, propone in questo numero, l’incontro con Yves Congar, domenicano, grande ecclesiologo del secolo scorso. Il profilo biografico curato da P. Gerardo Cioffaro, domenicano, e tratto dal sito [www.domenicani.net](http://www.domenicani.net), è seguito da un piccolo brano dell’opera di Congar “*la Tradizione e le tradizioni*”, del 1963.

## YVES CONGAR

di P. Gerardo Cioffari OP, dal sito [www.domenicani.net](http://www.domenicani.net)



Al nome di Chenu solitamente viene affiancato quello di Congar, anche se il campo della ricerca è alquanto diverso. Mentre il primo si è occupato della storia della teologia cattolica in rapporto alla società, il secondo si è interessato alla storia della teologia e della Chiesa con riferimento alle chiese sorelle sia d’occidente che d’oriente. Eppure, se si va a fondo, l’analogia è ben più profonda. Ciò che li accomuna è la rigorosità della ricerca insieme ad una totale onestà intellettuale. Entrambi erano immersi nel mistero della Chiesa, ma la fedeltà alla Chiesa non giungeva ad alterare i dati

della storia. La fedeltà alle origini era troppo forte per cedere alla tentazione del campanilismo cattolico.

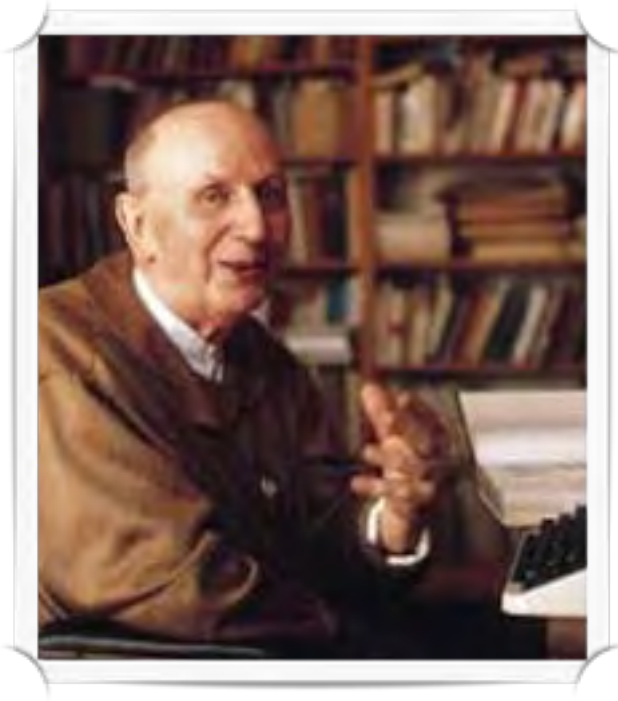
Yves Marie Joseph Congar<sup>[1]</sup> nacque a Sedan nel 1904 in una famiglia cattolica praticante. Le tristi vicende della prima guerra mondiale gli offrirono anche uno spettacolo incoraggiante che influirà sulla sua visione futura: la pacifica convivenza di cattolici, protestanti ed ebrei. Entrato in seminario nel 1921 a Parigi, ebbe già in questi anni giovanili la possibilità di venire a contatto con i maggiori intellettuali cattolici di allora, quali J. Maritain e Reginaldo Garrigou Lagrange, uno dei maggiori conoscitori di S. Tommaso. Per

un po' pensò di entrare fra i benedettini di Conques, ma poi (1925) entrò nel noviziato domenicano di Amiens. Andò quindi a studiare a Le Saulchoir dove subì l'influsso di P. Chenu, il quale non solo gli fece conoscere E. Gilson, che presentava un tomismo meno speculativo e più contestualizzato nell'ambiente storico, ma lo avvicinò anche ai circoli ecumenici ed allo studio di Johannes Adam Möhler[2].

Sacerdote nel 1930, l'anno successivo insegnava ecclesiologia a Le Saulchoir. Qualche anno dopo (1935) prendeva il posto di Chenu come direttore della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, ed aveva avviato la collezione *Unam Sanctam*. Benché l'intesa con Chenu, anche dal punto di vista metodologico, fosse perfetta, Yves Congar aveva una diversa sensibilità. Il polo d'attrazione non era l'Occidente medioevale rivisitato secondo la nuova scuola, bensì l'Occidente nel suo rapporto con l'Oriente. Proprio l'anno che prendeva il posto di Chenu usciva il suo studio *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*[3]. Sino a quel momento si era interessato soprattutto alle problematiche legate al Protestantismo, ora cominciava a rivolgersi a quella tradizione orientale che poco a poco avrebbe occupato un posto centrale nella sua riflessione.

In quello stesso 1937, in cui appariva "Una scuola di teologia" di Chenu, Congar pubblicava *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique* (Cerf, Paris). Ivi il Congar cercava di sintonizzarsi con la sensibilità protestante per l'ecumenismo, ma anche con l'afflato spirituale degli ortodossi. La riflessione sulla Chiesa come immagine della Trinità e quindi sul suo aspetto comunionale, quindi sull'aspetto cristologico che fa da introduzione al carattere istituzionale, sono i fondamenti di quella unità di cui oggi tanto si avverte la nostalgia. Secondo Congar il profetismo nella Chiesa è stato sempre un grande valore di vitalità. Purtroppo, in vari casi questo intuito originale, nata secondo sentimenti nobili e spirituali che avrebbero potuto essere fecondi per la Chiesa, si sono poi trasformati in elementi di divisione. Un discorso che egli riprenderà anche in *Vraie et fausse Réforme*, ma che fu all'origine di attacchi di diversi teologi che vi riscontravano un certo relativismo dogmatico. Basti pensare a Ch. Journet, che ribadiva perentoriamente: *noi crediamo invece che l'intuizione luterana primitiva della giustificazione era falsa in sé stessa, intrinsecamente*[4]. Altra conseguenza fu che il card. Pacelli, segretario di Pio XI gli proibì di partecipare alla conferenza di Oxford, cui si era preparato con degli amici protestanti[5].

Dopo *Chrétiens désunis* i saggi ecumenici non si contano, con la costante della centralità della riflessione ecclesiologica, come ad esempio nell'E-



*squisses du mystère de l'Eglise* (1940 e 1953). Il suo programma teologico (*Pour une théologie de l'Eglise* nel 1937) auspicava che ogni confessione cristiana si liberasse di tante incrostazioni dipendenti da tempi e luoghi e rimettesse al centro della propria esistenza il Signore: *Il Signore Dio è il primo che va servito*. Un programma che Congar proponeva non solo negli scritti ma anche nei convegni. Una volta durante la settimana di preghiera per l'unità dei Cristiani al Centro cattolico degli Intellettuali Francesi esclamò: *Preghiamo per la conversione di tutti i cristiani al vangelo, per la conversione di tutti i vescovi al Vangelo, per la conversione del Papa al Vangelo*. La novità del suo metodo consisteva dunque nel cercare di fare prendere coscienza anche alla propria Chiesa che c'era un cammino da fare, che non tutto doveva darsi per scontato.

L'impegno, per così dire, ecumenico e spirituale non esauriva tutto la sua attività. Egli sapeva che nei dialoghi molti facevano sempre riferimento alla storia degli eventi teologici. Per cui, seguendo del resto l'indirizzo fondamentale de Le Saulchoir, produsse opere che mostrano il suo talento nel muoversi nella storia del pensiero ecclesiastico. Importanti sono al riguardo gli studi ecclesiologici[6].

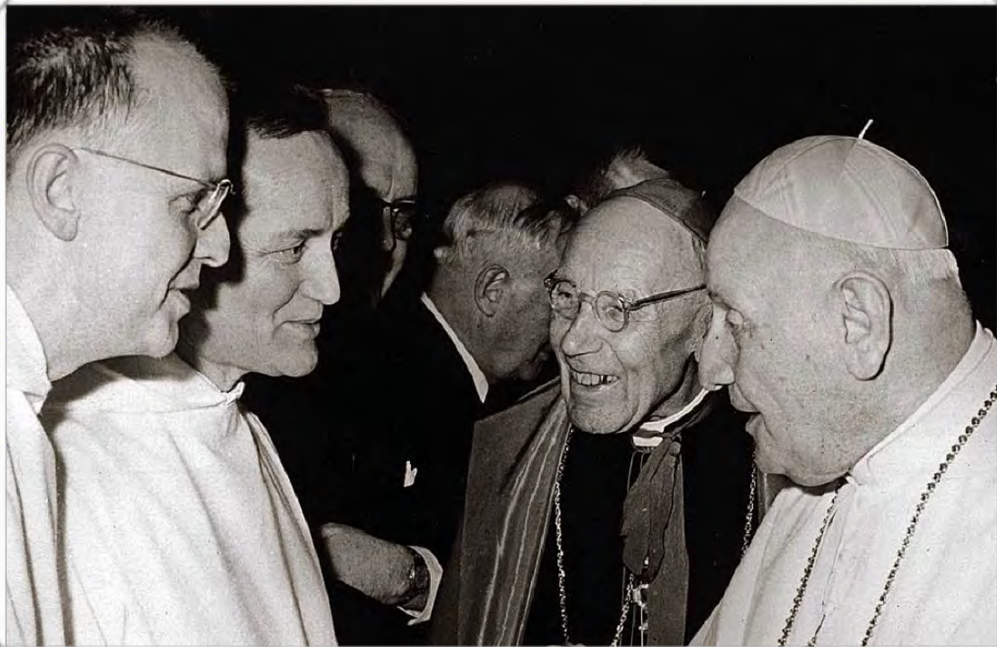
E tale programma restò immutato anche durante e dopo il concilio. In *Chrétiens en dialogue* (Paris 1964) ribadiva : *Mi è apparso ben presto che l'ecumenismo non è una specializzazione, che esso comporta un movimento di*

*conversione e di riforma che sono coestensivi con la vita di tutte le comunioni cristiane. Mi è parso ugualmente chiaro che, per ognuno, il lavoro ecumenico va compiuto innanzi tutto a casa propria, presso i suoi. Per noi in particolare si tratta di far girare la Chiesa cattolica di qualche grado attorno al proprio asse, verso quella convergenza e quella unanimità che è possibile con le altre confessioni, sulla base di una fedeltà più profonda e più leale alla nostra Fonte unica e alle nostre fonti comuni. Di qui il mio programma che ho tracciato in *Chrétiens désunis* e che è stato successivamente messo in opera in altri miei lavori: *Vraie et fausse réforme*, *Jalons pour une théologie du laïcat*, *La Tradition et les Traditions*[7].*

Come si può vedere, il sottofondo del pensiero di Congar è che le vicende storiche sia in oriente che in occidente hanno nuociuto ad un corretto ed equilibrato sviluppo della vita ecclesiale. Onde la necessità da parte di tutti i cristiani di non guardare soltanto alle altre chiese, ma di riflettere sulla propria e ritrovare i motivi di una rinascita attraverso una vera riforma. Ma Congar era troppo avanti in un discorso in cui la Chiesa ufficiale era ben lontana. Ad esempio, il volume *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*, benché avesse lo scopo di avvicinare i protestanti alla Chiesa cattolica mostrando che in fondo anche la Chiesa cattolica era sensibile a quella riforma che tanti suoi santi avevano auspicato, il fatto stesso di accennare ad un'autocritica e di porre come primo capitolo il "problema del male nella Chiesa" era più che sufficiente a fare agitare i teologi romani. Anche se diceva cose ovvie per uno storico onesto, come ad esempio che fino all'XI secolo il volto della Chiesa era un volto mistico, mentre dopo l'XI secolo era il volto del potere [8], la cosa non poteva passare inosservata.

D'altra parte, non poteva essere diversamente. Egli si era dedicato anima e corpo all'ecumenismo in un tempo in cui la Chiesa romana non vedeva altra possibilità che il "ritorno" degli scismatici alla Chiesa di Roma. Da quasi un ventennio ormai, Congar lavorava nel campo ecumenico con incontri interconfessionali. Con questo programma, infatti, benché sempre secondo un'impostazione storica, era venuto a contatto con P. Coutourier e L. Beauvain, con A. M. Ramsay, il futuro primate d'Inghilterra, nonché con i maggiori pensatori russi, quali Berdjaev e Bulgakov, leaders della diaspora russo-ortodossa a Parigi.

Poi venne la guerra e fu chiamato al servizio militare, quindi finì in carcere a Colditz per cinque anni, fino al 1944. Dopo la guerra il circolo comprendeva p. Christophe Dumont, p. M.J. Le Guillou, p. Lambert Beauvain, Vladi-



mir Losskij e p. Eugraphe Kovalevskij. Ma nel 1948 ruppe con Losskij perché rifiutò di dissociarsi verbalmente dall'attacco del sinodo della Chiesa russa alla Chiesa cattolica (*“Mi è impossibile lavorare con chi accetta che venga insultata mia madre!”*)[9]. Il suo entusiasmo fu ulteriormente mortificato, poiché in quello stesso anno gli fu proibito di partecipare all'assemblea ecumenica di Amsterdam. Anzi, ormai sospetto di modernismo oltre che di simpatie per il movimento dei preti operai, cominciò un periodo di accuse, avvertimenti e misure restrittive. Insieme al p. Feret ed al p. Chenu nel 1954 fu addirittura sospeso dall'insegnamento. La cosa fu tanto più dolorosa perché la disposizione venne dal maestro generale dell'Ordine, che aveva anche sollecitato le dimissioni dei padri provinciali [10].

Forse ricordando l'analogo destino del P. Lagrange, si ritirò a Gerusalemme, dove all'Ecole Biblique trovò un ambiente amichevole. Dopo poco meno di un anno a Cambridge passò a Strassburgo, dove poté riprendere l'insegnamento. Ma la riabilitazione completa non tardò a venire. Con l'avvento del papa Giovanni XXIII e il suo progetto di un concilio per l'aggiornamento della Chiesa, Congar si acquistò la fama di teologo cattolico ufficiale, incaricato fra l'altro di curare i rapporti con i protestanti e gli ortodossi.

Era stato proprio il contatto col mondo ortodosso, oltre che protestante, a dare alla sua teologia un equilibrio ecumenico in tutti i sensi. La teologia di

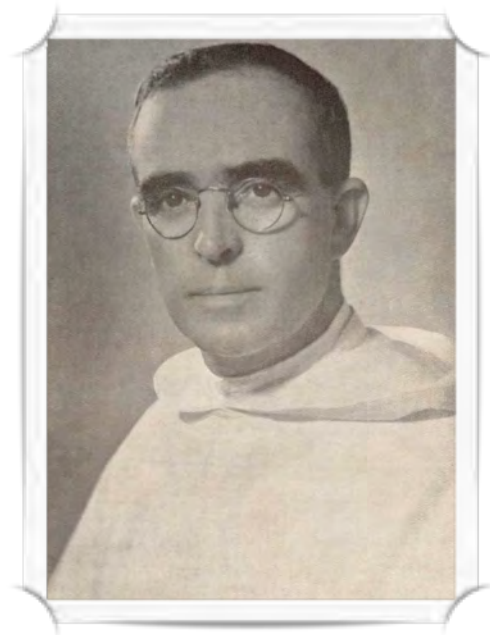
Congar, infatti, non è pensata soltanto in vista del dialogo con ortodossi e protestanti, ma anche come ripensamento della teologia cattolica in sé. La teologia ortodossa insieme agli studi storici di ecclesiologia gli avevano fatto scoprire il senso del mistero nella Chiesa, il ruolo dello Spirito Santo, il ruolo del popolo di Dio.

In *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953 e 1964), Congar fa una severa analisi dell'ecclesiologia cattolica corrente :

*E' chiaro dunque come il trattato sulla Chiesa, essendosi costituito come trattato particolare in risposta al gallicanesimo, al conciliarismo, all'ecclesiologia puramente spirituale di Wycliff e di Hus, alle negazioni protestanti, poi, più tardi, a quelle dello statalismo laico, del modernismo, ecc., si sia anche costituito come reazione ad errori i quali, tutti, mettevano in discussione la struttura gerarchica della Chiesa. Il De Ecclesia fu principalmente, talvolta quasi esclusivamente, una difesa e un'affermazione della realtà della Chiesa come apparato di mediazione gerarchica, dei poteri e del primato della Sede Romana, in breve una « gerarcologia ». I due termini tra i quali si pone una tale mediazione, lo Spirito Santo da un lato, il popolo fedele o il soggetto religioso dall'altro, si venivano a trovare esclusi dalla considerazione ecclesiologica [11]. Queste idee, già avanzate in alcuni articoli del 1948, furono aspramente criticate sul *Divus Thomas* come malsani smarrimenti che hanno portato al *monstrum* della « théologie nouvelle »[12]. Ma le amarezze provocate da tanti attacchi verranno poi cancellate durante il Concilio Vaticano II, quando tanti elementi dell'ecclesiologia di Congar entreranno a far parte dei testi ufficiali del Concilio e quindi della Chiesa[13].*

Tale equilibrio, messo in ombra a causa dell'atteggiamento difensivo assunto dalla Chiesa cattolica da Trento al Vaticano I, veniva recuperato nel contatto con le chiese sorelle e riproposto efficacemente nel concilio Vaticano II. Nascevano così *La Tradition et les Traditions* (2 voll., Paris 1960-1963), *Sainte Eglise* (1963), *La Tradition et la vie de l'Eglise* (Paris 1963), *L'Eglise une sainte catholique apostolique* (Paris 1970), *Un peuple messianique* (Paris 1975).

Tenendo conto delle preoccupazioni antiggiuridiche degli ortodossi, il Congar dava una definizione della Chiesa a partire dall'opera redentrice del Cristo come emerge dalla Sacra Scrittura: *La Chiesa è la realtà della Nuova Alleanza, è la società degli uomini che, riconciliati con Dio mediante il Cristo morto e risorto, sono chiamati a vivere con Dio una vita di figli, di cittadini della città celeste e destinati ad avere parte nella sua eredità. Il mistero cominciò a delinearci e ad essere rivelato già nell'Antico Testamento con la*



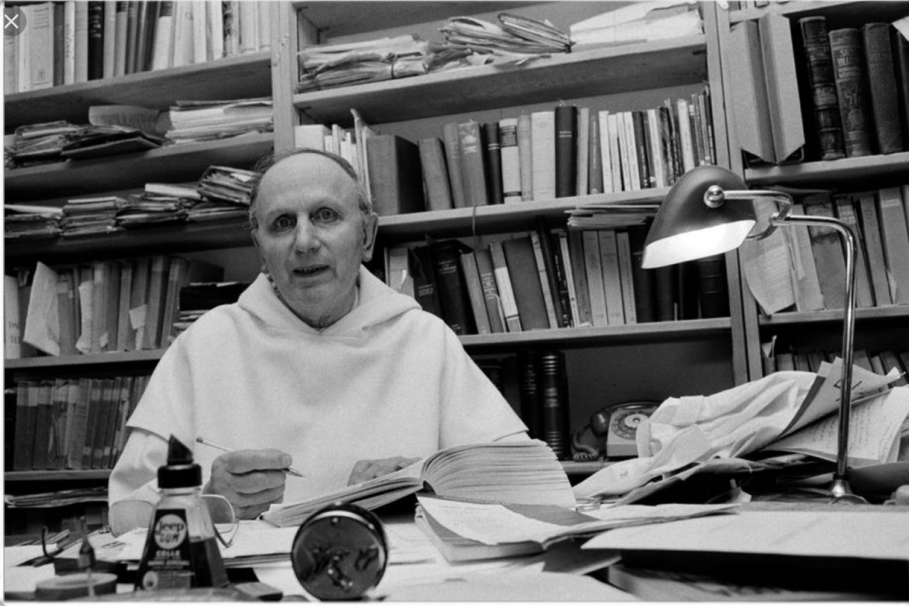
*costituzione di un popolo di Dio*[14]. Se però il Cristo ha terminato la sua opera sulla terra, resta tuttavia qualcosa da fare, completare la sua opera: e per completarla sono necessari due fattori, lo Spirito Santo e gli Apostoli. Quanto al primo, Congar risponde alle critiche ortodosse (di Evdokimov, che in questo caso si rifà a Vladimir Losskij) di poca presenza dello Spirito Santo nei decreti del Concilio Vaticano II, ricordando che è Cristo il capo e fondatore della Chiesa, e che lo Spirito è lo Spirito del Figlio. E' normale perciò che nelle formulazioni emerga la figura del Cristo. Il che non significa che il Vaticano II sia stato un concilio cristomonistico. La Chiesa infatti non è soltanto il Corpo di Cristo, ma anche la totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (LG 12). E mentre lo Spirito Santo costruisce la Chiesa elargendo liberamente i suoi doni, gli Apostoli animati da Lui la costruiscono nella sua struttura esteriore. E se la sottolineatura dello Spirito Santo tende ad avvicinare i protestanti, più in linea con gli ortodossi è l'importanza annessa alla Tradizione ecclesiale.

Quanto alle differenze fra cattolicesimo ed ortodossia Congar torna più volte su due linee di fondo: la comunione delle due chiese prima del Mille nonostante certi approcci diversi e la dipendenza del magistero pontificio rispetto alla tradizione apostolica e conciliare. Per il primo aspetto preziosi sono i suoi studi sulla storia dell'ecclesiologia che hanno portato a stabilire una diversa visione d'insieme dell'occidente rispetto all'oriente, non limitata

dunque a qualche sporadica citazione di Agostino. Nonostante una tale diversità sin dalle origini egli restò convinto sino alla morte che nell'essenziale si era già uniti: *Il s'agit, par cette enterprise, d'aller de l'un à l'un par le plusieurs. L'un de l'origine, c'est l'Eglise indivise, hélas divisée. Il existe dans l'Eglise catholique d'Orient et d'Occident, C'est, nous en avons la conviction profonde, la même Eglise du Christ et des Apôtres qui existe dans l'Eglise orthodoxe et dans l'Eglise catholique Romaine.*[15]. Per il secondo molto indicativo è lo studio *La Parole et le souffle* (Paris 1984) che sottolinea come lo stesso Giovanni Paolo II non rinviasse alla sua autorità magisteriale. Nella lettera *A concilio constantinopolitano* (25 marzo 1981) collegava anche il suo magistero al concilio: *L'insegnamento del primo concilio di Costantinopoli è ancora e sempre l'espressione dell'unica fede comune della Chiesa e di tutto il Cristianesimo.* Anzi, sintomatico è l'invito rivolto da questo papa nella *Ut unum sint* a riflettere e ripensare ad una nuova formulazione del modo di esercizio del primato papale. Una iniziativa che non fa che avviare un processo tanto auspicato da Y. Congar in *Le Concile au jour le jour. Deuxième session* (Cerf, Paris 1964), ove si distingue chiaramente *il primato, che è di istituzione divina, ed un certo regime del suo esercizio, che è una creazione ecclesiastica*[16].

I Decreti più importanti del concilio portano la sua impronta. Una soddisfazione dovette anche essere l'ascoltare di tanto in tanto vescovi che affermavano di aver cambiato la propria prospettiva ecclesiologica dopo aver letto i suoi scritti. Sembravano trascorsi decenni dalla sospensione dell'insegnamento, ed invece erano solo pochi anni. E dopo il concilio innumerevoli furono gli incarichi affidatigli. Dal 1984 la malattia frenò il suo attivismo. Creato cardinale nel concistoro del 26 novembre 1995, moriva l'anno dopo a Parigi.

Alcuni, come Le Guillou[17] ed Aldo Moda[18], hanno messo in dubbio l'originalità del pensiero di Congar, non avendo dato un grande apporto alla teologia sistematica. Secondo Le Guillou, l'attenzione rivolta ad una teologia per l'uomo, mettendo in sott'ordine la teologia per sé o contemplativa, ha tolto unità al pensiero di Congar che non rivela un unitario sottofondo metafisico. Ancor più brutale è l'affermazione del Nichols: *Non esiste un'ecclesiologia congariana*[19]. In realtà, come quello di Chenu, anche il pensiero di Congar è veramente originale, specialmente dal punto di vista metodologico. La nuova scuola di teologia, nata dall'intuizione di P. Lagrange sugli studi biblici e istituzionalizzata nel 1905 a Le Saulchoir, aveva con Chenu e Congar trovato i suoi protagonisti. Coloro che criticano la mancanza di un



lavoro comprensivo ed articolato in Congar non hanno colto la novità del teologo domenicano. Lo stesso Congar, come si è detto, scrivendo su Chenu aveva notato come la nuova teologia si è intrinsecamente incarnata nel mondo mediante l'impegno diretto del teologo. E' vero che questo ha impedito il grosso lavoro organico. Ma non poteva essere altrimenti. Il grosso lavoro organico può andare per la vecchia teologia metafisica, che trascorre il tempo a trastullarsi con i concetti. La nuova teologia, attraverso rigorosi studi storici, tende a scendere nel mondo degli uomini ed a farsi essa stessa storia. Il tutto con una onestà intellettuale del tutto sconosciuta alla teologia sistematica. Questa, infatti, avendo come criterio la rivelazione interpretata dal magistero più recente procede secondo il metodo tomista tradizionale, più attenta ai contenuti del tomismo che non all'atteggiamento di Tommaso di fronte ai problemi intellettuali del suo tempo. In tal modo la teologia sistematica si mostra insensibile sia di fronte alla sua comprensibilità per l'uomo d'oggi sia di fronte ai dati storici della tradizione ecclesiale, che sempre e comunque viene interpretata in sintonia con le categorie del magistero più recente (quasi che la fede sia autentica solo in queste categorie). Invece Congar aveva capito che il teologo deve aiutare il magistero ad adottare categorie più rispondenti alla comprensione dell'uomo d'oggi. La teologia diventa così il lievito del magistero e non una semplice trasposizione ripetitiva secondo le vecchie categorie scolastiche.

L'ecclesiologia di Congar, e in questo sia Le Guillou che il Moda e il Nichols non hanno tutti i torti, è effettivamente fuori della tradizione ecclesiologicala. L'impressione di una mancanza di unità deriva da qualcosa di reale. Il Congar cerca di recuperare dalle varie tradizioni cristiane, sia protestanti che ortodosse, tutti quei valori che la Chiesa Cattolica prima del Vaticano II aveva messo in ombra, come l'azione dello Spirito Santo e il ruolo del popolo di Dio. Con lo Spirito Santo ed il popolo di Dio Congar completa l'immagine trinitaria che aveva utilizzato sin dai suoi primi scritti e che dà un senso di armonia alla Chiesa. E' vero che queste componenti tolgono l'unità e la teoreticità del discorso precedentemente basato sulla gerarchia e il primato. Ma è anche vero che in tal modo si dà un servizio al magistero.

In questa luce va letta anche l'opera di un altro teologo domenicano, Jean Marie R. Tillard, professore ad Ottawa. Come Congar, anche il Tillard ha ripensato il ruolo del papa nella Chiesa, esaminando l'evoluzione storica. Un ripensamento che tiene conto in questa nuova atmosfera ecumenica seguita al Vaticano II del punto di vista ortodosso. Ne vien fuori quindi un'immagine del vescovo di Roma che mantiene il suo primato, ma che deve impiegarlo al servizio dei vescovi e dell'intera comunione ecclesiale. Leggendo l'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II (1995), in cui i teologi vengono invitati ad approfondire il ministero papale nella Chiesa tenendo conto delle aspettative dei fratelli separati, sembrerebbe quasi che abbia voluto far suoi i suggerimenti del Tillard[20].

---

[1] Dall'abbondantissima bibliografia su di lui, segnaliamo le seguenti opere: M.J. Le Guillou, Yves M.-J. Congar, in AA. VV., Bilancio della teologia del XX secolo, IV. Ritratti di teologi, a cura di R. Vander Gucht e H. Vorgrimler, Città Nuova editrice, Roma 1972 », pp. 189-205; Mariangela Giovanna Congiu, Le Chiese sorelle nella teologia di Yves Congar, Cittadella Ecumenica Taddeide, Riano (Roma) 2001; Bosch J., Yves Congar. Dar la Vida por las convicciones, Vide Nueva, 1995; Fouilloux E., Une théologie pour l'œcuménisme, in « Les Catholiques et l'Unité chrétienne du XIX au XX siècle », Le Centurion, Paris 1982 ; Jossua J.P., Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu, Cerf Paris 1967 ; Nichols A., Yves Congar, Ed. Paoline, Milano 1991.

[2] La pensée de Moehler et l'Ecclésiologie orthodoxe, Irénikon 1935.

[3] Vie Spirituelle, Supplément, 1 maggio 1935.

[4] Vraie et fusse Réforme dans l'Eglise, Cerf Paris, 1969 (prima edizione 1950), p. 219.

[5] Jossua Jean Pierre, Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu, Cerf Paris 1967, p. 77.

[6] Tale ricerca storica non ebbe uno sbocco rapido. Diverse opere saranno pubblicate durante o nel periodo successivo al concilio Vaticano II : L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, Cerf Paris 1970; Ecclésiologie du Haut Moyen Age, De Saint Grégoire le Grand à

la disunion entre Byzance et Rome, Cerf Paris, 1968. L'indirizzo storico si nota anche nelle numerose opere edite come collana Unam Sanctam in cui appare o come autore o come curatore (Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques, Cerf Paris 1964 ; La collégialité épiscopale. Histoire et théologie, 1965 ; L'Episcopat et l'Eglise universelle, 1962 ).

[7] Le Gullou, Bilancio, cit., IV, p. 196

[8] Vraie et fusse Réforme cit., p. 68. In questo testo sono molti i punti fastidiosi per la teologia corrente. Ad esempio, da Berengario di Tours a Pietro Valdo, da Lutero a Calvino, da Lamennais a Rénan, Congar vede dei valori che avrebbero potuto arricchire la chiesa. Un altro esempio è la sua distinzione fra tradizione e idee ricevute (predominanti in una data epoca), e fa riferimento all'Unam Sanctam di Bonifacio VIII o anche alla condanna della Sorbona contro Erasmo che riteneva moralmente illecita la condanna a morte degli eretici.

[9] Le Guillou, Bilancio, IV, p. 190.

[10] Ivi, Le Guillou, p. , 192

[11] Per una teologia del Laicato, Morcelliana, Brescia 1966, p. 66-67. Vedi anche Cette Eglise que j'aime, Foi Vivante, Cerf Paris 1968. Il tema della teologia del laicato verrà ripreso in Ministeri e comunione ecclesiale, EDB Bologna 1973, dove però completa la sua ecclesiologia con le altre componenti, l'episcopato e il papato. In quest'ultimo contesto si sofferma anche sulla distinzione tra infallibilità e indefettibilità. La sua preferenza terminologica va a quest'ultima, ben conoscendo i tanti casi storici di errori dottrinali dei papi (esempio classico papa Onorio, condannato dal VI concilio ecumenico). Tuttavia, una corretta interpretazione dell'infalibilità (non personale e non assoluta), nel senso di atti specifici in cui non manca al papa l'assistenza dello Spirito Santo per il bene del popolo di Dio, giustifica anche il termine di infallibilità.

[12] Cfr. P. A. Perego, La Nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'enciclica Humani Generis, Divus Thomas, 53 (1950), pp. 436-465.

[13] Sul Concilio, vedi Diario del Concilio, Borla Torino 1964.

[14] Il mistero della Chiesa, Ed. Romane Mame, Vicenza 1961, p. 11.

[15] Cfr. Diversités et communion, Cerf Paris 1982. Sull'Ortodossia e le cause dello scisma vedi Neuf cents ans après, Chevetogne 1954. Vedi anche il capitolo "Amo l'Ortodossia" in Saggi Ecumenici, Città Nuova Roma 1986.

[16] Sulle commosse parole di ortodossi ed anglicani alla sua morte, vedi ASOP a. 103, fasc. II (maggio ottobre 1995), pp. 267-282.

[17] Le Gullou, Bilancio, IV, pp. 203-204

[18] Lexicon. Dizionario dei Teologi, pp. 327-331

[19] Cfr. Nichols Aidan, Yves Congar, Paoline Milano 1991, p. 80.

[20] Jean Marie Tillard nacque nel 1927 a Iles St Pierre. Entrato nell'Ordine domenicano, dopo gli studi all'Angelicum ed a Le Saulchoir, divenne professore ad Ottawa (Canada). Perito al concilio Vaticano II, ha partecipato ai più importanti incontri ecumenici.. Tra i suoi scritti i più significativi sono Devant Dieu et pour le monde, Cerf, Paris 1975; L'Evêque de Rome, Cerf Paris 1982, e L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Cerf Paris 1995.

## Scrittura, Tradizione e Chiesa

da Yves Congar, *La Tradizione e le tradizioni, vol II, Edizioni Paoline, Roma, 1965*  
(originale del 1963), pp. 344- 348



**Scrittura e tradizione sono due modi di comunicazione dell'eredità apostolica.** Due modi ed anche due mezzi. Né l'una, né l'altra sono la presenza attiva di Dio, che sola salva e santifica. In ambedue i casi, la comunicazione si attua mediante l'uso di un mezzo umano.

A questo riguardo, tuttavia, **Scrittura e tradizione non sono allo stesso livello.** La Scrittura è assolutamente sovrana: **essa è di Dio, anche nella sua forma. È regola per la tradizione e per la Chiesa,** mentre né la tradizione, né la Chiesa sono regola per la Scrittura. Inoltre, la Scrittura è fissata: fornisce la testimonianza di testimoni oggi scomparsi, nella forma stessa con cui essi l'hanno data. La Scrittura, dunque, si presta in maniera superiore ad adempiere l'ufficio di «testimone» irrefutabile. Chiesa e tradizione appaiono così assoggettate alla Scrittura.

**Questo rapporto lineare di subordinazione non esaurisce, tuttavia, le relazioni che interessano le tre realtà.** Determinata dalla sua reazione contro il medioevo, germogliata nel XV secolo, la teologia protestante è stata eccessivamente dominata dalla preoccupazione di conservare la Chiesa sottomessa alla regola divina che la guida e d'impedirle di erigersi, essa stessa, a regola di fede.

**Ora, il carattere sovrano della Scrittura non le impedisce di essere una delle componenti dell'opera di Dio, che comporta anche la Chiesa e la tradizione;** e nemmeno impedisce che esistano, fra queste tre realtà, **dei rapporti d'interiorità reciproca, che rendono impossibile isolarle totalmente, ancor più che metterle in opposizione.**

**Si può sempre isolare un elemento e farne un centro esclusivo.** I protestanti lo fanno in favore della Scrittura. Certi enunciati cattolici lo farebbero quasi per la Chiesa, alla quale conferirebbero una specie d'autonomia in rapporto alle norme oggettive ed oggettivamente accessibili della Scrittura e della tradizione (1). Alcune sette - gli Schwärmer, combattuti da Lutero; il Quacquerismo - rischiano di vedere l'azione dello Spirito Santo isolata ed autonoma in rapporto, non solo alla Chiesa, ma anche alla Scrittura... È accaduto d'isolare la tradizione dalla Scrittura e di attribuirle così un'autonomia: pensiamo alla Cabala giudaica.

**I Padri hanno invece affermato che Scrittura, Chiesa e tradizione non potevano esser poste l'una senza l'altra, né completamente l'una al di fuori dell'altra.**

**La tradizione è nella Scrittura, che non ne è che una redazione parziale. Tale è la parte di verità posta in luce dalla scuola della storia delle forme.** Non solo i Vangeli, ma gli scritti dell'Antico Testamento, soprattutto il Pentateuco, e perfino le Epistole di S. Paolo, traducono il pensiero e la fede di un ambiente religioso, di una comunità. **La Chiesa si trova così già nella Bibbia. Vi è una seconda volta mediante la costituzione del Canone.** Vi si trova pure la tradizione: la Scrittura non svela il suo senso e la rivelazione di Dio, di cui è come il sacramento, non si attualizza se non nella tradizione e nella Chiesa.



**La Scrittura e la tradizione si trovano nella Chiesa come la sua regola oggettiva interna, affidata alla sua fedeltà come un deposito.** Scrittura e tradizione vi sono subordinate ed articolate, come abbiamo cercato di spiegare. Fanno la Chiesa, come strumenti dell'azione mediante la quale il Cristo l'edifica.

**La Chiesa è nella tradizione come il suo soggetto umano.** È l'ambiente di questa vita, di cui lo Spirito Santo è il principio trascendente. Da parte sua, la Scrittura è in intimi rapporti con la tradizione: **se viene interpretata nella tradizione, costituisce la sua regola superiore**, almeno negativa (nel senso che ciò, a cui la Scrittura contraddicesse, dovrebbe essere considerato come errore e vanità).

**Noi crediamo, dunque, all'insufficienza di queste tre realtà (diremmo pure alla loro inconsistenza), se si separano l'una dall'altra, e, al contrario, alla loro implicazione reciproca, sotto la causalità dello Spirito Santo, che è loro comune.**

Scrittura, tradizione, Chiesa (ministero apostolico) rappresentano i mezzi, che Dio ha insieme disposto, sotto l'attività e l'influenza sempre attuale dello Spirito Santo, per comunicarci la rivelazione fatta una volta per tutte. **È nella loro affermazione solidale e complementare che risiedono l'equilibrio e la forza della posizione cattolica**, come si è manifestato particolarmente nel corso dei lavori e delle discussioni, che hanno preceduto o accompagnato le definizioni dogmatiche dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione.

Un eccellente conoscitore dei Padri ha riassunto la loro posizione, che è la posizione della «Chiesa indivisa», nelle seguenti espressioni, che poniamo a conclusione del presente capitolo:

**«La tradizione e la Scrittura non sono due fonti indipendenti, che si completano dal di fuori.** Se talvolta siamo tentati di crederlo, è perché non siamo sfuggiti alle dannose disgiunzioni del protestantesimo. Per i primi cristiani, al contrario, **la Bibbia è così poco separabile dalla tradizione, che ne fa parte addirittura: ne costituisce l'elemento essenziale, il nucleo, se si vuole.** Ma, d'altra parte, strappata dall'insieme vivente dei molteplici fattori tradizionali, conservati e trasmessi dalla coscienza della Chiesa, sempre attenta e sempre attiva, la Bibbia diventerebbe incomprensibile. Verrebbe, effettivamente, staccata dalla vita degli oggetti di cui parla. Bibbia e tradizione non rappresentano, dunque, per un cattolico, Bibbia più un elemento estraneo, in mancanza del quale essa resterebbe incompleta. È piuttosto la Bibbia ricollocata, o meglio, mantenuta, nella sua atmosfera propria, nel suo ambiente vitale, nella sua luce nativa. È la Bibbia e nient'altro che la Bibbia, ma la Bibbia tutt'intera, e non solo nella lettera, ma con lo Spirito che l'ha dettata e non cessa di vivificarne la lettura. Dove infatti - si domanda S. Agostino - si troverebbe lo Spirito del Cristo, se non nel Corpo di Cristo? È dunque nella Chiesa, corpo della Parola vivente di Dio fatto carne, che la Parola, già ispirata a uomini di carne, resta spirito e vita. **La tradizione cattolica, lungi dal dare scacco, come troppo spesso si crede, all'importanza unica della Scrittura sacra, le conserva tutto il suo valore, svelando tutto il suo senso»** (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile...*, Lectio divina, 8, Parigi, 1951, pp. 11-12).

## SENTIRE CON IL CUORE DI DIO. PROVOCAZIONI DAL LIBRO DI GIONA

“ Il libro di Giona guida il cammino di approfondimento e di meditazione nella nostra Diocesi, in questo anno pastorale. Proponiamo volentieri la bellissima meditazione della biblista Prof. Rosalba Manes, Pontificia Università Gregoriana, offerta al ritiro del clero il 3 ottobre scorso, e rivista dall'autrice.

### PROVOCAZIONI DAL LIBRO DI GIONA<sup>1</sup>

Iniziamo questo giorno aprendo l'orecchio alla voce del Signore che risuona nella *sacra pagina*. Siamo invitati a cogliere la divina provocazione che in essa si cela per strapparci dal torpore e riconsegnarci alla vita, stando in compagnia di Giona, un profeta del Signore che porta nella sua carne le contraddizioni della sua debolezza e l'inossidabilità della fedeltà di Dio alla sua chiamata.



*Dettaglio dal sarcofago di Giona,  
Museo Pio Cristiano (Musei Vaticani)*

---

<sup>1</sup> Per una lettura più completa del libro, cf. R. MANES – M. ROGANTE, *Giona e lo scandalo della tenerezza di Dio*, Cittadella, Assisi 2017.

Un profeta che ci invita, in questo mese straordinario della missione, a *verificare la “qualità” della nostra disponibilità ad andare incontro agli altri e condividere con loro il grande tesoro del Vangelo.*

Il libro di Giona è stato definito «il vero capolavoro della teologia missionaria veterotestamentaria»<sup>2</sup>. La missione, al suo interno, appare come esperienza che non si limita all'elezione personale, ma ad un servizio di irradiazione di un dono, di cui si diviene strumento *gratuitamente*, di un dono che può raggiungere i lontani e persino i nemici.

Il libro di Giona risale con molta probabilità al periodo post-esilico, alla fine del dominio persiano, dopo le riforme religiose e sociali promosse da Esdra e Neemia. Va collocato dunque in un periodo in cui la comunità giudaica si pone in un *atteggiamento di chiusura e di autodifesa*, inasprendosi contro i samaritani (che si erano opposti alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme) e contro gli stranieri, lottando in particolare contro i matrimoni misti (Esd 9,12; [10,44]), un periodo in cui si attendeva il «giorno del Signore» in cui sarebbero stati vendicati i nemici del Signore.

Ma si tratta anche di un periodo in cui appare una grande apertura. Il Deuterioisaia, ad esempio, parla dello *statuto missionario di Israele tra i pagani*. Già in Is 19,23-25 di annunciava la conversione al monoteismo ebraico dell'Egitto e dell'Assiria. Il libro di Rut aveva per protagonista una straniera moabita, antenata del re Davide e del Messia (cf. Mt 1,5) e il libro di Giobbe presenta la storia di un non ebreo che, attraverso un cammino di prove, sofferenze e contestazioni, approda alla fede nel vero Dio.

Il Libro di Giona si presenta quindi come *una sfida che punta al rinnovamento e alla purificazione della fede*, un invito a cogliere il vero volto del Dio d'Israele che chiama alla conversione anche gli stranieri, e i nemici, indicando *nell'amore misericordioso e tenero di Dio la chiave per accedere alla salvezza*.

La vicenda narrata è una *fiction* letteraria, priva di elementi biografici, topografici e cronologici. L'intento dell'autore del libro è quello di una «palese destoricizzazione»<sup>3</sup>. L'autore “destoricizza” al fine di invitare ogni lettore ad attualizzare i vari attori della scena. Se i marinai e i niniviti sono gli uomini della nostra società secolarizzata e piena di falsi dèi e Ninive è *tipo* della città che si costruisce ignorando Dio, Giona invece è *tipo* del credente che ha bisogno di conversione permanente per sintonizzarsi con la volontà di

---

<sup>2</sup> G. RAVASI, «Missione ed universalismo nell'Antico Testamento», *RdT* 28 (1987), 56.

<sup>3</sup> H.W. WOLFF, *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia 192, 62.

Dio. Giona inoltre è anche tipo di ogni uomo che, per arrivare a conoscere le sue risorse, deve prendere contatto con i suoi limiti, e che per poter amare gli altri deve imparare ad appassionarsi alla propria esistenza e allo specifico della sua vocazione personale.

## GIONA 1 E 2: LA FUGA DEL PROFETA E IL SUO RITORNO ATTRAVERSO LA PREGHIERA

### LONTANO DAL VOLTO DEL SIGNORE

All'inizio di questo racconto didattico o *midrash* appare come protagonista la parola del Signore (*devar Yhwh*). È lei che apre e chiude il libro. In seconda battuta, come destinatario di questa parola, viene il profeta Giona che vuol dire *colomba*. Questo animale nella Scrittura ha un significato ambivalente: negativo perché indica scarsa intelligenza e scarsa fiducia nel Signore (cf. Os 7,11) e positivo perché richiama la colomba che dopo il diluvio ratifica la nuova *chance* che è data all'uomo di riabitare la terra (cf. Gen 8), perché rimanda alla fine dell'esilio (cf. Os 11,10-11) e rimanda al nome d'amore presente nel Cantico (cf. Ct 2,14; 6,9). Il patronimico inoltre rimanda a un'altra identità: Giona è figlio di Amittay, cioè delle mie verità/fedeltà.



Il contatto della divina Parola con quest'uomo chiamato a essere colomba di Dio, strumento di riconciliazione e di testimonianza della verità di Dio, non lo scalfisce affatto se egli si presenta come profeta reticente che non obbedisce alla Parola di Dio, che non esprime le sue obiezioni e si chiude in un silenzio ostinato «lontano dal volto del Signore». È l'uomo che non si fida di Dio perché nutre il sospetto che questi sia «un Dio misericordioso e pietoso (*ḥannûn w<sup>e</sup>rahûm*), lento all'ira, di grande amore (*rab ḥesed*)», un Dio che «si ravvede (*nḥm*) riguardo al male minacciato» (Gn 4,2), in pratica un Dio che non sa esercitare la giustizia. Questo sospetto è così forte da indurre Giona a fuggire, a disertare la missione, ad andare «lontano dal volto del Signore». Il sospetto di Giona è legato a un modo di essere e di operare di Dio che i Salmi e altri scritti biblici celebrano con gioia e passione<sup>4</sup> e che egli non riesce a condividere. Giona non comprende lo stile di Dio per questo non si lascia afferrare da quella parola. E sceglie altri lidi. Anziché alzarsi, Giona scende. Il verbo *yārad* («scendere») impiegato più volte nei primi due capitoli del libro<sup>5</sup> è fortemente simbolico: «fuggendo dal Signore per il profeta ha inizio una discesa fatale»<sup>6</sup>. Scende a Giaffa, scende nel fondo della nave, scende nel mare.

#### *L'ARMA DEL VENTO E LA DISCESA IN MARE*

Dio però non si arrende dinanzi al rifiuto di Giona e s'ingegna per riguadagnarlo alla fiducia. Lo strumento che impiega nei confronti del suo profeta è il *vento* (*rūah*). Dio fa con Giona ciò che Saul fece con Davide (cfr. 1Sam 18). Ma mentre Saul lancia a Davide la sua arma, Dio lancia a Giona il vento. Per scuotere l'uomo dal suo torpore e risvegliarlo, Dio non lancia armi che danno la morte, ma emette aria, dà il soffio, la *rūah* che comunica vita. Lo lancia in 1,4 all'inizio della storia e alla fine in 4,8. All'inizio il vento arresta la fuga, alla fine arresta l'ozio del profeta. Il vento è l'espedito che sconvolge il progetto di Giona. Dopo essere fuggito e caduto in un sonno profondo, egli deve navigare nel reale, fare i conti con la realtà: deve confessare, incalzato dalle domande dei marinai pagani, di essere lui stesso la causa del forte vento. Deve ammettere la sua “irresponsabilità” e assumere le con-

<sup>4</sup> Cfr. Sal 78,38; 86,15; 103,8; 145,8; ma anche in Es 34,6; Gl 2,13; Ne 9,17.

<sup>5</sup> Cfr. Gn 1,3 (x2); 1,5; 2,7.

<sup>6</sup> L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1984, 1156.

seguenze della sua bravata. Finisce così in mare, a causa della sua negligenza. Il profeta sconta la sua colpa, mentre i marinai a causa sua fanno esperienza della verità del Dio di Israele e si convertono, manifestando un senso di timore per il Signore, offrendo sacrifici e facendo voti.

Malgrado la reticenza del suo profeta, Dio attira il cuore degli uomini a sé. Involontariamente Giona provoca la conversione dell'intero equipaggio. Segno che la fedeltà di Dio alla chiamata è più grande di ogni inadempienza umana, di ogni tradimento alla propria vocazione.

Nelle profondità del mare accade un cambiamento: Giona si ricorda del Signore e prega. Questa preghiera salmica, che mostra come sia possibile nelle difficoltà aggrapparsi alla preghiera di un popolo, a una "tradizione" di preghiera (il Salterio) che possa dare contenuto anche alla preghiera di chi vive l'aridità, lo guarisce dal mutismo in cui si era chiuso e lo riapre alla relazione con Dio.

### GIONA 3

#### IL PROFETA IN MISSIONE E UN ORACOLO DI DISTRUZIONE TROPPO SINTETICO

Dio non chiama mai una volta sola. Anche dopo il fallimento dell'alleanza umana, torna a chiamare. L'invito divino torna a bussare alle porte del cuore del profeta Giona e si esprime così: *qûm!* In ebraico significa: «Alzati», mettiti in piedi, esci dal torpore e dallo stand-by. Accogliere questo *qûm* è come ricevere un soffio, un supplemento di spirito, un *surplus* di vita che strappa l'uomo dal torpore mortifero del peccato e lo immette nell'atmosfera viva ed energica della misericordia e della tenerezza divine. La vocazione infatti è come il discrimine tra il vuoto della solitudine e la pienezza dell'amore e dell'amicizia. Non rendersi completamente disponibili alla missione equivale a mandare in esilio la Parola, devitalizzarne la potenza e condannarsi a una vita di rabbia e desolazione. L'uomo può tradire la chiamata – cui è connesso il suo compimento e la sua felicità – quando resiste a quell'evidenza che porta scritto in sé ma che fa fatica ad accettare: che cioè «l'unico atto col quale l'uomo può corrispondere al Dio che si rivela è quello della disponibilità illimitata»<sup>7</sup>. La ribellione o il rifiuto della chiamata non solo

---

<sup>7</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Vocazione*, Rogate, Roma 2002, 29.

determinano un allontanamento da Dio, ma segnano anche l'impoverimento del chiamato e il suo votarsi all'incompiutezza.

Questa volta il profeta accoglie la missione e va' a Ninive. La visita di Ninive dovrebbe durare tre giorni. Ma è già al termine del primo giorno che il profeta si fa conoscere alla città con un oracolo estremamente breve: *Anco-  
ra quaranta giorni e Ninive sarà distrutta*. Giona annuncia che vi è ormai una quaresima che separa questa grande città e i suoi abitanti dalla fine. Si tratta di un oracolo di distruzione che però è privo di un'alternativa. Non è «se non vi convertirete, perirete tutti» (cf. Lc 13,3.5)! Sembra che non ci sia altra possibilità che la distruzione...

#### *IL CAMBIAMENTO SUBITANEO DEI NINIVITI.*

Dopo l'oracolo più sintetico della storia, accade un fatto inaudito. I peccatori incalliti, i nemici del popolo di Dio (e quindi nemici di Dio), si danno immediatamente da fare per operare uno straordinario cambiamento nella loro vita: *i cittadini di Ninive credettero a Dio*. Danno inizio a qualcosa di moto simile ad una liturgia penitenziale: *bandirono un digiuno, vestirono il sacco, grandi e piccoli*. Questa liturgia inizia prima ancora che il re possa emanare il suo editto, che giunge in ritardo. Il popolo ha preceduto il re. Il cambiamento, la conversione, parte dunque dal basso. Solo dopo il re fa la sua personale liturgia penitenziale. Quando giunge il decreto regale tutti stanno vivendo la loro mortificazione. Ciò che è interessante è il fatto che un decreto, un testo legislativo, termini con un auspicio insolito: «*Uomini e animali, armenti e greggi non gustino nulla, non pascolino, non bevano acqua. Uomini e animali si coprano di sacco, e Dio sia invocato con tutte le forze; ognuno si converta dalla sua condotta malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani*. Chi sa che Dio non cambi, si ravveda, deponga il suo ardente sdegno e noi non abbiamo a perire!». Si desidera che il popolo abbandoni la via della violenza e che Dio abbandoni il proposito di distruzione. Cosa fa Dio dinanzi a tutto questo? L'autore sacro riferisce che *Dio vide le loro ope-*

re, che cioè si erano convertiti dalla loro condotta malvagia, e Dio si ravvide riguardo al male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece.

#### LA MANIFESTAZIONE DI UN DIVINO CAMBIAMENTO.

C'è un vero e proprio *capovolgimento*, un colpo di scena. Dio cambia. È come se fosse così umile da ritornare sui suoi passi e onorare la grande creazione della libertà umana<sup>8</sup>. Vuole dare fiducia non solo a Giona (richiamandolo una seconda volta a profetizzare a Ninive la grande), ma anche a un popolo di stranieri e per di più nemici<sup>9</sup>, reputati capaci di cambiare vita.



---

<sup>8</sup> «Dio nella scrittura sacra è sempre pronto a rimangiarsi l'annuncio di fronte alla variabile del comportamento umano» (E. DE LUCA, *Nocciolo d'oliva*, Messaggero, Padova 2002, 110-111).

<sup>9</sup> Dio guarda i lontani «con interesse e benevolenza e fa di tutto perché si salvino dalla perditione. Il paradosso del libro di Giona è che tutto ciò avviene per una città dove già si era realizzato il giudizio di condanna di Dio. Anche il Dio di Israele cambia orientamento, perché la sua parola possa essere ascoltata da tutti per poter vivere e non perire» (A. SPREAFICO, *Da nemici a fratelli. Il sogno di Dio per il mondo. Percorso biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 86).

Ma sorge subito una domanda. È possibile annullare degli oracoli di giudizio pronunciati contro Ninive da Naum e Sofonia? Il Signore per bocca di Naum era stato molto duro, come appare da questo oracolo di sventura dove la città di Ninive non solo è distrutta ma è anche profondamente umiliata:

Guai alla città sanguinaria, piena di menzogne, colma di rapine, che non cessa di depredare! Sibilo di frusta, fracasso di ruote, scalpito di cavalli, cigolio di carri, cavalieri incalzanti, lampeggiare di spade, scintillare di lance, feriti in quantità, cumuli di morti, cadaveri senza fine, s'inciampa nei cadaveri. [...] Ti getterò addosso immondizie, ti svergognerò, ti esporrò al ludibrio. Allora chiunque ti vedrà, fuggirà da te e dirà: "Ninive è distrutta! Chi la compiangerà? Dove cercherò chi la consoli?" (Na 3,1-7).

Anche, attraverso la parola profetica di Sofonia, il Signore aveva dichiarato pubblicamente che in occasione dell'avvento del «giorno dell'ira del Signore» avrebbe disperso la gente spudorata come si fa con la pula che è inconsistente (cf. Sof 2,1-2). Nel numero di questa gente appare anche Ninive:

Stenderà la mano anche al settentrione e distruggerà Assur, farà di Ninive una desolazione, arida come il deserto. Si accovacceranno in mezzo ad essa, a frotte, tutti gli animali del branco. Anche il gufo, anche la civetta si appollaieranno sui suoi capitelli; ne risuonerà la voce dalle finestre e vi sarà desolazione sulla soglia, perché la casa di cedro è stata spogliata. Questa è la città gaudente, che se ne stava sicura e pensava: "Io e nessun altro"! Come mai è diventata un deserto, un rifugio di animali? Chiunque le passa vicino fischia di scherno e agita la mano (Sof 2,13-15).

La città di Ninive viene davvero ritratta a tinte fosche da questi due oracoli. Essa viene identificata ad un «deserto» (Sof 2,13.15). Eppure l'agire divino attestato nel Libro di Giona smentisce i "guai" espressi in precedenza<sup>10</sup>...

---

<sup>10</sup> «La parola di Dio non si realizza sempre come i suoi annunciatori e i suoi ascoltatori si aspettano: Dio può anche cambiare la decisione primitiva» (A. SPREAFICO, *Da nemici a fratelli*, 85).

L'attributo del *pentirsi del male* presente in Gn 3,9-10; 4,2 (ma anche in Gl 2,13-14), è una sorta di aggiornamento di Es 34,6-7. La matrice di questa riscrittura appare nel complesso narrativo che unisce Es 32 a 34, come si vede nello schema che mostra un'analogia letterale tra Es 32 e Gn 3-4. Appare qui un *fenomeno di cambiamento, di reversibilità, che è il passaggio tra due poli: giustizia e misericordia*. Di esempi di reversibilità ve ne sono diversi<sup>11</sup>. Questo mostra come la reversibilità divina non è un atteggiamento capriccioso, tipico degli adolescenti, ma l'espressione della libertà divina nella sinergia dei suoi attributi, una tensione tra giustizia e compassione. L'uomo cambia per carenza, Dio per eccesso d'amore.

## GIONA 4

### LA GRANDE RABBIA E LA GRANDE GIOIA DEL PROFETA

Come reagisce Giona dinanzi al cambiamento della decisione divina? Male! *Giona ne provò grande dispiacere e ne fu sdegnato*. E a questo punto che Giona apre il suo cuore e inizia a leggerlo davanti a Dio, spiegando anche il motivo della sua fuga iniziale: *Signore, non era forse questo che dicevo quand'ero nel mio paese? Per questo motivo mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, di grande amore e che ti ravvedi riguardo al male minacciato*. Ecco il motivo della sua ribellione: la misericordia e la tenerezza di Dio lo urtano, egli non condivide questo stile. Per questo chiede presto la pensione: *Or dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere!*"

Prima il profeta aveva scelto la fuga, poi il sonno, infine invoca la morte, che è la forma superlativa di "disconnessione" dalla vita. Il Signore che gli ha restituito la vita dopo esser stato inghiottito dalle acque del mare non lo esaudisce, anzi lo rimprovera: *Ti sembra giusto essere sdegnato così?*

---

<sup>11</sup>Altri esempi: Gen 6,6 («e il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo»); 1Sam 15,11.35 («mi pento di aver fatto regnare Saul, perché si è allontanato da me e non ha rispettato la mia parola [...] il Signore si era pentito di aver fatto regnare Saul su Israele»); Ger 18,8 («se questa nazione, contro la quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di farle»); Ger 18,10 («ma se essa compie ciò che è male ai miei occhi non ascoltando la mia voce, io mi pento del bene che avevo promesso di farle»); Ger 4,28 («la terra sarà in lutto e il cielo si oscurerà: l'ho detto e non mi pento, l'ho pensato e non ritratterò»); Ez 24,14 («Io, il Signore, ho parlato! Questo avverrà, lo compirò senza revoca; non avrò né pietà né compassione. Ti giudicherò secondo la tua condotta e i tuoi misfatti. Oracolo del Signore Dio»).

Giona allora veste di nuovo i panni dell'adolescente che, interpellato, non risponde e sbatte la porta per uscire dalla città e sostare all'ombra, all'interno di una capanna, non per leggere la Torah come accadeva nella Festa delle capanne, ma desideroso di assistere al seguito della storia: di vedere cioè che cosa sarebbe avvenuto nella città. Giona attende ancora la distruzione...

A questo punto il Signore adotta una strategia pedagogica per farlo riflettere: fa crescere una pianta di ricino per fargli ombra e dargli sollievo nella calura. Questa pianticella procura grande gioia al profeta. Appare così un contrasto, due sentimenti sono messi a confronto: la conversione dei niniviti ha procurato a Giona un grande dispiacere, la comparsa di una pianta ombrosa invece una grande gioia. Emerge una sproporzione, espressa mediante ricorso all'*amplificazione*<sup>12</sup>. Nel libro del profeta Giona tutto appare «grande». È «grande» la città (Gio 1,2; 2,2.3; 4,11), il vento (1,4), la tempesta (1,4.12), il timore (1,10.16), il pesce (2,1), gli uomini (3,5.7), il dispiacere di Giona (4,1), l'amore di Dio (4,2), la gioia di Giona (4,6). Tutto il libro è caratterizzato dall'esagerazione nella descrizione che fa emergere l'enfasi su ciò che minaccia il "piccolo" Giona. «Grande» è qualcosa di particolarmente bello che suscita stupore oppure qualcosa dinanzi alla quale ci si riconosce inadeguati.

Dopo la grande gioia, accade una complicazione: Dio invia un verme a rodere la pianta che si secca, fa soffiare un vento afoso d'oriente e Giona, colpito da un'insolazione, chiede nuovamente la morte: *Meglio per me morire che vivere*. La morte è l'unica alternativa alla pedagogia divina. Per scuoterlo e insegnargli "nuove" misure Dio impiega l'esempio del ricino (*qî-qāyôn*). Dio riporta Giona alla sacralità della vita: cosa è più importante una pianta o la salvezza di un intero popolo? Gli ricorda che se Dio corregge non è per umiliare l'uomo, perché egli «non gode della morte del malvagio», ma vuole che «il malvagio si converta dalla sua malvagità e viva» (Ez 33,11): *Tu ti intenerisci per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita! E io non dovrei intenerirmi di Ninive, quella grande città, nella quale vi sono più di centoventimila persone, che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?* Dio allora ha un solo modo per farlo uscire dal suo bozzolo: lanciargli la rete della misericordia per "pescarlo" e recuperarlo nella trama della fiducia. Senza fiducia nella

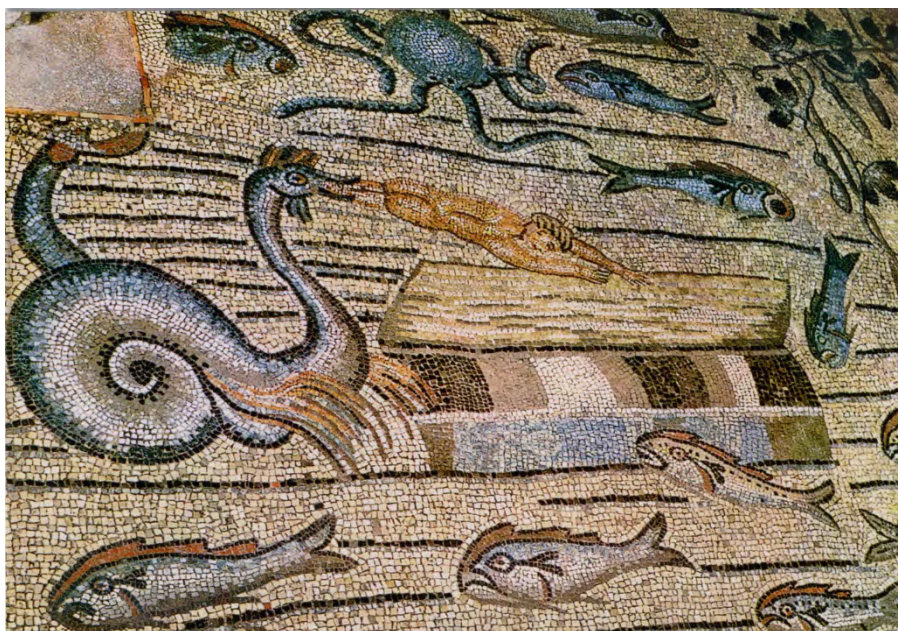
---

<sup>12</sup> Si tratta del mettere enfasi su un dato o su di un evento.

possibilità del cambiamento non può sbocciare nemmeno la pietà, la compassione, il perdono.

Il profeta Giona personifica l'integralismo giudaico del post-esilio caratterizzato dall'intolleranza verso i pagani, ma anche ogni nostra chiusura e indurimento. Questa chiusura ostinata viene messa in crisi dalla rivelazione di un Dio eccessivamente buono che vuole attirare il profeta nell'abisso della sua misericordia, per evitare che l'alleanza si trasformi per lui in occasione di morte piuttosto che di vita. Il messaggio del libro è forte: Dio è pieno di ottimismo nei confronti dell'uomo. Pur lasciandolo libero, Dio spera che, anche se sordo, udrà, anche se incline al male saprà scegliere il bene, anche se capriccioso e instabile come un adolescente saprà lasciarsi condurre alla sua piena maturità.

#### *VIVERE LA PAROLA*



Come possiamo vivere il testo? Come ospitare questa Parola che invoca l'ascolto e ci chiama a conversione? «Come reagirà il profeta a quest'ultima provocazione che Dio gli rivolge in forma interrogativa non lo sappiamo, dal momento che il libro, come si diceva, termina in forma aperta. La domanda però rimbalza, per così dire, sul lettore il quale, dopo aver sorriso

per la grettezza del profeta, si trova costretto a esprimere un parere, a dichiarare cioè se ritiene giusto o meno il modo di pensare e di agire di Dio, traendone anche le inevitabili conseguenze per la sua vita»<sup>13</sup>.

1. Siamo provocati ad *accordare le nostre parole con la Parola di Dio* che non vuole la morte del peccatore ma che si converta e viva. Con quali parole esprimiamo la nostra fede e viviamo le nostre relazioni? Sono “annunci di salvezza” o “oracoli di sventura”?

2. Siamo invitati a *guarire dall'indurimento e dal particolarismo* che ci impedisce di essere Chiesa in uscita. Cosa è «grande» nella nostra vita? È grande per la meraviglia o per la paura che suscita in noi? Cosa ci commuove nella vita? Siamo capaci di gioire della gioia altrui?

3. Siamo sollecitati a *sintonizzarci con il cuore di Dio*. Sulla soglia della Parola di Dio che ci invita a illuminare, benedire, vivificare, sollevare, guarire, liberare chiunque incontro (cf. *Evangelii Gaudium* 273) restiamo fuori o entriamo dentro per farla nostra?

L'invito, rivolto a Giona e a noi che leggiamo oggi il testo, è a *lasciarsi intenerire* non da cose futili e passeggiere ma dalla fragilità che spesso caratterizza la vita umana. Se Dio cambia, non è perché sia debole, ma perché sa immedesimarsi amorevolmente nelle sue creature e concede a Ninive, come pure a Giona, la *chance* di cambiare. L'invito che ci è fatto è a imparare a *sentire* gli altri e le loro storie *con il cuore di Dio*. Solo la sua tenerezza diviene occasione di vita per tutti e provocazione a cogliere nell'amore compassionevole il vero clima dell'esistenza profetica e missionaria del popolo di Dio e dei suoi ministri.

---

<sup>13</sup> D. SCAIOLA, *Abdia, Giona, Michea. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 15, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 79.

“ In questo anno a focalizzazione ecclesiologicala, la scuola propone materie che riguardano la chiesa e la sua identità e missione. Pubblichiamo un estratto del documento della Commissione Teologica Internazionale, sulla sinodalità della chiesa del 2018: un invito ad approfondire questo aspetto decisivo e di forte attualità per tutti i cristiani.

## LA SINODALITÀ NELLA VITA E NELLA MISSIONE DELLA CHIESA

Nel corso del suo Nono quinquennio, la Commissione Teologica Internazionale ha condotto uno studio riguardante la sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Il lavoro è stato sviluppato in una apposita Sottocommissione, presieduta da Mons. Mario Ángel Flores Ramos e composta dai seguenti membri: Suor Prudence Allen, R.S.M., Suor Alenka Arko, della Comunità Loyola, Mons. Antonio Luiz Catelan Ferreira, Mons. Piero Coda, Rev.do Carlos María Galli, Rev.do Gaby Alfred Hachem, Prof. Héctor Gustavo Sánchez Rojas, S.C.V., Rev.do Nicholaus Segeja M'hela, P. Gerard Francisco P. Timoner III, O.P

Le discussioni generali su questo tema si sono svolte sia nel corso dei vari incontri della Sottocommissione che durante le Sessioni Plenarie della Commissione stessa, tenutesi negli anni 2014-2017. Il presente testo è stato approvato in forma specifica dalla maggioranza dei membri della Commissione nel corso della Sessione Plenaria del 2017, per mezzo di un voto scritto. È stato, in seguito, sottoposto all'approvazione del suo Presidente, Sua Ecc. Luis F. Ladaria, S.I., Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il quale, dopo aver ricevuto parere favorevole dal Santo Padre Francesco, in data 2 marzo 2018, ne ha autorizzato la pubblicazione.

### INTRODUZIONE

#### IL KAIRÓS DELLA SINODALITÀ

1. «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»[1]: questo l'impegno programmatico proposto da Papa



Francesco nella commemorazione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi da parte del Beato Paolo VI. La sinodalità infatti – ha sottolineato – «è dimensione costitutiva della Chiesa», così che «quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola “sinodo”»[2].

2. Il presente documento intende offrire alcune linee utili all'approfondimento teologico del significato di quest'impegno insieme a qualche orientamento pastorale circa le implicazioni che ne derivano per la missione della Chiesa. Nell'introduzione si richiamano i dati etimologici e concettuali necessari a chiarire in forma preliminare il contenuto e l'uso della parola “sinodalità”, per poi contestualizzare la pregnanza e la novità dell'insegnamento che ci è offerto in proposito dal Magistero nel solco del Concilio Vaticano II.

### ***Sinodo, Concilio, sinodalità***

3. “Sinodo” è parola antica e veneranda nella Tradizione della Chiesa, il cui significato richiama i contenuti più profondi della Rivelazione. Composta dalla preposizione σύν, con, e dal sostantivo ὁδός, via, indica il cammino fatto insieme dal Popolo di Dio. Rinvia pertanto al Signore Gesù che presen-

ta se stesso come «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), e al fatto che i cristiani, alla sua sequela, sono in origine chiamati «i discepoli della via» (cfr. At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22).

Nel greco ecclesiastico esprime l'essere convocati in assemblea dei discepoli di Gesù e in alcuni casi è sinonimo della comunità ecclesiale[3]. San Giovanni Crisostomo, ad esempio, scrive che Chiesa è «nome che sta per cammino insieme (σύνωδος)»[4]. La Chiesa infatti – spiega – è l'assemblea convocata per rendere grazie e lode a Dio come un coro, una realtà armonica dove tutto si tiene (σύστημα), poiché coloro che la compongono, mediante le loro reciproche e ordinate relazioni, convergono nell'ἀγάπη e nella ὁμονοία (il medesimo sentire).

4. Con un significato specifico, sin dai primi secoli, vengono designate con la parola “sinodo” le assemblee ecclesiali convocate a vari livelli (diocesano, provinciale o regionale, patriarcale, universale) per discernere, alla luce della Parola di Dio e in ascolto dello Spirito Santo, le questioni dottrinali, liturgiche, canoniche e pastorali che via via si presentano.

Il greco σύνωδος viene tradotto in latino con *sýnodus* o *concilium*. *Concilium*, nell'uso profano, indica un'assemblea convocata dalla legittima autorità. Benché le radici di “sinodo” e di “concilio” siano diverse, il significato è convergente. Anzi, “concilio” arricchisce il contenuto semantico di “sinodo” richiamando l'ebraico *לְהַקְדִּים* – (*qahal*) l'assemblea convocata dal Signore – e la sua traduzione nel greco *ἐκκλησία*, che designa nel Nuovo Testamento la convocazione escatologica del Popolo di Dio in Cristo Gesù.

Nella Chiesa cattolica la distinzione nell'uso delle parole “concilio” e “sinodo” è recente. Nel Vaticano II sono sinonime nel designare l'assise conciliare[5]. Una precisazione è introdotta nel *Codex Iuris Canonici* della Chiesa latina (1983), dove si distingue tra Concilio particolare (plenario o provinciale)[6] e Concilio ecumenico[7], da un lato, Sinodo dei Vescovi[8] e Sinodo diocesano[9], dall'altro[10].

5. Nella letteratura teologica, canonistica e pastorale degli ultimi decenni si è profilato l'uso di un sostantivo di nuovo conio, “sinodalità”, correlato all'aggettivo “sinodale”, entrambi derivati dalla parola “sinodo”. Si parla così della sinodalità come “dimensione costitutiva” della Chiesa e tout court di “Chiesa sinodale”. Questa novità di linguaggio, che chiede un'attenta messa a punto teologica, attesta un'acquisizione che viene maturando nella coscienza ecclesiale a partire dal Magistero del Vaticano II e dall'esperienza



vissuta, nelle Chiese locali e nella Chiesa universale, dall'ultimo Concilio sino a oggi.

### ***Comunione, sinodalità, collegialità***

6. Benché il termine e il concetto di sinodalità non si ritrovino esplicitamente nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, si può affermare che l'istanza della sinodalità è al cuore dell'opera di rinnovamento da esso promossa.

L'ecclesiologia del Popolo di Dio sottolinea infatti la comune dignità e missione di tutti i Battezzati, nell'esercizio della multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri. Il concetto di comunione esprime in questo contesto la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa, che ha nella sinassi eucaristica la sua fonte e il suo culmine[11]. Esso designa la res del Sacramentum Ecclesiae: l'unione con Dio Trinità e l'unità tra le persone umane che si realizza mediante lo Spirito Santo in Cristo Gesù[12].

La sinodalità, in questo contesto ecclesiologico, indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in

assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice.

7. Mentre il concetto di sinodalità richiama il coinvolgimento e la partecipazione di tutto il Popolo di Dio alla vita e alla missione della Chiesa, il concetto di collegialità precisa il significato teologico e la forma di esercizio del ministero dei Vescovi a servizio della Chiesa particolare affidata alla cura pastorale di ciascuno e nella comunione tra le Chiese particolari in seno all'unica e universale Chiesa di Cristo, mediante la comunione gerarchica del Collegio episcopale col Vescovo di Roma.

La collegialità, pertanto, è la forma specifica in cui la sinodalità ecclesiale si manifesta e si realizza attraverso il ministero dei Vescovi sul livello della comunione tra le Chiese particolari in una regione e sul livello della comunione tra tutte le Chiese nella Chiesa universale. Ogni autentica manifestazione di sinodalità esige per sua natura l'esercizio del ministero collegiale dei Vescovi.

### ***Una soglia di novità nel solco del Vaticano II***

8. I frutti del rinnovamento propiziato dal Vaticano II nella promozione della comunione ecclesiale, della collegialità episcopale, della coscienza e della prassi sinodale sono stati ricchi e preziosi. Molti tuttavia restano i passi da compiere nella direzione tracciata dal Concilio[13]. Oggi, anzi, la spinta a realizzare una pertinente figura sinodale di Chiesa, benché sia ampiamente condivisa e abbia sperimentato positive forme di attuazione, appare bisognosa di principi teologici chiari e di orientamenti pastorali incisivi.

9. Di qui la soglia di novità che Papa Francesco invita a varcare. Nel solco tracciato dal Vaticano II e percorso dai suoi predecessori, egli sottolinea che la sinodalità esprime la figura di Chiesa che scaturisce dal Vangelo di Gesù e che è chiamata a incarnarsi oggi nella storia, in fedeltà creativa alla Tradizione.

In conformità all'insegnamento della *Lumen gentium*, Papa Francesco rimarca in particolare che la sinodalità «ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico»[14] e che, in base alla dottrina del *sensus fidei fidelium*[15], tutti i membri della Chiesa sono soggetti attivi di evangelizzazione[16]. Ne consegue che la messa in atto di una Chiesa sinodale è presupposto indispensabile per un nuovo slancio missionario che coinvolga l'intero Popolo di Dio.



La sinodalità inoltre è al cuore dell'impegno ecumenico dei cristiani: perché rappresenta un invito a camminare insieme sulla via verso la piena comunione e perché offre – correttamente intesa – una comprensione e un'esperienza della Chiesa in cui possono trovare posto le legittime diversità nella logica di un reciproco scambio di doni alla luce della verità.

### ***Obiettivo e articolazione del documento***

10. Il presente documento s'impegna nei due primi capitoli a rispondere all'esigenza di approfondire il significato teologico della sinodalità nella prospettiva dell'ecclesiologia cattolica in sintonia con l'insegnamento del Vaticano II. Nel primo, si risale alle fonti normative della Sacra Scrittura e della Tradizione per mettere in luce il radicamento della figura sinodale della Chiesa nel dispiegarsi storico della Rivelazione e per evidenziare i fondamentali connotati e gli specifici criteri teologici che ne definiscono il concetto e ne regolano la pratica.

## **CAPITOLO 2**

### **VERSO UNA TEOLOGIA DELLA SINODALITÀ**

42. L'insegnamento della Scrittura e della Tradizione attesta che la sinodalità è dimensione costitutiva della Chiesa, che attraverso di essa si manifesta e

configura come Popolo di Dio in cammino e assemblea convocata dal Signore risorto. Nel capitolo 1 si è evidenziato, in particolare, il carattere esemplare e normativo del Concilio di Gerusalemme (At 15,4-29). Esso mostra in atto, a fronte di una sfida decisiva per la Chiesa delle origini, il metodo del discernimento comunitario e apostolico che è espressione della natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo[43]. La sinodalità non designa una semplice procedura operativa, ma la forma peculiare in cui la Chiesa vive e opera. In questa prospettiva, alla luce dell'eccelesiology del Concilio Vaticano II, questo capitolo mette a tema i fondamenti e contenuti teologici della sinodalità.

### ***2.1. I fondamenti teologici della sinodalità***

43. La Chiesa è de Trinitate plebs adunata[44] chiamata e abilitata come Popolo di Dio a indirizzare il suo cammino nella missione «al Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo»[45]. La Chiesa partecipa così, in Cristo Gesù e mediante lo Spirito Santo, alla vita di comunione della SS.ma Trinità destinata ad abbracciare l'intera umanità[46]. Nel dono e nell'impegno della comunione si trovano la sorgente, la forma e lo scopo della sinodalità in quanto essa esprime lo specifico *modus vivendi et operandi* del Popolo di Dio nella partecipazione responsabile e ordinata di tutti i suoi membri al discernimento e alla messa in opera delle vie della sua missione. Nell'esercizio della sinodalità si traduce infatti in concreto la vocazione della persona umana a vivere la comunione che si realizza, attraverso il dono sincero di sé, nell'unione con Dio e nell'unità coi fratelli e le sorelle in Cristo[47].

44. Per attuare il disegno della salvezza Gesù risorto ha comunicato il dono dello Spirito Santo agli Apostoli (cfr. Gv 20,22). Il giorno di Pentecoste lo Spirito di Dio è stato effuso su tutti coloro che, provenendo da ogni dove, ascoltano e accolgono il *kérygma*, prefigurando la convocazione universale di tutti i popoli nell'unico Popolo di Dio (cfr. At 2,11). Lo Spirito Santo, dall'intimo dei cuori, anima e plasma la comunione e la missione della Chiesa, Corpo di Cristo e Tempio vivo dello Spirito (cfr. Gv 2,21; 1Cor 2,1-11). «Credere che la Chiesa è Santa e Cattolica e Una e Apostolica è inseparabile dalla fede in Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo»[48].

45. La Chiesa è una perché ha la sua sorgente, il suo modello e la sua meta nell'unità della Santissima Trinità (cfr. Gv 17,21-22). Essa è il Popolo di Dio pellegrinante sulla terra per riconciliare tutti gli uomini nell'unità del Corpo di Cristo mediante lo Spirito Santo (cfr. 1Cor 12,4).



La Chiesa è santa perché è opera della SS.ma Trinità (cfr. 2Cor 13,13): santificata dalla grazia di Cristo, che le si è consegnato come Sposo alla Sposa (cfr. Ef 5,23) e vivificata dall'amore del Padre effuso nei cuori mediante lo Spirito Santo (cfr. Rm 5,5). In essa si realizza la *communio sanctorum* nel suo duplice significato di comunione con le realtà sante (*sancta*) e di comunione tra le persone santificate (*sancti*)[49]. Così, il Popolo santo di Dio cammina verso la perfezione della santità che è la vocazione di tutti i suoi membri, accompagnato dall'intercessione di Maria SS.ma, dei Martiri e dei Santi, essendo costituito e inviato come sacramento universale di unità e di salvezza.

La Chiesa è cattolica perché custodisce l'integrità e la totalità della fede (cfr. Mt 16,16) ed è inviata per radunare in un solo Popolo santo tutti i popoli della terra (cfr. Mt 28,19). È apostolica perché edificata sopra il fondamento degli Apostoli (cfr. Ef 2,20), perché fedelmente trasmette la loro fede e perché è ammaestrata, santificata e governata dai loro successori (cfr. At 20,19).

46. L'azione dello Spirito nella comunione del Corpo di Cristo e nel cammino missionario del Popolo di Dio è il principio della sinodalità. Egli infatti, essendo il *nexus amoris* nella vita di Dio Trinità, comunica questo stesso amore alla Chiesa che si edifica come *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2Cor 13,13). Il dono dello Spirito Santo, unico e medesimo in tutti i Battezzati, si

manifesta in molte forme: l'uguale dignità dei Battezzati; la vocazione universale alla santità[50]; la partecipazione di tutti i fedeli all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Gesù Cristo; la ricchezza dei doni gerarchici e carismatici[51]; la vita e la missione di ogni Chiesa locale.

47. Il cammino sinodale della Chiesa è plasmato e alimentato dall'Eucaristia. Essa è «il centro di tutta la vita cristiana per la Chiesa universale, per le Chiese locali e per i fedeli cristiani».[52] La sinodalità ha la sua fonte e il suo culmine nella celebrazione liturgica e in forma singolare nella partecipazione piena, consapevole e attiva alla sinassi eucaristica[53]. La comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo fa sì che, «benché siamo molti, siamo un solo Pane e un solo Corpo, poiché tutti partecipiamo di un solo Pane» (1Cor 11,17).

L'Eucaristia rappresenta e realizza visibilmente l'appartenenza al Corpo di Cristo e la coappartenenza tra i cristiani (1Cor 12,12). Attorno alla mensa eucaristica si costituiscono e si incontrano nell'unità dell'unica Chiesa le diverse Chiese locali. La sinassi eucaristica esprime e realizza il "noi" ecclesiale della *communio sanctorum* in cui i fedeli sono resi partecipi della multiforme grazia divina. L'Ordo ad Synodum, dai Concili di Toledo del VII secolo al Caerimoniale Episcoporum promulgato nel 1984, manifesta la natura liturgica dell'assemblea sinodale prevedendo al suo inizio e come suo centro la celebrazione dell'Eucaristia e l'intronizzazione del Vangelo.

48. Il Signore effonde il suo Spirito in ogni luogo e in ogni tempo sul Popolo di Dio per renderlo partecipe della sua vita, nutrendolo con l'Eucaristia e guidandolo in comunione sinodale. «L'essere veramente "sinodale" quindi è l'avanzare in armonia sotto l'impulso dello Spirito»[54]. Benché i processi e gli eventi sinodali abbiano un inizio, uno sviluppo e una conclusione, la sinodalità descrive in forma specifica il cammino storico della Chiesa in quanto tale, ne anima le strutture, ne indirizza la missione. Le dimensioni trinitaria e antropologica, cristologica, pneumatologica ed eucaristica del disegno divino di salvezza che si attua nel mistero della Chiesa descrivono l'orizzonte teologico entro il quale la sinodalità si è stagliata e attuata attraverso i secoli.

## ***2.2. Il cammino sinodale del Popolo di Dio pellegrino e missionario***

49. La sinodalità manifesta il carattere "pellegrino" della Chiesa. L'immagine del Popolo di Dio, convocato di tra le nazioni (At 2, 1-9; 15,14), esprime la sua dimensione sociale, storica e missionaria, che corrisponde alla condi-



zione e alla vocazione dell'essere umano quale homo viator. Il cammino è l'immagine che illumina l'intelligenza del mistero di Cristo come la Via che conduce al Padre[55]. Gesù è la Via di Dio verso l'uomo e di questi verso Dio[56]. L'evento di grazia con cui Egli s'è fatto pellegrino, piantando la sua tenda in mezzo a noi (Gv 1,14), si prolunga nel cammino sinodale della Chiesa.

50. La Chiesa cammina con Cristo, per mezzo di Cristo e in Cristo. Egli, il Viandante, la Via e la Patria, dona il suo Spirito d'amore (Rm 5,5) perché in Lui possiamo seguire la «via più perfetta» (1Cor 12,31). La Chiesa è chiamata a ricalcare le orme del suo Signore finché Egli ritorni (1Cor 11,26). È il Popolo della Via (At 9,2; 18,25; 19,9) verso il Regno celeste (Fil 3,20). La sinodalità è la forma storica del suo camminare in comunione sino al riposo finale (Eb 3,7-4,44). La fede, la speranza e la carità guidano e informano il pellegrinaggio dell'assemblea del Signore «in vista della città futura» (Eb 3,14). I cristiani sono «gente di passaggio e stranieri» nel mondo (1Pt 2,11), insigniti del dono e della responsabilità di annunciare a tutti il Vangelo del Regno.

51. Il Popolo di Dio è in cammino sino alla fine dei tempi (Mt 28,20) e sino ai confini della terra (At 1,8). La Chiesa vive attraverso lo spazio nelle diver-

se Chiese locali e cammina attraverso il tempo dalla pasqua di Gesù sino alla sua parusia. Essa costituisce un singolare soggetto storico in cui è già presente e operante il destino escatologico dell'unione definitiva con Dio e dell'unità della famiglia umana in Cristo[57]. La forma sinodale del suo cammino esprime e promuove l'esercizio della comunione in ognuna delle Chiese locali pellegrine e tra di esse nell'unica Chiesa di Cristo.

52. La dimensione sinodale della Chiesa implica la comunione nella Tradizione viva della fede delle diverse Chiese locali tra loro e con la Chiesa di Roma, sia in senso diacronico – antiquitas – sia in senso sincronico – universitas. La trasmissione e la ricezione dei Simboli della fede e delle decisioni dei Sinodi locali, provinciali e, in modo specifico e universale, dei Concili ecumenici, ha espresso e garantito in modo normativo la comunione nella fede professata dalla Chiesa ovunque, sempre e da tutti (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)[58].

53. La sinodalità è vissuta nella Chiesa a servizio della missione. Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est[59], essa esiste per evangelizzare[60]. Tutto il Popolo di Dio è il soggetto dell'annuncio del Vangelo[61]. In esso, ogni Battezzato è convocato per essere protagonista della missione poiché tutti siamo discepoli missionari. La Chiesa è chiamata ad attivare in sinergia sinodale i ministeri e i carismi presenti nella sua vita per discernere le vie dell'evangelizzazione in ascolto della voce dello Spirito.

---

[1] Francesco, Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015: AAS 107 (2015) 1139.

[2] Ibid.

[3] Cfr. G. Lampe A Patristic Greek Lexicon, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1334-1335.

[4] «Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν ὄνομα» (Exp. in Psalm., 149, 1: PG 55, 493); cfr. Francesco, Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, AAS 107 (2015), 1142.

[5] Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. sulla divina rivelazione Dei Verbum, 1; Cost. sulla sacra liturgia Sacrosanctum Concilium, 1.

[6] CIC 439, 1; 440, 1.

[7] CIC 337, 1.

[8] CIC 342.

[9] CIC 460.

[10] Nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (1990) si menzionano da una parte il Concilio ecumenico (CCEO 50), e dall'altra il Sinodo dei Vescovi (CCEO 46,1), il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale (CCEO 102), il Sinodo dei Vescovi della Chiesa arcivescovile maggiore (CCEO 152), il Sinodo metropolitano (CCEO 133, 1) e il Sinodo permanente della Curia patriarcale (CCEO 114, 1).

[11] Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione (28 maggio 1992), che afferma, richiamando il Concilio Ecumenico Vaticano II (cfr. Lumen gentium 4,8,13-15,18,21, 24-25; Dei Verbum 10; Gaudium et spes

- 32; Unitatis reintegratio 2-4, 14-15, 17-19, 22) e la Relazione finale della II Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 (cfr. II,C,1): «Il concetto di comunione (koinonía), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesologia cattolica».
- [12] Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 1.
- [13] Cfr. San Giovanni Paolo II, Lett. ap. al termine del grande Giubileo dell'anno duemila, *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, 44: AAS 93 (2001) 298.
- [14] Francesco, Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015: AAS 107 (2015) 1141.
- [15] Cfr. Commissione Teologica Internazionale, Il "sensus fidei" nella vita della Chiesa (2014), 91.
- [16] Cfr. Francesco, Es. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 120: AAS 105 (2013) 1070
- [17] Ignazio di Antiochia, *Ad Ephesios*, IX, 2; F.X. Funk (ed.), *Patres apostolici*, I, Tübingen, 1901, p. 220.
- [18] Ignazio di Antiochia, *Ad Smyrnaeos*, VIII,1-2 (Funk, I, p. 282); *Ad Ephesios*, V, 1 (Funk, I, p. 216); III, 1 (p. 216); *Ad Trallianos*, IX, 1 (Funk, I, p. 250).
- [19] Ignazio di Antiochia, *Ad Ephesios*, IV (Funk, I, p. 216).
- [20] Ignazio di Antiochia, *Ad Trallianos*, III, 1 (Funk, I, p. 244).
- [21] *Didaché*, IX, 4; Funk, I, p. 22. Questa prassi fu in seguito in certo modo istituzionalizzata. Cfr. Ignazio di Antiochia, *Ad Smyrnaeos*, VIII, 1-2 (Funk, I, p. 282); Cipriano, *Epistula* 69, 5 (CSEL III, 2; p. 720); *De catholicae ecclesiae unitate*, 23 (CSEL III, 1; p. 230-231); Giovanni Crisostomo, *In Ioan-nem homiliae*. 46 (PG 59, 260); Agostino, *Sermo* 272 (PL 38, 1247 s.).
- [22] Cipriano, *Epistula*, 14, 4 (CSEL III, 2; p. 512).
- [23] Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 5 (CSEL III, 1; p. 214).
- [24] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002, pp. 8-9.
- [25] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002, p. 32.
- [26] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2002, pp. 99-100.
- [27] *Canoni degli apostoli* (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* I, 35).
- [28] Cfr. già nel II secolo, Ignazio di Antiochia, *Ad Romanos*, IV, 3 (Funk, I, p. 256-258); Ireneo, *Ad-versus haereses*, III, 3,2 (SCh 211, p. 32).
- [29] Cfr. Clemente Romano, *1 Clementis*, V, 4-5 (Funk, I, p. 104-106).
- [30] Cfr. Sinodo di Sardica (343), can. 3 e 5, DH 133-134.
- [31] Cfr. Concilio Ecumenico di Nicea II, DH 602.
- [32] In Africa è attestata la prassi del Senato Romano e dei Concilia municipalia (cfr. per esempio il Concilio di Cartagine del 256). In Italia si fa uso dei metodi procedurali conosciuti nella prassi del governo imperiale (cfr. il Concilio di Aquilea del 381). Nel Regno dei Visigoti e poi in quello dei Franchi lo svolgimento dei Sinodi tende a rispecchiare la prassi politica ivi conosciuta (cfr. *Ordo de celebrando Concilio del sec. VII*).
- [33] Sulla presenza dei laici nei sinodi locali cfr. Origene, *Dialogus cum Heraclius*, IV, 24 (SCh 67; p. 62); per la prassi in uso nell'Africa del Nord cfr. Cipriano, *Epistula* 17, 3 (CSEL III, 2; p. 522); *Epistula* 19, 2 (CSEL III, 2; p. 525-526); *Epistula* 30, 5 (CSEL III, 2; p. 552-553). Quanto al sinodo di Cartagine del 256 si afferma «praesente etiam plebis maxima parte» (*Sententiae episcoporum numero LX-XXVII*, CSEL III, 1; p. 435-436). L'*Epistula* 17, 3 testimonia che Cipriano intende prendere la decisione in accordo con tutta la plebs, riconoscendo al tempo stesso il valore peculiare del consenso dei coepiscopi.
- [34] I loro conventi sono raccolti in province e sottoposti a un Superiore generale la cui giurisdizione si estende su tutti i membri dell'Ordine. I Superiori dell'Ordine inoltre – quello generale, quelli provinciali e quelli dei singoli conventi – sono eletti dai rappresentanti dei membri dell'Ordine per un determinato periodo e sono coadiuvati nell'esercizio della loro autorità da un Capitolo o Consiglio.
- [35] Concilio Ecumenico Vaticano I, Cost. dogm. *De Ecclesia Christi, Pastor aeternus*, DH 3059. Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 18.
- [36] Concilio Ecumenico Vaticano I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*, DH 3074; Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 25.
- [37] «Ciò che viene escluso – spiega il documento della CTI, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, al n. 40 – è la teoria secondo la quale una tale definizione richiederebbe questo consenso, antecedente o conseguente, come condizione per essere autorevole».
- [38] Beato Pio IX, Lett. enc. *Ubiprimum nullis*, (1849), n. 6.
- [39] Pio XII, Lett. enc. *Deiparae Virginis Mariae*, AAS 42 (1950), 782-783.

- [40] Commissione Teologica internazionale, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, (2014), 41.
- [41] Beato Paolo VI, Lett. ap. in forma di Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, 15 settembre 1965: AAS 57 (1965), 776.
- [42] San Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, 44; AAS 93 (2001), 298
- [43] Benedetto XVI, Omelia nella S. Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caribi, Aparecida, 13 maggio 2007, AAS 99 (2007), 435: «Questo è il “metodo” con cui operiamo nella Chiesa (...). Non è solo una questione di procedura; è il riflesso della natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo (...) “è sembrato bene allo Spirito Santo e a noi”».
- [44] Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 2-4; Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, 2-4.
- [45] Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 51; Cost. dogm. *Dei Verbum*, 2; Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 6.
- [46] Cfr. Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Cost. dogm. *Dei Verbum*, 10; Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 32; Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, 2-4, 14-15, 17-18, 22.
- [47] Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 24.
- [48] CCC 750.
- [49] Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 49.
- [50] *Ibid.*, 39-42.
- [51] *Ibid.*, 4, 12b; cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica *Iuvenescit Ecclesia*, 15 maggio 2016, 12-18.
- [52] *Missale Romanum*, Istruzione Generale, 16.
- [53] Cfr. Concilio ecumenico Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 10, 14.
- [54] J. Ratzinger, “Le funzioni sinodali della Chiesa: l'importanza della comunione tra i Vescovi”, in *L'Osservatore romano*, 24 gennaio 1996, 4.
- [55] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, 2; III, prol.
- [56] Cfr. San Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Redemptor hominis*, 7-14.
- [57] Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia*, (1985), II.
- [58] Cfr. Vincenzo di Lérins, *Commonitorium* II, 5; CCSL64, 25-26, p. 149.
- [59] Concilio ecumenico Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, 2.
- [60] Beato Paolo VI, Es. ap. *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, 14, AAS 68 (1976) 13.

“ Il “sentire cattolico” include il corpo, il tatto, tutto l’umano. Questo contributo del nostro docente di Teologia dell’arte don Giorgio Carini, ci aiuta a leggere un fenomeno, quello della venerazione delle reliquie dei santi, che sta tornando molto in auge in tutta la Chiesa Cattolica.

## Le reliquie di S. Bernadette in Cattedrale

*Il culto delle reliquie e la dinamica della fede*

Ed ecco una donna, che soffriva d'emorragia da dodici anni, gli si accostò alle spalle e toccò il lembo del suo mantello. Pensava infatti: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita». Gesù, voltatosi, la vide e disse: «Coraggio, figliola, la tua fede ti ha guarita». E in quell'istante la donna guarì. Mt 9, 20-22.

Il gesto con cui l'emorroissa affronta tenace una calca affollata si è in qualche modo riproposta nell'affollamento che ha accompagnato la recente esposizione delle reliquie di S. Bernadette presso la nostra cattedrale di S. Maria della Marina<sup>1</sup>. A questo gesto fanno eco altre situazioni analoghe, in particolare quando i fedeli visitano una immagine o una statua per venerarla, in preghiera, e alla fine la toccano per poi farsi il segno di croce.

Si tratta di una consuetudine che trova un confronto possibile per l'adorazione della croce che si celebra il venerdì santo, oltre ad altre liturgie sacramentali come il bacio

delle reliquie durante la festa di alcuni santi o, ad esempio, la benedizione della gola per la festa di S. Biagio, benedizione operata oltre che con la preghiera, con il contatto di due candele benedette sulla gola dei fedeli.

Si tratta di gesti che con facilità vengono ricondotti ad una pietà popolare definita devozionalistica e superstiziosa, diremo magica. Non per nulla ricordo, durante un colloquio, le perplessità espresse da un teologo davanti a quella che veniva definita dalla liturgia *Adorazione della Croce*: come è possibile adorare un pezzo di legno, riservare ad un

<sup>1</sup> 18-21 giugno 2019

pezzo di legno il culto riservato solo a Dio, vivo e presente?

Per gradi andiamo a comprendere tutte le implicazioni contenute in questo gesto semplice: toccare una reliquia, un oggetto sacro.

Si tocca una reliquia, una statua, un oggetto sacro perché, in qualche modo, il divino che permea queste realtà ci possa essere partecipata. Questo per averne dei benefici, come la guarigione per l'emorroissa. Questo gesto sottende una percezione della realtà e della nostra condizione umana che è alla radice della nostra coscienza umana. Di quale esperienza umana si tratta? Non è facile per noi reperire questa esperienza, viviamo in un mondo ben lontano da quello in cui per milioni di anni hanno vissuto i nostri predecessori. La moderna tecnologia ci permette di prolungare, spesso in maniera indefinita la durata delle cose e in particolare degli alimenti. Frigoriferi, conservanti, metodi di sterilizzazione, ci permettono di mantenere praticamente intatti per anni gli alimenti. Così per gli oggetti, la loro durabilità è garantita da tecnologie ormai consolidate: l'inossidabilità dei metalli, la resistenza dei materiali, garantiscono la tenuta nel tempo. Addirittura per i materiali plastici ci troviamo nel problema opposto: questi prodotti

sono così ostinati alla deperibilità da creare un problema di inquinamento.

Per un uomo che viveva anche solo trecento anni fa era ben diverso. Tutto era soggetto a condizioni tali da essere reso facilmente deperibile. Gli alimenti innanzitutto. Gli unici sistemi di conservazione erano la salagione, l'affumicatura e la conservazione sotto grasso o sotto miele. Solo per certi alimenti e a certe condizioni. Duemila anni fa era ancora peggio. Tutta la vita era soggetta all'aggressione del tempo. Una semplice ferita poteva diventare letale. Gli alimenti deperivano facilmente. I metalli si corrodono. Tutto questo faceva fare l'esperienza della caducità, la fragilità della condizione umana.

Questa esperienza in qualche modo suggeriva una conclusione, tutto ciò che è intorno a noi è *corruttile*, mortale, finito; noi stessi siamo mortali, finiti. Eppure con tutte le sue forze l'uomo desidera come necessità fondamentale e ultima quella di vivere, di superare il limite della sua finitezza. In questo orizzonte il cielo è stato identificato come il luogo dove in pienezza abita l'eterno, l'incorruttibile, l'immortale. Il sole, la luna, le stelle, il loro movimento ordinato, la luce, hanno suggerito l'idea di incorruttile, di immortale, di infinito.

Ora capiamo perché in questo orizzonte esistenziale l'oro diventa un elemento considerato divino, perché luminoso e incorruttibile. Trovare nella realtà, in cui tutto è soggetto a deperimento e corrosione, un elemento che non invecchia e non si corrode, faceva pensare a qualcosa che partecipava alla realtà ultraterrena divina ed incorruttibile. Da qui la preziosità dell'oro<sup>2</sup>, da qui il suo uso.

Questa condizione diffusa di corrottevolezza cui tutta la realtà è sottoposta, suggeriva la conclusione che ogni realtà terrena vivente è soggetta al deperimento, al disfacimento e alla morte. Una lenta agonia scandita dal passare del tempo fino all'inesorabile fine.

Il nostro sguardo moderno non riesce più a reperire le tracce di questa esperienza simbolica della realtà e della vita, il cielo per noi è una entità fisica che ormai la scienza ha codificato espugnandone ogni mistero.

Tuttavia resta inesorabile la tensione all'eterno e al cielo. "Padre nostro che sei nei *cieli*".

Il desiderio dell'eterno, di superare il limite mortale della nostra

esistenza, di vincere la morte, si è espresso non in maniera filosofica astratta, ma attraverso dei gesti tesi a partecipare all'eterno attraverso il contatto, la partecipazione a elementi della realtà terrena partecipi del divino; le religioni nascono con questo scopo e in qualche modo anticipano la modalità che l'Incarnazione compirà in maniera piena.

Il culto delle reliquie esprime in maniera piena questa dinamica, culto che con vigore si è diffuso agli inizi del cristianesimo<sup>3</sup>. La sepoltura dei martiri si è imposta come un luogo di culto veneratissimo che ha generato intensi movimenti di fede, pellegrinaggi, liturgie, celebrazioni. Le tombe dei martiri sono diventati altari su cui celebrare l'eucarestia. Molti erano dotati di particolari aperture utili a far passare dei fazzoletti che diventavano in questo modo reliquie per contatto. Il martire veniva considerato come colui nel quale Cristo stesso è tornato a rinnovare il suo sacrificio: il corpo del martire è dunque un elemento della nostra realtà terrena mortale, corrottevole, permeata in maniera somma del divino incorruttibile. Ecco perché il contatto con la reliquia permette di partecipare (*partes accipe*-

---

<sup>2</sup> «L'oro è considerato tradizionalmente come il metallo più prezioso, il metallo perfetto. [...] Ha lo splendore della luce; l'oro, si dice in India, è la luce minerale, ha carattere igneo, solare e reale, cioè divino». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, voce «Oro», in *Dizionario dei Simboli*, Milano RCS Rizzoli Libri, 1987<sup>3</sup>, (Paris 1969).

<sup>3</sup> Cfr. A. GRABAR, *Martyrium*, vol. II, London, Variorum Reprints 1972 (Paris 1946), 343-357.



re) entrare in contatto con il divino ed esserne permeati, partecipare al divino, l'eterno, l'incorruttibile, superando la nostra condizione corruttibile e mortale.

Non è questa la dinamica ultima della fede? Quella che gli orientali chiamano divinizzazione e che i sacramenti permettono di operare in maniera piena? Basti pensare all'eucarestia, culmen della dinamica sacramentale: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna" Gv 6, 54.

Tutto questo ci ricorda che la fede è un dono reale di una vita

nuova partecipata attraverso la grazia sacramentale, una vita nuova divina, immortale, eterna. La morale cristiana, i comandamenti, nascono in virtù di questa vita nuova che la rende possibile: puoi amare perché sei amato, sei diventato figlio di Dio, se non ti apri a questo amore divino, immortale, non puoi nemmeno amare te stesso, figuriamoci gli altri.

Di fatto la categoria di incorruttibilità, molto viva e presente nelle scritture, nei Padri della Chiesa, gradualmente si è affievolita ed oggi è completamente assente<sup>4</sup>. Analo-

<sup>4</sup> Cfr. G. CARINI, *Teologia dell'arte, il cuore della condizione umana e la radice della posizione moderna*, Assisi, Cittadella Editrice, 2012. Parte prima, capitolo ottavo.

gamente il culto delle reliquie sembra in declino: «Negli anni settanta del XVIII secolo, il culto delle reliquie veniva percepito come una sopravvivenza di tempi barbari<sup>5</sup>». A tutto questo fa eco una tendenza ormai consolidata di certa teologia predominante che tratta tutte queste manifestazioni come superstizione, devozionalismo, magia.

Eppure ancora oggi perché un altare sia consacrato occorre che vi sia incastonata una pietra contenente delle reliquie di santi, retaggio che rimanda direttamente al culto primigenio dei martiri. Dobbiamo forse aspettare che anche questa consuetudine liturgica sia spazzata via da un rinnovamento necessario?

Torniamo alla esposizione delle reliquie di Santa Bernadette.

Per giorni la Cattedrale è stata affollata come non lo si è visto nemmeno in cerimonie solenni di rilevanza diocesana (si pensi alla veglia di Pentecoste). Giustamente tra alcuni sacerdoti nasceva un sano interrogativo: spendiamo molte energie per incontri/celebrazioni che con sempre più fatica riescono a radunare i fedeli, spesso il clima risente di una certa stanchezza, rilassatezza senza tensione.

Diverso il clima vissuto durante

l'esposizione delle reliquie di Santa Bernadette.

Cosa ne possiamo dedurre?

La fede non nasce né si nutre della comunicazione di contenuti intellettuali a tema religioso, restando su questo piano si elabora una disincarnazione della fede, connotata inevitabilmente da volontarismo.

La fede nasce per l'incontro con una realtà viva e vivente che veicola la presenza di Cristo: "Io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo".

Nella dinamica dell'incarnazione si tratta di una realtà umana partecipe del divino che può dilatare fecondamente il dono della fede. I Santi testimoniano e dilatano la fede, permettono di conoscerla e riconoscerla, accoglierla e farla crescere. I Santi, cioè coloro che quotidianamente accolgono la fede seguendo Gesù con la loro croce, i Santi, cioè i testimoni dell'amore di Dio che popolano nascostamente le nostre comunità. Non parlo dei Santi canonizzati ma dei fedeli che vivono la grazia della fede. La fede vissuta genera persone umanamente attraenti, riverbero della bellezza di Dio. "Cercate ogni giorno il volto

---

<sup>5</sup> K. POMIAN, *Dalle sacre reliquie all'arte moderna*, Milano, Il Saggiatore, 2004 (Paris 2003), p. 131.

dei santi, per trovare riposo nei loro discorsi” (Didachè IV,2).

L'intellettualismo volontaristico genera stanchezza perché si fonda sulla propria decisione, le proprie forze, dimenticando che senza Dio non possiamo fare nulla. Genera problematicismo perché si fonda sul ragionamento, non sull'osservazione e la sequela che guidano il fedele: il Cristiano è colui che segue Gesù, non colui che ha imparato delle norme e conosce delle idee per poi applicarle facendo a meno della presenza vivificante del Maestro, piuttosto facendo inevitabilmente sfoggio della propria bravura.

Le reliquie, S. Bernadette, ci richiamano a questa dinamica: il contatto con una presenza che rende presente il divino, l'eterno, l'immortale, l'infinito.

La fede per dilatarsi ha bisogno di testimoni viventi inevitabilmente innamorati di Cristo, (non di esperti) sono loro che generano e dilatano la bellezza della fede, una bellezza che si rivela solo a chi cerca la verità con cuore sincero. Il segreto di un pastore secondo il cuore di Gesù è quello di scovare queste testimonianze, valorizzarle, portarle alla luce, indicare a tutti dove sta operando lo Spirito. La moda invece ci porta a guidare le comunità nel problematicismo colto che cala tutto dall'alto.

Il Signore ci tocchi, ci investa con la sua presenza che opera nelle nostre comunità, nella vita reale della Chiesa, e ci trasfiguri secondo il suo amore. Lui è tra noi, non perché siamo bravi ma perché ci ama, ricambiando questo amore la fede si genera e si dilata, in noi e intorno a noi. Come ci ha testimoniato con la presenza delle reliquie di S. Bernadette.

“Pubblichiamo il commento teologico-spirituale, dell'autore P. Marko Ivan Rupnik. Il suo contenuto è rappresentato dall'omelia della celebrazione del 2 settembre 2019 nella Cattedrale a conclusione dei lavori. Ringraziamo di cuore P. Marko per la gentile concessione in anteprima.

## Per una teologia dell'arte: il mosaico del Centro Aletti nella cappella della Cattedrale.



Per spiegare il mosaico della cappella del Santissimo partiamo dall'eucaristia.

L'eucaristia è il passaggio dalla nostra terra, dal nostro suolo, dalla nostra umanità al Regno, alla presenza del Padre. Le nostre offerte, dal centro della chiesa, il pane e il vino della nostra vita vengono presentate all'altare perché scenda lo Spirito Santo e diventino corpo e sangue di Cristo. Nell'*anamnesis*

si attinge all'eterna memoria del sacrificio di Cristo sulla croce compiuto una volta per tutte. Lì il nostro dono e noi stessi moriamo perché siamo totalmente consegnati nell'amore in Cristo Gesù. E il Padre ci risuscita a una vita nuova, nel Cristo risorto, nel Cristo di gloria. È così che il cristiano nell'eucaristia ha un'esperienza radicale che ciò che noi offriamo in Cristo passa la morte come sigillo del dono compiuto che poi risuscita con un vigore di vita e una qualità di esistenza nuova. Il pane divenuto corpo di Cristo e il calice divenuto coppa dello Spirito Santo - che comunque sono "costituiti" dalla nostra umile offerta - nelle mani del sacerdozio di Cristo operato dal suo ministro vengono innalzati come il corpo di Cristo davanti al Padre. "Per Cristo con Cristo e in Cristo..." ci apre all'ulteriore esperienza del compimento della storia nell'ingresso nell'eschaton. L'esperienza dell'eschaton, del compimento della comunione dell'umanità nel Figlio davanti al Padre è quella che crea lo sguardo giusto sulla storia.

L'Eucaristia è il cibo di questo passaggio. Come per Israele quando passava il deserto la manna era il solo cibo in grado di far sopravvivere il popolo, così per i cristiani un solo cibo fa passare nella vita eterna, l'eucaristia. Ireneo diceva: "Il nostro pensiero è conforme all'eucarestia e l'eucarestia a sua volta conferma il nostro pensiero".

Perciò nella cappella il tabernacolo custodisce l'eucarestia ed è incastonato in questo episodio che ritroviamo nel vangelo di Luca e di Giovanni quando gli apostoli dopo una notte in cui non hanno pescato nulla gettano nuovamente le reti, sulla parola di Cristo. Qui Pietro tira la rete piena di pesci sull'altra riva dove Cristo li attende. L'altra riva nel vangelo significa l'aldilà, cioè il mondo compiuto, l'eschaton, il regno. La rete nella tradizione è simbolo dell'esistenza trinitaria - perché le tre Persone sono legate tra di loro da un amore indissolubile ed eterno - ed è immagine perciò anche della Chiesa dove le persone vivono così che la vita dell'uno è legata alla vita dell'altro. Siamo nella comunione secondo la vita di Dio dove le persone aderiscono nell'amore l'uno all'altro creando una specie di rete. Questa è la rete che Pietro porta all'altra riva, al Regno: è la Chiesa, siamo noi. Avviene la stessa cosa che avviene nell'eucarestia. È curioso capire come si entra, come questi pesci entrano nell'aldilà. Gli antichi dicevano che si diventa ciò che si mangia, perciò nell'eucarestia noi mangiamo la vita che ha passato la pasqua, la comunione che è il Corpo di Cristo vissuto su questa terra, offerto sulla croce, dato nelle mani, l'offerta totale di Cristo al Padre, risuscitato dai morti.

Questo è ciò che mangiamo, la vita nell'amore vissuta secondo Dio. Il dono di sé è il modo della vita di Dio. Noi mangiamo un cibo che ci fa donare noi



stessi che è l'unico modo per far passare la vita oltre la morte perché l'umanità di Cristo è diventata un dono dato agli uomini dandosi nelle loro mani e il Padre lo ha risuscitato. Noi mangiamo l'umanità di Cristo vissuta in modo pasquale e perciò noi mangiamo la sua stessa vita. Questo ci rende realmente capaci del dono di sé, perché diventiamo ciò che mangiamo. Quando uno è spinto ad offrirsi dall'amore, nell'amore e per l'amore sta spostando se stesso dentro questa rete nell'aldilà. Dentro la rete perché nessuno si salva da solo, noi siamo abituati a un individualismo che ci ha totalmente ingannato, come fosse possibile diventare un uomo di sacrificio, un uomo dell'amore e passare nel regno dei cieli con le proprie forze. Il dono di sé ci rende uniti agli altri, non è possibile essere persona d'amore se non amando e se amo sono unito agli altri. La Chiesa è la comunione della Trinità, è un'umanità capace di fare di se stessa una rete, essere una rete, essere tessuti l'uno nell'altro. È questo che stiamo mangiando, non un'umanità dove ognuno bada a se stesso ma un'umanità che diventa un tessuto carico della comunione. Questa rete è il corpo che ci ricorda proprio questo: noi stiamo mangiando una vita dell'umanità unita a Cristo e in un mondo totalmente dominato dall'individualismo in tutti gli aspetti della vita, noi cristiani siamo testimonianza di unità. Quelli che si amano! Questi sono i cristiani, e se per noi non si può dire quelli che si amano non siamo cristiani. Ci riduciamo a una religione qualsiasi, come tutti gli altri.

Solo l'amore con il quale ci amiamo ci distingue e ciò che ci distingue è ciò che ci unisce. "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri" (Gv 17,35).

Non ci siamo sforzati per amare ma stiamo vivendo dell'amore che ci è stato dato.

Alcuni pesci sembrano scappare dalla rete verso Cristo, e sull'altra riva Cristo sta preparando il pesce da mangiare. Ichthus, pesce in greco, è l'acrostico di Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore. Il Pesce dà se stesso da mangiare.

C'è uno scambio di pesci: Pietro porta a Cristo un pesce azzurro che è il colore degli uomini, perché solo l'uomo tra tutte le creature guarda il cielo, e Cristo offre un pesce rosso, il colore di Dio perché il rosso è il colore del sangue, simbolo della vita e la vita appartiene a Dio, dice il Levitico. Noi entriamo nel Regno del Padre perché siamo resi divinoumani, perché partecipiamo alla vita del Figlio. Siamo realmente parte dell'umanità del Figlio di Dio. Questo vogliono dire questi due pesci, rosso e blu.

La trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue del Signore è fatta perché noi che ne mangiamo diventiamo suo corpo e in questo corpo facciamo anche noi, insieme a Cristo, il nostro passaggio al Padre. L'eucarestia è un evento, e il pane e il vino custodiscono un evento.

## Assemblea di istituto: una occasione di condivisione e di discernimento.



Venerdì 24 maggio si sono concluse le lezioni dell'anno 2018-2019 della Scuola di Formazione Teologica della nostra diocesi. Ci siamo incontrati tutti insieme, gli studenti dei tre anni, il Direttore don Gianluca Pelliccioni, il Vice Direttore don Lorenzo Bruno e i docenti, riuniti quella sera non per partecipare ad una lezione, ma per pregare i vesperi e ripensare comunitariamente all'anno di formazione vissuto insieme, un anno importante nella storia della Scuola, il quarantacinquesimo.

Come ci insegna il racconto di Genesi, il tempo del riposo e della contemplazione si alterna sempre beneficamente con il tempo del lavoro del lavoro e della fatica. E' stata infatti l'occasione per fermarsi a guardare come è cresciuta la Scuola negli ultimi tempi, come gli studenti vivono l'appartenenza ad essa e quali linee di sviluppo si prefigurano. Il quarantacinquesimo anno della SFT, in particolare, si è aperto con la prolusione del Prof. Luigi Alici, ha poi registrato al suo attivo la prima giornata di studio sulla Bioetica, svoltasi a febbraio 2019 con la partecipazione del nostro vescovo Carlo Bresciani, il prof. Luciano Eusebi e il prof. Marchionni, una giornata di studio aperta a tutti. In sostanza, la scuola ha iniziato a promuovere nel concreto il dialogo tra la teologia e le scienze umane, quest'anno la filosofia, ma in futuro il dialogo si potrà replicare con altre discipline, come la psicologia o la fisica. L'anno trascorso ha inoltre continuato la tradizione, recentemente inaugurata, del viag-



gio di istruzione. L'ultimo nel mese di marzo a Chieti e a Manoppello con l'incontro dell'arcivescovo Mons. Bruno Forte, teologo, che ci ha offerto una *lectio* straordinaria sul Volto Santo. Un viaggio che puntualmente cementa i rapporti di fraternità e di amicizia tra gli studenti.

Lo spirito di una piccola comunità che cammina insieme è stato messo in evidenza anche dalle belle testimonianze degli studenti del primo anno. Tutti hanno sottolineato il clima di accoglienza che hanno trovato nella scuola e le loro parole hanno rivelato un entusiasmo davvero grande, una sete di conoscere le cose preziose che sono patrimonio della fede e della tradizione cristiana. Nel corso dell'assemblea gli studenti, quasi coralmemente, hanno espresso il desiderio di approfondire lo studio delle sacre scritture e del Concilio Vaticano II. Questo certamente già si fa, in quanto ogni corso di studio viene sviluppato alla luce della sacra pagina e con riferimento ai documenti conciliari, e si farà con sempre maggiore profondità in futuro. Con riguardo alla Sacra Scrittura, la SFT ha il privilegio di avere come docenti il grande padre Giuseppe Crocetti, fine esegeta e fondatore della scuola, e il prof. Don Andrea Andreozzi, docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

Padre Crocetti ci ha ricordato che la SFT è una voce, una voce molto diversa dalle voci che si ascoltano fuori e ci ha incoraggiato a continuare con slancio. A suggello della serata, abbiamo cenato insieme, intorno a un ricco buffet, ricco di pietanze appetitose, ma soprattutto ricco di semplicità e di fraternità. Siamo accomunati da quel profondo desiderio di conoscenza di Dio e dell'uomo che lo Spirito Santo ama anche oggi far vibrare e accrescere, non solo per noi stessi, ma tutti quelli che ricercano l'istruzione, per il mondo!

*Gli Studenti del terzo anno*

## **Viaggio di Istruzione: LE VIE DELLA BELLEZZA**



Sabato 23 Marzo 2019 si è svolto il terzo viaggio d'Istruzione per la SFT Diocesana di San Benedetto-Ripatransone-Montalto, cui hanno partecipato gran parte degli studenti, oltre ad alcuni familiari, simpatizzanti e sostenitori. La giornata splendida di primavera ha contribuito ad instaurare un clima di gioiosa fraternità.

Tre le tappe del percorso effettuato.

- Chieti , con l'incontro con Mons. Bruno Forte Arcivescovo metropolita.
- Santuario del Sacro Volto di Manoppello.
- San Giovanni in Vetere, abbazia presso Fossacesia.

Presso la Cripta della Cattedrale di Chieti siamo stati accolti dall'Arcivescovo monsignor Bruno Forte (nominato Arcivescovo da Papa G. Paolo II°; Presidente della Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi della CEI dal 2005 al 2010; membro della Commissione Episcopale per L'Ecumenismo e dialogo dal 2010 al 2015; Presidente della Conferenza Episcopale Abbruzzese- Molisana dal 2016; membro ordinario della Pontificia Accademia di Teologia, della Commissione Teologica Inter-

nazionale e della Pontificia Accademia Mariana Internazionale; membro del Pontificio consiglio della Cultura, consultore del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani.)

Dopo i saluti col Presidente della SFT Don Gianluca Pelliccioni, il vice-presidente Don Lorenzo Bruni ed il Segretario Alessio Perotti, e gli altri partecipanti, visitata la Cattedrale di San Giustino, Monsignor Forte negli ambienti dell'antica Cripta sorta sul tempio della dea Venere, ci ha esaurientemente esposto in chiave teologica la storia ed il significato del Sacro Sudario di Gesù Crocifisso e Risorto custodito a Manoppello.

In primis attraverso il chiarimento del Salmo 27,8s "Il Tuo Volto Signore io cerco, non nascondermi il Tuo Volto", indicando come con il termine ebraico PANIM ( Volto), nella persona plurale , il Volto del Signore sia e debba essere continuamente nuovo e diverso, mai uguale a sé stesso e da ricercare dunque con sempre rinnovato ardore.

Il secondo aspetto del Volto di Dio è che si rivela anche in un rapporto interpersonale allorchè Panim sia usato nella forma duale per esprimere il guardarsi faccia a faccia tra due persone in modo amorevole: il nostro sguardo si incontra con Dio quando Egli, nella pienezza del tempo, si offre a noi in Cristo Gesù; è in Gesù il Messia che contempliamo il Volto di Dio.

Terzo aspetto: Il Volto viene a scriversi nei cuori dei tanti volti di chi, pellegrino, si lascia riconciliare da Dio e dal suo amore misericordioso. Un Volto verso cui da sempre la fede ha attinto la sua pace, dal quale ha sempre pregu-



stato l'Eterna Bellezza; e l'archetipo trasmesso dalla fede, secondo i canoni fissati dalla Chiesa d'Oriente, potrebbe essere proprio il Sacro Volto impresso su telo di bisso finissimo (immagine acheropita, non dipinta né tessuta), custodito nel Santuario di Manoppello.

Il quarto aspetto della Lectio di Monsignor Forte è la ricerca scientifica operata sul Sacro Sudario. Importanti studi sono stati fatti da esperti come Heinrich Pfeiffer, Andreas Resch, suor Blandina Paschalis Shlomer, Paul Badde e Saverio Gaeta.

Il Sacro Volto di Manoppello è la "Veronica" venerata a Roma e scomparsa dal XVI° Secolo, sostituita da una copia?

E' il sudario posto sul Cristo morto e custodito a Camulia in Cappadocia, prima di essere trasferito a Roma nell'VIII° secolo per preservarlo dalla furia iconoclastica? Gli studi effettuati ed in itinere suscitano argomenti validi e moralmente certi per affermarlo; sicchè una volta acquisite in modo definitivo le risposte date dagli esperti ci troveremmo davanti alla più Sacra Reliquia della Cristianità.



Concludiamo l'incontro con l'Arcivescovo con la preghiera al Volto Santo di Santa Teresa del Bambin Gesù e con quella di Benedetto XVI° formulata dopo la sua visita a Manoppello il 1° Settembre del 2006 durante il suo pontificato.

La seconda tappa del viaggio di istruzione ci vede riuniti intorno all'altare del santuario di Manoppello per la celebrazione Eucaristica e la venerazione del Sacro sudario . Visitiamo la mostra allestita con Padre Paolo, che ci guida nel percorso degli studi effettuati con diligenza e dovizia di particolari.

All'ora di pranzo ci riuniamo in fraterno convivio nel ristorante adiacente al Santuario per ripartire alla volta di Fossacesia dove abbiamo visitato la stupenda abbazia di San Giovanni in Venere posta su un promontorio che sovrasta l'Adriatico. La tradizione ne riconduce la nascita sul tempio pagano di Venere Conciliatrice. A pianta basilicale semplice, terminante in tre absidi semicircolari e ritmata da possenti pilastri a sostegno di imponenti arcate. E' uno dei primi esempi in Abruzzo dello stile architettonico cistercense diffuso da Citeaux in tutta Europa, la cui facciata è adornata di bassorilievi raffiguranti la vita di Giovanni Battista (1225-1230). Di ispirazione islamico, siciliana e pisaneggiante le decorazioni policrome dell'abside.

La giornata trascorsa ci ha edificato nello spirito e nel corpo , fraternamente riuniti, e resi entusiasti per altre simili iniziative. I nostri ringraziamenti al Vescovo Carlo Bresciani per aver favorito la rinascita della SFT, al direttore, Vice, Segretario e a tutti gli insegnanti che assiduamente ci accompagnano in un percorso non sempre facile ma ricco di buone intenzioni per servire Dio e i fratelli.

*Gli studenti della SFT.*

**La scuola ha cambiato sede.  
Le suore Concezioniste ospitano le lezioni.**



Venerdì 4 ottobre sono iniziate le lezioni della Scuola di Formazione Teologica della nostra diocesi per l'anno 2019/2020.

Da quest'anno la Scuola ha una nuova sede. Dall'Istituto dei Padri Sacramentini, dove ha visto la nascita e si è ben sviluppata per 45 anni, si trasferisce presso le **Suore Concezioniste, in Via Tonale 11 a S. Benedetto del Tronto.**

All'interno del grande complesso immerso nel verde, le attività didattiche della SFT si svolgeranno nell'edificio riservato alla scuola dell'infanzia e primaria paritarie, dotato di ampi locali e attrezzato di materiali utili all'insegnamento. La struttura ospiterà anche la segreteria della Scuola.

L'assenza di barriere architettoniche consentirà a tutti un agevole accesso

alle aule. Inoltre studenti e docenti potranno usufruire di ampi spazi per il parcheggio.

Il trasferimento della sede è il segno della crescita e dell'evoluzione che la SFT ha registrato in questi ultimi anni.

L'interesse per una formazione teologica permanente e sistematica è in continuo aumento e l'anno 2019/2020 si apre con tredici nuovi iscritti. Questo numero potrà ulteriormente incrementarsi, poiché le iscrizioni sono aperte fino al 31 ottobre 2019 e possono farsi nei locali della Scuola nei venerdì di lezione fino al 31 ottobre 2019.

Nel primo quadrimestre gli studenti del primo anno saranno formati dal Direttore della Scuola don Gianluca Pelliccioni che insegnerà Teologia Fondamentale e dal Vicario Generale don Patrizio Spina, che terrà il corso "Introduzione alle Sacre Scritture e Antico Testamento". Gli studenti del secondo – terzo anno frequenteranno i corsi di Ecumenismo, Sacramentaria, Ecclesiology e Storia della chiesa rispettivamente con don Vincent Ifeme, la prof.ssa Francesca Benigni, don Lorenzo Bruni e il prof. Giancarlo Brandimarti.

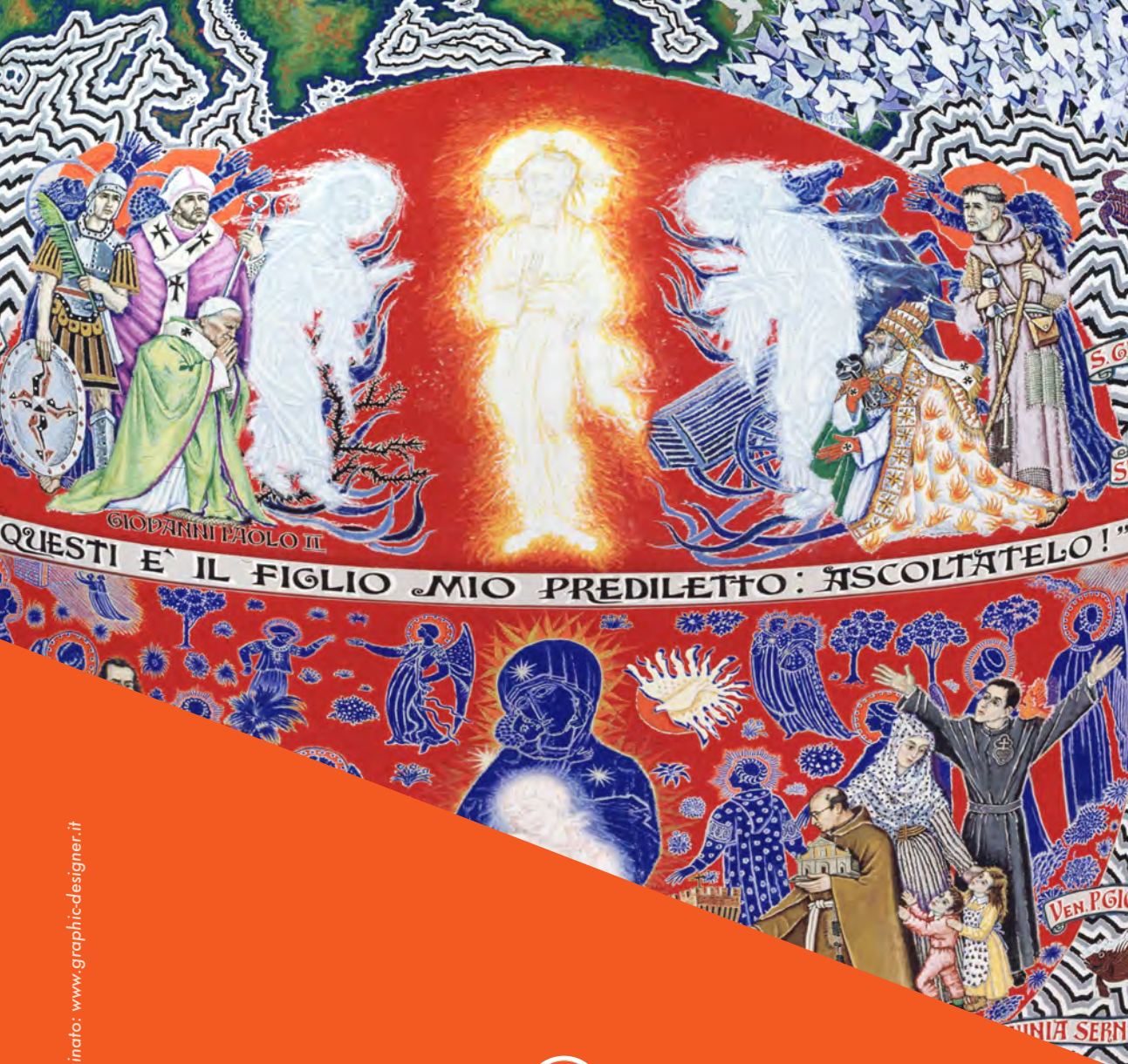
Diventa sempre più diffusa la consapevolezza che è necessario approfondire la fede e metterla in dialogo con il mondo ateo, agnostico o non cristiano.

**« In un cristiano c'è qualcosa di sospetto quando smette di ammettere il bisogno di essere criticato da altri interlocutori. Le persone e le loro diverse conflittualità, le periferie, non sono opzionali, bensì necessarie per una maggiore comprensione della fede. ».**

E' questo lo stralcio del video messaggio di Papa Francesco al Congresso Internazionale di Teologia a Buenos Aires tenutosi nel settembre 2015, riportato pure nel sito della SFT [www.scuoladiformazioneteologica.it](http://www.scuoladiformazioneteologica.it).

L'impegno di tutti i docenti e degli studenti congiunto all'azione del Dio vivente farà della SFT un vero e proprio vivaio di grazia a beneficio della chiesa e della società.





Grafica e impaginato: [www.graphic-designer.it](http://www.graphic-designer.it)



# FORMAZIONE TEOLOGICA

PERIODICO DELLA SCUOLA DI FORMAZIONE TEOLOGICA  
Diocesi di San Benedetto del Tronto - Ripatransone - Montalto

[www.scuoladiformazioneteologica.it](http://www.scuoladiformazioneteologica.it)