

## La sinodalità

Presbiteri della Metropolia di Ancona  
6 febbraio 2020

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

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

Tocco tre aspetti: 1) Sinodalità tra comunione e missione dal Concilio ad oggi; 2) Il "sensus fidelium" come fondamento della sinodalità. 3) Corresponsabilità come base di una vera sinodalità.

### I. Comunione e missione

Il magistero conciliare e il magistero universale postconciliare ci invitano a calibrare la comunione sulle esigenze della missione e non viceversa. Quando Giovanni Paolo II, nella *Novo Millennio Ineunte*, indicò come icona per la Chiesa all'inizio del terzo millennio il "duc in altum", fece una scelta coraggiosa. Si sarebbe potuto obiettare: come fa il papa a dire alla barca della Chiesa di prendere il largo, in questa situazione? Lui dovrebbe sapere che questa barca è traballante, necessita di riparazioni, ha bisogno di essere verniciata per fare una buona impressione e soprattutto richiede un equipaggio meglio addestrato. A volte l'equipaggio sembra un'armata brancaleone e questa barca fa acqua da tutte le parti. Come può navigare nel mare del mondo, portare aiuto agli uomini, testimonianza ed essere missionaria, se prima non si compatta e non si attrezza bene? In altre parole: prima la comunione tra di noi e poi, quando saremo pronti, la missione verso gli altri. Invece Giovanni Paolo II ha rovesciato l'approccio: muovetevi, abbiate il coraggio di andare al largo, guardate alle esigenze del mondo, e in questa navigazione rinsalderete anche la comunione. Era la prospettiva di Paolo VI nell'*Ecclesiam suam* (1964) e nella *Evangelii Nuntiandi* (1975) È la stessa prospettiva che, con un'insistenza ancora maggiore, rilancia continuamente papa Francesco. La *Evangelii Gaudium* è un grande e rigoglioso inno alla Chiesa missionaria, alla "Chiesa in uscita". In uno dei passaggi più audaci, che certamente

avete nell'orecchio, il papa afferma: “preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti. Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita. Più che la paura di sbagliare, spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: ‘Voi stessi date loro da mangiare’ (Mc 6,37)” (EG 49)

Queste prospettive traducono l'asse fondamentale del Vaticano II. Se dovessi indicare, dentro all'ermeneutica della continuità e della riforma indicata da papa Benedetto XVI, quale sia la “novità” dell'ecclesiologia conciliare, sceglierei proprio l'idea della missione come costitutiva della Chiesa. Molti hanno definito l'ecclesiologia conciliare “di comunione”, ed è vero, purché venga intensa come “comunione missionaria”. L'idea di comunione infatti, strutturava anche l'ecclesiologia della *Mystici Corporis* – quando i padri del Vaticano II si riunirono avevano in mano un libro di Hamer dal titolo La Chiesa è comunione – e si poteva perfino riscontrare anche in quelle “corporativa” e societaria; ciò che invece rimaneva in sordina in quelle ecclesiologie era proprio la coscienza di una Chiesa *essenzialmente ed interamente* missionaria, esistente per gli uomini e non per se stessa.

Non che le due dimensioni contrastino: l'una senza l'altra non avrebbe alcun senso, poiché la comunione senza la missione si ripiegherebbe nell'intimismo e la missione senza la comunione sfumerebbe nell'attivismo. Se il *mistero* della convocazione trinitaria sta all'origine della Chiesa, la *comunione* e la *missione* trinitaria sono le due modalità storiche, inscindibili, attraverso le quali il mistero si dispiega nella storia. Ma quando si dimentica che la comunione è per la missione, ci si ripiega su se stessi. Forse è successo anche nella nostra Chiesa italiana durante gli anni Ottanta, quando la CEI aveva indicato come piano pastorale decennale “Comunione e comunità”: c'era il rischio – e ne fu uno specchio il Convegno di Loreto – che i problemi della comunione si dovessero risolvere guardandosi semplicemente allo specchio: qual è il rapporto tra parrocchie e movimenti e tra diocesi e movimenti; quali sono le competenze dei presbiteri e quelle dei laici; che spazi hanno nella Chiesa i carismi e qual è il ruolo dell'istituzione; e così via. I problemi “ad intra” sono certo da affrontare nella Chiesa – non si può andare al largo su un tronco, occorre almeno una zattera che galleggi – ma sono da affrontare nell'orizzonte dei problemi “ad extra”. È l'agenda della missione che orienta l'agenda della comunione. Provavo molto disagio, nelle due comunità di cui sono stato parroco, quando i collaboratori, e spesso anch'io, usavano la maggior parte delle energie disponibili – del resto sempre scarse – per affrontare le beghe interne: divisioni di spazi e competenze, tentativi estenuanti di risolvere tensioni e litigi tra di noi, grande dispendio di tempo e risorse per questioni puramente organizzative e gestionali, e così via. Tante volte mi chiedevo se non stavamo buttando via i doni dello Spirito, chiudendoci alle vere necessità delle persone, specialmente di quelle svantaggiate e povere.

Quando invece partiamo dall'orizzonte della missione, tante beghe interne si ridimensionano da sole. Non perdo tempo a rifarmi il trucco se sento che fuori casa un amico chiede aiuto. Credo che sia un peccato di narcisismo ecclesiologico rifarsi il trucco dentro casa, ignorando il grido silenzioso che viene da fuori. Che cosa significa per noi comunità diocesane? Almeno questo: chiederci come possiamo stringere una comunione

più salda tra di noi a partire non da noi stessi, ma dalla domanda su come possiamo testimoniare il Vangelo ai fratelli. La domanda è sempre quella, immensa e ispirata, che papa Giovanni XXIII pose alla Chiesa convocando il Concilio Vaticano II: come “mettere a contatto con le energie vivificanti e perenni del Vangelo il mondo contemporaneo” (Bolla *Humanae Salutis*). È interessante in fatto che questo grande programma non conteneva la parola “Chiesa” ma che, per realizzarlo, il Concilio scandagliò come mai era avvenuto il mistero della Chiesa. La Chiesa ritrova se stessa quando non mette al centro se stessa, ma si fa strumento di contatto tra il Vangelo e il mondo.

## II. Sensus fidelium

Le origini della riflessione sul *sensus fidei/fidelium* in epoca contemporanea si possono ricondurre a J. H. Newman, nel saggio *Sulla consultazione dei fedeli*. Non che Newman sia stato il primo a sostenere l’esistenza del “senso della fede” nel popolo di Dio; grandi teologi dei secoli precedenti avevano già messo in evidenza che nella Chiesa la dottrina si sviluppa non solo attraverso la riflessione dei teologi e gli interventi del Magistero, ma anche con il concorso dei “semplici fedeli”, attraverso una sorta di “intuito spirituale” che li porta a rendersi conto della compatibilità o meno di una dottrina “nuova” con l’insieme delle dottrine cristiane – Bellarmino e Melchior Cano avevano dato contributi essenziali in proposito –, ma è comunque merito di Newman avere posto l’attenzione su un aspetto che rischiava di essere ormai dimenticato.

La riflessione riattivata da Newman sul *sensus fidei/fidelium* influì sul Vaticano II, nei cui testi molte volte compaiono queste espressioni o affini. I testi più importanti sono sicuramente *DV* 8 e *LG* 12. Il primo enuclea tre fattori umani dello sviluppo del dogma: la riflessione teologica, il magistero e il concorso dei fedeli; il processo di approfondimento dogmatico ha però ovviamente un protagonista divino, che è lo Spirito Santo. Ma è soprattutto la prima parte di *LG* 12 a rappresentare il punto di riferimento conciliare del nostro tema: «Il popolo santo di Dio partecipa pure dell’ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll’offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cf. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, avendo l’unzione che viene dal Santo (cf. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo (*mediante supernaturali sensu fidei totius populi*), quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (Agostino) mostra l’universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cf. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cf. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l’applica nella vita» (cf. anche *LG* 35 e *PO* 9).

È importante prima di tutto notare come la menzione dell’infalibilità di *tutta la Chiesa*, nel suo insieme, preceda la trattazione dell’infalibilità del papa e del collegio episcopale (cf. *LG* 25): in tal modo il Concilio evita l’impressione, molto diffusa nel secondo millennio e specialmente dal Vaticano I in avanti, che il “sensus fidei” sia di fatto assorbito nel ministero gerarchico. Il testo conciliare stabilisce una *condizione di possibilità* “trinitaria” dell’esistenza ed esercizio del “sensus fidei”: l’ufficio profetico di Cristo, partecipato all’intero popolo di Dio e da questo esercitato nella carità e nella

lode a Dio, si trasmette alla totalità dei fedeli attraverso l'unzione ed è suscitato e sorretto dallo Spirito. Nel contempo *LG 12* stabilisce gli *elementi strutturali* che vanno a comporre tale "sensus fidei": l'accoglienza dello Spirito di verità, la guida del magistero a cui si conforma, il riconoscimento del carattere divino delle Scritture. Da queste precisazioni è chiaro come il "sensus fidei" non agisca nei cristiani puramente "anagrafici": queste tre componenti caratterizzano infatti una fede viva e coltivata. Il testo poi menziona l'*estensione* del "sensus fidei": deve essere "universale" e riguardante "cose di fede o di morale"; non è dunque sufficiente un'opinione condivisa da alcuni e non deve uscire dagli stessi ambiti che il Vaticano I aveva assegnato all'interpretazione autentica della Rivelazione da parte del romano pontefice, ossia appunto la fede e la morale. Infine il passo conciliare ricorda i *frutti* dell'esercizio del "sensus fidei: l'adesione indefettibile alla verità tramandata, il progresso nella comprensione della stessa verità (cf. *DV 8*) e, infine, la traduzione della verità nell'esperienza vissuta. Con quest'ultima precisazione il testo ammette il ruolo delle esperienze storiche che il popolo di Dio realizza nella comprensione della fede: anch'esse rappresentano uno stimolo fondamentale per lo sviluppo teologico e la formulazione della fede da parte del Magistero (cf. anche *GS 44*).

Dopo il Vaticano II l'attenzione all'argomento risulta piuttosto scarsa, con qualche picco – in genere polemico – in occasione di discussioni su temi "caldi" e più in generale di episodi di contestazione alla Chiesa "come istituzione". Stando all'opinione sociale diffusa, questo accadrebbe in molte questioni di rilevanza morale come il divorzio, la sessualità, il celibato, l'eutanasia ed altro, ed anche in questioni dogmatiche come la stessa dottrina dell'infalibilità pontificia o l'assolutezza della mediazione salvifica di Cristo. Se la maggioranza dei battezzati fosse effettivamente contro queste posizioni del magistero, bisognerebbe forse dedurre che il "sensus fidelium" va in quella direzione e che quindi il magistero deve rivedere la sua dottrina? Premesso che è sempre utile per il magistero, a tutti i livelli, considerare le linee di tendenza del popolo di Dio, occorre però stare attenti a non cadere in una logica puramente democratica, facendone una mera questione di maggioranza. Se infatti questo "sensus" non è un vago istinto ma una conoscenza intima e connaturale, allora non si può fare un'opera di livellamento attribuendo per principio ad ogni battezzato l'identico grado di "sensus fidei". Ciascun battezzato infatti – stando alla dottrina di *LG 12* – contribuisce alla formazione del "con/senso dei fedeli" nella proporzione in cui vive "dall'interno" la vita della Chiesa, aderendo vitalmente alla parola di Dio riconosciuta come tale e accolta nello Spirito, accogliendo la guida del Magistero, perseguendo una traduzione concreta della fede nella sua esistenza. Il "sensus fidei/fidelium", perciò, è categoria importantissima dal punto di vista ecclesologico, ma non è facilmente "quantificabile" per poter essere utilizzata in senso sociologico. Essa non vive non della logica democratico-parlamentare, ma di quella sinodale e comunionale, che altro non è se non la logica della Chiesa.

Principio sinodale e principio gerarchico, nella Chiesa, devono "camminare insieme" e si integrano: il primo senza il secondo scade nella democrazia parlamentare quando non nell'anarchia; il secondo senza il primo scade nella monarchia assoluta quando non nella dittatura. È il concetto che il Vaticano II ha espresso con "hierarchica communio". La possibile tensione tra i due principi – che nella pratica si riflette nella tensione tra i pastori che accentrano in linea monarchica e i laici che decentrano in linea parlamentare – si può attenuare e addirittura sciogliere se si entra nella dimensione della corresponsabilità.

### III. Corresponsabilità

Benedetto XVI, aprendo i lavori del Consiglio Pastorale della diocesi di Roma, affermò che il tempo attuale «esige un cambiamento di mentalità riguardante particolarmente i laici, passando dal considerarli “collaboratori” del clero a riconoscerli realmente “corresponsabili” dell’essere e dell’agire della Chiesa, favorendo il consolidarsi di un laicato maturo e impegnato» (29.05.09).

La relazione dei preti con i laici non può essere costruita sui vecchi modelli dell’*accentramento* e della *delega* benevola da parte dei preti, che rispecchiava una visione ecclesiologica cosiddetta ‘piramidale’ nella quale l’unico soggetto della missione salvifica era la gerarchia, mentre i laici erano esecutori o poco più; neppure basterà parlare di *collaborazione* dei presbiteri con i laici, quasi che solo sul piano operativo – e sulla spinta della necessità – si dovessero costruire delle convergenze; è invece il momento di strutturare una vera e propria prassi di *corresponsabilità*, che rispecchia l’ecclesiologia del popolo di Dio *tutto intero* come ‘soggetto’ della missione e si basa sul battesimo come elemento che abilita alla missione. È consegna reciproca di pesi e quindi alleggerimento.

Giovanni Paolo II afferma in *Christifideles Laici*: «in forza della comune dignità battesimale il fedele laico è corresponsabile, insieme con i ministri ordinati e con i religiosi e le religiose, della missione della Chiesa» (n. 15). E il sottotitolo della parte III del documento (nn. 32-44) è: «la corresponsabilità dei fedeli laici nella Chiesa-missione». Nel primo paragrafo di questa parte il Papa afferma inoltre: «nel contesto della missione della Chiesa il Signore affida ai fedeli laici, in comunione con tutti gli altri membri del popolo di Dio, una grande parte di responsabilità» (n. 32).

Preti che vogliano tenere in mano tutto, decidere tutto e limitarsi a concedere qualche responsabilità ai laici solo quando non riescono a gestire in prima persona, non sono oggi pensabili: e non semplicemente perché la contrazione del numero impedisce questa impostazione, ma perché essa non risponde né al senso del ministero né alla dignità del battesimo. Occorre la capacità del presbitero di ‘dare fiducia’ – certo in maniera fondata e non avventata – e di inserirsi e favorire *reti di corresponsabilità*: con i tutti i laici, i diaconi, i vari ministri, le diverse figure di operatori pastorali.

Del resto il primo compito dei laici non è il servizio ecclesiale diretto ma la testimonianza della fede cristiana nella società; *LG 31*, sintetizzando un’opinione diffusa e sostenuta anche teologicamente nella Chiesa, individua nell’animazione delle realtà temporali l’accentuazione propria della vocazione laicale. Questo aspetto non va dimenticato quando si parla dei laici: il loro primo e specifico compito è di testimoniare la vitalità del Vangelo nella famiglia, nel lavoro, nella scuola, nel sindacato, nella politica... in tutti quei campi, insomma, che vanno sotto il nome di “realtà temporali”. Occorre che noi preti vinciamo la tendenza a valutare la maturità dei laici a partire dal tempo e dalle energie che dedicano al diretto servizio ecclesiale; vi possono essere dei laici che almeno in certi momenti della loro vita, per motivi legati alla famiglia o al lavoro o alla salute, non riescono a fare catechismo o impegnarsi nel Consiglio pastorale, e che nondimeno sono dei “bravi” laici, perché danno testimonianza della loro fede nel mondo in cui vivono.

Proprio il fatto, però, che Chiesa e mondo non sono due realtà parallele ma si intrecciano – sono realtà distinte inadeguatamente, cioè inserita l’una nell’altra – impedisce che si possa appaltare la Chiesa al clero e il mondo ai laici. Si parla di uno “specifico”, non di una “esclusiva”. Quindi il laico che ha tempo, talenti ed energie non solo può ma è invitato a dare disponibilità anche a servizi direttamente ecclesiali. Canali di questo impegno dei laici nella Chiesa sono gli organismi di partecipazione, su cui ora diciamo qualche parola nell’ottica della sinodalità

È noto che negli ultimi anni si è diffuso un certo disincanto, per non dire scetticismo, nei confronti dei “consigli” pastorali e per gli affari economici. Forse erano stati sovraccaricati di attese quasi magiche e così talvolta ci si è affidati ad essi come se dovessero da soli risolvere i problemi pastorali, senza il sottofondo di una sufficiente recezione dei contenuti conciliari. Si tratta infatti di strumenti che possono *veicolare* e anche *favorire* una visione e prassi di Chiesa, ma non possono *surrogarla* là dove non esista: per la loro stessa natura, che giuridicamente si chiama “consultiva” (cf. CIC can. 536 § 2), essi potrebbero essere utilizzati in maniera distorta, o – secondo un modello piramidale e monarchico di comunità – come semplice cassa di risonanza di decisioni già prese in precedenza dal responsabile della comunità, o viceversa – secondo un modello democratico di comunità – come dei parlamentini ecclesiali, che decidono a colpi di maggioranza. In nessuno dei due casi è rispecchiata la natura sinodale della Chiesa.

Giovanni Paolo II, nella *Novo Millennio Ineunte*, rileggendo CD 36, colloca il significato dei consigli pastorali (e presbiterali) proprio all’interno della “logica di comunione”, con parole ben misurate: «Devono essere sempre meglio valorizzati gli organismi di partecipazione previsti dal Diritto canonico, come i *Consigli presbiterali e pastorali*. Essi, com’è noto, non si ispirano ai criteri della democrazia parlamentare, perché operano per via consultiva e non deliberativa; non per questo tuttavia perdono di significato e di rilevanza. La teologia e la spiritualità della comunione, infatti, ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra pastori e fedeli, tenendoli, da un lato, uniti *a priori* in tutto ciò che è essenziale, e spingendoli, dall’altro, a convergere normalmente anche nell’opinabile verso scelte ponderate e condivise (...). Se dunque la saggezza giuridica, ponendo precise regole alla partecipazione, manifesta la struttura gerarchica della Chiesa e scongiura tentazioni di arbitrio e pretese ingiustificate, la spiritualità della comunione conferisce un’anima al dato istituzionale con un’indicazione di fiducia e di apertura che pienamente risponde alla dignità e responsabilità di ogni membro del popolo di Dio» (n. 45). La “disillusione” che spesso oggi si registra circa la natura e il funzionamento di questi organismi è sicuramente collegata alla difficoltà di tradurre in pratica l’ecclesiologia di comunione missionaria, con la prassi del discernimento comunitario e della “corresponsabilità”.

E proprio sul *discernimento comunitario* vorrei dire un’ultima parola. Per essere solo esecutori o delegati, i laici non hanno bisogno di offrire il loro contributo al discernimento: è sufficiente che diano disponibilità a *fare*; nemmeno per essere collaboratori ci sarebbe bisogno di contribuire al discernimento: in un’azienda, ad es., il direttore potrebbe programmare e decidere anche da solo e chiamare poi i dipendenti a “collaborare” all’esecuzione del progetto. Invece i “corresponsabili” vanno coinvolti non solo nella fase esecutiva, ma anche nella fase di lettura delle situazione e individuazione delle linee pastorali. I laici hanno delle “antenne” molto sensibili verso aspetti complementari a quelli che noi preti o religiosi percepiamo, e perciò è anche utile, oltre che giusto, che gli organismi di partecipazione siano luoghi non di sola programmazione ma anche di vero e proprio “discernimento”. Si può in proposito richiamare il trinomio introdotto dalla Gioc: vedere, giudicare, agire. Dunque è importante che i laici intervengano non solo in fase di “azione”, ma anche in fase di lettura e valutazione.