

A PULIA T HEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*Deo summe dilecto
totaliter mancipatur.*
Considerazioni
sulla vita consacrata

Carmelo DOTOLO

Roberto FUSCO

Guido Innocenzo GARGANO

Alessandro MASTROMATTEO

Gianparide NAPPI

Beppe M. ROGGIA

Michele SARDELLA

Alfredo GABRIELLI

Francesco NIGRO

Alberta Maria PUTTI

Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO VIII
LUGLIO / DICEMBRE 2022

EDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

**APULIA
THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo Di PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile

Vincenzo Di PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo:
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo* <http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
il Portico SpA
Via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.ilporticoeditoriale.it
EDB®
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Abbonamenti 2022

Italia € 51,00

Italia annuale enti € 64,00

Europa € 71,00

Resto del Mondo € 81,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

il Portico SpA
via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.ilporticoeditoriale.it
EDB®

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2022

SOMMARIO

FOCUS

GUIDO INNOCENZO GARGANO

La vita consacrata nella Scrittura..... » 357

ROBERTO FUSCO

Alla sequela di Cristo: prospettive teologiche della vita consacrata ... » 381

BEPPE M. ROGGIA

Formazione e vita consacrata..... » 397

ALESSANDRO MASTROMATTEO

Attualità della vita consacrata. Sfide e opportunità » 425

MICHELE SARDELLA

*I tratti canonici della consacrazione
mediante la professione dei consigli evangelici.*

Dalla vita consacrata alla vita dedicata » 445

CARMELO DOTOLO

Laicità e vita consacrata..... » 457

GIANPARIDE NAPPI

L'agire ecumenico della vita consacrata.

*Riflessioni a partire dal Direttorio per l'applicazione
dei principi e delle norme sull'ecumenismo (1993)* » 477

STUDI

ALBERTA MARIA PUTTI

Sinodalità: ascoltare e discernere.

Perché la Chiesa conosca se stessa

e sia capace di sostenere un cammino nella verità » 495

ALFREDO GABRIELLI

Il contributo ecumenico di mons. Mariano Magrassi

al dialogo cattolico-ortodosso » 529

FRANCESCO NIGRO

Parrocchie: memoria e cambiamento.

Un percorso di formazione pastorale in Puglia » 559

PIER GIORGIO TANEBURGO

Da Matera l'Eucaristia per l'Italia:

una riflessione sul XXVII Congresso Eucaristico Nazionale..... » 579

NOTA

VINCENZO DI PILATO

Chiesa sinodale nell'oggi della storia.

La via del discernimento comunitario..... » 595

RECENSIONI..... » 603

ALBERTA MARIA PUTTI*

Sinodalità: ascoltare e discernere. Perché la Chiesa conosca se stessa e sia capace di sostenere un cammino nella verità

Aspetti introduttivi

La «sinodalità» è un cammino di ascolto, per la comunione, partecipazione, missione alla vita e nella vita della Chiesa. Nella comunione ecclesiale i cristiani, cioè coloro che vivono in Cristo, accolgono il «modo di esistere» di Cristo¹ e si aprono all'ascolto che permette, nel discernimento, la vera partecipazione alla vita ecclesiale. «Ascoltarsi e ascoltare lo Spirito Santo»² ha come fine giungere a dialogare, confrontarsi e quindi discernere sotto l'influsso dello Spirito Santo.

* Docente di Dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana – Roma (putti@uni-gre.it).

¹ Coloro che sono «rinati dall'alto» (Gv 3,3.7) vivono la vita nuova, una vita nel Figlio: hanno accolto una modalità nuova del loro esistere (cf. At 17,28), che è pneumatizzata, comunione, ecclesiale. Così si compie nella storia la promessa di Gesù ai discepoli, che il Padre darà loro: lo Spirito Santo, Gv 14: «Perché egli *resti con voi* per sempre» (v. 16) «e starà *in voi*» (v. 17). Gesù descrive coloro che lo amano e il tempo della Chiesa. «Gesù promette ai discepoli un nuovo modo di presenza e di azione dello Spirito: questi ormai agirà nei loro cuori» (I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, AVE, Roma 1967, 101-102); la funzione dello Spirito di verità nel Vangelo di Giovanni è «comunicarci la verità, cioè la rivelazione di Gesù, di insegnarcela interiormente» (*ivi*, 120-121). Su questa affermazione di fondo converge la teologia cristiana. «Il Verbo è nel Padre e lo Spirito è dato al Verbo. Dobbiamo ricevere lo Spirito perché, avendolo ricevuto, anche noi abbiamo lo Spirito del Verbo che è nel Padre e perché ci appaia che siamo diventati uno per mezzo dello Spirito nel Figlio e per mezzo del Figlio nel Padre» (ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Oratio III contra arianos*, 24: PG 26, 375-376). L'uomo è cioè coinvolto nel mistero trinitario, dal momento del suo essere creato nell'immagine di Dio, e del suo essere redento per l'assunzione dell'umanità che il Verbo ha compiuto. L'uomo è partecipe della libertà divina, e in Cristo sperimenta il suo essere in comunione: cf. J.-M.R. TILLARD, *Eucaristia e fraternità*, Qiqajon, Magnano (BI) 2015, 39-41; 62-63; I. ZIZIOULAS, *L'Uno e i molti*, Lipa, Roma 2018, 15; ID., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 51-63.

² PAPA FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*, 18 settembre 2021.

Il cammino ecclesiale auspicato dal sinodo dei vescovi è un *processo* con il fine che *la Chiesa conosca se stessa e sia in grado di intraprendere un cammino condiviso nella verità*.

Infatti, per camminare insieme è necessario che ci lasciamo educare dallo Spirito ad una mentalità veramente sinodale, entrando con coraggio e libertà di cuore in un processo di conversione senza il quale non sarà possibile quella continua riforma di cui la Chiesa in quanto istituzione umana e terrena ha sempre bisogno.³

Si pone l'urgenza di rispondere alla sollecitazione del pontefice: vi sentite chiamati a custodire le ceneri della vostra Chiesa o a custodirne il fuoco?⁴

Appare chiaro che la Chiesa cattolica abbia ripreso una modalità nuova del riflettere su se stessa. La parola «sinodalità», infatti, non è senza ambiguità per chi la ascolta per la prima volta, anche tra quei cristiani che si dicono più «esperti». Si tratta di riprendere una pratica che era già consuetudine nella Chiesa del primo millennio,⁵ modalità che sembra però inconsueta per la Chiesa contemporanea. Siamo dinanzi alla ripresa di qualcosa di antico, poi accantonato, che noi nella visione ecclesiologica contemporanea stiamo recuperando.

La sollecitazione del santo padre, la sua insistenza sulla questione della sinodalità, segue la ripresa pneumatologica avviata con il concilio Vaticano II: l'urgenza dell'ascolto e il convergere teologico nell'affermare la fede.⁶

Difatti, soltanto la prospettiva ecclesiologica del Vaticano II, che ha voluto riprendere una *ecclesiologia de Trinitate*, ha consentito il ritorno a una visione di Chiesa come comunità adunata,⁷ a una proposta di ecclesiologia sinodale che sarebbe stata altrimenti difficile da auspicare.

³ SEGRETERIA GENERALE SINODO DEI VESCOVI, documento preparatorio *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, LEV, Città del Vaticano 2021, n. 9.

⁴ Cf. PAPA FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*; «il *Sensus Ecclesiae* ci dona un orizzonte ampio di possibilità, da dove cercare di rispondere alle questioni urgenti, e inoltre ci ricorda la bellezza del volto pluriforme della Chiesa (NMI 40). Volto pluriforme non solo da una prospettiva spaziale nei suoi popoli, razze, culture (LG 13), ma anche dalla sua realtà temporale, che ci permette di immergerci nelle fonti della più viva e piena Tradizione, la quale ha la missione di mantenere vivo il fuoco più che di conservare le ceneri (G. Mahler, *La tradizione e la salvaguardia del futuro*) e permette a tutte le generazioni di riaccendere, con l'assistenza dello Spirito Santo, il primo amore» (FRANCESCO, *Lettera al popolo di Dio che è in cammino in Germania*, Roma, 29 giugno 2019).

⁵ Cf. E. LANNE, «L'origine des synods», in *Theologische Zeitschrift* 27(1971), 201-222.

⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 8; Id., costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 12.

⁷ Cf. Id., costituzione *Sacrosanctum concilium*, 4 dicembre 1963, n. 1 e Id., *Lumen gentium*, n. 4; R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2015², 32.

Osservando un aspetto a prima vista *negativo* potremmo comprendere il perché della necessità di un cambiamento: dal considerare il momento del sinodo come un evento al coglierlo come un processo in divenire. Sembra, infatti, che la Chiesa sia «incapace di ascoltare» come un corpo unito, e quindi non possa rendere attuale un'«autentica partecipazione» (*authentica participatio*) di tutti i battezzati alla vita dell'unico corpo.⁸

La partecipazione del popolo di Dio è attiva, non solo nell'ordine del fare, ma primariamente nell'ordine dell'essere costituiti in un unico corpo.

È per esprimere questa autenticità, che rispecchia la fede della Chiesa in tutte le tradizioni testimoniata, che si struttura questo testo, composto di due parti e una conclusione. La prima parte, intesa come premessa sul fondamento trinitario dell'identità ecclesiale cristiana, e una seconda parte di approfondimento su «ascolto e discernimento».

1. Ascoltarsi e ascoltare lo Spirito

1.1. Come partecipare alla vita della Chiesa nell'ascolto?

Per cogliere il modo,⁹ cioè individuare il come sia possibile attuare una partecipazione alla vita della Chiesa nell'ascolto, in vista di discernere la verità e riconoscere ciò che «lo Spirito suggerisce alla chiesa» (Ap 2,7), è opportuna una premessa alla teologia trinitaria presente nella Scrittura.

Quando san Paolo dà testimonianza della parola franca utilizza una prospettiva sempre congiunta del *Logos* e dello *Pneuma*, del Figlio e dello Spirito. Scrive: «Dico la verità in Cristo, non mentisco, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo» (Rm 9,1-2). Paolo parla ai romani e dice anche «come» egli faccia a parlare con quella franchezza e che una tale franchezza gli viene dalla verità di Cristo e insieme viene dalla conferma dello Spirito Santo in lui.

Paolo sta protestando la sincerità di ciò che confessa come cosa che gli sta a cuore: l'affermazione viene fatta *en Christô* e ciò che testimonia è

⁸ L'espressione *actuosa participatio(nem)*, usata nella *Mediator Dei* di Pio XII è ripresa dal Vaticano II e dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, infine da Ratzinger nell'esortazione apostolica post-sinodale, *Sacramentum caritatis*: AAS 99(2007).

⁹ Sul «modo» in cui lo Spirito forma la vita umana vedi J. RATZINGER, «Lo Spirito Santo come *communio*», in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (a cura di), *La riscoperta dello Spirito*, Jaca Book, Milano 1977, 251-267.

detto secondo il *suo spirito*, cioè del suo spirito in accordo con lo Spirito Santo: *en pneúmati hagío* (Rm 2,15).

«L’apostolo chiama a suffragare la propria testimonianza sia il Cristo sia lo Spirito Santo e così vengono inevitabilmente sottolineate al massimo l’importanza e l’autorevolezza della sua dichiarazione».¹⁰ E parla dell’identità filiale, che hanno ricevuto coloro che in Cristo sono in un’adozione attuale ed escatologica.¹¹ Questa è la condizione di coloro che sono figli in Cristo e di coloro che sono stati chiamati a questa partecipazione «non solo tra i giudei, ma anche tra i gentili» (Rm 9,24-30).

Si vede qui – similmente a quanto sostenuto in Efesini (1,11-14)¹² – che il modo di agire scelto da Paolo riprende il modo stesso di agire di Cristo: voi che siete in Cristo «dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo [...] il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria».

Il modo di ascoltare e discernere adottato da coloro che vivono in Cristo è: ascoltare la Parola e accogliere nella fede, perché la speranza riposta in Cristo sia attuata nella sua volontà.

La fede nasce dall’ascolto di coloro che sono annunciatori, ma è anche il frutto dell’ascolto nella preghiera ed è ascolto credente dello Spirito Santo.¹³ Come lo stesso Paolo afferma: «Poiché la fede nasce dall’ascolto e l’ascolto si opera attraverso la parola di Cristo» (Rm 10,17).

Così cogliamo che ciò che è ecclesiale, sinodale, condiviso, partecipato a tutti, consiste in ciò che è proprio della Chiesa: in essa, ciò che è dello Spirito Santo è del Figlio.

Vi è, quindi, un nesso stringente tra questi due ambiti: dello Spirito e del Figlio, dello *Pneuma* e del *Logos*.

In altri due punti delle lettere, Paolo accenna ancora al «modo» in cui lo Spirito attesta la verità, primariamente quando afferma l’identità di coloro che sono in Cristo: lo Spirito Santo attesta allo spirito dei figli e

¹⁰ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol. 2, EDB, Bologna 2006, 240 (Rm 9,1-5).

¹¹ Cf., sul tema dell’adozione filiale, attuale ed escatologica, Rm 8,15.23s; essa consiste nella partecipazione a essere «concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19).

¹² Paolo nella Lettera agli Efesini: «In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo. In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria» (Ef 1,11-14).

¹³ Cf. Gal 3,2; A. MELLO, voce «Ascolto», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 95-100.

li fa «partecipare» alla vita del Figlio. «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (Rm 8,16-17).

In questo versetto Paolo mette in relazione lo Spirito divino e quello umano.

Il punto centrale della riflessione è l'attestare, il «testimoniare insieme ad un altro»: lo spirito dell'uomo è destinatario e beneficiario di un'attestazione, di una chiarezza della conoscenza.

È nel donare se stesso che lo Spirito, che è il «Paraclito donante, con il suo dono ci insegna così ad esprimerci», dice Crisostomo.¹⁴ Così l'ascolto apre alla testimonianza.

Quindi, lo Spirito Santo abita ed è attivo nel cristiano, e così instaura una relazione nuova con lo Spirito di Cristo. L'ascolto che egli compie è frutto di un «conoscere la verità» di Cristo che lo Spirito ispira e conferma.

Si tratta quindi di una condizione propria del cristiano: lo Spirito Santo abita l'uomo per stabilire una relazione diretta e profonda con il suo spirito. È un rapporto nuovo col Padre essere figli/figlie per lo Spirito di Cristo che riceviamo nel battesimo e che viviamo nella comunione ecclesiale.

L'ascoltarsi per ascoltare lo Spirito implica una visione comunionale di Chiesa: ognuno è così unito all'altro nella vita di relazione da formare un'unità indivisibile.¹⁵

Proprio questa è la «partecipazione» ecclesiale conseguente all'ascolto, a cui Paolo fa riferimento: si partecipa della vita di Cristo nell'unità del corpo ecclesiale, grazie allo Spirito Santo che egli ci ha comunicato, costituendo la Chiesa di cui lo Spirito è co-istituente.¹⁶

Nel testo di Romani, al c. 8 la riflessione si amplifica ancora, spostandosi dalla dimensione antropologico-cosmologica a quella cristologico-ecclesiale.¹⁷

¹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in Epistolam ad Romanos, Homilia XIV*, 2: PG 60,527.

¹⁵ Ognuno è talmente unito all'altro nell'unità del corpo ecclesiale «da formare una unità indivisibile grazie alla quale l'alterità emerge chiaramente e i soggetti della relazione sono distinti e particolari, non come individui ma come persone» (I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016, 353).

¹⁶ Y. Congar afferma che, insieme al Cristo, «lo Spirito co-istituisce la chiesa» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, I-III, Queriniana, Brescia 1998 [21992], 204-211).

¹⁷ «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa, infatti, è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti

Per Paolo, la visione partecipativa della vita di coloro che sono costituiti figli¹⁸ si riflette su tutto ciò che questi vivono: ciò ricade sia sulla condizione personale e comunitaria, sia sull'intera creazione. Il cosmo attende con impazienza che l'umanità sia tutta stabilita nella filialità, che tutti siano cioè riconciliati col Padre.¹⁹ Quelli, infatti, che sono stati liberati dalla corruzione, dai legami del peccato, sono ora capaci di attendere – sono in grado di ascoltare – le primizie dello Spirito,²⁰ di vivere nella speranza della gloria – questa attesa della pienezza escatologica – che deve ancora pienamente manifestarsi.²¹

Lo Spirito «riversato nei cuori» (Rm 5,5), come olio profumato che permea la profondità del credente; lo Spirito Santo è «realtà sommatamente relazionale (egli è di Dio, di Cristo, in noi) [...] costituisce il *trait-d'union* tra Dio ed il cristiano [...] di una unione intima e definitiva».²² In tal modo si compie quanto chiesto dal Cristo: «perché tutti siano uno, come io e te siamo uno» (Gv 17,21).²³

«Ascoltarsi» fa parte del «*tropos* di vita» della Trinità, il modo di esistere di Dio che è partecipato all'uomo, nel senso che l'altro condiziona la mia identità.²⁴

che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,19-23).

¹⁸ Costituiti figli adottivi, in forza del battesimo: cf. Rm 6.

¹⁹ «Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,20); Cristo nostra pace, volle annullare per mezzo della sua carne, abbattendo ogni separazione, «per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (Ef 2,16).

²⁰ L'esperienza di attaccamento al peccato che l'uomo sperimenta lo prostra in una condizione di inedia spirituale, perché impedisce l'ascolto dello Spirito Santo, ma ode la sola voce del suo io, che egoisticamente continua a piegarsi su se stesso. Solo nel momento in cui si apre con la sua libertà all'amore e accoglie il bene che ha ricevuto dal Padre, solo allora si può udire nuovamente lo Spirito. Il battesimo inserisce nella condizione dei salvati, ma perché si viva da redenti, la salvezza deve essere una scelta libera di accoglienza del bene: custodire il bene ricevuto nel battesimo e nella vita che attraverso i sacramenti fa essere nella Chiesa è il primo passo per rimanere aperti al discernimento. Cf. B. SESBOUÉ, *L'homme, merveille de Dieu*, Salvator, Paris 2015, 258-259 e 352-354.

²¹ Cf. Rm 8,22-23.

²² R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol. 1, EDB, Bologna 2006, 431 (Rm 5,1-11).

²³ Su questa prospettiva dell'ontologia trinitaria cf.: P. CODA, «Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico», in *Path* 11(2012)2, 279-299; Id., «L'ontologia trinitaria che cos'è?», in *Sophia* IV(2012)2, 159-170.

²⁴ C. Yannaras, nel suo *Verità e unità della chiesa*, riprende questo contenuto affermando che «la Chiesa è corpo: ciò significa che i membri della Chiesa costituiscono una unità organica – come le membra del corpo di carne – una unità di vita [...] il vivere in comune e in concreto la metànoia ad unificare gli uomini». Solo l'uomo innestato in Cristo può sperimentare un radicamento di sé nell'Altro. Se il modo di vivere di Dio

1.2. L'unità del corpo ecclesiale

Sembra che alcuni concetti fondamentali così chiari per Paolo oggi non lo siano più per noi. Sarà forse perché la Chiesa (intendendo tutti noi battezzati, tutta la comunità dei cristiani, tutto il popolo di Dio) non si percepisce più in modo pneumatologico, non è più profetica o non sa più riconoscere la sua profezia?

Credo che al momento attuale, la necessità che la Chiesa sta vivendo, e per la quale il santo padre ci sta guidando, sia quella di riscoprire l'unità del corpo ecclesiale, nella sua costituzione plurale, fatta di tante diverse coloriture, toni, relazioni, funzioni; unità che non è motivata in ragione di un'appartenenza associativa, ma che è evidente come unità ontologica.²⁵ La Chiesa, infatti, partecipa con tutti i suoi membri alla vita di Cristo. Come spiega Y. Congar:

Cristo è colui al quale partecipiamo e da cui abbiamo tutto ciò che siamo e facciamo nell'ordine spirituale. In modo che l'unità del suo «Corpo (mistico)» è una unità dinamica in cui una virtù unica, corrispondente allo Spirito Santo come sua fonte, agisce innanzitutto in Lui, poi in noi, attraverso Lui come strumento congiunto e animato: in modo tale che questa operazione sia trasmessa da persone autonome e libere e che sia veramente e vitalmente di queste persone. L'unità del Corpo mistico è un'unità di operazione filiale e deforme tale che, prodotta da molte persone esistenti nel loro proprio essere, dipenda così come il suo principio dallo Spirito Santo, termine increato delle processioni trinitarie.²⁶

Un aspetto legato alla rivelazione della persona di Cristo caratterizza il come si intende il procedere delle missioni divine dal Padre: si

è l'amore: la vita l'uno nell'altro, per l'uomo il vivere in comune esprime il modo di esistenza che gli è proprio. Nella vita di continua conversione al Figlio l'uomo redento vive il cambiamento, la propria metamorfosi, cambiamento che si realizza nell'accogliere l'Amore, un amore che supera i limiti del peccato dell'uomo e lo unisce alla vita di Dio. Stando in questa tensione di amore di accoglienza e di dono si stabilisce una pericorese reciproca, tra la vita divina e quella umana che noi viviamo in Cristo, nell'unità della Chiesa: «il tropos singolare di esistenza del corpo di Cristo» (C. YANNARAS, *Verità e unità della chiesa*, Nuova Stampa, Milano 1995, 42).

²⁵ «Occorre un linguaggio *pneumatikos*, "spirituale", che dica l'essere Uno di Dio come principio e come fine, al tempo stesso, delle relazioni d'amore che sono le tre divine Persone. Un esser-uno che, in quanto rivelato, è anche gratuitamente partecipato alla creazione, e per questo conosciuto nel mistero, grazie al dono dello Spirito. Non contempla il Nuovo Testamento l'essere uno in Cristo (cf. Gal 3,28) che, alla fine dei tempi, è chiamato alla realtà escatologica di "Dio tutto in tutti" (cf. 1Cor 15,28)?» (P. CODA, *Dalla Trinità, l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 522).

²⁶ Y. CONGAR, «Dogme Christologique et Ecclésiologique: Vérité et limites d'un parallèle», in A. GRILLMEIER – H. BACH, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 3, Echter, Würzburg 1954, 258-259.

tratta di considerare l'azione congiunta di Cristo e dello Spirito Santo. La dogmatica cattolica ha elaborato una cristologia pneumatologica, ma la parte della riflessione propriamente sullo Spirito Santo resta sempre molto ridotta. Invece è proprio la comprensione corretta della cristologia e della pneumatologia colte insieme che consente di vedere come non si possa intendere l'essere in Cristo (per la forza dello Spirito Santo) – il partecipare alla sua stessa vita e quindi ascoltare per discernere la verità – se non si vedono entrambe le persone, il Figlio e lo Spirito, nelle missioni dal Padre.

1.2.1. In Cristo e nello Spirito Santo

Come già stabilito nella teologia di Calcedonia, il Cristo è inviato dal Padre: Verbo umanato, Dio fatto uomo, vero uomo, «uomo portatore di Dio»,²⁷ che nella sua divinoumanità rivela il volto-icona nel quale l'uomo è creato.

Le due nature di Cristo sono inseparabilmente unite, sebbene non confuse, senza perdere la loro autonomia, esse in tale rapporto trovano scambio. Giovanni Damasceno scrisse della *pericoresis* – *comunicatio idiomatum* dicendo che l'una partecipa all'altra, compiendo ciò che le è proprio. Ciò che è proprio dell'uomo «Cristo non lo compiva solo come uomo, ma anche come Dio. Egli non era un semplice uomo; e ugualmente neppure ciò che è proprio di Dio Egli lo compiva solo come Dio, ma Dio e Uomo insieme».²⁸ Il tema della «partecipazione» e del «modo» in cui essa avviene in Cristo non è stato affrontato a fondo. Pertanto, sono sorte delle conseguenze sia nel contesto cristologico che in quello pneumatologico. Esse hanno determinato delle insicurezze come il monofisismo, l'arianesimo, e fino a oggi delle espressioni estreme come l'individualismo e il relativismo etico.²⁹

Una risposta che è data per cogliere questa azione congiunta è l'unità in Cristo della sua divinità e umanità: una reciprocità nella vita delle due nature che si manifesta l'una nell'altra, nell'accogliersi scambievolmente.³⁰ Allo stesso modo, quanto asserito di Cristo possiamo coglierlo nella condizione della creatura umana immagine di Dio: chiamata a manifestare la propria identità filiale.

²⁷ Denz 301-302; 556-558; su questo tema cf. la sintesi teologica offerta da S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, Città Nuova, Roma 1990, 302.

²⁸ GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, Lib. III, c. XIX, coll. 1079-1080.

²⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Placuit Deo*, LEV, Città del Vaticano 2018.

³⁰ Cf. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, 313.

Nel momento in cui noi de-potenziamo – argomentando sul nostro modo di vivere la fede – una di queste due parti, l'umanità o la divinità di Cristo, vero Dio e vero uomo, noi corrodiamo, noi erodiamo e consumiamo l'identità della nostra fede e della nostra stessa vita, perché noi siamo in Cristo, quindi del nostro stesso essere in Cristo e del nostro essere riconosciuti in lui.³¹

Ciò è evidente nella teologia dei padri, viene confermato dalla teologia scolastica sia da Tommaso³² che da Bonaventura³³ e dalla teologia contemporanea.

Infatti, Congar scrive così sulla nostra adozione a figli: «noi siamo veramente figli nel Vero Figlio. E pregando “Padre nostro”, “Abba Padre”, noi preghiamo il Padre di nostro Signore Gesù Cristo, la cui santità e grazia sono state, in una umanità consustanziale alla nostra, una grazia e una santità del Figlio eterno di Dio».³⁴

Il battezzato, uomo redento, vive in questa comunione col Figlio, vive in Cristo nel suo essere Cristo formato, vive in questa zona duplice: della carne e dello spirito, nella doppia prospettiva che è della *sarx* e dello *pneuma*.³⁵ Nel dire «umanità» non si intende, quindi, la sola natura umana, ma un'umanità che è abitata dallo Spirito Santo.³⁶ L'immagine di Dio, del Dio Trinità, è realizzata in maniera conforme e profonda nell'animo umano;³⁷ l'immagine di Dio nell'uomo si realizza in dipendenza delle missioni del Verbo e dello Spirito e per l'intensità delle azioni che corrispondono loro. «Noi siamo fatti ad immagine di Dio perché Dio ci destina alla sua somiglianza (per mezzo del suo Spirito)».³⁸ Lo Spirito imprime il volto del Figlio unigenito, vero Dio e vero uomo, nel

³¹ Cf. «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore»; «chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,16); «pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra» (Col 3,2); «per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui»; «e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui» (1Cor 8,6).

³² TOMMASO D'AQUINO, *STh* III, q. 23, a. 2, ad 3; III, q. 23, a. 4, Salani, Bologna 1966.

³³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Sermoni de Tempore*, 237-239, OSB XI, 486-492.

³⁴ CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 301.

³⁵ La vita così intesa «en Christô è quella di un corpo, il corpo dell'umanità riconciliata, animato dallo Spirito del Dio vivente. Certo, il fedele la vive pienamente nella sua vicenda personale. Egli non scompare in un tutto indistinto. Rimane pur sempre l'oggetto dell'amore che Dio nutre per la sua persona, i suoi bisogni, la sua resurrezione personale» (J.-M.R. TILLARD, *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'Ecclesologia di comunione*, 27 e 57).

³⁶ Su questo converge la teologia contemporanea, ricordiamo le posizioni di K. Rahner e Y. Congar riprese dal p. Ladaria nel suo noto trattato di teologia trinitaria, cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 40-60.

³⁷ Cf. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 296.

³⁸ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, 129 e 240.

volto dell'uomo santo, che nella sua umanità manifesta i tratti del volto di Cristo. Se per mezzo del suo Spirito noi giungiamo alla somiglianza, è lo stesso Spirito Santo che ci inserisce in Cristo e che per lui, con lui, in lui, ci consente di vivere di quella comunione trinitaria che fa essere in Cristo, nell'unico Spirito, rivolti al Padre.

Se infatti consideriamo la sua divina umanità, il fatto che egli visse la pienezza della nostra condizione umana – fuorché il peccato – come vero Dio, e che egli assume la nostra umanità al modo di Dio, allora possiamo dire che la via del *reditus*, la via del ritorno alla pienezza della comunione con lui, si realizza grazie al battesimo e alla vita sacramentale, in un'esistenza costitutivamente cristoformata e pneumatica, cioè una vita comunionale. In tal prospettiva noi cristiani formiamo un unico corpo pneumatico, il corpo di Cristo, corpo ecclesiale che è uno e molti. Nella Chiesa l'identità di ciascuno porta a pienezza ciò che gli è proprio (come ciascun membro nel corpo). Una Chiesa che si costituisce a partire dal cielo e nel cielo, cioè avendo principio dalla Trinità e nella Trinità stessa,³⁹ è una comunità di molti costitutivamente pneumatica.

Lo Spirito Santo, quindi, non solo realizza la condizione filiale, ma, anche attuando la comunione dei molti, edifica l'unità dell'intero corpo ecclesiale. In Cristo e nello Spirito Santo il credente vive in modo comunionale la partecipazione alla vita della Chiesa. Pertanto, la «vita in Cristo per mezzo dello Spirito Santo» è una vita con gli altri, negli altri e attraverso gli altri, in una piena partecipazione all'intera vita ecclesiale.

Ecco che – tornando al focus del nostro tema – l'ascolto è l'ambito nel quale soltanto si può cogliere questa pienezza, poiché consente un'osmosi tra l'uno e i molti, al fine di edificare l'unità.

1.2.2. *Lo Spirito ci fa membri del corpo di Cristo*

I battezzati sono membri del corpo di Cristo⁴⁰ e lo Spirito li costituisce Chiesa.⁴¹

³⁹ «La chiesa si costruisce a partire dal cielo e nel cielo» (Y. CONGAR, *Gesù Cristo nostro mediatore e Signore*, Marietti, Torino 1966, 135). Si tratta della «estensione della vita divina a una moltitudine di creature. Non di creature che sviluppano ciò che vi è in esse di religioso e che si sforzano di condurre una vita sul modello di quella di Dio; ma la vita stessa di Dio, la maniera di vivere di Dio, gli oggetti di vita di Dio, dati, comunicati alle creature. Non propriamente una società di uomini con Dio; ma la società divina stessa, la vita di famiglia di Dio estesa all'umanità, assumente l'umanità in sé. Qui tutto viene dall'alto e procede dal seno del Padre» (Y. CONGAR, *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon* 14[1937], 131).

⁴⁰ Cf. 1Cor 12,13; Rm 8,2ss.

⁴¹ «O, grande e santa e appassionante Chiesa, che è inseparabilmente Corpo del Cristo e Tempio dello Spirito, Città costruita sugli Apostoli del Signore e luogo in cui

Le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, che vengono dal Padre rivolte alla creatura (*exitus*), fanno ritorno al Padre in un'universale e cosmica lode di ringraziamento (*reditus*), nella vita della Chiesa, sacramento universale di salvezza.⁴² Comprendiamo quindi che, così come l'Uomo nuovo è divino e umano, in lui (Cristo) la dimensione spirituale è congiunta a quella della natura umana. Allo stesso modo la Chiesa è nata e vive di due missioni: del Figlio e dello Spirito, pertanto, l'agire, l'ascoltare e lo scegliere in un discernere che porta alla verità devono tener conto di questa condizione d'identità che le è propria.

Spesso però, per il fatto che noi non pensiamo a questi aspetti in modo unitario, non riusciamo a cogliere questa antropologia pneumatologica di Cristo come immagine della nostra umanità, anticipazione di quanto ciascuno è chiamato a divenire. Ecco che non riusciamo a vedere la nostra «vita in Cristo» come santificazione/divinizzazione.

Una visione funzionale di Chiesa non fondata sull'azione ispiratrice, profetica, parretica dello Spirito nel popolo di Dio si limita a una visione statica dell'apparato strutturale della realtà istituzionale, come se si trattasse di un corpo senza Spirito.

Lo Spirito Santo viene in tal modo estromesso da questo dinamismo, che invece sta al centro della vita dell'uomo in Cristo, cioè al centro della vita del corpo, della vita della Chiesa. Per questo si rischia spesso di avere una visione di Chiesa organizzativa, del fare per avere, del *self-making* in una continua transazione, che si contrappone a una Chiesa solo spirituale. La conseguenza è che noi vediamo la Chiesa divisa (una Chiesa solo spirituale, perfetta, ideale, e una storica, pragmatica), perché noi stessi siamo fundamentalmente divisi.

La dimensione spirituale e quella storica, quella organizzativa e quella orientata al Regno, coesistono nell'unica Chiesa di Cristo. In tal senso l'approccio pneumatologico che manca nella cristologia, noi lo vediamo riflesso nelle immagini e modelli di Chiesa che ci costruiamo e che ne sono un effetto; modelli estremi, che idealizzano la tradizione o che spingono verso una progressione sociologica della Chiesa. Il tema che anche in questo caso non è approfondito è quello dell'unità.

1.3. Quale visione di Chiesa sperare

La Chiesa è l'esito delle due missioni divine, pertanto le due dimensioni, cristologica e pneumatologica, sono inseparabili.

agisce lo Spirito "che ha parlato per mezzo dei profeti"!» (CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 416).

⁴² Sulla visione unitaria della salvezza negli scritti di Tommaso d'Aquino cf.: M. CORBIN, *Le chemin de la theologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974, 744-806.

Lo Spirito dalla Pentecoste inizia una relazione nuova col mondo creato e ciò

significa – asserisce Congar – che la Processione che (li) pone – il Verbo-Figlio e lo Spirito – nell’eternità dell’Uni-Trinità termina liberamente ed efficacemente in un effetto creato. [...] La Chiesa, come organismo di conoscenza e di amore, è tutta sospesa a queste missioni. Essa è la fecondità, fuori di Dio, delle Processioni trinitarie. Noi vediamo la Chiesa nelle manifestazioni del suo ministero ordinato, del suo culto, delle sue assemblee, delle sue iniziative ed opere. Noi crediamo che la vita profonda di questo grande corpo, disperso e nello stesso tempo uno, è il risultato e il frutto della vita stessa di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo.⁴³

Ecco che la «Chiesa Una», confessata nel credo, che il concilio Vaticano II descrive ricalcando le parole di san Cipriano – la Chiesa, popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo – è «popolo adunato nell’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».⁴⁴ Essa si presenta come un corpo spirituale, che Paolo chiama «Corpo di Spirito: *sōma pneumatikon*» in cui Dio abita corporalmente.⁴⁵

La ricaduta della comprensione di essere costituiti nell’unità si ha nel nostro capire il tema della partecipazione. Essa non è soltanto una presenza, l’essere presenti in modo attivo nella comunità, ma è derivata dal fatto che il cristiano è dentro il corpo del Cristo glorioso e in questo corpo la partecipazione non è richiesta solo per conoscere l’assenso o la negazione a quanto proposto. Si tratta anche di questo, ma primariamente consiste in qualcosa di molto più profondo: si tratta della partecipazione come condizione di vita.⁴⁶

La partecipazione alla vita cristiana, l’essere costituiti in un solo corpo sono chiari nella *lex orandi* della nostra tradizione.⁴⁷ Lo si trova

⁴³ CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 205.

⁴⁴ CIPRIANO DI CARTAGINE, *De dominica oratione*, 23: CCL 3A,105 (PL 4,535).

⁴⁵ Cf. O. CLÉMENT, «L’Église espace de l’Esprit», in *Contacts* (1977)97, 34-35.

⁴⁶ Nell’ecclesiologia di san Bonaventura il termine che venne scelto per indicare questo modo di procedere, nella vita della Chiesa, è un partecipare come in un «flusso», da Dio all’uomo e dall’uomo a Dio: «legame che fluisce dalle persone e ad esse ritorna» (A.M. PUTTI, *Il difficile recupero dello Spirito*, GBPress, Roma 2016, 122). Cf. BONAVENTURA, *Commentarius in I Sententiarium Petri Lombardi*, d. 32, a. 1, q. 2, Resp. (*Opera omnia*, I, 560); questo concorda con l’impostazione agostiniana che Bonaventura propone riguardo al dinamismo esistente tra le persone divine, cf. in *Collationes in Hexaëmeron*, col. 21, n. 2 (*Opera omnia*, V, 431).

⁴⁷ «Questo è il sacrificio dei cristiani: che la moltitudine diventi un solo corpo in Cristo. È ciò che appare nel sacramento dell’altare, ben noto ai fedeli, dove è reso evidente che in ciò che essa offre [Cristo] è offerta la Chiesa stessa» (AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, X, 6: PL 41,284).

esplicitato anche nella liturgia di san Giovanni Crisostomo che esprime nella doppia epiclesi, sul popolo e sulle offerte, ciò che si vive ecclesialmente: lo Spirito invocato sulle offerte è chiesto per la trasformazione del popolo di Dio nel corpo ecclesiale.⁴⁸

Le *componenti epicletiche* stesse si incrociano, l'epiclesi per la trasformazione delle oblate e l'epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti, ottenendo così un'unica azione.

Al centro della richiesta d'epiclesi sta quindi la trasformazione dei credenti in un solo corpo.

Quanto fin qui asserito lo troviamo nel testo dell'Anafora di Basilio e in quella di Crisostomo:

Basilio:

venga lo Spirito tuo santo sopra di noi tuoi servi EPICLESÌ
e sopra questi tuoi doni presentati,
e li santifichi e li manifesti quali misteri santi dei santi,
[...]
e rendi noi degni, Sovrano, di partecipare ai tuoi santi misteri
per la santificazione dell'anima, del corpo e dello spirito,
affinché diventiamo un solo corpo e un solo spirito, EPICLESÌ ECCLESIALE
e troviamo parte e abbiamo eredità con tutti i santi, TRASFORMAZIONE
IN UN SOLO CORPO
che fin da quando erano nel mondo ti furono graditi.⁴⁹

ANAFORA di CRISOSTOMO <6-7>

[...] e invochiamo e preghiamo e supplichiamo:
 manda lo Spirito tuo santo sopra di noi
 e sopra questi doni presentati,
 e fa' di questo pane il prezioso corpo del tuo Cristo,
 trasformandolo per mezzo dello Spirito tuo santo,
 e di ciò che è in questo calice il prezioso sangue del tuo Cristo,
 trasformandolo per mezzo dello Spirito tuo santo [...]

Abbiamo quindi visto che sì, per ascoltare, scegliere e arrivare al discernimento, si tratta di essere consapevoli e attuatori di una partecipazione alla vita della Chiesa, però è la corretta comprensione delle missioni dal Padre che ne è il fondamento: non si possono separare il Figlio e lo Spirito, così come non si possono separare la natura umana e la natura divina di Cristo. Il rischio di una comprensione erranea sarebbe una visione dualista delle missioni dal Padre, come una doppia linea delle missioni, come due momenti separati,⁵⁰ e ciò determinerebbe un vizio di forma anche nel modo stesso di compiere il discernimento.⁵¹

Per completare questa visione teologica facciamo infine attenzione a quanto la pneumatologia della *Lumen gentium* propone. Ci riferiamo solo a due numeri della costituzione – n. 4 e n. 7 – che così sintetizzano la comprensione cattolica della dimensione pneumatica della Chiesa.

1.3.1. *Lumen gentium*, n. 4

Il dono dello Spirito alla Chiesa è stabile: la sua presenza attualizza nella storia quanto è nella Trinità. Il rapporto Chiesa-Trinità rappresenta la comunione della vita intra-divina,⁵² per cui è la Trinità che vivifica la comunità adunata. La visione trinitaria che muove il principio dello Spirito mantiene la pneumatologia nella duplice relazione del Dio in sé e del Dio nella storia: cioè della dimensione comunionale e della dinamica economica della salvezza. Proprio questo aspetto costitutivo della Trinità e, in modo partecipato, della Chiesa, impedisce che si cada nella sola applicazione spiritualista del principio pneumatologico e si riconosca la similarità tra la comunione trinitaria e quella a cui tende la Chiesa pellegrina.⁵³

⁵⁰ Si tratta dell'unità della stessa vita che viene dal Padre e della salvezza che egli vuole sia per tutti, perché tutti siano una cosa sola nell'amore. L'incarnazione del Figlio e il dono dello Spirito, missioni dal Padre, sono i due momenti della storia della salvezza che si perpetuano nella Chiesa. «La rivelazione trinitaria del Dio unico è intrinsecamente legata all'offerta, fatta a tutti gli uomini (cf. GS 22, §5), di essere redenti nel mistero pasquale del Cristo Gesù, in modo da partecipare alla relazione filiale di Gesù nei confronti del Padre mediante il dono dello Spirito Santo, e poter essere accolti fra i membri dell'unica Chiesa di Cristo» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini*, LEV, Città del Vaticano 2014, n. 44). Così si afferma sia l'uguaglianza delle persone divine, sia la loro assoluta differenza che si esprime nell'economia della salvezza. Cf. L. ZAK, «Unità di Dio: *questio princeps* dell'ontologia trinitaria», in *Path* 11(2012)1, 445.

⁵¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 17.

⁵² Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1965, 87.

⁵³ Cf. G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007, 90-92.

Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio e in essi prega e rende testimonianza della loro condizione di figli di Dio per adozione. Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità, la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e *dirige* con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti.⁵⁴

Il testo di *Lumen gentium*, n. 4 riporta i riferimenti del Nuovo Testamento con cui si descrivono le funzioni dello Spirito Santo: presenza viva e operante nella Chiesa, che compie azioni preparatorie e perfezionanti con le quali introduce i credenti, li provvede di doni gerarchici e carismatici che indirizzano all'unione con lo Sposo divino; i carismi sono il segno di questa forza profetica e comunicativa che continua a guidare la Chiesa.

Il testo della costituzione *Lumen gentium*, sebbene affermi l'importanza della continuità tra le funzioni carismatica e gerarchica, non esplicita il «modo» in cui la Chiesa carismatica possa esercitare questa sua funzione.⁵⁵ Successivamente, nel testo di *Lumen gentium*, n. 7, si spiega che è la comunione nell'unico corpo a divenire il luogo della sua manifestazione nella storia.

Ciò è chiarito in *Lumen gentium*, n. 8 in cui i padri conciliari, per indicare la dimensione spirituale e insieme visibile della Chiesa, parlano proprio della sua natura teandrica:

Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16).

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 4b (il corsivo è nostro).

⁵⁵ «Nonostante l'obiezione del card. Bea, per il quale il verbo *dirigit* riferito ai carismi insinuava l'idea di una Chiesa guidata dai carismatici e non da una autorità stabilmente costituita (ASyn, II/II, 24), la Commissione teologica scelse di mantenere il verbo, perché in linea con il modo di esprimersi dell'epistolario paolino, lasciando aperta l'idea che i carismi abbiano un posto e una funzione – pertanto non precisata – nella guida della Chiesa» (D. VITALI, *Lumen Gentium. Storia, commento, recezione*, Studium, Roma 2012, 46).

Da rilevare in questa occasione è il commento che Dario Vitali fa nel suo *Lumen Gentium, storia, commento, recezione*:

Con questo (testo) sono finalmente ricomposti quattro secoli di polemiche: la Chiesa non è soltanto spirituale e invisibile, come asseriva la Riforma, o soltanto visibile e gerarchica, come rispondeva la controversistica cattolica: è invece «realità una e complessa che unisce insieme un elemento umano e un elemento divino». Il concilio spiega la natura teandrica della Chiesa con la famosa «non debole analogia» [non mediocre analogia] con il mistero del Verbo incarnato. [...]

Si tratta di analogia, perché l'unione tra lo Spirito e la Chiesa non è ipostatica come in Cristo, il quale è – secondo la formulazione di Calcedonia – «una persona in due nature». Nel caso della Chiesa, l'unione dello Spirito con la «compagine sociale della Chiesa» avviene *non dissimili modo* rispetto al mistero dell'incarnazione, in quanto per l'azione dello Spirito i battezzati sono «realmente» costituiti in unità come «membra gli uni degli altri» e la loro unità non è figurata o metaforica: essi sono «realmente» il corpo di Cristo.⁵⁶

Nell'unico corpo della Chiesa, in forza dello Spirito Santo, si forma l'unico popolo di Dio, si è resi partecipi della funzione profetica di Cristo. Infatti, la straordinarietà del dono corrisponde all'incarico e al servizio da compiere, e per questo ogni dono è affidato all'autorità della Chiesa, che ha il compito di riconoscere i carismi e di deciderne il giusto ministero per l'edificazione dell'intero corpo ecclesiale.⁵⁷

1.4. La comunione fondamento della visione sinodale

Riprendo, infine, quanto asserisce san Paolo quando, per descrivere la dimensione pneumatologica della Chiesa nella Lettera agli Efesini, afferma: «questo mistero è grande, lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32).

Il mistero attraversa la vita della Chiesa, del popolo di Dio nella sua totalità e la vita di ciascun credente: l'ascolto è un osservare che come secondo momento ha il discernere con giudizio, cosa che determina azioni concrete.

L'ascolto della Parola produce una conoscenza che emerge dall'amore, significa entrare – grazie alla figliolanza che ci è trasmessa dalla relazione di amore del Padre, del Figlio e dello Spirito – nella comunione trinitaria, in cui ciascuna persona emerge come totalmente

⁵⁶ *Ivi*, 50-51.

⁵⁷ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12.

Altro pur essendo totalmente Uno nella Trinità. Tale relazione comunionale è fondamento della visione ecclesiologicala che abbiamo fin qui considerato.

Come corpo di Cristo, la Chiesa

orienta ad una mistica di comunione e di relazione, mediante la quale ognuno è così unito all'altro (Dio e l'uomo nostro prossimo) da formare un'unità indivisibile grazie alla quale l'alterità emerge chiaramente e i soggetti della relazione sono distinti e particolari, non come individui ma come persone in dialogo.⁵⁸

La comunità dei credenti ascolta, riconosce, poiché è ispirata dallo Spirito, ciò che può essere efficace e necessario nella catechesi, nell'evangelizzazione e in ogni forma di azione sociale e di carità per il proprio tempo.⁵⁹

Quando il santo padre esorta ad ascoltare, «Ascoltarsi e ascoltare lo Spirito Santo»,⁶⁰ ci invita a rendere ragione di una fede che costruisce, nel divenire del tempo, degli spazi di incontro e di confronto. Come afferma nella *Evangelii gaudium* 223: ciò significa «Dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*. [...] Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti».

Il fine è quello di favorire l'ascolto e attuare dei percorsi, come suggerisce il Vademecum del documento preparatorio al sinodo: perché si ispirino momenti di formazione, di preghiera, di scambio, di riflessione comune. L'ascolto infatti deve essere senza pregiudizi, capace di integrazioni nella libertà, verità e carità per tendere con equilibrio alla missione della Chiesa, come responsabilità di ogni battezzato.

Su questo sfondo si affronta quanto auspicato per poi discernere e decidere in base a un consenso che scaturisce dalla comune obbedienza

⁵⁸ E continuando: «Questo tipo di unione mistica presuppone il fondamento cristologico posto da Calcedonia, secondo il quale l'unione tra l'uomo e Dio è realizzata in Cristo senza divisione, ma allo stesso tempo senza confusione, cioè una unità perfetta che non distrugge, ma afferma l'alterità. La Chiesa come "corpo di Cristo" è il luogo dove questa unione mistica, compresa in senso cristologico, è realizzata» (ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, 353).

⁵⁹ Cf. D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1985², 13; «Sul senso di "carisma" non c'è una visione unica, né nel Nuovo Testamento, né nel Concilio, né in Paolo VI. Potremmo dire che in generale esso è inteso come "dono di servizio", come una grazia concessa dallo Spirito per il bene non tanto della persona che lo riceve, quanto della comunità» (*ivi*, 14-15). Cf. anche CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 186-211.

⁶⁰ FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*.

allo Spirito, offrendo un autentico servizio di autorità nelle differenti esperienze delle Chiese particolari.⁶¹

2. La fede nasce dall'ascolto

2.1. «Avere orecchio» (Ap 2,7) per ascoltare ciò che sta dicendo lo Spirito

A proposito dell'ascolto e del discernimento, nella prassi ecclesiale si osserva una fatica a cogliere il nesso che riferisce questo processo alla Trinità. Eppure, la fede dei padri, che è stata declinata in riferimento alle persone divine, ci ha lasciato cogliere che per intendere l'una e indivisa Trinità il passaggio primario è accogliere la salvezza del Figlio, il quale ci ha rivelato il Padre, nell'unità dello Spirito Santo. Accogliere già dal primo ascolto della rivelazione è quindi a partire dall'incontro col Dio che si auto-comunica⁶² e nell'epifania delle relazioni che gli sono proprie, a partire dalle quali noi riconosciamo le persone e le operazioni divine.⁶³

Di fatto però la teologia ha indugiato su una riflessione approfondita riguardo al Dio assolutamente trascendente, riferendosi più al concetto di Dio in sé, piuttosto che a un Dio che è Padre. Se questo in teologia è chiaro, va però ripreso un aspetto del Dio della fede dei credenti rivolto alla sua paternità, figliolanza e spirazione. Quando infatti manca il riferimento relazionale con Dio che è Padre e che ci ha donato il Figlio e lo Spirito Santo perché potessimo tornare a un dialogo con lui⁶⁴, chiaramente mancherà l'aspetto per noi centrale: il dialogo per un discernimento della storia, in cui l'uomo può comprendere e orientare la propria vita.

⁶¹ «In particolar modo viene richiesto il contributo degli organismi di partecipazione [...] del Consiglio presbiterale e Consiglio pastorale, a partire dai quali può cominciare a prendere forma una Chiesa Sinodale» (SEGRETERIA GENERALE SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, n. 31).

⁶² Sull'uomo come «evento dell'autocomunicazione libera e perdonante di Dio» vedi K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990⁵, 161-188.

⁶³ Cf. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, 28-29.

⁶⁴ Cf. Gen 3; «Vi supplichiamo in nome di Cristo lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,20).

2.1.1. *La fede è trinitaria e la vita del cristiano è vita nello Spirito Santo*

Nella storia della cristianità lo sviluppo della teologia si è gradualmente allontanato da una visione della Trinità a partire dalle persone, soffermandosi maggiormente su una riflessione speculativa su Dio come essere assoluto. Ciò ha incrementato la dimensione della fede nel Dio Uno, producendo nel contempo una mancata focalizzazione sulle persone divine; si è indirettamente causata un'eclissi del Dio vero e tripersonale. Sembra che una certa teologia formale abbia messo una distanza tra il dire Dio e il porsi in relazione con lui. Tale distanza la vediamo tra la teologia dogmatica e la teologia spirituale, per esempio, come due ambiti divisi. Quando, in verità, si tratta di una trattazione unica, che ha specificazioni proprie per ogni tema, certamente, ma che non potrebbero mai essere l'una senza l'altra. Ciò è assai rilevante e ha avuto evidenti conseguenze per la trattazione del tema pneumatologico nella tradizione latina.

Un altro esempio è dato proprio nella vita e nella prassi della Chiesa cattolica, dove il popolo di Dio fatica ancora a vivere un esercizio consapevole della partecipazione agli organismi e alle dinamiche della vita ecclesiale stessa.

Ascolto significa: fare attento l'orecchio. Chi ha orecchio infatti pone attenzione alla rivelazione come una realtà viva e quindi ciò si riferisce a come la Rivelazione interpelli continuamente la tradizione, come interroghi la fede; l'ascolto è il compito proprio della teologia e del magistero. E quando manca l'ascolto si produce un effetto ecclesiale che è espresso nel modo di percepire la teologia, ma anche, immediatamente, nel modo di vivere la fede.

2.1.2. *Come pensare le tradizioni spirituali della Chiesa*

«Il processo sinodale ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel Popolo di Dio, sul quale devono riversarsi i doni di grazia elargiti dallo Spirito Santo per mezzo del raduno assembleare dei Pastori».⁶⁵

La *tradizione viva della Chiesa*, intesa come vita ecclesiale, alla quale ciascuno dei suoi membri può partecipare, e ne partecipa secondo quanto gli è proprio, si esprime primariamente nella liturgia, nella preghiera e nell'accordo della comunione eucaristica. Come Ireneo

⁶⁵ FRANCESCO, costituzione apostolica *Episcopalis communio* sul sinodo vescovi, LEV, Città del Vaticano 2018, n. 8.

afferitava, infatti: «la nostra dottrina è in accordo con l'Eucaristia e l'Eucaristia la conferma».⁶⁶

Il processo sinodale in atto è una prosecuzione di quanto iniziato dal Vaticano II, il quale è stato con la sua riforma non soltanto un aggiornamento, ma un recupero della tradizione dei primi secoli post-biblici.⁶⁷

Il convergere delle differenti tradizioni e culture costituisce un momento fondamentale, ma la pluralità che viene riconosciuta alle differenti Chiese non è accettata così facilmente.

La tradizione plurale delle differenti Chiese viene compresa, a volte, attraverso il monocolo di una visione individuale, isolata, limitata a ciò che caratterizza la prospettiva singola storica e teologica; in tal modo la si sgancia da ciò che l'accomuna con le altre Chiese.

Il cristianesimo ha incontrato tante civiltà e culture e ha vissuto una sua «incarnazione» propria. Questa è stata progressiva e profonda: prodotta da Cristo nello Spirito, nella vita concreta dei popoli, nella carne, nella storia, nelle tradizioni e mentalità.

Per questo, nell'osservare ciò che ha caratterizzato le tradizioni, è importante conoscere e confrontare le loro espressioni vedendo come ciascun popolo ha incarnato il vangelo,⁶⁸ per cogliere i tratti distintivi di ciascuna tradizione, e anche per vederne le ragioni di espressione nella storia della teologia e soprattutto nella liturgia, che ne raccoglie la maggior parte delle caratteristiche peculiari e che consente – a volte in modo inconsapevole – che si perpetuino nel tempo.

Le differenti tradizioni apostoliche orientali, distinte dal tronco occidentale del cristianesimo, mantengono le proprie caratteristiche: infatti, le differenze che hanno caratterizzato le modalità diverse con le quali il vangelo si è incarnato nella storia, che hanno tratteggiato i lineamenti e i colori delle Chiese, di ciascun territorio e cultura, hanno suscitato interesse maggiore per ciò che da esse ci differenziava, invece di aiutarci ad aprirci a un contesto storico, umano, culturale plurale e le differenze sono state lette come divisione. Si è rimarcata così la cesura, ricordando ciò che ci distingue e che nella storia ci ha diviso.

⁶⁶ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 18,5; SC 100 (1965) 610; cf. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, manuale sistematico, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, 7.

⁶⁷ Cf. F.R. McMANUS, «Back to the Future: The Early Christian Roots of Liturgical Renewal», in *Worship* 72(1998), 387; cf. GUARDINI, *Formazione liturgica*, 27-36.

⁶⁸ Cf. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, 25-45.

Lumen gentium, n. 13 delinea due prospettive.

1. Tutti gli uomini sono destinati alla comunione con Dio e sono orientati a costituire un unico popolo. 2. La Chiesa è chiamata ad aprirsi a ciascun uomo.

All'unico popolo di Dio, costituito da tutti gli uomini, Dio Padre mandò il suo Figlio e lo Spirito Santo perché avesse la salvezza e fosse costituito nella comunione fraterna. «E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo.⁶⁹ Questo carattere di universalità, [...] tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo, nell'unità dello Spirito di lui».⁷⁰

In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa. In tal modo, in un reciproco scambio, il tutto e le singole parti si accrescono in uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità. La Chiesa particolare così rende più bella la Chiesa universale, e la Chiesa universale riflette la propria pienezza su tutte e ciascuna Chiesa in particolare.

«In quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit»⁷¹ e ciò vuol dire, per *Lumen gentium*, n. 23, che la Chiesa universale esiste in ciascuna Chiesa particolare raccolta attorno all'Eucaristia: la Chiesa universale si realizza *nelle e dalle* Chiese particolari.

La comunità di quel luogo, radunata attorno all'altare di Cristo, è essa stessa comunità della riconciliazione escatologica.⁷² Ogni comunità adunata è pellegrina verso il Regno, lì dove tutte saranno radunate in una comunione escatologica che trasfigurerà la comunione già esistente. Tutti i loro membri sono in pellegrinaggio, vivono in una patria che non è ancora quella definitiva. Poiché in ciascuna delle Chiese si ritrova quello che è in tutte, e in tutte quello che è in ciascuna, esse sono *insieme* l'unica Chiesa di Dio. Lo sono, dunque, non perché aggiungerebbero quello che manca all'una o all'altra, ma perché ciascuna è identica a quello che Dio ha fatto sorgere con la Pentecoste nella comunità apostolica.

L'unità delle Chiese tra di loro si fonda nell'essere stesso di ciascuna e di tutte. Ciò implica che ciascuna Chiesa locale trovi nelle altre ciò di cui essa si sa portatrice. Essa le considera dunque come Chiese sorelle, la cui linea risale alla Chiesa madre di Gerusalemme, qualsiasi siano le circostanze storiche della loro nascita. In tal modo si mette in atto un

⁶⁹ E così «chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ioannem*, Hom. 65, 1: PG 59,361).

⁷⁰ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 13.

⁷¹ *Ivi*, n. 23.

⁷² Cf. At 20,28.

ascolto di un luogo, di una cultura, dell'opera di Dio in quel posto, al fine di operare un discernimento.

E, in tale espansione, penetrando nei luoghi e nelle culture del mondo, la Chiesa diventa per questi luoghi e queste culture il segno della riconciliazione escatologica, assumendo all'interno del corpo glorificato del Signore la «carne» di questi frammenti di mondo, connessi alla vita delle comunità cristiane e, allo stesso tempo, nel cammino verso l'orizzonte del Regno, impedendo di chiudersi nei limiti, nella storia e nel destino del luogo in cui si radica.⁷³

La sinodalità diventa così la nostra continua ricerca dei modi concreti per declinare la comunione, per aprirci a viverla e condividerla sempre di più, mentre camminiamo insieme verso la sua pienezza.

Ciò avviene nella reciprocità compiuta tra tutti i membri della Chiesa e attraverso l'esercizio di ciascuna funzione ecclesiale.

2.1.3. Sinodalità, come partecipazione di tutti i fedeli

In ciascuna Chiesa il vescovo è contemporaneamente maestro e discepolo. Con la «speciale assistenza dello Spirito Santo» egli è maestro: in nome di Cristo, infatti, annuncia quale capo e pastore. E anche,

sapendo che lo Spirito è elargito a ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo. Il Cristo parla attraverso l'intero Popolo di Dio, rendendolo *infallibile in credendo*.⁷⁴ Infatti, il popolo di Dio sotto l'azione dello Spirito Santo, non può sbagliarsi nel credere, con il senso soprannaturale esprime l'universale suo consenso in cose di fede e di morale.⁷⁵

⁷³ Cf. J.-M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, 42.

⁷⁴ Cf. FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 119; già il documento *Donum veritatis* affermava: «In realtà le opinioni dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate col «sensus fidei». Quest'ultimo è una proprietà della fede teologale la quale, essendo un dono di Dio che fa aderire personalmente alla Verità, non può ingannarsi. Questa fede personale è anche fede della Chiesa, poiché Dio ha affidato alla Chiesa la custodia della Parola e, di conseguenza, ciò che il fedele crede è ciò che crede la Chiesa. Il «sensus fidei» implica pertanto, di sua natura, l'accordo profondo dello spirito e del cuore con la Chiesa, «il sentire cum Ecclesia» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, LEV, Città del Vaticano 1990, n. 35).

⁷⁵ Cf. FRANCESCO, *Episcopalis communio*, n. 5.

L'azione dello Spirito Santo attua tra i credenti la comunione all'unico corpo, l'essere membra gli uni degli altri. Si tratta di quanto c'è di più identitario del popolo di Dio, che lo costituisce nella comunione, come *plebs adunata*.⁷⁶ In tal senso il termine *Ecclesia* esprime proprio questo essere chiamati, adunati dallo Spirito, ed essere così costituiti nell'unità, unico corpo di Cristo.

Di conseguenza, la dimensione spirituale della Chiesa si esercita proprio nella comunione delle Chiese.

La sinodalità non è, quindi, soltanto una *funzione* della Chiesa, come potrebbe essere intesa, in modo però parziale, poiché la Chiesa manifesta nella sinodalità la sua dimensione fondamentalmente comunione, cioè una condizione che appartiene alla *Ecclesia de Trinitate*,⁷⁷ perché la comunione nell'unità è un aspetto della vita trinitaria stessa. Quindi la comunione non è una funzione, ma è una caratteristica propria della Trinità e, di riflesso, è una caratteristica che è propria della Chiesa; essa si esercita nella sinodalità, come partecipazione di tutti i fedeli al triplice ministero di Cristo: sacerdotale, profetico e regale.

Il sinodo è il contesto in cui la Chiesa esprime la propria identità comunione. Una comunità ecclesiale che fino a ora non è stata sinodale, cioè non è riuscita a esercitare la partecipazione delle differenti funzioni ecclesiali in modo sinodale, si trova ora a dover ripensare se stessa, ripensare i propri organismi in modo sinodale: in tal senso si può parlare finanche di una sinodalizzazione delle strutture ecclesiali, per «concretizzare lo stile sinodale».⁷⁸

Questo aspetto ritorna anche nella visione teologica che si coglie a riguardo della vita cristiana come vita nel Regno.

La sinodalità fa sperimentare nella storia, alla Chiesa popolo di Dio, alla Chiesa adunata, la propria identità come comunione di molti: «La Chiesa, infatti, nella sua più profonda essenza, non è nient'altro che la comunione di vita degli uomini col Padre e tra loro in Cristo Gesù, per mezzo dello Spirito Santo»,⁷⁹ scriveva Tillard subito dopo il Vaticano II.

I molti formano il solo corpo di Cristo, nell'unico soffio vitale. «Un solo Corpo e un solo Spirito» (Ef 4,4),⁸⁰ tutti scaturiscono dal medesimo

⁷⁶ «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (CIPRIANO DI CARTAGINE, *De Oratione Dominica*, 23).

⁷⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 4.

⁷⁸ A. BORRAS, «Cosa va cambiato nel diritto canonico in vista di un'autentica sinodalità?», in R. LUCIANI – S. NOCETI – C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma*, Queriniana, Brescia 2022, 108-128: qui 116.

⁷⁹ J.-M.R. TILLARD, *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa*, Paoline, Roma 1965, 53.

⁸⁰ «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,13).

Spirito, in forza del battesimo sono costituiti cristiani, appartenenti allo stesso corpo. Viviamo della vita del Figlio, cioè una vita che, in noi, è la stessa che è in Cristo.⁸¹

Un conto è il modo in cui io vivo o esercito una funzione... altro è ciò che è il proprio dell'identità ecclesiale che caratterizza il mio esistere, che ha cioè a che fare con quanto riconosciuto in *Lumen gentium*, n. 4: «una comunità abitata dallo Spirito Santo».

Il *tropos*/il modo⁸² di vivere delle differenti Chiese è la modalità di azione ecclesiale che si attua nella storia. Le Chiese ascoltano e confermano nella verità, cioè attuano ciò che Cristo dice, perché ascoltano lo Spirito e, nell'unità, affrontano un discernimento che nella storia concreta deve avvenire.

2.2. Il «come» del discernimento

Il discernimento non è un esercizio esclusivamente puntuale, ma è un modo di vivere la Chiesa, uno stato continuativo nel quale si vive nell'ascolto dello Spirito Santo. È una condizione di esistenza della Chiesa che riguarda chi la governa, ma riguarda anche tutti i credenti e ciascun credente in particolare. C'è un aspetto del discernimento che è personale, che riguarda il singolo, che questi fa nel suo essere in comunione con Dio. Vi è un aspetto più grande, quello del discernimento comunitario/ecclesiale, e l'uno non può stare senza l'altro.

Sia il discernimento personale, che quello ecclesiale non possono fare a meno l'uno dell'altro. Anche se si facesse un discernimento nell'accezione eccessiva del singolo da solo,⁸³ in realtà questo sarebbe un discernimento non verificato, che quindi non arriva a una risposta autentica; ciò invece avviene nel discernimento personale, quando chi discerne consegna alla Chiesa ciò che ha ritenuto giusto sottolineare della preghiera che lo Spirito gli ha suggerito, ciò che ha pregato, ciò che ha riconosciuto autentico e vero.

In egual modo, la Chiesa, che è appunto comunione di persone, che è insieme di tanti membri, discerne nella comunione; essa non solo ha un unico oggetto di analisi, ma vive in relazione, nella condizione o nell'esame di un evento di una situazione, o di un insieme di domande, che accoglie nella storia. Il contesto del discernimento delle diverse

⁸¹ Cf. TILLARD, *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa*, 74.

⁸² Cf. in questo stesso articolo la nota 24.

⁸³ È la nozione teologica stessa di «persona» che dice che il discernimento non lo posso fare da solo, e quindi vuol dire che va fatto nella comunità di fede e con essa, che è un atto implicitamente ecclesiale.

Chiese, come in Ap 2,⁸⁴ dice l'oggi della storia che quel popolo di Dio sta vivendo e che quindi è in grado di accogliere nella problematicità e semplicemente nell'attualità di quell'evento, sotto la luce e la guida dello Spirito Santo.

Per questo, infatti, la Chiesa non può fare a meno dell'ascolto del popolo di Dio non per una logica rappresentativa, soltanto sociologica – dal basso o dall'alto che uno voglia guardarla, per quanto importante questo sia – ma l'ascolto delle diverse porzioni del popolo di Dio consente di guardare all'intera comunità, affinché si realizzi la missione della Chiesa e ciascuna Chiesa particolare esprima il suo essere segno visibile di Cristo sul territorio. La Chiesa così, in ogni sua parte composta, renderà testimonianza al vangelo in una corresponsabilità organica.

Attraverso la comunione che custodisce e ponendo tutti i membri della Chiesa particolare gli uni a servizio degli altri, la Chiesa appare sinodale e conciliare nella sua struttura a partire dalla sua stessa identità. La Commissione teologica internazionale asserisce che:

La sinodalità, in questo contesto ecclesiologicalo, 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.⁸⁵

Per il fatto che «siamo membra l'uno dell'altro», come afferma Paolo in Ef 4,25,⁸⁶ ogni aggressione a una stabilità della verità mina questa unità di vita, d'essere l'uno nell'altro; ogni volta che ci sottraiamo al guardare nella luce nella verità, ad ascoltare in modo onesto e nell'au-

⁸⁴ «Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice/ sta dicendo alle Chiese» (Ap 2,7).

⁸⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, n. 6; cf. n. 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». La sinodalità, che è una qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme, è radicata nel mistero trinitario ed esso stesso riflette nella storia»; cf. anche Documento di Ravenna *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 13 ottobre 2007, n. 20.

⁸⁶ Cf. Rm 12,3-8.

tenticità ciò che la storia ci mette davanti, si impedisce una vera incarnazione del vangelo. La cristianità tutta è chiamata a una lettura oggettiva della storia ed è chiamata anche a una lettura personale del come attuare ciò che la Chiesa deve compiere nella sua missione.

In questo senso urge il discernere dei fedeli.

Il discernere della Chiesa è un restare in Cristo, continuamente esposti allo Spirito Santo.

La Chiesa, quale sposa, unita allo Spirito grida «Maranatha» (Ap 22,17.20): «Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!". E chi ascolta ripeta: "Vieni!". Colui che attesta queste cose dice: "Sì, verrò presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù». Questo grido di attesa esplicita il suo continuo attendere lo Spirito, ascoltarlo, per una sempre più profonda comprensione dell'avvento del Veniente nella storia, fino alla sua pienezza. Un continuo incarnarsi del Verbo.

Discernere significa riconoscere il bene maggiore (il *magis*) dopo aver allontanato il male che può mostrarsi sotto le sembianze di un bene, o di quello che sentiamo chiamare «un male minore».

Il male è individuabile in tutto quell'agire corrotto, mercantile, della gestione dei poteri e delle grandi economie. Il male è da intendere come il nemico che divide l'uomo, che minaccia la sua integrità personale, vissuta nella comunione con Dio.

È opportuno chiarire correttamente che cosa sia il discernimento: dopo la prima fase del distinguere tra Spirito di Dio e lo spirito nemico della natura umana, nell'escludere tutto ciò che è male e che conduce alla morte – e anche nella Chiesa qualche volta mi sembra che ci si fermi qui... – il discernimento si pone come riconoscimento tra due realtà buone, tra due aspetti che sono realmente buoni e riconosciuti tali. Questa affermazione consente di porre delle premesse che sono anch'esse indispensabili ed evidenti. La Chiesa si pone davanti a un contesto che la interroga, ma fa un discernimento su ciò che la interpella per crescere nel bene.⁸⁷

⁸⁷ Il che significa che ciò che invece già dalla logica del buon senso è riconosciuto un male, quel contenuto non può essere ritenuto oggetto del discernimento. Ci sono in tal senso delle domande da non sottoporre al discernimento, perché riconosciute un bene minore, se non addirittura un male. Ci sono in tal senso delle domande che le Chiese potrebbero porsi che riguardano l'esperienza di cose che vivono concretamente e che riguardano aspetti già superati nella dottrina. Viceversa, ci possono essere delle domande che riguardano l'esperienza sociale, l'esperienza storica della Chiesa, che potrebbero divenire oggetto di discernimento, se poste correttamente in questione. Quindi si tratta di porre eventualmente bene le domande; più che porle al discernimento del popolo di Dio, porle all'autorità ecclesiastica perché questa tenga conto delle sollecitazioni del popolo di Dio.

Purtroppo, spesso, posto e attuato il discernimento che conduce alle scelte da compiere, si riconoscono degli aspetti che restano irrisolti, per una mancanza di corrispondenza tra il desiderio di attuazione di una riforma e la concreta disposizione della Chiesa ad attuarla. Manca cioè una corrispondenza, che è l'attuazione coerente, nella prassi giuridica, del diritto canonico. Questi tre aspetti, teologia, magistero e diritto, devono dialogare, per muoversi insieme.⁸⁸

In tal senso le strutture amministrative e giuridiche della Chiesa devono manifestare nella forma della Chiesa lo stesso Dio che vogliono annunciare,⁸⁹ cercato nel discernimento.

La visione ecclesiologicala che il sinodo dei vescovi sta proponendo può essere un luogo di ripensamento nella storia del terzo millennio, se questo avrà il coraggio di avviare un vero cambiamento del diritto canonico, se e dove ciò serva. E si avrà, in teologia, la forza di affrontare quelle questioni che la società contemporanea pone alla sua riflessione.

Si impone qui una distinzione. Non si discerne su una cosa oggettivamente cattiva, né su una cosa compresa già come identitaria della Chiesa. Ciò, infatti, che è stato ritenuto vero nella Chiesa, che riguarda la dottrina e che fa parte del deposito della fede, che sono cioè le verità credute, questi contenuti non sono discutibili, perché sono considerati «dati a priori». Ci possono essere invece delle questioni da discernere se siano davvero un bene maggiore da ricercare e perseguire.

Inoltre, il discernere personale e il discernere ecclesiale sono un'unica realtà, realizzata in due modi diversi. Non si comprende il discernimento, quando lo si intende come un mero esercizio meccanico o necessario, perché manca una dimensione dialogica e relazionale, tra il credente e Dio. L'uomo, che ha perso questa dimensione relazionale con la Trinità, ha perso questa dimensione dialogica, del parlare con

⁸⁸ Sui temi teologia, diritto canonico e prassi pastorale, così scrive Myriam Wijlens: «Non vi è, con tutta probabilità, alcuna situazione nella Chiesa che, nel corso della storia, non abbia visto degli sviluppi e degli adeguamenti nelle proprie disposizioni canoniche, dovuti a delle nuove idee teologiche così come alla consapevolezza che gli aspetti sociologici e culturali, oppure le risorse finanziarie e personali, richiedessero delle revisioni, portando talvolta alla creazione di nuove istituzioni (si vedano per esempio le conferenze episcopali dopo il 1931). Dopo il Vaticano II, lo stesso sinodo dei vescovi e anche la curia romana sono andati incontro a delle modifiche», M. WIJLENS, «La Chiesa di Dio è convocata in sinodo. Sfide teologiche e canoniche», in LUCIANI – NOCETI – SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma*, Queriniana, Brescia 2022, nota 8, 33.

⁸⁹ La Chiesa, nelle sue forme e strutture, si è andata a formare così nel tempo, nella continua evoluzione delle culture. Tali strutture continuano a essere «manifestative e partecipative» nella misura in cui, con le loro forme, continuano a essere espressione del vangelo annunciato; cf. su questo il significativo contributo di C. HOVORUN, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade, Eugene (OR) 2017.

Dio, del sapersi riconosciuto figlio e quindi l'esercizio della figliolanza in un'ottica ecclesiale.

Il discernere non è, quindi, sinonimo di decidere, la decisione è l'ultimo passaggio del discernere. Non si tratta neanche di un esercizio della sola ragione.

2.3. La dimensione regale della Chiesa

Una Chiesa sinodale ha «per sua natura» il compito di influire e gestire la storia.⁹⁰

La teologia della sinodalità apre a una visione del Regno più coerente.

La sinodalità è una forma di attuazione dell'ecclesiologia del Vaticano II, rispecchia l'ecclesiologia del Vaticano II che papa Francesco vuole continuare ad attuare. Egli è il primo pontefice che, avendo attuato il concilio Vaticano II come vescovo, sorregge e sprona i credenti perché la Chiesa cattolica attui e viva il Vaticano II. Se il concilio Vaticano II ha voluto introdurre i diversi organismi di partecipazione, ciò non è stato per una ragione di equità sociale, ma perché questi strumenti di partecipazione alla vita ecclesiale sono propriamente il luogo dell'espressione della Chiesa e sono il luogo in cui si esercita la sinodalità. Se in un modo o nell'altro si mettessero in sordina questi organismi ecclesiali, si impedirebbe la partecipazione quale esercizio del discernimento della Chiesa.

Come esplicitato nel testo di *Lumen gentium*, n. 8: «la chiesa nella storia, come realtà complessa» percepisce e vive in modo storicamente pieno sia la *dimensione profetica* che quella ministeriale. Si potrebbe quindi attenuare la separazione che percepiamo fortemente nella vita della Chiesa – e che nella storia della Chiesa tanto si è vista – tra la Chiesa spirituale, la Gerusalemme gloriosa di cui la Chiesa è anticipazione, e la Chiesa giuridica, cioè la Chiesa come struttura ecclesiastica, che altrimenti può essere colta come una sovrastruttura, una formalizzazione, una specie di ingessatura, una gabbia, nella quale noi imprigioniamo tutte le dimensioni del religioso che in questo senso poi si esercitano soltanto in un modo funzionale.

E quindi la visione di Chiesa che ne deriva è sempre di più schiacciata in una dimensione soltanto funzionale, burocratica, di quelle forme delle quali tanti purtroppo si lamentano, chiamandola «chiesa dell'immediato». Una Chiesa che dà i sacramenti, come distributore; mentre la Chiesa è primariamente luogo di vita e di relazione. Non si tratta cioè

⁹⁰ «Divenne il regno del mondo del Signore nostro e del suo Cristo e regnerà nei secoli dei secoli» (Ap 11,15).

di una comunità commerciale, di un luogo di rifornimento, come *transactional church*.

Sia il Vangelo di Giovanni che l'Apocalisse sottolineano la qualifica personale di «re» attribuita a Cristo: egli è il sovrano dei re della terra. Della sua regalità noi siamo partecipi per la forza dello Spirito Santo. Il Regno si manifesta nella stessa persona di Cristo, Figlio di Dio e figlio dell'uomo, il quale è venuto «a servire, e a dare la sua vita in riscatto per i molti» (Mc 10,45).

Alla vita del Regno, il cristiano partecipa nell'adesione al Cristo, nella liturgia che è anticipazione del non ancora compiuto, nella *koinonia* liturgica.

P. Taft affermava che

poiché Gesù Risorto è l'umanità glorificata, egli è presente tramite il suo Spirito in ogni luogo e in ogni tempo non solo come colui che ha salvato, ma come colui che salva. Non solo come Signore, ma come sacerdote, sacrificio e vittima. Niente, nel suo essere o agire, è passato per sempre, eccetto le modalità storiche della sua manifestazione. È la risurrezione che fa partecipare del Cristo trans-torico, che cioè è presente in ogni momento. Noi viviamo nella mobile linea tra memoria e speranza, tra la memoria della sua passione e la speranza del suo ritorno, siamo sempre alla presenza di Cristo, che è sempre presente ad ognuno. In questo consiste l'essenza reale della nostra anamnesi (intesa come attivo incontro di fede con l'azione salvifica di Cristo operante ora).⁹¹

Il cristiano è quindi chiamato a rispondere alla verità nello Spirito Santo;⁹² è chiamato a compiere la propria esistenza in maniera filiale, disposto, in forza del battesimo, al dono totale di sé. Il martirio è quindi una disposizione esistenziale alla testimonianza della verità, in un divenire (presente continuativo: «stai divenendo») fino alla morte. Si tratta di una condizione continua di offerta di sé: mentre tu divieni figlio, cambi. Stai divenendo: il cristiano si sta facendo cristiano, si sta salvando.

La liturgia, dunque, è l'opera salvifica che si sta realizzando dell'unigenito Figlio di Dio. Questo è il motivo per cui papa san Leone Magno osava dire: «Ciò che era visibile nel nostro Redentore è passato nei sacramenti».⁹³

⁹¹ Cf. R.F. TAFT, *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, Lipa, Roma 1999, 267.

⁹² Cf. Rm 9,1-2.

⁹³ LEONE MAGNO, Sermo 72,2 *De ascensione Domini*: PL 54,398. La Chiesa, afferma Vagaggini, «non si forma dal basso, ma dall'alto, perché essa si forma per il fatto che Cristo aggrega a sé gli uomini trasformandoli intrinsecamente per la comunicazione che fa loro della vita divina in un modo ed ordine ben determinato» (C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1958, 106).

Ciò che Gesù fece in forma storica durante la sua vita terrena, continua a farlo sacramentalmente attraverso i sacramenti liturgici che celebra in e con la sua Chiesa. [...] la liturgia è stata sempre considerata il cuore stesso di tutta la vita della Chiesa: è il linguaggio in cui una Chiesa dice ciò che è. Anzi, in un senso molto reale, la liturgia non solo è al cuore della vita della Chiesa; la liturgia è la vita della Chiesa.⁹⁴

Ritorna quindi l'immediatezza dell'evento salvifico della sinassi eucaristica, come luogo in cui la Chiesa sperimenta l'anticipazione del Regno: l'opera salvifica di Cristo – come adesione alla volontà del Padre – è continuata nella fede obbediente della Chiesa. Essa si realizza attraverso l'accoglienza della presenza operante dello Spirito Santo nella Chiesa.⁹⁵ Lo Spirito Santo è il *μετ'* (*met'*) come in Gv 16,32⁹⁶ è il «con» del Padre col Figlio, è il legame uno e personale di Dio. «Ovunque soffia lo Spirito Santo, la conseguenza immediata è che l'*Escaton* irrompe nella storia e gli uomini sono portati alla comunione tra di loro e con Dio nella forma della comunità».⁹⁷ Su questa identità poggia il convenire e il decidere «unanimemente», vescovo, presbiteri e fedeli tutti: «concordemente» con un solo sentire. La *koinonia* è la base fondamentale su cui comprendere la conciliarità e la sinodalità: le strutture sono il riflesso della stessa relazione trinitaria.

La teologia, dunque, deve declinare cristologia e pneumatologia in un dialogo efficace, sui contenuti ecclesologici di comunione/sinodalità, per dare fondamento teologico a una conseguente analisi giuridica.

⁹⁴ R.F. TAFT, *A partire dalla liturgia*, Lipa, Roma 2004, 46. «La liturgia, dall'inizio alla fine, pone l'uomo come soggetto o titolare dell'azione liturgica e dell'atteggiamento d'essa. Se essa diventa perfetta, ciò non conduce al punto di portare l'uomo che prega fuori dal corpo. Al contrario egli diviene sempre più uomo nel senso più profondo: il che significa che nell'atto liturgico la sua corporeità si interiorizza sempre più, si spiritualizza; che la sua anima si esprime, si manifesta, si incarna in modo sempre più completo. Questo processo va inteso in una doppia direzione: dall'interno verso l'esterno e dall'esterno verso l'interno. Significa un esprimersi dell'interiorità all'esterno e un desumere dall'esteriore all'interiorità. Significa un donare l'interiorità attraverso l'esteriorità e un accogliere l'interiorità altrui manifestata esteriormente. È il rapporto di simbolo nel suo doppio aspetto: che si rivela o conosce; che dà o riceve» (GUARDINI, *Formazione liturgica*, 58-59).

⁹⁵ Cf. TAFT, *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, 274.

⁹⁶ «Rispose loro Gesù: "Adesso credete? Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me. Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me. Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!"» (Gv 16,31-33).

⁹⁷ ZIZIOULAS, *L'Uno e i molti*, 200.

Bibliografia

- BENEDETTO XVI, esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis*: AAS 99(2007).
Catechismus Catholicae Ecclesiae, Città del Vaticano 1997.
 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini*, LEV, Città del Vaticano 2014.
 —, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018.
 CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, constitutio *De sacra liturgia – Sacrosanctum concilium*: AAS 56(1964), 97-138.
 —, constitutio dogmatica *De Ecclesia – Lumen gentium*: AAS 57(1965), 5-75.
 —, constitutio dogmatica *De divina revelatione – Dei Verbum*: AAS 58(1966), 817-836.
 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, LEV, Città del Vaticano 1990.
 —, lettera *Placuit Deo*, LEV, Città del Vaticano 2018.
 DENZINGER H. – HÜNERMANN P., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma ⁵2009.
 FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2013.
 —, costituzione apostolica *Episcopalis communio* sul sinodo dei vescovi, LEV, Città del Vaticano 2018.
 —, *Lettera al Popolo di Dio che è in cammino in Germania*, Roma, 29 giugno 2019.
 —, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*, 18 settembre 2021.
 PIO XII, lettera enciclica *Mediator Dei*, EDB, Bologna 1995.
 SEGRETERIA GENERALE SINODO DEI VESCOVI, documento preparatorio *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, LEV, Città del Vaticano 2021.
- AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*: PL 41,13-804.
 ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Oratio III contra arianos*, 24: PG 26,11-528.
 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 21, n. 2 (*Opera omnia*, V, 431).
 —, *Commentarius in I Sententiarium Petri Lombardi*, d. 32, a. 1, q. 2, Resp. (*Opera omnia*, I, 560).
 —, *Sermoni de Tempore*, 237-239, OSB XI, 486-492.
 BORRAS A., «Cosa va cambiato nel diritto canonico in vista di un'autentica sinodalità?», in R. LUCIANI – S. NOCETI – C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma*, Queriniana, Brescia 2022, 108-128.
 BULGAKOV B., *L'Agnello di Dio*, Città Nuova, Roma 1990.
 CHAUVET L.-M., *I Sacramenti*, Ancora, Milano 1993.
 CIPRIANO DI CARTAGINE, *De dominica oratione*, 23: CCL 3A, 105 (PL 4,519-544).
 CLÉMENT O., «L'Église espace de l'Esprit», in *Contacts* (1977)97, 34-37.
 CODA P., *Dalla Trinità, l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
 —, «L'ontologia trinitaria che cos'è?», in *Sophia* IV(2012)2, 159-170.
 —, «Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico», in *Path* 11(2012)2, 279-299.
 CONGAR, Y.M.J., *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon* 14(1937), 131-146.

- , «Dogme Christologique et Ecclésiologique: Vérité et limites d'un parallèle», in A. GRILLMEIER – H. BACH, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 3, Echter, Würzburg 1954, 239-268.
- , *Gesù Cristo nostro mediatore e Signore*, Marietti, Torino 1966.
- , *Credo nello Spirito Santo*, I-III, Queriniana, Brescia 1998-2019.
- CORBIN M., *Le chemin de la theologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974, 744-806.
- DE LA POTTERIE I., *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, AVE, Roma 1967, 101-102.
- DE LUBAC H., *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, Homilia XIV, 2: PG 60,385-682.
- , *In Ioannem*, Hom. 65, 1: PG 59,23-482.
- GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, Lib. III, c. XIX, coll. 1079-1080.
- GIRAUDO C., *Eucaristia per la Chiesa*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1989.
- GRASSO D., *I carismi nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2015.
- GUARDINI R., *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2015.
- Hovorun C., *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade, Eugene (OR) 2017.
- IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 18,5; SC 100 (1965).
- LADARIA L.F., *Il Dio vivo e vero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
- LANNE E., «L'origine des synods», in *Theologische Zeitschrift* 27(1971), 201-222.
- LEONE MAGNO, *Sermo 72,2 De ascensione Domini*: PL 54,396-400.
- McMANUS F.R., «Back to the Future: The Early Christian Roots of Liturgical Renewal», in *Worship* 72(1998).
- MELLO A., voce «Ascolto», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temî teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 95-100.
- PENNA R., *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2006.
- PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1965.
- PUTTI A.M., *Il difficile recupero dello Spirito: percorsi e luoghi teologici della pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio*, GBPress, Roma 2016.
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- RATZINGER J., «Lo Spirito Santo come *communio*», in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (a cura di), *La riscoperta dello Spirito*, Jaca Book, Milano 1977.
- SESBOUÉ B., *L'homme, merveille de Dieu*, Salvator, Paris 2015.
- ŠPIDLÍK T., *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, manuale sistematico, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985.
- TAFT R.F., *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, Lipa, Roma 1999.
- , *A partire dalla liturgia*, Lipa, Roma 2004.
- TANGORRA G., *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007.
- TILLARD J.-M.R., *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa*, Paoline, Roma 1965.
- , *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995.
- , *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'Ecclesiologia di comunione*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006.
- , *Eucaristia e fraternità*, Qiqajon, Magnano (BI) 2015.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Salani, Bologna 1966.
- VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1958.

- VITALI D., *Lumen Gentium. Storia, commento, recezione*, Studium, Roma 2012.
- WIJLENS M., «La Chiesa di Dio è convocata in sinodo. Sfide teologiche e canoniche», in R. LUCIANI – S. NOCETI – C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma*, Queriniana, Brescia 2022, 29-61.
- YANNARAS C., *Verità e unità della chiesa*, Nuova Stampa, Milano 1995.
- ZAK L., «Unità di Dio: questio princeps dell'ontologia trinitaria», in *Path* 11(2012)1, 439-464.
- ZIZIOULAS I., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007.
- , *Comunione e alterità*, Lipa, Roma 2016.
- , *L'Uno e i molti*, Lipa, Roma 2018.



Il tema dell'articolo è la sinodalità nel suo processo di ascolto, discernimento e attuazione di quanto lo Spirito suggerisce alla Chiesa, perché meglio conosca se stessa e apra un cammino verso nuovi orizzonti nella verità e nel dialogo reciproco. Il testo è strutturato in due parti seguite da diverse conclusioni. La prima parte fornisce una premessa circa il fondamento trinitario dell'identità ecclesiale cristiana; la seconda parte offre un approfondimento sull'«ascolto e il discernimento».

Nell'immediatezza dell'Eucaristia, dove la Chiesa sperimenta il Regno in anticipo, l'opera salvifica di Cristo continua nell'obbedienza della fede stessa della Chiesa; infatti, la Chiesa stessa si realizza accogliendo l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa manifestata nell'Eucaristia.

Solo ricevendo la presenza attiva dello Spirito Santo la Chiesa può concordare e decidere «all'unanimità» (vescovi, presbiteri e tutti i fedeli) e «armoniosamente» (con un unico sentimento).

La koinonia diventa così lo spazio entro il quale si dischiude la sinodalità, entro il quale le strutture ecclesiali sono intese come riflesso della vita e dell'amore trinitari.

Le conclusioni dimostrano che un'ecclesiologia di comunione e sinodalità deve, quindi, essere alimentata da una teologia che ponga in dialogo fecondo cristologia e pneumatologia.

Quanto riconosciuto necessario sarà inizio di una fondata revisione «sinodale» del CIC.



The theme of the article is synodality in its process of listening, discerning and implementing what the Spirit suggests to the Church, so that it may better know itself and open a path towards new horizons in truth and mutual dialogue. The text is structured in two parts followed by several conclusions. The first part provides a premise regarding the Trinitarian foundation of Christian ecclesial identity; the second part offers an in-depth study of «listening and discernment».

In the immediacy of the Eucharist, where the Church experiences the Kingdom in anticipation, Christ's salvific work is continued in the Church's own obedience of faith; in fact, the Church itself is brought about through its receiving of the Holy Spirit's action in the Church manifest in the Eucharist.

Only by receiving the Holy Spirit's active presence is the Church able to agree and decide «unanimously» (bishops, presbyters and all the faithful) and «harmoniously» (with one feeling).

Koinonia thus becomes the space within which synodality discloses itself, within which ecclesial structures are understood as a reflection of Trinitarian life and love. The conclusions demonstrate that an ecclesiology of communion and synodality must, therefore, be nourished by a theology that places Christology and Pneumatology in fruitful dialogue.

In turn, all of the above will be necessary for a well-grounded «synodal» review of the CIC.

**SINODALITÀ – ECCLESIOLOGIA – SPIRITO SANTO – ASCOLTO –
DISCERNIMENTO**