

Fidei Communio

2025

Anno I / Numero 2



RIFORMARE IL PENSIERO

MIGUEL ÁNGEL NÚÑEZ AGUILERA ■ JEAN-ROBERT ARMOGATHE ■
GERALDINA BONI ■ ELIA CARRAI ■ ALESSANDRO CLEMENZIA ■
VITO IMPELLIZZERI ■ CÉSAR IZQUIERDO ■ ROBERTO REGOLI ■

Nerbini
INTERNATIONAL

Fidei Communio

2025

Anno 1 / Numero 2

COMITATO SCIENTIFICO:

Manuel Aroztegui Esnaola (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Notker Baumann (Theologischen Fakultät Fulda); Maria Bocci (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Valentino Bulgarelli (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna); Laetitia Calmeyn (Faculté Notre-Dame, Paris); Cecilia Costa (Università degli Studi Roma Tre); Kevin Flannery (Pontificia Università Gregoriana); François Jankowiak (Université Paris Saclay); Juan Luis Lorda Iñarra (Universidad de Navarra); Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia); Javier Prades López (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad de Salamanca)

DIRETTORE:

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

COMITATO DI DIREZIONE:

Miguel Angel Nuñez Aguilera (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Roberto Regoli (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Nicola Salato (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli)

SEGRETARI DI REDAZIONE:

Elia Carrai (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

REDAZIONE:

Giuliana Albano (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli); Andrea Bozzi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Daniel Escobar Portillo (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

RESPONSABILI DELLE RECENSIONI:

José Luis Cabria Ortega (Facultad de Teología del Norte de España, Burgos); José Manuel Martínez Guisasola (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

FIDEI COMMUNIO

2025

Anno I / Numero 2 ■■■

RIFORMARE IL PENSIERO

Nerbini
≡ INTERNATIONAL ≡

In copertina: Carlo Crivelli, San Gerolamo, particolare della predella del Polittico di San Domenico di Camerino (1482), Milano, Pinacoteca di Brera.

Le riviste e i volumi collettanei di Teologia e Scienze religiose pubblicati dalle Edizioni Nerbini sono disponibili sulla piattaforma online Nerbini Scaffale Aperto (<https://www.nerbinisccaffaleaperto.it>)

È possibile leggere online o scaricare gli articoli della rivista Fidei Communio all'indirizzo <https://www.nerbinisccaffaleaperto.it/categoria/riviste/fidei-communio/>

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze con il n. 6193 (29 novembre 2023)

ISSN 3035-4943

Per contattare la rivista: segreteria@fideicommunio.org

Realizzazione editoriale: Prohemio editoriale srl, Firenze

© 2025 – Nerbini International
Prohemio Editoriale srl – Firenze

e-mail: edizioni@nerbini.it
www.nerbini.it

■■■ SOMMARIO

EDITORIAL / EDITORIALE / EDITORIAL ■ Alessandro Clemenzia

<i>Rethinking thought</i>	7
<i>Ripensare il pensiero</i>	9
<i>Repensar el pensamiento</i>	12

■■■ ARTICOLI

Los paradigmas de la razón en el panorama filosófico ■ César Izquierdo	17
Fede, esperienza, ragione: per una teologia dell'/'nell'esperienza ■ Elia Carrai	43
Reformatio Ecclesiae, prospectiva y perspectiva teológica ■ Miguel Ángel Núñez Aguilera	75
Sinodalità e riforma della Chiesa. Alcuni spunti in dialogo con Joseph Ratzinger ■ Alessandro Clemenzia	107
De la nécessité d'une théologie de l'histoire ■ Jean-Robert Armogathe	137
L'inutilità della storia della Chiesa. Ovvero la sua necessità ■ Roberto Regoli	151

 FORUM

C. Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità.*

Dal Vaticano II a papa Francesco, Marcianum Press, 2023

La sinodalità come ricezione accrescitiva e contestuale
del Vaticano II

■ Vito Impellizzeri

177

Sinodalità e attività normativa nella Chiesa

■ Geraldina Boni

189

EDITORIAL ■ EDITORIALE ■ EDITORIAL

Alessandro Clemenzia

RETHINKING THOUGHT

"Rethinking thought" is a concise phrase coined by Edgar Morin that extremely effectively expresses the urgency of today's culture: to find a new horizon of understanding, capable of offering a key to interpreting all of reality that is as unified and truthful as possible. Faith, rather than an intimate existential attitude towards the unseen, promotes above all a new understanding of reality, not as a proposed meaning offered, but rather as an experience of a meaning embraced; that is why we can affirm, in the words of Joseph Ratzinger, that «faith is a new beginning of thought, given to us as a gift, which we cannot procure or substitute for ourselves».¹ What initiates a radical change in the person (the dynamic of "conversion"), to the point of offering them eyes capable of interpreting themselves in a new way and all of reality (subjective data), always and in any case has a starting point and an origin outside the individual's inner self (objective data) and finds a correspondence (equally objective) in the individual. "Rethinking thought" in the light of the experience of faith requires adopting a perspective capable both of deepening our knowledge of the particular aspects of reality and of grasping "the part" according to a unified and meaningful understanding of its relationships with other singularities. In this sense, "unity" does not so much indicate the final or culminating moment – "the producto" – of the cognitive journey, but rather a path, a method of knowledge which, precisely by allowing itself to be guided by the urgency of a total understanding of reality, also manages to understand singularity itself in a meaningful way.

¹ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano, Jaca Book, 1993, 53-54.

Within the fundamental and living correlation that unites the whole and the part, from the depths of the experience of faith, it is also possible to reach a depth of intelligence that has to do with the truth of those who seek the meaning of reality: «a knowledge – writes Ratzinger – that does not refer to the functioning of something, but to the truth of our own being».² All this places the believer before a particular awareness: the acquisition of the meaning of reality, which is achieved through a unified gaze, is not the result of a conceptual operation on the part of the believer, but has to do, above all, with the acceptance of a meaning that comes to him from outside and which, upon reaching him, reveals his true identity. "Truth" is not reduced, therefore, to the acquisition of a set of pre-established notions (the result of a mistaken understanding of objectivity), nor to something that the individual can achieve by their own means as a goal to be attained (the result of an equally mistaken understanding of subjectivity), but rather represents an authentic event of meaning, which opens up for the person, in their individuality and relationality. The "truth" is not, therefore, reduced to the acquisition of a set of pre-established notions (the result of a mistaken understanding of objectivity), nor to something that the individual can achieve by his own means as a goal to be attained (the result of an equally mistaken understanding of subjectivity), but rather represents an authentic event of meaning, which opens up for the person, in their individuality and relationality, the path to an integral understanding of their own existence and of the reality in which they are inserted and with which they maintain a constitutive relationship.

Truth, therefore, cannot coincide with a conceptual abstraction, the result of speculation, but rather reaches each man and woman from the depths of their existence, surrendering itself into their fragile hands, without ever allowing itself to be trapped, caged or manipulated by them. In this way, it becomes accessible to the creature through their daily experience, asking, precisely in this way, their interlocutor to always welcome it in terms of "correspondence". That is, as Joseph Ratzinger summarises: «We can only recognise that with which there is correspondence in us».³

It is therefore a question of recovering a form of knowledge that takes into account both the unity of knowledge and truth, both of which are in deep crisis in today's cultural landscape, dominated by particular-

² RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 53.

³ J. RATZINGER, *Che cosa crede la Chiesa? Una introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, in *Quaderni – Nuova Serie del Sinodo Romano* 2 (1993), 67-73, here 69 (*La fede della Chiesa di Roma*).

isms and the fragmentary remnants of worldviews that have not proved themselves equal to man or, therefore, to history. And it is precisely from within this necessary rethinking of thought that, within each specific discipline, we must ask ourselves whether a "reform" of the very way of thinking is not necessary.

But what is meant by "reform", a term so widely used in various fields of knowledge that it risks losing its meaning? Does it coincide with simple change, in terms of a kind of progressive adaptation to the present, or does it instead constitute a return to something previous, of which only a memory remains today? And can the mere dialectic between "progress" and "regression" make comprehensible the profound dynamism of a reform that must be able to involve, above all, the way of thinking? The second issue of *Fidei Communio* magazine attempts to answer these questions. In this way, from within each discipline, a concrete proposal is put forward on the meaning that the term "reform" can take on and what reform of thought is really necessary today, or at least possible to carry out, in order to respond – each from their own field of knowledge – to the challenges of the contemporary world.

The first part of this second issue features six essays organised as follows: *Los paradigmas de la razón en el panorama filosófico* (César Izquierdo); *Fede, esperienza, ragione: per una teologia dell'esperienza* (Elia Carrai); *Reformatio Ecclesiae, prospectiva y perspectiva teológica* (Miguel Ángel Núñez Aguilera); *Sinodalità e riforma della Chiesa. Alcuni spunti in dialogo con Joseph Ratzinger* (Alessandro Clemenzia); *De la nécessité d'une théologie de l'histoire* (Jean-Robert Armogathe); *L'inutilità della storia della Chiesa. Ovvero la sua necessità* (Roberto Regoli).

The second part features a Forum presenting Carlo Fantappiè's ecclesiological volume entitled: *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Marcianum Press, 2023), which includes two articles by Vito Impellizzeri and Geraldina Boni.



RIPENSARE IL PENSIERO

"Ripensare il pensiero" è una formula sintetica di Edgar Morin che esprime con estrema efficacia l'urgenza della cultura odierna: rintracciare un nuovo orizzonte di comprensione, capace di offrire una chiave di lettura

dell'intera realtà che sia il più possibile unitaria e veritiera. La fede, più che un intimistico atteggiamento esistenziale verso ciò che non si vede, propizia anzitutto una nuova intelligenza della realtà, non come proposta di senso offerta, ma al contrario come esperienza di un senso accolto; per questo si può affermare – recuperando le parole di Joseph Ratzinger – che «la fede è un nuovo inizio del pensare, di cui ci è fatto dono, e che noi non possiamo procurarci o surrogare da soli».⁴ Ciò che dà avvio a un cambiamento radicale della persona (dinamica di "conversione"), tanto da offrirle occhi capaci di interpretare in modo nuovo sé stessa e tutto il reale (dato soggettivo), ha sempre e comunque un punto di partenza e di origine esterno all'interiorità del singolo (dato oggettivo) e che trova corrispondenza (altrettanto oggettiva) nel singolo. "Ripensare il pensiero", alla luce dell'esperienza di fede, chiede l'assunzione di uno sguardo capace, tanto di addentrarsi in una conoscenza degli aspetti particolari del reale, quanto di poter cogliere "la parte" secondo un'unitaria e significativa comprensione delle relazioni di quest'ultima con le altre singolarità. In questo senso, "unità" non indica tanto il momento finale o culminante – "il prodotto" – della traiettoria conoscitiva, quanto, piuttosto, una via, un metodo del conoscere che, proprio lasciandosi guidare dall'urgenza di una comprensione totale della realtà, riesce a comprendere significativamente anche la stessa singolarità.

All'interno della fondamentale e viva correlazione che lega il tutto e la parte, dalle viscere dell'esperienza di fede, è anche possibile giungere ad una profondità di intelligenza che ha a che fare con la verità di chi cerca il senso del reale: «una conoscenza – scrive ancora Ratzinger – che non si riferisce al funzionamento di qualcosa, ma alla verità del nostro essere stesso».⁵ Tutto ciò pone il credente di fronte ad una consapevolezza particolare: l'acquisizione del senso della realtà, che si raggiunge attraverso uno sguardo unitario, non è frutto di un'operazione concettuale del credente, ma ha a che fare prima di tutto con l'accoglienza di un senso che gli va incontro dall'esterno e, nel raggiungerlo, gli svela la sua vera identità. La "verità" così non è riducibile all'acquisizione di un bagaglio di nozioni precostituite (frutto di un'errata comprensione dell'oggettività), né a un qualcosa che il singolo può conquistarsi con le proprie forze come obiettivo da raggiungere (frutto di un'altrettanto errata comprensione della soggettività), ma rappresenta,

⁴ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano, Jaca Book, 1993, 53-54.

⁵ RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 53.

piuttosto, un vero e proprio evento *di senso*, con cui si dischiude per la persona, nella sua individualità e relazionalità, la via di una comprensione integrale della propria esistenza e della realtà in cui è inserita e con cui è in costitutivo rapporto.

La verità, dunque, non può coincidere con un'astrazione concettuale, frutto della speculazione, ma raggiunge ogni uomo e donna dalle viscere della propria esistenza, consegnandosi nelle loro fragili mani, senza però lasciarsi mai afferrare, ingabbiare e manipolare da esse. Essa si rende in tal modo accessibile alla creatura attraverso la sua esperienza quotidiana, chiedendo, proprio così, al suo interlocutore di essere accolta sempre nei termini di una "corrispondenza". Ovvero, come sintetizza Joseph Ratzinger: «Possiamo riconoscere solo ciò per cui si dà in noi una corrispondenza».⁶

Si tratta così di recuperare una conoscenza che tenga simultaneamente conto tanto dell'unità del sapere, quanto della verità, entrambe profondamente in crisi nell'odierno scenario culturale dominato, tanto da particolarismi, quanto dai frammentari residui di quelle mondovisioni che non si sono dimostrate né all'altezza dell'uomo né, quindi, della storia. Ed è proprio dal di dentro di questo necessario ripensamento del pensiero che, all'interno di ogni disciplina particolare, ci si può chiedere se non sia necessaria una "riforma" del proprio modo di pensarsi.

Ma cosa si intende con il termine "riforma", di cui tanto si parla nei diversi ambiti del sapere così da rischiare di vederne sfumare il suo stesso significato? Coincide forse con il semplice cambiamento, nei termini di una sorta di progressivo adeguamento al presente o si configura, al contrario, come il ritorno a un qualcosa di precedente, di cui oggi si può fare solo memoria? E può efficacemente la sola dialettica tra un "progredire" e un "ritornare" rendere comprensibile il dinamismo profondo di una riforma che deve poter coinvolgere, anzitutto, la forma del pensare? È a queste domande che tenta di rispondere il secondo numero della rivista *Fidei Communio*. Nel prendere atto della necessità di avviare un ripensamento del modo di comprendere il proprio oggetto di indagine, gli autori, afferenti ciascuno a diverse aree disciplinari (la teologia fondamentale, l'ecclesiologia e la storia della Chiesa), tentano di inverare, a partire da uno sguardo sulla specificità della propria area tematica, un ripensamento di sé stesse proprio come possibilità di "rifor-

⁶ J. Ratzinger, *Che cosa crede la Chiesa? Una introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, in *Quaderni – Nuova Serie del Sinodo Romano* 2 (1993), 67-73, qui 69 (*La fede della Chiesa di Roma*).

ma": occasione non solo di riscoperta del proprio modo di interpretare l'oggetto di studio ma anche di lasciarsi orientare dall'oggetto stesso a riscoprire, in relazione al tempo presente, i termini più adeguati della sua comprensione, tanto in senso descrittivo (dimensione esplicativa) quanto esplorativo (dimensione euristica). Così facendo, dall'interno di ogni disciplina viene avanzata una proposta concreta su quale significato possa assumere il lemma "riforma", e quale riforma del pensiero oggi sia davvero necessaria, o almeno possibile da inverare, per rispondere – ciascuno da proprio ambito del sapere – alle sfide della contemporaneità.

La prima parte di questo secondo numero si avvale di sei saggi così articolati: *Los paradigmas de la razón en el panorama filosófico* (César Izquierdo); *Fede, esperienza, ragione: per una teología dell'/nell'esperienza* (Elia Carrai); *Reformatio Ecclesiae, prospectiva y perspectiva teológica* (Miguel Ángel Núñez Aguilera); *Sinodalità e riforma della Chiesa. Alcuni spunti in dialogo con Joseph Ratzinger* (Alessandro Clemenzia); *De la nécessité d'une théologie de l'histoire* (Jean-Robert Armogathe); *L'inutilità della storia della Chiesa. Ovvero la sua necessità* (Roberto Regoli).

Segue poi, nella seconda parte, un Forum in cui viene presentato il volume ecclesiologico di Carlo Fantappiè, intitolato: *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Marcianum Press, 2023), che vede la presenza di due articoli, di Vito Impellizzeri e di Geraldina Boni.



REPENSAR EL PENSAMIENTO

"Repensar el pensamiento" es una fórmula sintética de Edgar Morin que expresa con extrema eficacia la urgencia de la cultura actual: encontrar un nuevo horizonte de comprensión, capaz de ofrecer una clave de lectura de toda la realidad que sea lo más unitaria y veraz posible. La fe, más que una actitud existencial íntima hacia lo que no se ve, propicia ante todo una nueva inteligencia de la realidad, no como una propuesta de sentido ofrecida, sino, por el contrario, como una experiencia de un sentido acogido; por eso se puede afirmar, recuperando las palabras de Joseph Ratzinger, que «la fe es un nuevo comienzo del pensamiento, que se nos ha dado como un don y que no podemos procurarnos ni

sustituir por nosotros mismos».⁷ Lo que da inicio a un cambio radical en la persona (dinámica de "conversión"), hasta el punto de ofrecerle ojos capaces de interpretarse a sí misma de manera nueva y a toda la realidad (dato subjetivo), tiene siempre y en cualquier caso un punto de partida y un origen exterior a la misma interioridad del individuo (dato objetivo) y encuentra correspondencia (igualmente objetiva) en el individuo. "Repensar el pensamiento", a la luz de la experiencia de fe, exige adoptar una mirada capaz tanto de profundizar en el conocimiento de los aspectos particulares de la realidad como de captar "la parte" según una comprensión unitaria y significativa de las relaciones de esta última con las demás singularidades. En este sentido, "unidad" no indica tanto el momento final o culminante – "el producto" – de la trayectoria cognitiva, sino más bien un camino, un método de conocimiento que, precisamente al dejarse guiar por la urgencia de una comprensión total de la realidad, logra comprender de manera significativa también la singularidad misma.

Dentro de la correlación fundamental y viva que une el todo y la parte, desde las entrañas de la experiencia de fe, también es posible llegar a una profundidad de inteligencia que tiene que ver con la verdad de quien busca el sentido de lo real: «un conocimiento – escribe Ratzinger – que no se refiere al funcionamiento de algo, sino a la verdad de nuestro propio ser».⁸ Todo ello sitúa al creyente ante una conciencia particular: la adquisición del sentido de la realidad, que se alcanza a través de una mirada unitaria, no es fruto de una operación conceptual del creyente, sino que tiene que ver, ante todo, con la acogida de un sentido que le llega desde fuera y que, al alcanzarlo, le revela su verdadera identidad. La "verdad" no se reduce, pues, a la adquisición de un bagaje de nociones preestablecidas (fruto de una comprensión errónea de la objetividad), ni a algo que el individuo puede conquistar por sus propios medios como objetivo a alcanzar (fruto de una comprensión igualmente errónea de la subjetividad), sino que representa, más bien, un auténtico acontecimiento de sentido, con el que se abre para la persona, en su individualidad y relationalidad, el camino hacia una comprensión integral de su propia existencia y de la realidad en la que está insertada y con la que mantiene una relación constitutiva.

⁷ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano, Jaca Book, 1993, 53-54.

⁸ RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 53.

La verdad, por lo tanto, no puede coincidir con una abstracción conceptual, fruto de la especulación, sino que llega a cada hombre y mujer desde lo más profundo de su existencia, entregándose en sus frágiles manos, sin dejarse nunca atrapar, enjaular ni manipular por ellas. De este modo, se hace accesible a la criatura a través de su experiencia cotidiana, pidiendo, precisamente así, a su interlocutor que la acoja siempre en términos de «correspondencia». Es decir, como sintetiza Joseph Ratzinger: «Sólo podemos reconocer aquello con lo que hay correspondencia en nosotros».⁹

Se trata, pues, de recuperar un conocimiento que tenga en cuenta simultáneamente tanto la unidad del saber como la verdad, ambas profundamente en crisis en el panorama cultural actual, dominado tanto por particularismos como por los residuos fragmentarios de aquellas cosmovisiones que no han demostrado estar a la altura del hombre ni, por tanto, de la historia. Y es precisamente desde el interior de este necesario replanteamiento del pensamiento desde el que, dentro de cada disciplina concreta, cabe preguntarse si no es necesaria una "reforma" de la propia forma de pensar.

Pero, ¿qué se entiende por "reforma", un término tan utilizado en diversos ámbitos del conocimiento que corre el riesgo de perder su significado? ¿Coincide acaso con el simple cambio, en términos de una especie de adaptación progresiva al presente, o se configura, por el contrario, como el retorno a algo anterior, de lo que hoy sólo queda el recuerdo? ¿Y puede la mera dialéctica entre "progresar" y "regresar" hacer comprensible el profundo dinamismo de una reforma que debe poder involucrar, ante todo, la forma de pensar? El segundo número de la revista *Fidei Communio* intenta responder a estas preguntas. Al reconocer la necesidad de iniciar una reflexión sobre la forma de comprender su objeto de estudio, los autores, pertenecientes a diferentes áreas disciplinarias (teología fundamental, eclesiología e historia de la Iglesia), intentan llevar a cabo, a partir de una mirada a la especificidad de su área temática, una reflexión sobre aquella misma como posibilidad de "reforma": una oportunidad no sólo para redescubrir su propia forma de interpretar el objeto de estudio, sino también para dejarse orientar por el propio objeto a redescubrir, en relación con el tiempo presente, los términos más adecuados para su comprensión, tanto en

⁹ J. RATZINGER, *Che cosa crede la Chiesa? Una introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, in *Quaderni – Nuova Serie del Sinodo Romano* 2 (1993), 67-73, aquí 69 (*La fede della Chiesa di Roma*).

sentido descriptivo (dimensión explicativa) como exploratorio (dimensión heurística). De este modo, desde el interior de cada disciplina, se avanza una propuesta concreta sobre el significado que puede asumir el término "reforma" y qué reforma del pensamiento es realmente necesaria hoy en día, o al menos posible de llevar a cabo, para responder – cada uno desde su propio ámbito de conocimiento – a los retos de la contemporaneidad.

La primera parte de este segundo número cuenta con seis ensayos articulados de la siguiente manera: *Los paradigmas de la razón en el panorama filosófico* (César Izquierdo); *Fede, esperienza, ragione: per una teologia dell'/nell'esperienza* (Elia Carrai); *Reformatio Ecclesiae, prospectiva y perspectiva teológica* (Miguel Ángel Núñez Aguilera); *Sinodalità e riforma della Chiesa. Alcuni spunti in dialogo con Joseph Ratzinger* (Alessandro Clemenzia); *De la nécessité d'une théologie de l'histoire* (Jean-Robert Armogathe); *L'inutilità della storia della Chiesa. Ovvero la sua necessità* (Roberto Regoli).

A continuación, en la segunda parte, tiene lugar un foro en el que se presenta el volumen eclesiológico de Carlo Fantappiè, titulado: *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Marcianum Press, 2023), que incluye dos artículos, de Vito Impellizzeri y Geraldina Boni.

LOS PARADIGMAS DE LA RAZÓN EN EL PANORAMA FILOSÓFICO

■■■ César Izquierdo

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 17-41

ABSTRACT ■ The article presents six paradigms, interpreted as models, of reason or rationality: theoretical-scientific reason; vital reason, according to Ortega y Gasset; practical reason; historical rationality; open and expanded reason; and theological rationality. Previously, four states of reason are proposed: separate, pure, absolute, and "lazy".

KEYWORDS ■ Rationality – Models of reason – Relationship between faith and reason – Open and expanded reason – Theology

CÉSAR IZQUIERDO

Professore ordinario emerito di *Teologia fondamentale* presso la Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, España.
cizquier@unav.es

Contar con las claves que permiten comprender un texto es un requisito del que no se puede prescindir. En este trabajo, dos observaciones preliminares proporcionan las claves de comprensión.

La primera es para advertir que aquí se hace derivar la noción de paradigma a la de modelo. No son exactamente lo mismo porque el paradigma es más universal y abstracto que el modelo, pero preferimos hablar de modelos porque los modelos se ajustan mejor a la realidad de la razón, mientras que los paradigmas, si se usan en el sentido riguroso de Kuhn, son más apropiados para sistemas científicos globales. En todo caso, si los paradigmas incluyen, según Kuhn, una "matriz disciplinaria" y un componente sociológico,¹ no es difícil observar que en los modelos se hallan presentes ambos, y especialmente, el segundo elemento, el componente sociológico. Por modelo entendemos no una forma ideal a priori que se realiza en lo concreto, sino un «tipo» general en el que se

¹ Kuhn presentó los paradigmas en T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Quince años más tarde, Kuhn reconocía que las interpretaciones de la noción de paradigma se habían multiplicado (se refiere hasta a veintidós diferentes) de forma que la noción había dejado de ser clara. En "Second Thoughts on Paradigms" (en: T.S. KUHN, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1977) expresó lo que entendía por paradigma y, para evitar confusiones propuso una alternativa. «A paradigm is what the members of a scientific community, and they alone, share. Conversely, it is their possession of a common paradigm that constitutes a scientific community of a group of otherwise disparate men» (p. 294). Kuhn propone utilizar, en lugar de paradigma «the phrase "disciplinary matrix", "disciplinary" because it is the common possession of the practitioners of a professional discipline and "matrix" because it is composed of ordered elements of various sorts, each requiring further specification» (KUHN, *The Essential Tension*, 297).

sintetizan y esquematizan casos concretos del uso de la razón, con sus múltiples variantes. Los modelos, aunque no excluyen radicalmente la abstracción, no son, sin embargo, resultado de ella, sino más bien derivan de un cierto método inductivo y sociológico aplicado al tipo de que se trate; en este caso, a los modos como se ha concebido y presentado la razón a lo largo del tiempo.

La segunda observación es para manifestar que en este artículo no nos interesamos por los modelos de la razón en sí mismos, sino en cuanto se relacionan de una forma u otra con la fe y la revelación cristianas; o si se prefiere, con la racionalidad teológica. Esta relación no es accidental ni periférica a la misma razón, sino que le afecta de lleno en la medida en que, según como se relacione con la fe, el objeto propio de la razón se empequeñece o se agranda. A esto se refería san Juan Pablo II cuando afirmaba en *Fides et ratio* (FR): «La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final».²

Se ha generalizado la adjetivación de la razón sin demasiados escrúpulos. A la distinción entre razón pura y razón práctica de Kant, le ha sucedido la razón dialéctica de Hegel, la razón histórica, la razón científica, la razón matemática, la razón comunicativa, la razón poética, la razón vital, la razón perezosa,³ la razón transcendental (Zubiri), etc. Tantas especificaciones de la razón son, quizás, un síntoma de que se ha convertido en su propio objeto: razón que razona sobre ella misma dando lugar a meta-disursos que ya no garantizan que se dirijan a la verdad, sino que apenas superan el plano metodológico. Frente a todas esas distinciones, aquí se propone una comprensión de la razón que es la que se ha mantenido durante siglos, hasta la modernidad. La razón es la facultad humana que se emplea en conocer la verdad de las cosas y, en consecuencia, aspira a llegar a la realidad. Ese principio será tildado, sin duda, de ingenuo porque parece no hacerse cargo de la crítica a la que, desde Descartes y, sobre todo, desde Kant, ha sido sometida la razón. Siendo conscientes de ello, en lo que sigue se afrontará esa crítica, pero con el convencimiento de que ese postulado no es pre-crítico

² S. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 48. Un poco más adelante, añade: «Esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de compresión hasta entonces insospechadas» (FR 51).

³ J. FERRATER MORA, *Tipos de razón*, en *Diccionario Filosófico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, 530.

sino que ha sido corroborado por la confrontación con los argumentos filosóficos que se le han opuesto desde diversos sistemas modernos de pensamiento. Esta afirmación es un postulado a partir del cual se está en condiciones de juzgar las diversas formas como se ha comprendido la razón a lo largo de los últimos siglos.

Antes de abordar los modelos de razón, es conveniente desarrollar brevemente lo que puede designarse como estados de la razón. Estos estados de la razón no dependen del objeto al que la propia razón se dirige – aunque el objeto no era ajeno a la evolución que experimentó la misma razón – sino de la propia autocomprendión de la razón que se reconoce como tal en un determinado ejercicio y no en otro.

■ 1. Estados de la razón

La razón, en cuanto facultad específica de conocimiento, es distinta de los sentidos, de los que, por otra parte, depende. A partir de ellos, la razón conoce la verdad de las cosas, más allá de las sensaciones que aquellos ofrecen. Al ejercicio de la razón lo llamamos racionalidad, que es la característica del modo humano, regido por el orden de la razón, de conocer la verdad y de progresar en ese conocimiento. Precisamente la relación con la verdad es el elemento definitivo porque existe una mutua relación e incluso determinación entre ellas: según como se conciba la razón, se entenderá también la verdad, y viceversa.

El tiempo del realismo clásico que no veía especiales problemas entre la razón y la verdad se quebró en la edad moderna con la introducción de la crítica. A partir de Descartes, la razón se convirtió en su propio objeto al verse la realidad sustituida por el conocimiento. De ese modo, la razón fue adquiriendo características distintas que dieron lugar a diversos estados de la razón. En el fondo, operaba la distinción/relación entre naturaleza y espíritu que en la modernidad se ven como heterogéneos, sin posibilidad de integración. La razón ve su campo de acción en la naturaleza y tiene dificultades para referirse al espíritu.

Entre los siglos XVII y XIX, los tres estados principales de la razón fueron los que respondían a una razón separada, a una razón pura y a una razón absoluta. A ellos nos referiremos ahora, incluyendo al final un último estado que es la razón “perezosa”.

Descartes introdujo la separación de lo real entre *res cogitans* y *res extensa* a la que correspondía una razón también separada. La heterogeneidad en las facultades tenía, pues, su reflejo en la heterogeneidad de

la realidad. La realidad no se considera como algo continuo y unitario, sino que se halla estructurada en diversas naturalezas entre las cuales puede existir una relación de mayor o menor proximidad, pero siempre de separación. En el racionalismo que arranca del filósofo francés, la atribución de máxima realidad corresponde a lo racional entendido *more geometrico*, como lo universal y necesario, mientras que todo lo que ante la razón humana no aparece como tal, es considerado como algo distinto, separado, con una separación que se convierte en subordinación: hay realidades más "reales" que otras. Al final, se descubre que sólo se reconoce verdadera realidad aquello que puede ser sometido a medición y cálculo. Lo demás, lo que no puede ser pensado de esta manera, existe casi como un residuo.⁴

La fe, que representa lo constitutivamente irreducible a demostración, entra así en el mundo de lo "no racional". La exclusión de toda relación de la fe con la razón provocó reactivamente en algunos autores creyentes un rechazo de la razón a la que veían como una instancia fundamentalmente crítica y excluyente. Esta reacción llevó a la posición fideísta, que es la de quienes pretenden fundar la consistencia de la fe sobre el hundimiento de la razón a la que no se reconoce capacidad de acceder a la verdad. La opción fideísta en su forma pura manifestó más tarde su influjo en formas de fideísmo más débiles.

Tras la racionalidad separada, advino la racionalidad *pura* que se nutre del racionalismo y del empirismo, y cuyo representante característico es Kant. En Kant, la separación entre naturaleza y espíritu da lugar a una razón pura hermética que sólo se pronuncia si cuenta con experiencia y necesidad. Todo lo que no es susceptible de experiencia y concepto no pertenece a la razón pura, no puede considerarse como real para la razón. Entre las realidades inalcanzables para la razón están Dios, el alma y el mundo que son, a lo más, "ideas regulativas", pero no objeto de la razón pura. Distinta de la razón pura y separada de ella está la razón práctica, con su dinamismo interior que regula la moralidad de los actos. Razón pura y razón práctica son independientes, coexisten con tendencias mutuamente destinadas, pero de antemano se saben incomunicables. Para que aparezca la fe, la razón tiene que abandonar su puesto;⁵ es decir, hay entre ellas una incompatibilidad lógica.

⁴ C. IZQUIERDO, *Creer y saber: la autoridad de la verdad*, en J. ARANGUREN – J.J. BOROBIA – M. LLUCH (ed.), *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1999, 330-332.

⁵ Así escribe Kant en el Prefacio a la segunda edición de la *Critica de la razón pura* (1787): «He tenido que limitar el saber para hacer sitio a la fe»; orig. alemán en I. KANT, *Kritik*

Con Hegel, la razón conoce una nueva fase: la racionalidad *absoluta*, que trata de recomponer la unidad de la razón por medio de la dialéctica. Ahora, la identidad entre pensar y ser es total, de forma que, según el conocido principio hegeliano, lo racional es real y lo real es racional. Esta identificación lleva a entender lo real como un devenir absoluto movido por el esquema de afirmación, negación y síntesis superadora. La razón hegeliana es la del Espíritu en perpetua evolución, que conoce y da lugar a todo, desde lo material más insignificante hasta los mismos misterios cristianos de la Trinidad y la encarnación del Verbo, entendidos ahora no como misterios sino como el despliegue necesario del Espíritu absoluto. La racionalidad absoluta incluye también la historia como un momento del proceso necesario que sigue el Espíritu, y viene a ser la plasmación fenoménica del mismo esquema dialéctico que estructura cada momento de la evolución. La historia es un momento del devenir necesario del Espíritu que se dirige siempre hacia formas más plenas de ser hasta llegar a la totalidad escatológica de sus realizaciones. Claro está que esta historia no es ya una realización de la libertad, sino la pura manifestación, esencialmente relativa a su propio acontecer, del devenir necesario del Espíritu.

A la "razón perezosa" se refirió ya Platón en su diálogo *Menón*, en el que el personaje de Menón se resiste a buscar conocimiento por creer que es inútil, y en consecuencia renuncia al esfuerzo de indagar qué es la virtud. Menón inicialmente desea una respuesta fácil y definitiva de Sócrates, mientras que este responde con una invitación a superar esa inercia a través de la reminiscencia y el esfuerzo dialéctico.⁶

En la edad moderna ha sido Kant quien se ha referido a la razón "perezosa" (*ignava ratio, faule Vernunft*). La "razón perezosa" es la que considera "su investigación de la naturaleza, dondequiera que se encuentre, como absolutamente completa, y la razón se va así a descansar como si hubiera terminado completamente su tarea".⁷ Un ejemplo de razón perezosa sería «emplear la idea de un ente supremo no de manera meramente regulativa, sino de manera constitutiva (lo que es con-

der reinen Vernunft, B-Vorrede, in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3, KÖNIGLICH PREUSSIISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (ed.), Berlin, Reimer, 1904, 19.

⁶ PLATÓN, *Menón*, 80 d-e, A. RUIZ DE ELVIRA (ed.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 21.

⁷ I. KANT, *Critica de la razón pura*, B717: «Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*)» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3, 454-455).

trario a la naturaleza de una idea)».⁸ En consecuencia, sería un ejemplo de razón perezosa invocar a Dios en la ciencia en lugar de las causas naturales o de una explicación causal-mecánica.

La razón perezosa abandona el dinamismo unitario de la comprensión teleológica de la naturaleza para recurrir directamente a causas metafísicas. De este modo renuncia a su autonomía, abandona la serie unitaria de causas físicas y realiza un salto ilícito al ámbito supersensible. Fácilmente se desliza hacia la superstición, que no es una forma de fe sino un sucedáneo de ésta.⁹

La renuncia al uso de la razón por desconfianza o pereza es, sin duda, fruto de la decadencia de la virtud y del abandono a lo sensible o a la inacción. Así se cae en el fanatismo, en los prejuicios, en la credulidad y en la irracionalidad. Pero, la concepción kantiana de la razón perezosa tiene un sentido diferente, porque es una muestra del agnosticismo metafísico que no admite la incursión de la razón en cuestiones que no estén sujetas al dominio que se adquiere por la experiencia y el concepto. Curiosamente, el agnosticismo de la razón ha provocado una reacción opuesta dando lugar a otra forma de razón perezosa: se trata ahora del fideísmo teológico para el que sólo la fe en la revelación divina garantiza el acceso a la verdad, mientras que se debe desconfiar de la razón y, en consecuencia, renunciar a su uso.

■ 2. Modelos de razón

Tras los estados de la razón que indican la autocomprendión de la razón y sus reglas de actuación, examinamos ahora los modelos de razón o racionalidad determinados inmediatamente por su objeto propio. Hay, sin embargo, que añadir que, aunque los diversos modelos de racionalidad se definen a partir del objeto actual o posible al que se dirige, también influyen en su configuración como racionalidad aquello que excluye o considera a un nivel distinto del racional. Lo que la razón considera ajeno a su naturaleza la delimita a ella desde fuera. Así sucede, de manera especial, con la revelación y la fe cristiana que, al resultar inasumibles para algunos de esos modelos de racionalidad, acaban determinando

⁸ I KANT, *Critica de la razón pura*, B717; orig. alemán en I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B-Vorrede, in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3.

⁹ Cf. P.J. TERUEL, *La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant*, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30 (2013), 469.

aspectos de esta razón que debe ser capaz de ofrecer una alternativa a las respuestas que ofrece la fe, pero sin contar con ella.

■ 2.1. Razón teórico-científica

La racionalidad científica es la que sigue un método experimental-deductivo, aplica la matematización en el mayor grado posible, formula hipótesis que pone a prueba y llega a una conclusión verificable o que supone un progreso respecto a lo anterior. Por su misma naturaleza, el campo de las ciencias es el del mundo observable, por tanto, aquel constituido por material sujeto a observación, control, dominio y transformación. El método riguroso que se impone la razón científica excluye, de entrada, el principio de autoridad en el conocimiento (lo cual no impide que se reconozca la de los "expertos"),¹⁰ y, en cambio, se basa en un uso reconocido de la racionalidad, dando razones de las afirmaciones que hace y pidiéndolas a los demás, y sin tener principios ni presupuestos inamovibles. El no cumplimiento de cualquiera de estas condiciones sitúa fuera del ámbito racional a cualquier pretendido saber. De este modo, la delimitación de lo racional conlleva la exclusión de todo lo que vaya más allá de la observación y el cálculo.

Un defensor de esta racionalidad teórico-científica es el pensador italiano ateo P. Flores d'Arcais que ha dado a conocer sus teorías en muchos escritos. Para nuestro propósito es de especial interés la postura que expresa en el diálogo que, sobre esta cuestión, mantuvo con el teólogo y cardenal A. Scola.¹¹

«Razón y fe son mutuamente incompatibles. *Aut fides aut ratio*», afirma rotundamente Flores, aunque a continuación añade: «Naturalmente todo depende de lo que se entienda por razón o racionalida-

¹⁰ M.J. FRÁPOLLI, ¿De qué hablan dios y el césar? El papel de los estudios de Teología en la Universidad Pública, en *Proyección* 59 (2012), 460: «Si el debate es genuino y las posiciones honestas hay que buscar razones no prejuiciosas y esto significa ver qué es lo que los expertos entienden por 'conocimiento' (en cualquier teoría del conocimiento que se proponga con pretensión de generalidad), lo que los expertos llaman 'verdad' (en cualquier teoría de la verdad que se proponga con pretensión de generalidad), lo que los expertos llaman 'racionalidad' (en cualquier teoría de la racionalidad que se proponga con pretensión de generalidad) y lo que los expertos llaman 'evidencia' (en cualquier teoría de la justificación que se proponga con pretensión de generalidad)».

¹¹ A. SCOLA – P. FLORES D'ARCAIS, ¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe, Madrid, PPC, 2010; cf. P. ODIFREDDI, *Buscando la verdad. Cartas y conversaciones con Benedicto XVI*, Bilbao, Mensajero, 2023.

d».¹² Tras excluir que esa racionalidad sea la de Hegel para quien Dios sería el único “objeto” digno de reflexión filosófica, el filósofo italiano defiende una “razón en su sentido más restringido e históricamente determinado, es decir, la razón lógica-empírica-científica”. Esto supone la validez de las “verificaciones” científicas y el uso de las reglas lógicas en el desarrollo de una argumentación. «Cada uno de nosotros atribuirá después a la palabra «razón» también otro significado, pero la validez de la ciencia + lógica creo que constituye un denominador común».¹³

Con esta base, Flores da la vuelta a la afirmación de Sócrates de que “sabemos que no sabemos”, que hoy sería, afirma, una excusa para no afrontar la realidad, y defiende que sabemos todo: «sobre la base de reconstrucciones científicas extraordinariamente corroboradas ya hemos obtenido respuestas a las grandes preguntas metafísicas del pasado: quiénes somos, de dónde venimos (y, en cierto sentido, incluso, qué podemos esperar)».

Sabemos cómo ha nacido el universo, cómo ha evolucionado, los infinitos momentos en que podría haber evolucionado diversamente, es decir, el peso radical que tiene la contingencia o el *azar* en todo aquello que ha marcado la evolución del universo. La vida orgánica surgió en un determinado momento *por azar*, pero podría no haber nacido. El azar (es decir, mutaciones que no estaban «escritas» en ninguna parte y en cuyo lugar hubieran podido realizarse mutaciones muy diversas), por tanto, como elemento fundamental y continuo de esa evolución es el que, finalmente, ha hecho nacer al hombre.¹⁴

A nadie escapan las consecuencias de la afirmación “lo sabemos todo”. Si alguien se atreviera a decir que tiene preguntas que van más allá de lo que la ciencia le dice y que, por tanto, no cree saberlo todo, puede ser acusado inmediatamente de ignorante y atrevido por desafiar el principio de que lo sabemos todo. Pero entonces, esta racionalidad científica adquiere características totalitarias, al no poder admitir que alguien no se conforme con datos, cantidades y conexiones necesarias.

Se pone así de manifiesto que el hombre tiene el derecho – y el deber – de no resignarse a aceptar dócilmente lo que otros le quieren imponer, y a tratar de conocer un ámbito diferente en el que hay que

¹² SCOLA – FLORES D'ARCAIS, ¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe, 14.

¹³ SCOLA – FLORES D'ARCAIS, ¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe, 15.

¹⁴ SCOLA – FLORES D'ARCAIS, ¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe, 16.

arriesgarse a que no todo sea dado con total claridad. En el diálogo con Flores d'Arcais, Angelo Scola propone al menos cinco formas diferenciadas e irreductibles de racionalidad: teórico-científico (ciencia), teórico-especulativo (filosofía/teología), práctico-técnico (tecnología), práctico-moral (ética) y teórico-práctico-expresivo (poética). «Por esto mismo y muy oportunamente Benedicto XVI invoca continuamente el respeto a la "amplitud" de la razón, articulada en la pluralidad de sus capacidades y funciones y, por tanto, ni arbitraria ni indiferenciada, so pena de caer en la fragmentación del sentido».¹⁵

Los interrogantes que desafían a la ciencia muestran la necesidad de ir más allá, de abrirse a manifestaciones de la realidad que no se atienden a los fenómenos y a las conexiones necesarias. Esas preguntas plantean que la racionalidad humana se abra a un horizonte de realidad que la supera completamente, lo cual significa que para acceder a él es preciso renunciar a toda pretensión de dominio, y ponerse en disposición de acoger aquello por lo que preguntamos pero que no está disponible para la pura capacidad de la razón humana.¹⁶ En otras palabras, se plantea la necesidad de que la racionalidad se amplíe para poder dirigirse a su objeto propio sin reduccionismos. No es fácil, sin embargo, que una racionalidad científica, como la que plantea Flores, sea sensible a esa necesidad, sino que tratará de explicar "científicamente", de diluir, la rica realidad personal.

Una explicación "científica" de la esfera interior de la persona necesariamente acaba desvalorizándola. El relieve de la existencia, de la persona en su originalidad y en su relacionalidad, de su afectividad y capacidad de entrega, de sus pasiones y de sus reacciones imprevisibles, en una palabra, su concreta e irrepetible existencia, todo en definitiva tiende a ser sometido a una explicación total de manera que desaparece el enigma o misterio consustancial a la existencia humana. Esta razón que examina "científicamente" lo humano va adquiriendo diversas especificaciones que coinciden, todas ellas, en la fragmentariedad de su objeto y, en muchos casos, en el carácter utilitario de su ejercicio. Una consecuencia es que, al verse reducido el relieve personal a explicación "científica", acaba en muchos casos siendo interpretado como una expresión de patología individual o colectiva (para el psicoanálisis,

¹⁵ SCOLA – FLORES D'ARCAIS, ¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe, 104-105.

¹⁶ Cf. C. IZQUIERDO, *La luminosa oscuridad de la fe Los misterios cristianos*, Pamplona, Eunsa, 2012, 35.

por ejemplo), o de alienación (social o al menos sociológica: marxismo y capitalismo).

La racionalidad que excluye a la fe es una racionalidad cuyo objeto único es lo demostrable y verificable, es decir, la racionalidad científica caracterizada por el principio de evidencia: solo es racional lo que es evidente científica o matemáticamente. Por su misma naturaleza, el campo de las ciencias es el del mundo observable; por tanto, el material sujeto a observación, control, dominio y transformación. La razón va adquiriendo diversas especificaciones, y se presenta como razón técnica, instrumental, y de otras formas, coincidentes todas ellas, en la fragmentariedad de su objeto y, en muchos casos, en el carácter utilitario de su ejercicio. El paradigma de la racionalidad es ahora, en muchos casos, la inteligencia artificial, la robotización. Pero el hombre mantiene irremediablemente viva su resistencia a ser objeto solamente del pensamiento cuantitativo; no admite ser considerado ni como un robot ni como un simple algoritmo.

Lo opuesto a una racionalidad que excluye a la fe es una fe que excluye a la racionalidad. Aunque no lo parezca, también esta postura fideísta es una forma de racionalidad. Como se ha observado anteriormente, el rechazo de la racionalidad de la fe por parte del fideísmo sería un caso análogo a la razón perezosa de Kant. Al tener en la fe la respuesta última a la pregunta por la verdad, no tiene sentido seguir contando con la razón.

■ 2.2. Razón vital de Ortega y Gasset

Tras un periodo kantiano, Ortega observó que la razón pura permitía el avance de las ciencias naturales, pero no hacía lo mismo con las ciencias humanas. Quiso superar el problema haciendo «tanto una reforma del concepto de razón como un proceso de autentificación de la vida».¹⁷ Llegó así a observar que no existe un "yo" separado del mundo real, sino una interrelación del hombre con la realidad. La prioridad no es del yo ni de las cosas, sino de la vida, del "yo" con las cosas. Así llegó a un modo distinto de concebir la razón como razón vital (raciovitalismo). Esta razón se mueve en lo singular, en lo concreto, y se distingue de la razón abstracta por estar dirigida hacia la acción inteligente teniendo en

¹⁷ P. CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, 181.

cuenta las metas vitales, es decir, la problemática y los objetivos del hombre real instalado en la existencia.¹⁸

La razón vital se plantea a la luz de las etapas anteriores de la razón. Estas etapas son la razón formal, la razón matemática, la razón física o material y la razón histórica. Cada etapa es una ampliación de la razón tal como la entiende la etapa anterior. La razón matemática, por ejemplo, que supone la lógica formal pura, no es más que una especie o forma de la razón y de ninguna manera se la puede considerar como la forma más excelsa de razón. A su vez la razón física supone la matemática y la lógica, y tampoco ella es *la* razón. La razón histórica por su parte supone a las anteriores. La razón vital viene después de todas las formas de razón anteriormente enumeradas, y las supera a todas. Hay una excepción con la razón histórica que, desde otro punto de vista, tiene a la razón vital como fundamento.¹⁹

Ortega afirma, frente al escepticismo, la fe en la verdad como un hecho radical de la vida humana; y a la vez, que la verdad ha de estar de acuerdo con las exigencias y necesidades de la vida. La razón vital, que no es, propiamente, una razón entre otras sino más bien «la vida misma en su función de comprender, de dar razón, *instrumentum reddendi rationem*»,²⁰ es la que puede abarcar mejor toda la realidad, sin reduccionismos. Es la que permite orientarse, «saber a qué atenerse».²¹

La razón vital de Ortega ha suscitado reacciones opuestas. Julián Marías ve en ella una «razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad temporal de la vida. La razón vital es *ratio, logos*, riguroso concepto», ajena totalmente a todo irracionalismo.²² Otros autores se han manifestado radicalmente críticos, no siempre con argumentos sólidos.²³ Para Ortúzar, la pretendida síntesis entre realismo y racionalismo no logra superar la inmanencia de la razón que se ve reducida a la estimativa o

¹⁸ M. CASTRO TURBIANO, *Ortega y Gasset y el tema de la razón*, en *Revista Cubana de Filosofía* 4 (1956), 74. Accesible en: <https://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n13p072.htm>.

¹⁹ CASTRO TURBIANO, *Ortega y Gasset y el tema de la razón*, 84.

²⁰ J. MARÍAS, *Ortega, II. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, 212.

²¹ «Yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas» (J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 85).

²² J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza, 2008, 407.

²³ Cf. J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1950; en el que el autor responde a lo que considera críticas a Ortega fundadas en manipulaciones de sus textos, por parte de algunos autores, sobre todo de la Compañía de Jesús (MARÍAS, *Ortega y tres antípodas*, 14).

cogitativa y sigue anclada en una filosofía del sujeto. Este autor ve, asimismo, en el pensamiento de Ortega una forma "algodonada" de ateísmo, aunque el fundamento para esta acusación es muy débil.²⁴

■ 2.3. Razón práctica

La racionalidad, tal como la hemos considerado hasta ahora, se ocupa del conocimiento de las cosas, del cómo son y cómo las ideas que las representan se relacionan entre ellas. Pero el hombre no solo conoce, sino que también actúa y la razón tiene mucho que ver con el modo como el hombre actúa. Ahora entran en juego otras nociones distintas de la verdad, necesidad y conocimiento intelectual. Hay que contar con las nociones de bien, finalidad, deber, moralidad, etc. Todo ello constituye el objeto de la razón práctica que se interesa por cómo se ha de actuar rectamente y, por lo mismo, del razonamiento moral o práctico.

Ahora bien, ¿la razón práctica es verdaderamente una forma de racionalidad, o es algo separado o ajeno a la razón especulativa o científica? Las respuestas sólo pueden ser dos: afirmativa, en el sentido de que está en juego la única razón del hombre o negativa, porque se considera que es un ámbito distinto de la razón estrictamente considerada. En el segundo caso, se abren otras posibilidades de lo que llamamos moralidad de los actos humanos, desde la posición de quienes niegan la dimensión moral de la acción hasta quienes la reducen a sentimientos o a resultados prácticos.

Hablar de la razón práctica remite a Kant y su *Crítica de la razón práctica*. Pero la razón práctica no es algo que se haya analizado por primera vez por el regiomontano, sino que tiene una historia de siglos. Aparece en santo Tomás de Aquino y antes aún en Aristóteles. La primera diferencia en el modo de entender la razón práctica por santo Tomás y por Kant está en que para el primero la razón práctica responde

²⁴ Ortúzar cita, a este respecto, lo afirmado en J. ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una edición de sus obras*, en *Obras completas*, VI, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 348; «Cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie determinatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. La idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contrapuesto salvador a su ineludible circunstancialidad*» (M. ORTÚZAR, *La «razón vital» de José Ortega y la razón natural*, en *Salmanticensis* 3 [1956], 239). Sobre la presencia de Dios en la obra de Ortega, cf. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, 116-117.

a la única razón que tenemos, que puede ser especulativa o práctica.²⁵ En Kant, en cambio, la razón práctica formula autónomamente sus principios, sin depender de la razón pura con la que, en último término, no se puede unir. En santo Tomás, la razón práctica formula principios de acción «secundum rationem»,²⁶ mientras que en Kant la razón práctica es autónoma.

Lo propio de la razón práctica es ordenar la acción para que alcance su finalidad propia.²⁷ «La razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional».²⁸ El “entendimiento práctico, afirma santo Tomás, ordena lo aprehendido a la acción”, y la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón. Este orden de la razón se descubre a partir de la experiencia de la finalidad de las inclinaciones naturales del hombre.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser.²⁹

Es propio de la razón moral gobernar la acción para que alcance su fin propio. Para ello, da reglas que dimanan de la razón. De esa manera, la acción buena se relaciona con el bien que se manifiesta como

²⁵ TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 3, ad 3: «Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa»; I-II, q. 74, a. 7: «Ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendum»; I, q. 79, a. 12: «Sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus».

²⁶ TOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 107, n. 7: «Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est». *Summa Theologiae* I-II, q. 18, a. 5 co. «Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem».

²⁷ S. TOMAS DE AQUINO, *In Sent. III*, d. 33, q. 1, a. 1 qc. 2 co: «Sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines».

²⁸ TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, ad 3.

²⁹ TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

objeto y como fin de la acción. Esto cambia cuando ambos conceptos – objeto y fin – dejan de tener en la modernidad el mismo significado que le había sido dado anteriormente. Ya en Hume se dio una propuesta moral que subvertía todo lo formulado por la razón práctica. El filósofo inglés redujo la razón a “razón auxiliar” que no se ocupa de objetos y de fines de la acción, sino que simplemente busca los medios para los fines que son sólo las inclinaciones del sujeto, sin preceptuar moralmente los medios o fines. Negó, en consecuencia, la función práctico-preceptiva de la razón en relación con la moralidad de las acciones.³⁰

Por su parte, Kant busca un suelo firme, distinto de la razón pura, para construir el edificio moral. Los postulados, el imperativo categórico y demás categorías morales son la base para levantar un sistema moral que, finalmente, no puede remitirse a algo distinto de la autonomía del sujeto. La razón práctica kantiana es una construcción poderosa, pero con un fundamento débil porque no está arraigada en lo real, y no puede, en consecuencia, aspirar a fundamentar una moral para todos.

La evolución de la misma concepción de la razón en la modernidad llevó paulatinamente a des-objetivizar y des-finalizar la acción, como consecuencia de los nuevos paradigmas de la razón científica. «Mientras que antiguamente se concedía prioridad al objeto, y se asumía que éste había de proporcionar las claves para el método, en la modernidad se invierte el proceso: se confía al método la certeza del conocimiento, al tiempo que se opera un reduccionismo por el cual el método de la matemática o de la física pasan a constituir el paradigma del conocimiento científico».³¹ Desaparece la teleología de las ciencias, y el *telos* de la acción se interpreta en clave subjetiva.

Consecuencia de ese proceso es que la razón práctica va derivando progresivamente a razón técnica, instrumental o calculadora. Al no reconocerse un bien ni un fin objetivos sólo queda una cierta reflexión moral basada en sentimientos, cálculo de efectos o, finalmente, reducida a una identificación con el principio de legalidad fundado en el consenso. Así se ha llegado a la llamada ética civil que supone, de hecho, la derivación de la razón práctica a una razón “política” cuyo núcleo es la búsqueda del consenso.

³⁰ M. ELTON, *Dos versiones de razón práctica: Hume y Tomás de Aquino*, en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 14 (2023), 255-275: <https://doi.org/10.25185/14.11>.

³¹ A.M. GONZÁLEZ, *Moral, Filosofía Moral y Metafísica en Santo Tomás de Aquino*, en *Pensamiento* 56 (2000), 439.

■ 2.4. Racionalidad histórica

Aplicar la razón al acontecer histórico puede parecer una pretensión carente de toda base, dado que la razón se alimenta, sobre todo, de lo estable, de lo necesario y universal, y la historia está, por el contrario, constituida por hechos contingentes que nacen de la libertad humana. «Una sola demostración me afecta más que cincuenta hechos... Estoy más seguro de mi juicio que de mis ojos», escribió Diderot³² que no era consciente de que también la razón está presente en los hechos, aunque no, ciertamente, la razón matemática. De la libertad se ocupa también la razón práctica, pero lo hace presentándole principios de acción que la preceden y regulan. En la historia, en cambio, la libertad humana se halla en el origen de hechos que responden a la indeterminación de la misma libertad. ¿Existe en la historia una lógica, tiene una estructura comprensible, se puede descubrir en ella alguna finalidad?

La razón especulativa puede aplicar sus principios a la historia, aunque el resultado alcanzado será muy elemental. Los principios de identidad, de causalidad, de razón suficiente, y otros, rigen también en la sucesión de los hechos históricos, pero con ello simplemente se comprueba que la historia no puede ser el puro y absoluto caos.

Aplicar la razón a la historia exige conformar y relacionar los hechos en ella acaecidos en unidades superiores, como épocas, edades o desarrollos históricos particulares en torno a una cuestión determinada que los aglutina. Entonces, se puede descubrir que, aunque los hechos particulares son cambiantes, la relación entre ellos permanece, y a partir de ella es posible encontrar finalidad y lógica en el discurrir de la historia. Eso no permite, sin duda, establecer relaciones necesarias entre los hechos, pero sí, en cambio, probabilidad y predictibilidad.

Hegel, Marx y Comte han formulado sus respectivas visiones de la rationalidad histórica. Hegel entendió la historia como un momento necesario de la evolución del Espíritu que, al encarnarse en el tiempo, es Espíritu fuera de sí que se manifiesta como naturaleza y acontecer. El sentido de la historia es el de ser un momento en esa evolución del Espíritu que culmina en el Estado racional. La historia termina cuando lo hace el proceso dialéctico que estructura los grandes movimientos que la conforman. El fin de la historia supone el regreso del Espíritu a sí mismo hasta llegar al Espíritu absoluto. Ese proceso está regido por la ne-

³² D. DIDEROT, *Pensamientos filosóficos: el combate por la libertad*, Barcelona, Proteus, 2012, 85-86.

cesidad, de forma que, a pesar de que los hechos particulares puedan parecer libres, en realidad responden a la lógica absoluta de dialéctica del Espíritu.

K. Marx, por su parte, propuso un "hegelianismo al revés" al adaptar la dialéctica de Hegel a un materialismo, primero dialéctico y posteriormente histórico. Los cambios históricos, piensa Marx, se deben principalmente a la lucha de clases que aspira a lograr la mutación de la economía, que es la estructura radical, de capitalista a comunista. Los hechos históricos no son caóticos, sino que responden a leyes de desarrollo material y social, impulsadas por las condiciones económicas y la lucha entre clases. De este modo, la racionalidad histórica que propone Marx es la que conduce a la emancipación de la clase trabajadora.

Comte, finalmente, creía que el estudio científico de la historia podría revelar patrones y leyes similares a los de las ciencias naturales. Sobre esta base, planteó un desarrollo de la historia que necesariamente seguía un progreso. Los tres estados de la historia se entendían según un avance lineal. Al estado religioso o teológico de los primitivos, caracterizado por la fantasía, le siguió el estado filosófico o metafísico, en el que predomina la especulación; finalmente se llega al estado definitivo que es el positivo caracterizado por la objetividad científica. De esta forma, pensaba que era posible predecir el curso de los eventos históricos en el sentido de un "progreso" de la humanidad hacia sociedades más avanzadas y racionales.

Estos planteamientos han sido criticados, entre otros, por M. Foucault que descarta la idea de progreso racional y acumulativo de la historia,³³ la cual sería más bien como un campo de fuerzas en constante disputa, donde el ejercicio del poder, con sus discursos y mecanismos, determina en gran medida la configuración del conocimiento y de las instituciones humanas. La historia no es unitaria, sino que presenta una serie de cambios discontinuos que carecen de una dirección o propósito final predeterminado.

En una dirección totalmente opuesta se sitúa la racionalidad histórica que interpreta teleológicamente la historia en la que encuentra una dirección hacia metas intrahistóricas que no excluyen una meta definitiva. Así se han formulado diversas filosofías de la historia como las ya apuntadas anteriormente (Hegel, Marx, Comte). La racionalidad histórica, que opera como el motor de la filosofía de la historia, trata de hallar la *lógica* o *estructura racional* que pueda ser analizada y explicada.

³³ Cf. M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*, México D.F., Siglo XXI, 1970, 3-29.

Explora cómo entendemos, interpretamos y damos sentido a los eventos históricos, y se centra en descubrir el propósito o lógica subyacente en el desarrollo histórico de la humanidad. Excluye en consecuencia que la historia se componga de eventos caóticos y contingentes sin un propósito claro.

Cabe, finalmente, otro ejercicio de la racionalidad histórica, y es cuando se busca, detrás de los hechos contingentes, no sólo una lógica interna sino un designio superior que conduce la historia a un estadio final escatológico. Es la razón histórica iluminada por la revelación cristiana que presenta la historia como un plan de salvación del mundo y de la humanidad. La sucesión de acontecimientos históricos no ocurre al azar, sino que forma parte de un plan divino. En esta concepción, la historia tiene un propósito y una dirección guiados por Dios, y los acontecimientos del mundo son vistos como revelaciones de ese propósito. La historia se desarrollaría en dos fases: como preparación hasta llegar al punto más elevado, que es el acontecimiento de Cristo, y como realización del plan salvador de Cristo hasta llegar a la escatología.

■ 2.5. Razón abierta y ampliada

En la encíclica *Fides et ratio* (1998), de san Juan Pablo II, se habla de «la razón abierta a lo absoluto» (n. 41). El Papa afirma que la fe ha estimulado a «la razón a permanecer abierta» a la revelación de Dios. «Esto – continúa – ha sido una ventaja indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significados inéditos que la razón está llamada a estudiar» (n. 101). La razón abierta supera la clausura en la que ha quedado una razón que pretende atenerse a lo que ella puede alcanzar exclusivamente con el método empírico-matemático, "cerrándose" de ese modo a la realidad que va más allá de lo sensible y necesario. Otros autores han llamado razón ampliada a la razón abierta. En ambos casos se trata de la razón que no queda limitada a lo sensible y necesario o que sólo acepta el método que permita llegar a la evidencia de lo empíricamente verificable.

El paladín de la razón abierta o ampliada es Josef Ratzinger/Benedicto XVI. Su propuesta viene a continuación de una fuerte crítica a la deriva actual de la razón científica o instrumental que, por los límites que se ha impuesto, es una razón estrecha o cerrada. Es necesario elegir «entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Estamos ante un *aut, aut* decisi-

vo».³⁴ Benedicto XVI observó que la cultura moderna ha reducido la razón a lo cuantificable, a lo que se puede comprobar y analizar desde un punto de vista empírico. Esta razón instrumental o técnica, ha sido fundamental para el avance de la ciencia y la tecnología, pero es incapaz de responder a las preguntas que, al final, interesan más a las personas, como, por ejemplo, la pregunta por el sentido de la vida, por el origen y destino del ser humano, por la razón última en que se apoya la ética, etc. «La racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor».³⁵

El camino por el que la razón moderna ha llegado a hacerse tan angosta o cerrarse ha sido el resultado de una cuádruple reducción:³⁶ reducción epistemológica porque pone el paradigma de la razón en el conocimiento científico; reducción metafísica ya que, al considerar lo fenoménico como la única dimensión de lo real, "amputa" – la expresión razón amputada es de Ratzinger – la metafísica y la teología; reducción científica, en cuanto el conocimiento científico se limita a lo que es objeto de experimentación y de matematización; finalmente, reducción antropológica ya que, como consecuencia de lo anterior, el hombre es reducido a lo que es objeto de ciencia, dejando fuera las dimensiones más específicamente humanas que tienen que ver con cuestiones fundamentales como, entre otras, el sentido de la vida, la ética y la espiritualidad. La consecuencia social del imperio de esta razón en la sociedad es lo que Benedicto ha llamado «dictadura del relativismo»,³⁷ el cual, conduce casi necesariamente al nihilismo, presente hoy en muchas manifestaciones culturales, políticas, sociales, artísticas, etc.

Para hacer frente a esa razón estrecha, la razón ampliada que propone Benedicto XVI quiere recuperar los diversos ámbitos de conocimiento y de experiencia de manera que pueda abrirse el espacio para la ética, la metafísica, la fe, el arte y otras manifestaciones estrictamente humanas, irreductibles a un puro conocimiento científico. Un resultado

³⁴ BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 74.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 74.

³⁶ M. CANTOS APARICIO, *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI*, Madrid, BAC, 2015, 57; J.M. CARABANTE, *Joseph Ratzinger. El Papa de la razón, una introducción al pensamiento de Benedicto XVI*, Córdoba, Almuzara, 2024, 87-89.

³⁷ J. RATZINGER, *Homilía en la Misa "pro eligendo Pontífice"*, 18 aprile 2005: «Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos».

positivo de esa razón ampliada será el diálogo entre fe y razón. Un texto del Papa sintetiza esta propuesta:

Existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva de la naturaleza. Así resulta inevitable preguntarse si no debe existir una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra. De este modo, precisamente la reflexión sobre el desarrollo de las ciencias nos remite al Logos creador. Cambia radicalmente la tendencia a dar primacía a lo irracional, a la casualidad y a la necesidad, a reconducir a lo irracional también nuestra inteligencia y nuestra libertad.

Sobre estas bases resulta de nuevo posible ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca.³⁸

De la Razón – de Dios – que es al mismo tiempo Amor, viene el mundo que, por ello, está lleno de *logos*. Hay una racionalidad de la naturaleza y hay una racionalidad del espíritu, y ambas coinciden en la unidad de la persona que conoce no sólo a través de la razón sino también del corazón, por usar una expresión de raíz pascaliana, el corazón en el que confluyen todas las facultades que son propias del hombre. De esa unidad profunda proceden las palabras encendidas que una razón fría no sería capaz de entender.³⁹ *Amor ipse intellectus*, escribió Guillermo de Saint Thierry, inspirándose en Gregorio Magno.⁴⁰

Una característica específica de la razón ampliada es la apertura e integración del carácter trascendente de la realidad que no puede ser reducida al conocimiento que tenemos de ella. Ello implica la apertura de la razón al "misterio" de lo todavía no conocido, sin establecer límites a lo real. Esta apertura incluye el acceso posible a la realidad de Dios y al origen de la moralidad. De ahí proviene una segunda característica que es la recuperación de la metafísica a la que se llega con una epistemología realista sensible no solo a lo cognoscible por la inteligencia sino

³⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos, sacerdotes y fieles laicos participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, 19 ottobre 2006.

³⁹ «*Omnino non potest capere ignitum eloquium frigidum pectus*» (BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS, *Super Cantica 79, Sancti Bernardi Opera*, vol. 2, J. LECLERCQ – C.H. TALBOT – H.M. ROCHAIS [ed.], Roma, Editiones Cistercienses, 1958, 272).

⁴⁰ «*Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est*» (GREGORII MAGNI, *Homiliae in Evangelia*, en PL 76,1207 A).

también a la compleja realidad humana que está en el origen de muchas percepciones. La razón ampliada afirma la existencia de verdades universales que se pueden conocer y que fundamentan los valores éticos y la dignidad humana, así como la capacidad de la filosofía para explorar temas como el ser, la existencia, el tiempo, la muerte y el sentido. Asimismo, la razón ampliada considera que no puede desligarse de las dimensiones fundamentales para la vida humana que son la ética y la moral. Debe, en consecuencia, estar orientada hacia el bien común y perseguir la búsqueda del bien, la justicia y la dignidad humana de todos. La razón ampliada ha de estar finalmente abierta al diálogo con la fe reconociendo en ella una instancia distinta pero auténtica para conocer la realidad. Así se da el paso, finalmente, a la racionalidad teológica.

■ 3. Racionalidad teológica

Hablar de racionalidad teológica despierta recelos en una parte del mundo intelectual que no admite que la fe cristiana pueda situarse al mismo nivel que la razón. Más allá de la fe, lo que se pone en cuestión es la revelación divina, y más allá todavía, en muchos casos, lo que no se acepta es la realidad de Dios. La razón histórica y la razón práctica toman una u otra forma según se cuente o no con Dios como sentido último de la historia o como fundamento de la moral. Ahora, sin embargo, ya no se trata de Dios como una referencia para la razón, sino radicalmente de Dios mismo que interviene en la historia y se dirige al hombre por medio de la palabra y de hechos históricos para invitarle a la intimidad de su misterio. ¿Es posible que la razón pueda pensar críticamente – teológicamente – la revelación de Dios aceptada en la fe?

Algunos autores del s. XIX que tenían ante ellos la crítica kantiana e idealista trataron de dar una respuesta integrando la fe con la filosofía crítica, y fundar de ese modo una racionalidad teológica consistente frente a la filosofía. A este grupo pertenecían Georg Hermes y Jakob Frohschammer.⁴¹

Georg Hermes (1775-1831) partía de la distinción kantiana entre razón especulativa y razón práctica. El juicio de la razón especulativa consiste en "tener algo por verdadero" (*Fürwahrhalten*) o asentimiento necesario, y el juicio de la razón práctica consiste en "admitir algo como

⁴¹ Cf. C. IZQUIERDO, *Le nuove sfide*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teología*, vol. 3: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Bologna, Dehoniane, 1996, 115-122.

verdadero" (*Fürwahrnehmen*) o consentimiento necesario. En el primer caso, hay una necesidad física que obliga a admitir el objeto. En el segundo caso, en cambio, se trata de una necesidad moral, consecuencia de la incondicionalidad del imperativo categórico, necesidad que es compatible con la libertad. En ambos casos, sin embargo, está presente la fe que es aquí entendida como todo estado de conciencia en el que la duda no sea posible, sea cual sea el motivo. La racionalidad teológica debe llevar a la necesidad de creer, es decir al estado en el que la duda está absolutamente excluida. Para salvar la libertad y sobrenaturalidad del acto de fe, Hermes distingue entre una "fe de conocimiento" (*Vernunftglaube*) que no es distinta de la creencia en cualquier acontecimiento histórico, y la "fe del corazón" (*Herzensglaube*) que es una actitud de la voluntad que viene después de la "fe del conocimiento". Por la "fe del corazón", el hombre se somete libre y totalmente a Dios tomando como regla de vida las verdades que Dios revela; sólo esta fe es propiamente libre y fruto de la gracia. Por lo que respecta a la autoridad de Dios, Hermes la valora más como motivo de credibilidad que de fe, ya que el verdadero motivo último de la fe es la necesidad física o moral de creer constatada por la razón.⁴²

Jakob Frohschammer (1821-1893) quería superar el extrínsecismo de la razón y de la revelación a través de una síntesis superior de filosofía y teología que sería una "filosofía cristiana". La razón (*Vernunft*) distinta del entendimiento (*Verstand*) es, según Frohschammer, una facultad progresiva, que se despliega intrínsecamente. Se ha desarrollado a través de las adquisiciones de la conciencia a lo largo de los siglos y, de modo particular, por lo que ha recibido de la revelación. La acción de la revelación sobre ella no ha consistido en una mera aportación de objetos nuevos, sino que ha originado – como toda cultura histórica de la humanidad – un auténtico desarrollo interno de la facultad que, por eso, es hoy distinta de hace veinte siglos. Esta razón no es la razón pura, sino una "razón históricamente educada" (*historisch gebildete Vernunft*), es decir, Enriquecida por el acrecentamiento del conocimiento científico y desarrollada desde el principio bajo la influencia de la revelación cristiana. Gracias a este proceso, la razón históricamente educada es capaz de comprender los misterios que caen dentro del dominio de la filosofía que, según esta doctrina, difiere de la teología no por su objeto

⁴² El Papa Gregorio XVI condenó, después de la muerte de Hermes, algunas proposiciones extraídas de sus obras, en particular el método de la duda positiva y el principio de que sólo por la razón – por la necesidad racional – se llega al conocimiento de la verdad sobrenatural.

sino sólo por su principio de conocimiento. El planteamiento de Frohschammer no es racionalista, porque la razón históricamente educada no es la razón pura, sino que incluye el influjo de la fe. De todos modos, lo sobrenatural se difumina grandemente y la autonomía que adquiere esa "filosofía cristiana" hace imposible la integración del principio de autoridad que es connatural a la revelación y a su transmisión en la Iglesia.

Ya en nuestro tiempo, una forma indirecta de racionalidad ajena a la fe es la que tiene como efecto la exclusión de la teología de la universidad y de los elencos de ciencias admitidas. El fundamento de este modo de proceder está en las condiciones que se exigen a todo lo "racional": que no sea ingenuo, o lo que es lo mismo, que se desprenda del principio de autoridad en el conocimiento y que, en consecuencia, se fundamente en un uso reconocido de la racionalidad; que dé razones de las afirmaciones que hace y las pida a los demás; que no tenga principios ni presupuestos inamovibles. Si cualquiera de esas condiciones está ausente, el discurso de que se trate no podrá ser considerado un saber racional.⁴³ Dado que la teología no cumple ninguna de estas condiciones, no puede pretender ser considerada "racional".

Que la fe se funde en palabras reveladas por Dios, no sometidas por tanto al control de la razón, excluye para muchos la posibilidad de una verdadera racionalidad. Más difícil es todavía que el núcleo de la fe dependa de hechos históricos contingentes. La sentencia de Diderot recordada anteriormente subraya la debilidad de los hechos a los que resulta imposible integrar en un sistema regido por una ley de la coherencia necesaria y plena. Ante una razón acostumbrada a verdades necesarias que permiten adivinar lo anterior y predecir lo futuro de ellas, los hechos impredecibles no proporcionan un suelo firme para la razón.

Frente a todo ello, es preciso resaltar que la fe no es un acto irracional, sino que conecta íntimamente con la capacidad humana de conocer la verdad de las cosas. De hecho, la fe sólo existe si se da, al mismo tiempo, búsqueda de comprensión y asentimiento. San Agustín presentó la fe con la expresión «*cum assensione cogitare*».⁴⁴ La dificultad de que pueda darse un asentimiento independientemente de la

⁴³ «Un científico en el ejercicio de su profesión y un teólogo en el ejercicio de la suya no tienen nada de qué hablar» (M.J. FRÁPOLLI, ¿De qué hablan dios y el césar? El papel de los estudios de Teología en la Universidad Pública, en *Proyección* 59 [2012], 451-464, 462).

⁴⁴ AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5. S. Tomás ha puesto de relieve la gran tensión que esta expresión contiene (*Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1). Ver el comentario a esta cuestión de J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, 332-335.

investigación racional que podría conducir a él, así como el intento de solucionar esa tensión entendiendo el asentir y el pensar como fases sucesivas plantean la separación entre el pensar y el asentir en el acto de fe, lo cual afectaría a la unidad del acto de creer del sujeto. El pensamiento cristiano entiende el pensar con asentimiento de una manera sintética, como un acto en el que los dos elementos se condicionan, y sólo de ese modo dan lugar a la fe. Un asentimiento desligado del pensar es posible, pero no es fe, lo mismo que un pensar independiente del asentimiento. Por esa razón, la fe es conocimiento de la verdad, un conocimiento específico, irreducible a cualquier otro tipo, pero conocimiento verdadero. El que cree, sabe.⁴⁵

La racionalidad teológica, que parte de los hechos reveladores, no pretende, en su originalidad, escamotearse de la exigencia crítica de la razón. A ella le compete formalizar la inteligibilidad de la revelación de forma satisfactoria para la razón crítica. Ciertamente, se distancia de la razón crítica que ha liquidado la cuestión de la verdad, ya sea disolviéndola en el sentido o reduciéndola a «evidencia experimental».⁴⁶ Utiliza los recursos metodológicos de la ciencia y está esencialmente abierta al diálogo. La encíclica *Fides et ratio* dice de ella que «es obra de la razón crítica a la luz de la fe», y «presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente» (n. 77). Debe formular, se lee en la misma encíclica, «expresiones conceptuales elaboradas de modo crítico y comunicables universalmente» (n. 66). Para ello, la razón teológica necesita contar con la filosofía, no de un modo instrumental incorporando extrínsecamente reflexiones ajenas, sino en la síntesis viva que hace el teólogo, que debe ser al mismo tiempo filósofo. Así se evitará el riesgo de entender la teología como un híbrido de pensamiento filosófico y textos bíblicos. La propia razón teológica genera una reflexión que enriquece el acervo del saber y de la comprensión de la realidad.

⁴⁵ C. IZQUIERDO, *Creer y saber: la autoridad de la verdad*, en J. ARANGUREN – J.J. BOROBIA – M. LLUCH (ed.), *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura contemporánea*, Instituto de Antropología y Ética, Universidad de Navarra, Pamplona, Eunsa, 1999, 334.

⁴⁶ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano, Glossa, 1995, 10. Así entendida, la razón crítica tiende a olvidar que junto al conocimiento científico, y anterior a él, están los conocimientos fundantes que permiten una interpretación global de la realidad.

FEDE, ESPERIENZA, RAGIONE: PER UNA TEOLOGIA DELL' / NELL'ESPERIENZA

■ ■ ■ Elia Carrai

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 43-73

ABSTRACT ■ Building on a suggestion by Cardinal Ratzinger, the article reexamines *Fides et ratio* on experience, arguing that theology must face the late-modern erosion of personal experience's heuristic force. If revelation is a real historical event, it addresses humanity's inalienable questions and enables a correspondence between manifest truth and the heart that recognizes it. Christian credibility is tested in the "experiment of life", where the intellectus fidei heals the modern split between subjectivity and objectivity, history and truth, revealing human experience as the generative locus of faith's positive relation to reason.

KEYWORDS ■ Faith and Reason – *Fides et ratio* – Experience – Ratzinger

ELIA CARRAI

Professore di *Teologia fondamentale* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale.
eliacarrai@icloud.com



Due mesi dopo la promulgazione di *Fides et ratio* del settembre 1998, in un intervento presso la Basilica Lateranense su *Fede e ricerca di Dio*, il card. Ratzinger individuava nel concetto di "esperienza" un nodo fondamentale su cui era necessario che continuasse a esercitarsi la riflessione teologica. Se da un lato, infatti, l'enciclica segnala «i limiti del concetto di "esperienza", che oggi – coerentemente con la dominante limitazione alle apparenze – viene spesso innalzato anche nella teologia a criterio ultimo»;¹ dall'altro, Ratzinger stesso non rinuncia a ricorrere alla categoria di esperienza in riferimento al rapporto del credente con Dio. Egli proseguiva, infatti, sostenendo che «la rivelazione è più di un'esperienza, ma proprio così ci dona un'esperienza di Dio e ci aiuta a mettere insieme le nostre esperienze, a ordinarle correttamente, a comprenderle nel discernimento degli spiriti criticamente e positivamente e a comunicarle»,² questo perché «l'uomo non è limitato al mondo delle apparenze, dell'esperienza soggettiva». A essere quindi limitante è un certo concetto di esperienza che si iscrive nell'orizzonte di una più ampia riduzione del reale a mera apparenza. Dopo questi riferimenti, concludeva il prefetto: «lo penso che nell'attuale dibattito filosofico e teologico proprio questi brani dell'Enciclica debbano provocare ulteriori riflessioni e interrogativi e così potranno divenire una valida fecondazione della ricerca culturale di questo nostro tempo».³

¹ J. RATZINGER, *L'Enciclica FR. Conferenza svolta in San Giovanni in Laterano, in Per una lettura dell'Enciclica FR*, in Quaderni de «L'Osservatore Romano» 45 (1999), 245-259.

² RATZINGER, *L'Enciclica FR*, 257-258.

³ RATZINGER, *L'Enciclica FR*, 257-258.

In queste pagine vorrei raccogliere questo invito e dilatarlo, al contempo, attraverso ulteriori passaggi della riflessione di Ratzinger. La necessità di un approfondimento muove da una duplice urgenza: da un lato la presa in carico dell'attuale *cambiamento d'epoca* nel quale il soggetto patisce una sorta di perdita del valore euristico della sua esperienza personale; dall'altro, liberarsi dalla più o meno implicita assunzione in ambito teologico di dispositivi teoretici che hanno introiettato una concezione dell'uomo e della sua ragione in cui la dimensione della *soggettività* e quella dell'*oggettività* risultano fondamentalmente disarticolate se non contrapposte. Sempre nel '98 Ratzinger segnalava, in un altro intervento, come «la crisi dell'epoca presente deriva proprio dal fatto che è venuta meno la mediazione fra l'ambito soggettivo e quello oggettivo: ragione e sentimento si allontanano sempre più l'uno dall'altra e così perdono entrambi di vigore e di vitalità».⁴ Infatti, se la realtà è il luogo dell'automanifestazione di Dio, dell'incontro con il Dio vivente, con l'Emmanuele, è prioritario, in ordine a una comprensione del rapporto che lega la fede alla ragione, poter tornare ad accordare all'esperienza che il soggetto vive il suo proprio valore euristico.

Non è possibile ricostruire qui la complessa vicenda della disarticolazione fra i piani soggettivo e oggettivo della coscienza personale,⁵ con il conseguente "sospetto civile" circa il valore euristico dell'esperienza. È sufficiente indicare, nei termini di una chiave di lettura, come la pretesa teoretica illuminista di un'auto-fondazione della potenza razionale abbia dovuto fare i conti, *ab origine*, con le insolvenze delle sue idealità riformatrici sul piano storico, dovendo optare per il differimento a un futuro indefinito di quelle realizzazioni storiche pur attribuite alle esclusive energie razionali.⁶ L'ideale moderno di una ragione

⁴ Oggi in J. RATZINGER, *La fede tra ragione e sentimento*, in Id., *Fede, Verità e Tolleranza*, Siena, Cantagalli, 2005, 145-169, qui 150.

⁵ Cf. R. PERINI, *Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, 9-28; R. TOMMASI, *Il problema dell'esperienza. Una indagine filosofica*, in A. RAMINA – R. TOMMASI – G. TRABUCCO, *L'esperienza cristiana*, Milano, Glossa, 2016, 15-16; M. RUGGENINI, *Ambivalenza del moderno*, in *Paradigmi* (1983), 101-133; A. BERTULETTI, *La "fine della metafisica" nella teologia contemporanea*, in *Teologia* 4 (1979), 5-46.

⁶ La storia della moderna idea di progresso è da comprendersi – alla luce della storia stessa – come la storia di una promessa mancata e sempre differita. Alla domanda «viviamo noi attualmente in un'età illuminata?» Kant risponde: «No, bensì in un'età di Illuminismo». Kant dava voce a una concezione ormai diffusa: «Le risposte del 1784-89 alla domanda che cosa fosse l'Illuminismo avevano tutte, da varia angolatura, sottolineato che il rischiaramento doveva intendersi come un processo dinamico, non certo considerato compiuto [...]» (*Immanuel Kant: che cos'è l'Illuminismo?*, N. MERKER [ed.],

auto-fondantesi sopravvisse e sopravvive solo nei termini di un *differimento utopizzante*,⁷ alimentatosi a livello teoretico della divaricazione tra esperienza personale e verità universali di ragione (Lessing prima, Kant poi) in una identificazione dell'universale – inteso come oggettività – con l'astratto. Come sintetizza Esposito:

Il vero problema consiste proprio nel fatto che la realtà oggettiva da un lato, e il senso soggettivo, dall'altro, risultano per così dire scollati, divaricati, separati sin dall'origine, e che di conseguenza si dovrà ogni volta determinare o giustificare il rapporto tra le due cose. [...] L'io può affermare sé stesso al prezzo della verità e la verità può porre (o imporre) sé stessa solo al prezzo dell'io.⁸

Emerge così una "cattiva soggettività" come correlato di una concezione dell'"oggettività impoverita": una disarticolazione coscienziale per la quale «la fedeltà al proprio stato di coscienza e di esperienza è sempre in pericolo di trasformarsi in infedeltà».⁹ In tal modo, il contenuto di ciò di cui si fa esperienza non è ritenuto qualificante per un accesso autentico alla verità/realtà di noi stessi come del mondo (tanto meno degli altri).¹⁰

Tutto questo non ha mancato di riflettersi sulla riflessione teologica, nei termini di un più o meno implicito "assorbimento" dell'interdetto

Roma, Editori Riuniti, 2019, 101/366; 19/366 [ebook]). «Il diciottesimo secolo, per quanto fosse il secolo delle *lumières*, dell'*Aufklärung* in quanto erede di vecchi "lampi di genio" [*Erleuchtung*], non era stato tuttavia il secolo dell'"illuminazione"» (H. BLUMENBERG, *Uscite dalla caverna*, Milano, Medusa Edizioni, 2009, 435; cf. anche 579). In generale cf. A. GEHEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Como, SugarCo Edizioni, 1984, 125-134.

⁷ Cf. B. BACZKO, *L'utopia*, Torino, Einaudi, 1979; C. QUARTA, *Homo utopicus*, Bari, Dedalo, 2015; F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2001; J.F. FUENTES, *Utopia*, in V. FERRONE – D. ROCHE (ed.), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 147-152.

⁸ Cf. C. ESPOSITO, *Una ragione inquieta*, Bari, Pagina soc. coop., 2011, 80-81.

⁹ T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1983, 4, anche 70-72; 199-201; cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia, Queriniana, 1996, 342; Id., *La cruna dell'ego*, Milano, V&P, 2017, 40; C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2015, 31-36; G. LIPOVETSKY, *L'era del vuoto: saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 2014, 17; Id., *La fiera dell'autenticità*, Venezia, Marsilio, 2022, 5-48/244; 129-145/244; 219-233/244 [ebook].

¹⁰ ESPOSITO, *Una ragione inquieta*, 16; cf. H. ROSA, *Accelerazione e alienazione*, Torino, Einaudi, 2015, 83-84/106; 91/106; cf. anche 57-59/106; 79-92/106 [ebook]; Id., *Indisponibilità. All'origine della risonanza* (GDT 459), Brescia, Queriniana, 2024, 65; H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, 31.

lessinghiano,¹¹ nella correlata "crisi modernista" e del confinamento cattolico dell'esperienza all'ambito troppo angusto della sola teologia spirituale come di certo devozionismo:¹² al "sospetto civile" sull'esperienza si affiancava così un "sospetto ecclesiale". Tuttavia, nonostante la categoria d'esperienza fosse pregiudizialmente equivocata nella prima metà del secolo scorso,¹³ il Magistero dei pontefici l'ha progressivamente fatta propria a partire dal Vaticano II: il concilio che «ha fatto brillare la fede all'interno dell'esperienza umana, percorrendo così le vie dell'uomo contemporaneo».¹⁴ È a partire da Paolo VI che la categoria di esperienza è stata così progressivamente assunta per descrivere *il sorgere della fede, il suo permanere e maturare e, infine, il comunicarsi della fede stessa*.¹⁵ Come afferma il pontefice bresciano: «Il mistero della Chiesa non è

¹¹ «Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali» (G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in K. LACHMANN [ed.], *Gott-hold Ephraim Lessing's sämmtliche Schriften*, voll. I-XXIII, Stuttgart-Leipzig, 1886-1924 [ristampa: Berlin, 1968], 1-8).

¹² Cf. R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Roma-Milano, Glossa, 2005, 6-22; M. GUASCO (ed.), *Il modernismo in Europa*, in *Humanitas* 72/1 (2007), 4-136; G. FORNI ROSA, *L'essenza del cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1992, 57-97. Sulla necessità di una comprensione dell'esperienza cristiana non solo come "esperienza mistica" cf. J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1956, 49-53; per l'idea di mistica come di uno "sperimentare" cf. K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in Id., *Nuovi saggi II*, Roma, Paoline, 1968, 9-36; Id., *Esperienza mistica*, in *Nuovi saggi VI*, Roma, Paoline, 1978, 528-529.

¹³ A. Cozzi, *La crisi modernista*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 3-111, qui 15; A. BERTULETTI, *Il concetto di "esperienza" e la teologia*, in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988, 85-116; K. LEHMANN, *Esperienza*, in *Sacramentum mundi*, vol. 3, Brescia, Morcelliana, 1975, 593-599; W. SCHNEIDERS, *L'esperienza nell'epoca della ragione*, in *Concilium* 3 (1978), 43-53; G. COLOMBO, *La nozione di «esperienza» e la teologia cattolica d'inizio secolo*, in *Teologia* VI/2 (1981), 183-188, qui 184-185.

¹⁴ FRANCISCUS, enc. *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 18, in *AAS* 105 (2013), 565. In questo senso, «il Vaticano II si riferisce all'esperienza come un *locus* significativo dell'intelligenza dei doni di Dio e, quindi, come un fattore dello sviluppo della tradizione che ha origine con gli apostoli (*DV8*)» (J. WIKS, *Introduzione al metodo teologico*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, 136). Risalgono difatti agli anni '70 i numeri monografici di *Communio, Fede ed esperienza* (1972), *Esperienza religiosa* (1976) e di *Concilium, Rivelazione ed esperienza* (1978).

¹⁵ Mi limito a segnalare i passi per quanto concerne il Magistero di Paolo VI e i più recenti di Benedetto XVI e Francesco: PAOLO VI, *AAS* 58 (1967), 8; *AAS* 59 (1968), 343; *AAS* 60 (1969), 41-42; 45; 276; *AAS* 67 (1975), 17; *AAS* 65 (1973), 188; *AAS* 66 (1974), 17; *AAS* 69 (1977), 48-49; 56. BENEDICTUS XVI, *Udienza generale*, 16 aprile 2006; *Alla sessione plenaria Dottrina della Fede*, in *AAS* 98 (2006), 255; enc. *Deus caritas est*, nn. 17 e 18, in *AAS* 98 (2006), 231; 232; *Omelia*, in *AAS* 100 (2008), 347; esort. ap. *Verbum Domini*, nn. 5, 11, 51, in *AAS* 102 (2010), 686; 692; 731; *Messaggio ai giovani*, in *AAS* 102 (2010), 459; esort. *Sacramentum caritatis*, n. 37, in *AAS* 99 (2007), 105; *Omelia apertura anno della fede*, in *AAS* 104 (2012), 881; *Udienza generale*, 7 novembre 2012; *Messaggio giornata mondiale della pace*, in *AAS* 105 (2013), 64; esort. *Verbum Domini*, nn. 30 e 37,

semplice oggetto di conoscenza teologica, dev'essere un fatto vissuto, in cui ancora prima d'una sua chiara nozione l'anima fedele può avere quasi connaturata esperienza».¹⁶ In tal senso, le stesse formule con cui la Chiesa enuncia i dogmi «esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura, [...] non all'una o all'altra scuola teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà nell'universale e necessaria esperienza».¹⁷ Così, più recentemente, Benedetto XVI:

Nella tradizione più antica della Chiesa il cammino formativo del cristiano, pur senza trascurare l'intelligenza sistematica dei contenuti della fede, assumeva sempre un carattere esperienziale in cui determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo annunciato da autentici testimoni.¹⁸

A fronte di tale assunzione magisteriale, a stupire è come nel linguaggio teologico la parola "esperienza" risulti ancora oggi evanescente nel suo significato: guardata ancora con sospetto da alcuni (riegleggendo paure che provengono da un'epoca ormai preconciliare); utilizzata da altri nella sua versione *déclassé*, tipicamente moderna, di mero impressionismo individuale. Tuttavia, come sottolinea Balthasar, per quanto «il concetto di esperienza possa essere sovraccarico di condizionamenti nella storia della teologia [...], esso resta tuttavia indispensabile se la fede è incontro di tutto l'uomo con Dio. E Dio vuole davanti a sé tutto l'uomo».¹⁹

■ 1. Bisogno di esperienza autentica

Non intendo sviluppare qui una ricognizione storico-genetica della disarticolazione fra le dimensioni oggettiva e soggettiva della coscienza personale quanto, piuttosto, valutare in termini di ricadute presenti gli esiti attuali di tale disarticolazione: si tratta di mostrare, quindi, come il

in AAS 102 (2010), 710; 716; esort. *Sacramentum caritatis*, n. 76, in AAS 99 (2007), 164. FRANCISCUS, enc. *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, nn. 18, 19, 32, 46, in AAS 105 (2013), 565; 565-566; 557-558; 586; esort. ap. *Evangelii gaudium*, nn. 9, 12, 264, in AAS 105 (2013), 1022; 1070; 1126; *Amoris laetitia*, n. 323, in AAS 108 (2016), 444; esort. ap. *Christus vivit*, nn. 213, 222, 273, in AAS 111 (2019), 451; 454; 469-470.

¹⁶ PAOLO VI, enc. *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), n. 39, in AAS 56 (1964), 609-659.

¹⁷ PAOLO VI, enc. *Mysterium fidei* (3 settembre 1965), n. 24, in AAS 57 (1965), 753-774.

¹⁸ «In questo senso – conclude Benedetto XVI – colui che introduce ai misteri è innanzitutto il testimone» (BENEDICTUS XVI, esort. *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), n. 64, in AAS 99 (2007), 153).

¹⁹ H.U. von BALTHASAR, *La percezione della forma*, vol. 6: *Gloria*, Milano, Jaca Book, 2010, 203; cf. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, 46.

mancato riconoscimento del valore euristico dell'esperienza personale non sia una questione puramente filosofica ma investa, esistenzialmente, la vita degli uomini e donne che abitano il nostro tempo.

■ 1.1. ***La sfida teoretica nell'«attuale cambiamento d'epoca»***

La nostra è una società complessa e il post- che con troppa disinvoltura viene applicato alla parola "modernità" non fa che segnalare, in realtà, un'ulteriore "versione" della modernità stessa la quale tenta, invano, di emanciparsi dai presupposti su cui si è edificata.²⁰ In questo senso, la nostra è una modernità "avanzata" e "tarda" più che una (post)modernità che si sarebbe effettivamente lasciata alle spalle sé stessa.²¹ Impossibile ad afferrarsi come un tutto risolto, il tempo presente appare più come un «cambiamento d'epoca»²² o, per dirla con Beck, una «metamorfosi del mondo», la cui caratteristica più evidente è che quanto ritenuto certo nei secoli passati ha oggi perso d'evidenza e nella coesistenza frammentata di vecchie e nuove mondovisioni quelli che ancora all'inizio del nuovo millennio sembravano concetti per lo più familiari, risultano oggi «residui di un tempo che fu».²³ Le stesse idealità positivistiche che si erano imposte con successo alla coscienza comune, con il loro carico ottimistico-utopico, sfumano oggi innanzi alle patenti insolvenze di quei razionalismi esclusivi e tecnicizzati che troppo hanno preteso promettere all'uomo moderno.²⁴ Ai proclami utopici di un tempo è così subentrato un utopismo di tono minore, *della prevenzione*: alle idealità che pretendevano forgiare un mondo nuovo si è sostituita la più modesta

²⁰ Cf. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Roma-Bari, Laterza, 2024, in part. 9/225 [ebook]; Id., *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2012, 18. Cf. A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Milano, Feltrinelli, 1994, 161; 52-59; R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. MARI (ed.), *Moderno postmoderno*, Milano, Feltrinelli, 1987, 33.

²¹ Cf. G. GUEST, *Modernité*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 1655.

²² FRANCISCUS, AAS 106/11 (2014), 831; AAS 107/12 (2015), 1292; AAS 109/3 (2017), 247; 5, 486. Come nota Beck: «La "metamorfosi" [...] implica una trasformazione totale in un diverso tipo, in una diversa realtà, in un diverso modo, di vedere il mondo e di fare politica» (U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 2017, 22/159, nota 1,23-24/159; cf. anche 11-24/159; 51/159; 49/159 [ebook]).

²³ Cf. BECK, *La metamorfosi del mondo*, 52/159 [ebook].

²⁴ Cf. R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007; M. STREVENS, *La macchina della conoscenza*, Torino, Einaudi, 2021, 229-260; 277-302.

pretesa di *limitare i danni* nei confronti di un futuro che ci si era solo illusi di poter padroneggiare. In questo modo, «l'agire ha luogo in vista di un futuro che né gli attori né le vittime né i contemporanei si godranno».²⁵ In questo *utopismo preventivo* il soggetto non agisce più per sé ma per gli "altri" di domani, così che i termini del suo agire sociale sfuggono alla godibilità della sua esperienza presente, finendo proiettato sempre oltre sé stesso.²⁶ Si diffonde così, sul piano conoscitivo-relazionale, una pervasiva frustrazione scettica che si riflette, sul piano collettivo, in forme sempre più paradossali di sfaldamento sociale. Lo attestano le varie forme di *rimozione collettiva* e di *semplificazione del reale* dei diversi negazionismi, complottismi e identitarismi oggi in voga: diverse forme di "autodifesa" dalla complessità del reale e dalla generale incertezza.²⁷ L'idea stessa di post-verità (*post-truth*) suggerisce che la dimensione emotivo-sentimentale del soggetto, esclusa a partire dalla modernità dall'ambito dell'oggettivo, si affermi oggi – tanto in forme violente quanto di assoluta introversione – rivendicando il proprio necessario spazio nei termini di una "cattiva soggettività" in gran parte caratterizzata da *paura* e *incertezza* che alterano la genuina relazione con la realtà, al punto da sembrare quasi interdetta la via per il conseguimento di una qualche certezza personale. Incertezza che si traduce, a sua volta, in tentativi di azione/risoluzione storica altrettanto incerti: davanti alle sfide che sollecitano il soggetto tardomoderno, assistiamo alla reiterazione di soluzioni di carattere *sostanzialmente tecnico*, nella convinzione – ancora – che un incremento esponenziale delle capacità di calcolo potrà rivelarsi infine risolutivo.²⁸ Ma è proprio questa reiterazione a generare sempre nuove "controfinalità": un'imprevedibile quantità (per mole e numero) di *effetti collaterali* che il soggetto sembra incapace di orienta-

²⁵ Cf. F. HARTOG, *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio, 2007, 238; H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990.

²⁶ Cf. HARTOG, *Regimi di storicità*, 238.

²⁷ Cf. U. BECK, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 219-253; J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 2014, 55; P.L. BERGER, *Una gloria remota*, Bologna, Il Mulino, 1994, 83-103; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, 126; 167; Z. BAUMAN, *L'arte della vita*, Roma-Bari, Laterza, 2011, 81.

²⁸ Cf. G. COSENTINO, *Social media and the Post-truth World Order: The global dynamics of disinformation*, London, Palgrave Pivot, 2020; F. FERRARI – S. MORUZZI, *Verità e post-verità*, Bologna, 1088 Press, 2020; R. BODEI, *Vivere online. Riflessi politici dell'essere connessi virtualmente*, in *Il Mulino* (2017), 205-209; D. DI CESARE, *Il complotto al potere*, Torino, Einaudi, 2021; U. BECK, *The Anthropological Shock*, in *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987), 153-165; D. D'ANDREA – E. PULCINI (ed.), *Filosofie della globalizzazione*, Pisa, Edizioni ETS, 2001, 29-51.

re positivamente.²⁹ Come nota Beck, «su una frase la maggioranza delle persone si trova d'accordo, al di là di tutti gli antagonismi, e in tutti i continenti: "non capisco più il mondo"».³⁰ Ma la patente difficoltà a orientare positivamente l'attuale *cambiamento d'epoca* manifesta, più profondamente, la difficoltà del soggetto a trovare i modi, le forme e i tempi di un adeguata comprensione di sé, del contenuto autentico della propria esperienza personale quale espressione *significativa* della relazione che vivendo stabilisce con sé stesso e col mondo. Il soggetto approccia così i problemi presenti partendo, il più delle volte, da una non adeguata comprensione di cosa «veramente gli occorra» (Taylor) patendo una fondamentale distanza da sé stesso: «Che il mondo sembri troppo sfuggente, tanto per una progettazione politica quanto per la ricostruzione razionale e l'appropriazione epistemologica [...] non è la causa ma il risultato di un'alienazione il cui nucleo è una completa distorsione (temporale) della relazione tardomoderna tra l'io e il mondo».³¹

La stessa riflessione teologica è chiamata a fare i conti con questo generalizzato quanto irriflesso scetticismo, di cui paura e incertezza diffuse – con le loro diverse forme di negazione/rimozione – costituiscono forse le espressioni esistenzialmente più evidenti. In rapporto a tutto questo, le argomentazioni astratte manifestano così la loro insolvenza, poiché svolte prescindendo da un'efficace presa in carico della condizione ed esperienze del soggetto presente.

■ 1.2. *La perdita del valore euristico dell'esperienza: disarticolazione di soggettività e oggettività*

Non capiamo più il mondo perché fatichiamo a comprendere noi stessi: «La perdita del mondo e di sé vanno sempre di pari passo».³² Come scrive Christopher Lasch, «in un'epoca di turbamenti la vita quotidiana diventa un esercizio di sopravvivenza. Gli uomini vivono alla giornata [...]. In queste condizioni l'identità personale è un lusso».³³ Il soggetto tardomoderno patisce così – per usare un'espressione di Adorno – un

²⁹ Cf. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura*, Milano, Feltrinelli, 2002, 376/379 [ebook]; ROSA, *Indisponibilità*, 51; 64.

³⁰ BECK, *La metamorfosi del mondo*, 7/159; anche 12/159; 52/159.

³¹ ROSA, *Accelerazione e alienazione*, 93/105.

³² H. ROSA, *Risonanza e vita buona. Educazione e capitalismo accelerato*, Brescia, Morcelliana-Scholé, 2023, 60-61. Cf. anche GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, in particolare 115-149.

³³ C. LASCH, *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 2004, 7.

vero e proprio «deperimento dell'esperienza»³⁴ o – come si esprime Hartmut Rosa – il venir meno di «esperienze risonanti».³⁵ La persona

vuole fare esperienza, ma non desidera capitalizzarla, praticando una sorta di usura o di crematistica spirituale. Non crede infatti all'eventualità di ritornare a sé arricchita dal consegnarsi ad altro, dal contatto e la lotta col negativo o dalle soste nelle "domeniche della vita".³⁶

La difficoltà ad appropriarsi del contenuto autentico dell'esperienza che pur il soggetto vive e la conseguente tendenza ad alienarsi in "esperienze" e criteri a lui estranei è il tratto distintivo dell'individualità della nostra modernità estrema. Un'ultima estraneità con il mondo e l'abitudine a tutto sono così il segno di una più drammatica distanza da sé stessi: «Là fuori tutto è morto, grigio, freddo e vuoto, e anche dentro di me tutto è muto e sordo». ³⁷ Si tratta dell'accettazione, non tematizzata, di un fondamentale misconoscimento del valore euristico dell'esperienza personale. Quest'ultima non si configura più all'attenzione del soggetto quale risorsa conoscitiva fondamentale per poter stabilire un rapporto significativo con la realtà – di sé e delle cose – né, tantomeno, quale accesso umanamente comune e condivisibile al mondo.³⁸ In questo senso, si fanno molte esperienze, ma si ha poca esperienza e, proprio così, il soggetto si aliena rispetto alla questione più decisiva: riconoscere cosa veramente gli occorra.³⁹

Ne danno prova tanto gli inconsistenti quanto vuoti inviti al «be yourself», quanto i ripiegamenti all'insegna del «sono fatto così»: due

³⁴ ADORNO, *Minima moralia*, 36. Cf. i rilievi anche in W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere Complete*, vol. 5, Torino, Einaudi, 2003, 539.

³⁵ Cf. H. ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016, 740-756; Id., *Indisponibilità*, 65-171.

³⁶ R. BODEI, *Scomposizioni: forme dell'individuo moderno*, Bologna, Il Mulino, 1987, 245-246 (presente nella 1^a ed., 1987); cf. Id., *Destini personali: l'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2021, 318-319/533; 333/533 [ebook].

³⁷ ROSA, *Indisponibilità*, 62-63.

³⁸ Cf. Z. BAUMAN, *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma-Bari, Laterza, 2013, 11/176 [ebook]; Id., *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2018, 34-35/90, 77-78/90; R. SENNETT, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, London, Faber & Faber, 1996, 42.

³⁹ «Sul piano culturale, non sappiamo più con precisione cosa sia una vita buona e di quale tipo di legami con gli altri e con il mondo abbiamo bisogno. Cos'è una vita buona? Non sappiamo rispondere a questa domanda» (ROSA, *Risonanza e vita buona*, 29). Su queste «esperienze di estraneità» cf. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007, 51; 45; D. BRUZZONE, *La vita emotiva*, Brescia, Morcelliana-Scholé, 2022, 17; M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Milano, V&P, 2002, 9-11.

facce della medesima "impermeabilizzazione" del soggetto tardomoderno al processo conoscitivo/acquisitivo dell'esperienza. Di tali retoriche si alimenta la nostra società rapida e pigra, la quale invitando a "essere sé stessi" spaccia, al contempo, l'illusione di poter differire all'algoritmo finanche la messa a fuoco dei nostri veri bisogni.⁴⁰ In questo discredito circa il valore euristico dell'esperienza personale a contrapporsi non sono più semplicemente il sapere e il credere quanto il sapere stesso e l'esperire: l'esperienza e la certezza.

■ 1.3. *Cosa rimane? L'urgenza di fedeltà alla propria esperienza autentica*

Se non vogliamo che la riflessione teologica si accodi al catastrofismo del lamento e sancire così in via definitiva la «perdita della capacità di fare esperienza di ciò che accade»,⁴¹ occorre riconoscere come il soggetto tardomoderno *continui* a vivere una serie di esperienze "liminali" in cui si manifesta la sua capacità di cogliere, dal di dentro di queste stesse esperienze, il *limes* di una profondità indisponibile di sé e in sé, un'oggettività che segna in senso radicale (alla radice) la sua soggettività. È sufficiente pensare all'impatto che suscita nel soggetto l'incontro con la bellezza o l'esperienza dell'innamoramento come, d'altra parte, tutte quelle esperienze che il soggetto vorrebbe eludere e che sono, tuttavia, rivelative di un elementare assetto esperienziale dei cui termini ultimi egli non dispone: si pensi alla nostalgia, all'esperienza del dolore, come allo sgomento per la morte. Sono esperienze proprie della realtà personale che manifestano la loro "tenacia" anche a dispetto dei più disparati tentativi di elusione.⁴² Infatti, se non vogliamo accordare alla pressione della società tecnica la forza di ridefinire l'uomo ontologicamente, è necessario riconoscere come la stessa tematizzazione critica di

⁴⁰ Cf. B.-C. HAN, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino, Einaudi, 2023, 28/48 [ebook]; P. GILBERT, *Intelligenza artificiale, metafisica ed etica*, in *Fidei Communio* 1 (2025), 123-147; E. MAZZARELLA, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

⁴¹ G. MINICIELLO, "Nostos". *Ontologia dello spaesamento*, Roma, Studium, 2018, 19; cf. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia*, Torino, Einaudi, 2001, 5-9; 41-65; T.W. ADORNO, *Teoria della Halbbildung*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2010, 29-30.

⁴² In merito all'incontro con la bellezza e alla relazione io-tu, cf. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, vol. 6, e Id., *Solo l'amore è credibile*, Roma, Borla, 2006; sull'intero tema cf. L. GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, Milano, Rizzoli (BUR), 1997.

un deperimento esperienziale implichì che il soggetto sia ancora capace di accorgersi di tale deperimento. Occorre rifiutare, quindi, l'idea per la quale «gli uomini siano a tal punto prigionieri dei vari sviluppi sociali che li condizionano, [...] che non sarebbero capaci di modificare i loro comportamenti».⁴³ Passibile dei più svariati tentativi di riduzione, permane un'urgenza di fedeltà nel/del soggetto alla propria esperienza autentica, un "apertura" indisponibile a lui quanto alla pressione sociale e che, proprio perché indisponibile, si distingue nettamente dalle logiche del «be yourself» oggi di moda, senza poter essere liquidata quale ulteriore espressione del dilagante narcisismo.⁴⁴ Il soggetto rimane capace di vivere – come descrive Hartmut Rosa – momenti di «risonanza vibrante», lo spalancarsi di momenti in cui fa esperienza di un più adeguato accesso-rapporto alla realtà di sé e delle cose: gli uomini, dopotutto, rimangono «sempre dotati per la risonanza».⁴⁵ Nemmeno le espressioni più recenti del nichilismo contemporaneo possono impedire l'emergere di questa dimensione di bisogno *indisponibile* nel soggetto: «Uno dei compiti più urgenti, e anche più attraenti, di una comprensione del nostro momento storico è proprio quello di intercettare e seguire alcuni punti di luce in cui sta avvenendo questa mutazione del nichilismo, dall'essere una perdita all'emergere di un bisogno».⁴⁶ il permanere di un nucleo indisponibile di urgenze e tratti dell'umano non esauribili o eliminabili dalle pressioni che insistono sul soggetto stesso. L'uomo immerso nell'attuale cambiamento d'epoca continua a vivere così una più o meno consapevole esperienza di questo "fondo di sé", foss'anche, a livello minimale, nei termini di un percepito disagio e aspirazione a recuperare un'autentica fedeltà nei confronti di sé, «aspirazione a liberare l'esperienza dalle forme mortificanti, ripetitive e convenzionali della

⁴³ TAYLOR, *Il disagio della modernità*, 84.

⁴⁴ Il rischio di un'ultima liquidazione di tale urgenza di autenticità rimane il limite della pur penetrante lettura in LIPOVETSKY, *La fiera dell'autenticità*, 5-48/244; 129-145/244; 219-233-235/244; sulla necessità di non liquidare questo bisogno cf. R. BODEI – M. FIMIANI – S. FORTI, *Discussione su "L'individuo senza passioni"*, in *Iride* (2002), 420-421; BODEI, *Destini personali*, 335/533; 519-520/533 nota 20; 453/533 nota 8; PULCINI, *L'individuo senza passioni*, 164-166.

⁴⁵ ROSA, *Risonanza e vita buona*, 61-62. Nell'esperienza di risonanza emerge così il fondo «indisponibile» del reale, una sorta di irriducibilità alle nostre pretese di «messa a disposizione» e, tuttavia, è proprio in questo ristabilirsi di un'esperienza non calcolatrice/reificante che il soggetto sperimenta come costitutivo, non solo strumentale, il suo rapporto con il mondo: «Non è sufficiente che io afferri il mondo, perché la risonanza necessita anche che io mi lasci chiamare, che io venga toccato, che qualcosa mi raggiunga dall'esterno» (Id., *Indisponibilità*, 79-80).

⁴⁶ C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, Roma, Carocci, 2021, 20-21; cf. anche 125.

civiltà strumentale».⁴⁷ Si tratta non tanto di una sorta di residualità personale quanto, piuttosto, di qualcosa che l'uomo irriducibilmente «è».

■ 2. Esperienza e ragione

Recuperando il suggerimento del card. Ratzinger possiamo ora soffermarci, in una lettura corsiva e schematica, su quei passaggi in cui *FR* si esprime, più o meno direttamente, intorno al tema dell'esperienza, cercando di ricavare anche laddove impliciti il maggior numero di elementi utili alla nostra riflessione.⁴⁸

■ 2.1. *L'esperienza in Fides et ratio*

– Al n. 9 dell'enciclica leggiamo che la conoscenza filosofica «poggia sulla percezione dei sensi, sull'esperienza e si muove alla luce del solo intelletto [...] mentre la fede, illuminata e guidata dallo Spirito, riconosce nel messaggio della salvezza la "pienezza di grazia e di verità" (cf. Gv 1,14)». L'originale latino distingue più chiaramente tra percezione sensibile ed esperienza: «Sensuum enim haec perceptioni admittitur nec non experientiae».⁴⁹ Uno dei problemi testuali che occorre rilevare nei passaggi in cui ricorre il termine esperienza è proprio quello di una non adeguata distinzione fra esperienza intesa esclusivamente come percezione del mondo materialmente sensibile ed esperienza *latu sensu*, quale significativo rapporto che il soggetto vive e stabilisce con la realtà di sé e del mondo e che si articola sia a livello materiale quanto immateriale, includendo anche la fondamentale esperienza che il soggetto vive di sé in rapporto alla realtà. Il «mentre» che introduce la peculiarità conoscitiva della fede, sembra da comprendersi in riferimento al precedente «solo» riferito all'intelletto e non quale esclusione dell'esperienza dal dinamismo proprio della fede.

– Al n. 26 è sottolineato come proprio «l'esperienza quotidiana»,⁵⁰ in particolare quella della sofferenza, porti la ragione a misurarsi

⁴⁷ C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, «Epifanie del modernismo», Milano, Feltrinelli, 1993, 571.

⁴⁸ Per il testo di *FR* cf. AAS 91 (1999), 1-88. La traduzione italiana è quella prodotta dalla Santa Sede.

⁴⁹ *FR*, AAS 91 (1999), 9.

⁵⁰ *FR*, AAS 91 (1999), 26-27.

con fatti che rendono «ineludibile una questione così drammatica come quella sul senso». In effetti, è qui affermato che la stessa "messa in moto" del naturale dinamismo della ragione nel suo interrogarsi e nel suo cercare soluzioni è originariamente innescato da questo «misurarsi coi fatti» a partire dall'«esperienza quotidiana».

– Al n. 30 il testo accenna a tre tipi di verità: le più numerose sono quelle che «che poggiano su evidenze immediate o trovano conferma per via di esperimento. È questo l'ordine di verità proprio della vita quotidiana e della ricerca scientifica» (n. 30);⁵¹ seguono le verità filosofiche «a cui l'uomo giunge mediante la capacità speculativa del suo intelletto» e, infine, «le verità religiose, che in qualche misura affondano le loro radici anche nella filosofia» (n. 30). L'«anche» in quest'ultima proposizione consente di non percepirla in contrasto con quanto affermato al n. 26 dove è «l'esperienza quotidiana» – previa a ogni riflessione filosofica – che sollecita la ragione a «misurarsi coi fatti ineludibili» della realtà, aprendo il soggetto nella direzione di quelle domande determinanti per le «risposte che le varie religioni nelle loro tradizioni offrono alle domande ultime» (n. 30).

– Ai nn. 31 e 32 il sapere filosofico è declinato in termini ampi di mondo visione con cui ogni uomo cerca di orientarsi e collocarsi sensatamente nel mondo. Affermando il carattere intrinsecamente relazionale dell'esistenza umana viene sottolineato come non tutto ciò che si conosce può essere oggetto di una verifica *empiricamente diretta*, evidenziando così come l'uomo, «essere che cerca la verità, è dunque anche colui che vive di credenza» (n. 31).⁵² Dove "il credere" è inteso come parte del *naturale* dinamismo conoscitivo umano, necessario ai diversi ambiti del sapere. Questo credere è ancora «una forma imperfetta di conoscenza, che deve perfezionarsi progressivamente mediante l'evidenza raggiunta personalmente» (n. 32); il testo non specifica, tuttavia, i termini di come questo perfezionamento personalizzante si svolga in riferimento al credere della fede. Nonostante il sapere-credendo sia ancora una forma imperfetta di conoscenza, «la credenza risulta spesso umanamente più ricca della semplice evidenza, perché include un rapporto interpersonale e mette in gioco non solo le personali capacità conoscitive, ma anche la capacità più radicale di affidarsi ad altre persone, entrando in un rapporto più stabile e intimo con loro» (n. 32). In questo senso l'uomo è capace di verità secondo una misura di verità che sor-

⁵¹ FR, AAS 91 (1999), 28-29.

⁵² FR, AAS 91 (1999), 29.

passa ampiamente l'astrazione universalizzante di matrice illuministica: «La perfezione dell'uomo, infatti, non sta nella sola acquisizione della conoscenza astratta della verità, ma consiste anche in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro» (n. 32). Emerge così, a questo livello, la decisività dell'esperienza relazionale in cui l'"altro" manifesta storicamente la verità stessa: «L'uomo, credendo, si affida alla verità che l'altro gli manifesta» (n. 32). Proprio la peculiare forma testimoniale con cui il cristianesimo si comunica ha a che fare con una *manifestazione* storicamente sperimentabile dal soggetto: nei testimoni «si scopre l'evidenza di un amore che non ha bisogno di lunghe argomentazioni per essere convincente, dal momento che parla a ognuno di ciò che egli nel profondo percepisce [percepit] come vero e ricercato da tanto tempo» (n. 32). Lo stesso dinamismo testimoniale si fonda, quindi, sulla possibilità di *un manifestarsi e un percepire*, ovvero sulla corrispondenza che si stabilisce tra «l'evidenza di un amore» e un «percepire nel profondo come vero» da parte del soggetto.⁵³

– Al n. 48, constatando la «progressiva separazione tra la fede e la ragione filosofica», l'enciclica sottolinea come da questa separazione «sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra» (n. 48). Proprio in merito a questo riferimento troviamo un'affermazione peculiare sull'esperienza: «La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale» (n. 48). L'affermazione – che si cautela significativamente dietro l'idea di "rischio" – manifesta nella sua formulazione una implicita assunzione del paradigma moderno di matrice lessingiana, per la quale l'esperienza personale risulta euristicamente irrilevante in ordine alla verità universalmente intesa.

– Al n. 67 viene configurato lo statuto della teologia fondamentale. In linea con il Vaticano I e nel solco di Rm 1,19-20, viene sottolineato che «esistono verità conoscibili naturalmente, e quindi filosoficamente»; a questa affermazione ne segue un'altra la cui formulazione lascia in prima battuta interdetti: si legge infatti che «la loro conoscenza [delle verità conoscibili naturalmente/filosoficamente] costituisce un presupposto necessario per accogliere la Rivelazione di Dio» (n. 67). Nel chiaro

⁵³ Così al n. 32: «Il martire, insomma, provoca in noi una profonda fiducia, perché dice ciò che noi già sentiamo e rende evidente ciò che anche noi vorremmo trovare la forza di esprimere».

intento di affermare la capacità di verità della ragione, percepiamo in questa frase un cedimento espressivo per il quale l'accoglitività della rivelazione sembrerebbe *condizionata* a determinate "conquiste" intellettuali previe. Attraverso gli esempi comprendiamo, tuttavia, che il «presupposto necessario» è da intendersi, piuttosto, nei termini della strutturale apertura/capacità della ragione a poter intuire e riconoscere la verità: il testo non solo richiama la «conoscenza naturale di Dio» ma, significativamente, «la possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni» e con ciò la capacità di «riconoscimento della sua credibilità», come la capacità umana di poter «parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana» (n. 67). Sarebbe stato utile che il testo si diffondesse maggiormente su questa intrinseca capacità di discernimento della ragione che la abilità a distinguere la Rivelazione da qualsivoglia altro fenomeno religioso. Fondamentale, infine, è la nota 90 in cui, attraverso una citazione di Giovanni Paolo II, è implicitamente suggerito il superamento dell'impianto classico dei così detti *preambula fidei*, quali acquisizioni teoretiche previe condizionanti l'accoglimento della rivelazione – nell'ottica di un unico necessario «preambolo»:⁵⁴ che l'uomo prenda seriamente in carico quelle «prime domande fondamentali» che nell'esperienza che egli vive della realtà sorgono in lui; dove "il punto di caduta" non è sull'adeguatezza o meno delle risposte che l'uomo tenta di dare a tali domande, né sulla riuscita conquista delle verità autonomamente accessibili dalla ragione, ma sull'apertura interrogantesi della ragione stessa *del e nel soggetto*.⁵⁵

– Al n. 83 troviamo i passi ripresi da Ratzinger nel '98: «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento» (n. 83). Il paragrafo cerca di delineare l'imprescindibilità del sapere metafisico in quanto intrinsecamente pertinente l'umano. «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio». L'autore esplicita qui ulteriormente la sua intenzione: «Desidero solo riaffermare che la realtà e la verità

⁵⁴ «La ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia Fondamentale*, in *L'Osservatore Romano*, 3 ottobre 1995, 8).

⁵⁵ In questo senso affermare la «capacità metafisica della ragione è un dato necessario alla fede» (J. RATZINGER, *La presentazione del documento pontificio: Per una lettura dell'Encyclica Fides et Ratio*, in *Quaderni de «L'Osservatore Romano»* 105 [1999], 45).

trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto e analogico». Il passaggio dal *fenomeno* al *fondamento* indica una dinamica in cui è l'esperienza del fenomeno a orientare nella direzione di una profondità irriducibile alla sola dimensione fattuale. Si tratta di riconoscere, quindi, che «non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge» (n. 83). Questa "impossibilità" segna per il soggetto il non poter disporre dei termini del dinamismo conoscitivo che gli è proprio. L'esperienza che il soggetto vive di sé e della realtà, lo introduce a percepire un'apertura *in lui* che gli è indisponibile. Così il testo segnala come la stessa parola di Dio faccia «continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo "mistero" non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche modo intelligibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile» (n. 83).⁵⁶ Ciò significa che il problema del restringimento delle possibilità proprie della ragione, è correlato a un non pieno svolgimento della traiettoria conoscitiva, la quale si "blocca" in una affermazione del dato materialmente quantificabile, obliterando così l'esperienza di quello «spiraglio» – di quell'"impossibilità a fermarsi" – in virtù della quale, laddove invece riconosciuta, l'«esperienza sensibile» manifesta di non poter esaurire e risolvere in sé stessa il proprio valore e significato. In quest'ottica, conclude il paragrafo, «una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata».

■ 2.2. Una metafisica di carattere sapienziale

I nn. 80-86 di *FR* costituiscono nel loro insieme un invito a riguadagnare un paradigma di ragione e di filosofia più ampio rispetto ai criteri di normatività razionale impostisi in epoca moderna. Si invita quindi a recuperare una più originaria e ampia idea di ragione: «È necessario, anzitutto, che la filosofia ritrovi la sua dimensione sapienziale di ricer-

⁵⁶ Cf. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius* (24 aprile 1870), IV: DS 3016.

ca del senso ultimo e globale della vita. Questa prima esigenza, a ben guardare, costituisce per la filosofia uno stimolo utilissimo ad adeguarsi alla sua stessa natura» (n. 81). Così l'invito alla stessa teologia (al n. 86) a non tralasciare quello che viene definito «orizzonte metafisico», è da cogliersi congiuntamente al più ampio invito a che il sapere umano riscopra il suo *originario* e *unitario* «carattere sapienziale, e non meramente teoreticistico o analitico, della ragione filosofica».⁵⁷ È un invito, così, a una comprensione rinnovata dello stesso sapere metafisico, nei termini di una fondamentale apertura del soggetto, il quale si interroga circa l'*essenziale*, l'*origine* e il *destino* dell'*essere* dell'uomo come del mondo, in un superamento, se vogliamo, di una troppo marcata connotazione aristotelica incentrata sul dualismo materia-forma. L'*encyclica* sottolinea, infatti, come la stessa Scrittura contenga una vera e propria sapienza circa l'*essere* dell'uomo e del mondo, con riferimento specifico a Genesi (n. 80). In effetti, la Bibbia nei suoi primi versetti spalanca un orizzonte ontologico che sorpassa i miti delle ancestrali lotte cosmogonico-fondazionali del sapere mitico: l'*essere* della realtà non è iscritto, infatti, nella polarità duale materia-forma quanto, piuttosto, nella positiva relazione-distinzione fra Creatore e creatura. In effetti, solamente dove il monismo dell'*essere* è contestato *ab origine* è anche con ciò riconosciuto quel *differenziale qualitativo di carattere ontologico* che apre realmente la storia alla libertà umana non permettendogli di chiudersi nel cerchio univoco dell'immanenza, conferendo una responsabilità inedita al soggetto (in ordine al male come al bene), che fonda la significatività stessa dell'esistenza come della libertà personale in riferimento alla storia.⁵⁸ Come nota Epis, «l'istanza sapienziale di *Fides et Ratio* apre alla tematizzazione della nozione di senso e di esperienza come categorie idonee a denotare l'implicito antropologico della questione della verità».⁵⁹ È innanzitutto in una presa in carico del proprio stesso esserci, che l'esperienza del fenomeno è per il soggetto introduttiva a un cammino di conoscenza che apre e orienta al fondamento (di sé, del mondo). Ciò significa che la ragione si manifesta strutturalmente «aperta all'assoluto» (n. 41), quale riflesso dell'*originario differenziale qualitativo* a livello ontologico per il quale il soggetto si percepisce *in fieri* e non già risolto in sé stesso. In tal senso, la sog-

⁵⁷ P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, in *Teologia* 2 (2012), 159-171.

⁵⁸ Come nota Bertuletti: «L'istanza sapienziale fa riferimento alla "trascendenza immanente", intrinseca alla forma dell'agire umano» (A. BERTULETTI, *"Fides et Ratio". L'intenzione enunciativa*, in *Teologia* 24 [1999], 289-295).

⁵⁹ M. EPIS, *Nuovo corso di teologia sistematica*, vol. 2, Brescia, Queriniana, 2009, 573.

gettività è intrinsecamente *capace* di oggettività in virtù della struttura propria del suo rapportarsi storico con l'essere (di sé e delle cose) in divenire, in rapporto al quale sperimenta/scopre un'apertura/domanda sull'essere stesso (di sé e delle cose) la cui ineludibilità e ineluttabilità si manifesta nei termini di una indisponibile (oggettiva) "apertura" del proprio essere personale (soggettivo), impossibile a "risolversi" nel proprio esistere. Al contrario, laddove si impone la negazione del *differenziale qualitativo ontologico* è anche posta la pretesa di un'auto-ri-soluzione (e auto-assolvimento) del soggetto da parte delle sue forze come, inevitabilmente, dalle diverse potenze immanenti alla storia: la questione del vero finisce così per esser ricondotta, in vari modi, all'ordine dell'umanamente producibile, spalancando la via a ogni possibile alienazione.

Tocchiamo così, a livello ontologico, il sostanziale punto di articolazione fra orizzonte storico e piano veritativo: l'apertura significativamente interrogantesi del soggetto in quanto ineliminabile, ovvero indisponibile al soggetto, si configura *nel soggetto stesso* quale oggettività da accogliere e che «è» lui stesso. L'uomo sorprende il proprio stesso essere abitato da una domanda «ineliminabile».⁶⁰ La dimensione naturalmente relazionale del soggetto immerso nell'ambito di una realtà da cui dipende (innanzitutto biologicamente), si manifesta nella profondità razionale del soggetto stesso nei termini di una significatività totale inevitabilmente ricercata, ma non per questo disponibile a una sua auto-produzione esaustiva: un'apertura strutturalmente irrisolvibile nel piano della pura immanenza.^{⁶¹} Si delinea così un orizzonte metafisico-sapienziale nel quale a esser centrale non sarebbe più la coppia *materia-forma* quanto, piuttosto, quella *fenomeno-fondamento*, la quale adombra in sé la relazione originaria *Creatore-creatura*. Filosofia e teologia, la ragione come la fede, condividono il destino di dover fare i conti con questa fondamentale apertura dell'essere personale.^{⁶²} L'umano domandare che sorge dalla profondità irrisolta del soggetto non costituisce, infatti, una semplice premessa passeggera per lo sviluppo di un "successivo" sapere metafisico ma fonda (e ri-fonda) quest'ultimo proprio innanzitutto in quanto domanda: è proprio nell'esperienza

^{⁶⁰} Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano, Jaca Book, 1993, 24; pubblicato per la prima volta in *Communio USA* 4 (1984), 350-363.

^{⁶¹} Cf. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia, Morcelliana, 2004, 13; cf. anche Id., *Eternità e Storia: la determinazione dell'esistenza nel pensiero di Platone e Agostino*, O. BRINO (ed.), Brescia, Morcelliana, 2017, 27-46.

^{⁶²} Cf. RATZINGER, *La presentazione del documento pontificio*, 13-14.

dell'umano interrogarsi che si manifesta l'effettività di un fondamento logico-ontologico dell'essere personale a questi indisponibile.⁶³

■ 2.3. Il valore dell'esperienza

Se a prima vista *FR* sembra occuparsi di una questione «eminentemente intellettuale», tuttavia, «guardando le cose in profondità, l'Enciclica [...] interella tutti gli uomini in quanto in ogni uomo alberga il desiderio di conoscere la verità e trovare risposta agli interrogativi fondamentali dell'esistenza».⁶⁴ Tale realismo pone la necessità di una «filosofia che sia in grado di comprendere concettualmente la dimensione metafisica della realtà» ovvero una ragione «aperta agli interrogativi fondamentali dell'esistenza, all'integrità e alla totalità del reale, senza pregiudiziali chiusure e senza precomprensioni riduttive».⁶⁵ Recuperare un orizzonte di carattere sapienziale non può tradursi, quindi, in una riedizione "scolastica" della metafisica, quanto piuttosto in una rinnovata presa in carico della natura esigenziale e interrogantesi dell'essere personale, che si manifesta in interrogativi, bisogni e dinamismi umani che albergano strutturalmente nell'uomo. Tali urgenze, per quanto trascurate o malamente perseguiti, rimangono alla radice indisponibili al soggetto (oggettive) e, proprio così, espressive della realtà di sé quale essere la cui significativa realizzazione è una questione sostanzialmente aperta. Per poter accogliere l'annuncio cristiano, quindi, «da un lato deve esser destata la domanda, dall'altro lato il messaggio cristiano si deve continuamente lasciar rideстare dal reale interrogarsi degli uomini su sé stessi, per plasmare ogni volta in modo nuovo la risposta a partire dall'ascolto di queste domande».⁶⁶

Ora, se «l'apertura metafisica» della ragione si attesta – prima ancora che in qualsiasi tentata risposta – nell'ineludibilità dell'umano interrogarsi che orienta di per sé stesso al fondamento; e se questo orizzonte di domande sempre nuovamente riemerge nel soggetto a partire dalla sua «esperienza quotidiana» (nn. 26, 29), ciò significa che

⁶³ Cf. *FR* 29.

⁶⁴ RATZINGER, *La presentazione del documento pontificio*, 12-13. Cf. *FR* al n. 30, dove l'orizzonte di cosa sia filosofia è dilatato in modo sostanziale, in una assimilazione all'esercizio significante della ragione *qua talis*.

⁶⁵ RATZINGER, *La presentazione del documento pontificio*, 12-13.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Chiesa aperta al mondo?*, in Id., *L'insegnamento del Concilio Vaticano II* (Opera omnia 7/2), G.L. MÜLLER (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2019, 420.

l'ambito fenomenico/esperienziale non può esser ridotto a una sorta di "pretesto" da cui semplicemente prenderebbe avvio una riflessione destinata a sempre nuove vette di più pura astrazione. L'esperienza, in quanto «partecipazione pragmatico-cognitiva»⁶⁷ del soggetto al reale è, piuttosto, permanentemente parte della traiettoria conoscitiva orientata al fondamento. Infatti, se le domande fondamentali del soggetto riemergono nella loro ineludibilità "nel corpo a corpo" con la realtà (di sé e del mondo), nell'esperienza quotidiana, ciò significa che la dimensione dell'esperienza rimane un ambito mai definitivamente superabile e a partire dal quale si dischiude ogni volta il cammino all'essenziale/fondamentale. Perché si dia un trascendimento in ordine all'esperienza fenomenica quest'ultima rimane, nelle sue qualità, sempre necessaria in quanto tale. Come sintetizza Guardini, significa che «in realtà esiste solo il conoscere vivente, in cui la compagine ideale si trova concretamente unita con l'atto reale, del quale l'essenza sta proprio nella sua concretezza».⁶⁸ Rimane decisiva, in tal senso, la lezione guardiniana di una conoscenza come "incontro" fra soggetto e oggetto, capace di tener conto della «disomogeneità dell'essere», ovvero di quella complessità stratigrafica della realtà che si manifesta a partire dalla percezione che di sé ha il soggetto «vivente-concreto».⁶⁹

Conoscere è un modo particolare in cui il soggetto concreto coglie con un movimento vivo la cosa reale; nel suo essere, nella sua essenza, nel suo senso; per sé stessa e nel suo rapporto con le altre cose; nella sua concreta irripetibile singolarità, così come secondo la sua generale tipologia. Questo conoscere è un atto vivo-concreto. Ha, certo, un "significato" universale che trascende la singolarità di cui s'è detto. Ma l'universalità del significato conoscitivo diventa uno schema irreale se non resta correlato all'atto vivo.⁷⁰

La conoscenza non si realizza, quindi, nei termini di una sempre più raffinata capacità d'astrazione a partire da una previa registratio-

⁶⁷ W. BELARDI, *Il costituirsi del campo lessicale dell' experientia*, in M. VENEZIANI (ed.), *Lessico intellettuale Europeo. Experientia. X Colloquio internazionale. Roma, 4-6 gennaio 2001*, Firenze, Olschki, 2002, 1-61, qui 46; cf. D. MIETH, *Alla ricerca di una definizione del concetto di "esperienza"*, in *Concilium* XIV/3 (1978), 69-89, in part. 71.

⁶⁸ R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, in I. DE LA POTTERIE (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, 45-91, qui 46.

⁶⁹ Cf. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*; Id., *L'opposizione polare*, in Id., *Scritti di metodologia filosofica* (Opera omnia 1), H.-B. GERL-FALKOVITZ (ed.), Brescia, Morcelliana, 2007.

⁷⁰ GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, 48.

ne dei dati di realtà, quanto in una penetrazione e comprensione della profondità effettiva di quanto implicato nella realtà e nell'esperienza che di essa il soggetto vive.⁷¹ La dimensione universale di una data conoscenza è, quindi, sempre «irradiazione» di un atto conoscitivo puntuale, storicamente situato, in cui il soggetto è chiamato a «una mobilitazione corrispondente all'oggetto», a un adeguamento qualitativo in rapporto all'essere dell'oggetto. Solo nell'accoglimento di quest'ultimo nell'essere del soggetto si dà quel conoscere veramente per il quale può emergere quella significatività del dato di realtà in rapporto al sé personale «che trascende l'avvenimento concreto: la verità».⁷² Ciò significa, nota sulla stessa linea Ratzinger, che «la via della conoscenza umana esige sempre la compenetrazione dello strumento corporale e della assimilazione spirituale».⁷³ Il valore euristico dell'esperienza personale si manifesta, quindi, nella fondamentale relazione fra soggetto e oggetto (e soggetto e soggetto) in cui il primo è convocato a una mobilitazione di sé corrispondente al secondo.⁷⁴ Ora laddove il conoscere è concepito nei termini di un incontro, il soggetto vivrà un rapporto tanto più consapevole con la realtà di sé (autocoscienza) e del mondo (conoscenza), quanto più accoglierà tali realtà come «adeguamento qualitativo», secondo un coinvolgimento di sé che incrementa i termini della sua stessa autocoscienza. Solo laddove «la conoscenza non è uno specchio morto che riflette l'oggetto»⁷⁵ l'esperienza della realtà può non ridursi a mero impressionismo sensibile. L'intera traiettoria conoscitiva tende a questa coscienza in noi dell'essere reale – sé stessi, dati di realtà, circostanze – in cui l'esperienza personale è il manifestarsi *in noi* di tale incontro soggetto-oggetto. Il livello «reattivo» dell'esperire, quello dell'impressione sensibile, è così sussunto in una più ampia comprensione dell'esperire in cui troviamo co-implicate tanto la libertà personale quanto la riflessi-

⁷¹ Cf. le considerazioni di Sequeri nella direzione «di un'ontologia del fondamento come libertà e relazione intenzionale originaria nei confronti dell'essere storico» (P. SEQUERI, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*, in *Teologia* 6 [1981], 121); cf. L. SERENTHÀ, *I contenuti dell'esperienza cristiana*, in *Teologia* 2 (1981), 121-131, qui 123.

⁷² «La conoscenza non è un apparato statico, ma una potenza viva e plastica di quell'unità spirituale-corporea che denominiamo "uomo"» (GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, 53).

⁷³ J. RATZINGER, *Fede ed esperienza*, in Id., *Elementi di Teologia fondamentale*, Brescia, Morcelliana, 2005, 81-95, qui 82.

⁷⁴ Cf. H. ROMBACH, *Erfahrung, Erfahrungswissenschaft*, in *Lexikon der Padagogik*, vol. 1, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970, 375-377.

⁷⁵ GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, 46.

vità del soggetto, costitutive *il livello propriamente umano* dell'esperienza stessa.⁷⁶ *Ex-per-ire* (inf. pres. di *experior*) suggerisce, in effetti, che non ci sia veramente esperienza senza quell'attraversamento/accoglimento del dato che fa "ritornare" a sé stessi cambiati. Esperienza, quindi, come personale presa di coscienza del valore rivelativo, trasformante, dell'incontro che il soggetto vive con la realtà.⁷⁷ Così Kierkegaard sintetizza questa fondamentale correlazione:

La legge per lo sviluppo dell'io riguardo alla conoscenza – se è vero che l'io diventa sé stesso – è che il grado crescente della conoscenza corrisponda al grado dell'autocoscienza: ché l'io, quanto più conosce, tanto più conosce sé stesso. Se questo non avviene, la conoscenza, quanto più cresce, tanto più diventa un certo conoscere inumano per effettuare il quale si spreca l'io dell'uomo.⁷⁸

Ma se il conoscere e il conoscersi sono compresi in questa inestricabile e originaria correlazione, la disarticolazione moderna fra soggettività e oggettività si rivela, in definitiva, un'impostura teoretica, poiché l'*'uscire da sé* del conoscere è sempre anche un *accogliere in sé*, e il culmine di una conoscenza che voglia dirsi oggettiva sarà sempre dinamicamente teso a una più viva forma di autocoscienza *dell/nel* soggetto.

■ 3. Esperienza come luogo teologico

Proprio alla luce dell'iniziale suggerimento di Ratzinger, vale la pena, infine, individuare attraverso il suo pensiero alcune linee fondamentali per una teologia dell'/'nell'esperienza. Infatti, rimane in gran parte un auspicio disatteso quello formulato da Torrell a inizio anni '80, laddove segnalava come

⁷⁶ Cf. su questo TOMMASI, *Il problema dell'esperienza*, 49; Id., *Il pratico, le pratiche, l'esistenza*, in *Studia Patavina* 1 (2012), 38-40; P. DEAR, *The Meanings of Experience*, in K. PARK – L. DASTON (ed.), *The Cambridge History of Science*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 106-131; A. BERTULETTI, *Il concetto di «esperienza» e la teologia*, in *Teologia* VI/2 (1981), 85-87.

⁷⁷ Cf. E. FALQUE, *The Book of Experience*, London, Bloomsbury Academic, 2017, 5-6; H. MALLINNEY, *La prise*, in *Qu'est-ce que l'homme?*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1982, 135-157.

⁷⁸ S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, SKS, Bd. XI, 147; trad. it. *La malattia mortale*, Milano, Mondadori 1991, 34 (trad. lievemente modificata).

il concetto di esperienza è uno dei più “problematici” che esista, ed è proprio qui che la teologia fondamentale ha la sua particolare parola da dire, sia per dare il proprio contributo a chiarire quanto si intende con questo termine, sia per formulare i criteri di valutazione dell’eventuale valore normativo per la teologia.⁷⁹

Anche il continuamente auspicato rinnovarsi del linguaggio teologico potrà essere qualcosa di più che una mera operazione di *maquillage*, solo in virtù di una rinnovata centralità dell’esperienza nella comprensione del dinamismo credente: «Il grande compito che ci attende è quello di riempire di esperienza di vita le vecchie, grandi parole della tradizione che sono ancora davvero valide, così da renderle comprensibili. Abbiamo ancora molto da fare da questo punto di vista».⁸⁰ Si tratta quindi, tanto per l’autocoscienza credente come per la teologia, di poter riconoscere il «cammino della fede a partire dall’esperienza aperta ai sensi», in quanto, come sottolinea ancora Ratzinger, «la fede comincia dall’esperienza».⁸¹

■ 3.1. *Esperienza vitale della domanda*

L’esperienza vitale della domanda non solo attesta al soggetto il fondamento logico-ontologico della propria esistenza («apertura metafisica») ma è anche, come nota Ratzinger, ciò che intimamente lo abilita a «intendere ed esperire nella sua autenticità» il messaggio cristiano.

La risposta che il messaggio cristiano dà alla domanda sull’umana esistenza presuppone precisamente tale domanda; il messaggio cristiano si può intendere e si può quindi esperire nella sua autenticità soltanto dove in precedenza la domanda sulla condizione umana sia stata sofferta come domanda. La vitalità della risposta cristiana (vitalità non retoricalemente, ma essenzialmente intesa) esige quindi fondamentalmen-

⁷⁹ J.-P. TORRELL, *Nuove correnti di teologia fondamentale*, in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1980, 38.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Dio e il mondo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 23.

⁸¹ E conclude: «La conoscenza di Dio non può svolgersi in noi escludendo l’intervento dei sensi, e che la strada per pensare Dio passa attraverso la percezione sensibile e viene mediata dai sensi. Se ciò è vero, questo significa anche che ogni introduzione alla fede, catechesi, catecumenato, deve passare per i sensi» (RATZINGER, *Fede ed esperienza*, 82). Ratzinger si colloca così nel solco di quella tradizione teologica che ritiene irrinunciabile l’assioma peripatetico di matrice aristotelica «nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» (TOMMASO, *De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19; ARISTOTELE, *De anima* III, 8, 432a 7-8).

te l'esperienza vitale della domanda; l'annuncio cristiano non può che ricevere continuamente da questa domanda la sua vita e la sua realtà nell'umanità.⁸²

L'esperienza vitale della domanda, quindi, non può mai esser semplicemente "lasciata indietro", quasi che la fede in Cristo la renda superflua, in quanto punto di interlocuzione permanente del dialogo che Dio stabilisce con l'uomo e che «raggiunge il suo culmine assoluto nel farsi uomo di Dio: partecipazione della parola divina alla passione dell'uomo». Ma proprio questo parteciparsi di Dio rende possibile e impegna i credenti a «prendere sul serio la ricchezza e profondità dell'umano interrogarsi, quel partecipare alla totalità della *passio humana* [...]. Infatti tale partecipazione [...] alla domanda che l'essere umano come totalità significa, è necessaria affinché il messaggio cristiano resti sempre sé stesso nelle diverse circostanze».⁸³ Solamente quando il soggetto si imbatte in ciò che è in grado di entrare adeguatamente e compiutamente in rapporto con la struttura esigenziale che lo contraddistingue – solo allora – egli sperimenta, finalmente, in termini *inaspettatamente positivi* (inediti) l'apertura indisponibile del proprio essere: un'esperienza nuova di sé e del reale.

■ 3.2. Rivelazione: un fatto di cui fare esperienza

FR sottolinea come «all'origine del nostro essere credenti vi è un incontro, unico nel suo genere, che segna il dischiudersi di un mistero nascosto nei secoli» (n. 7).⁸⁴ Ciò significa che in virtù della Rivelazione stessa «la storia [...] diventa il luogo in cui possiamo costatare l'agire di Dio a favore dell'umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci (n. 12)». In questa possibilità di «constatazione» si intrecciano i due elementi per i quali l'idea stessa di Rivelazione cristiana sta o cade: sperimentabilità e irriducibilità. Ovvero che la rivelazione sia un avvenimento reale nella storia e, proprio così, sperimentabile e, al contempo, essa non possa esser ridotta a un'esperienza del soggetto: «La fede comincia dall'esperienza, ma non

⁸² RATZINGER, *Chiesa aperta al mondo?*, 419-420.

⁸³ RATZINGER, *Chiesa aperta al mondo?*, 420.

⁸⁴ Cf. 1Cor 2,7; Rm 16,25-26. Cf. BENEDETTO XVI, enc. *Deus caritas est*, 18 gennaio 2006, n. 1, in *AAS* 98 (2006), 218.

può essere limitata a un'esperienza semplicemente data, essa provoca una dinamica delle esperienze ed essa stessa crea nuove esperienze. Il Dio sempre più grande non può essere riconosciuto che nel superamento verso una realtà sempre più grande nella correzione costante delle nostre esperienze».⁸⁵ Come nota Ratzinger, l'eccedenza irriducibile del dato rivelato che la fede accoglie non supera l'esperienza nei termini di un *qualcosa* che si giustappone a essa, il superamento è dato dal fatto che colui che si rivela in essa è realmente il *semper major* e il suo rivelarsi apre così necessariamente a un dinamismo di sempre nuove esperienze: «È così che la fede e l'esperienza costituiscono la continuità d'una linea che deve andare sempre più lontano. Solo accompagnandosi al superamento continuo della fede, si potrà realizzare in definitiva una vera "esperienza di fede"».⁸⁶ Esperienza «di un mistero nascosto», di un incontro «unico nel suo genere» e, proprio per questo, «constatabile» e «facile da verificare». Come scrive ancora Ratzinger:

Indubbiamente ciò che ci tocca produce esperienza, ma è esperienza come frutto di un evento, non di una discesa nel profondo di noi stessi. È proprio questo che si intende col concetto di Rivelazione: il non-proprio, ciò che non appartiene alla sfera mia propria, mi si avvicina e mi porta via da me, al di là di me, crea qualcosa di nuovo. Questo è ciò che determina anche la storicità della realtà cristiana, che poggia su eventi e non sulla percezione della profondità del proprio intimo, che poi è quel che si chiama "illuminazione".⁸⁷

È così rovesciato il vecchio pregiudizio teologico, in quanto è proprio il tornare ad accordare all'esperienza il suo proprio valore euristico a consentire di non ridurre l'accadimento della fede a una esclusiva «esperienza interiore»⁸⁸ né, tanto meno, derivarla *tout court* dalla comune «esperienza religiosa».⁸⁹ Questo perché il dinamismo proprio dell'esperienza implica sempre l'incontro con *altro da sé*; non solo, proprio tale dinamismo viene confermato dal fatto che Dio – il Tutt'Altro – si rende storicamente incontrabile, per *condescensio divina*, attraverso una me-

⁸⁵ RATZINGER, *Fede ed esperienza*, 85.

⁸⁶ RATZINGER, *Fede ed esperienza*, 85. Su questo superamento cf. anche J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in Id., *Elementi di Teologia fondamentale*, 25-43, in part. 31; Id., *Fede come conversione, metanoia*, ivi, 45-58; fondamentale H.U. VON BALTHASAR, *Esperienza di Dio nella Bibbia dei Padri*, in *Communio* 3 (1976), 4-15.

⁸⁷ RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza*, 92.

⁸⁸ Cf. cost. dogm. *Dei Filius*: DS 3033.

⁸⁹ Cf. Pio X, enc. *Pascendi Dominici gregis* (8 settembre 1907): DS 3484-3486.

diazione esperienziale. Tutto ciò non vale solo nei confronti dell'incontro con la figura storicamente determinata di Gesù di Nazaret: la stessa *FR* ci ricorda, infatti, come il peculiare "sapere-credendo" presupponesse una determinata esperienza della relazione, dell'altro, tale per cui la stessa dinamica testimoniale cristiana si fonda sul «manifestarsi» dell'amore di Dio e sul «percepire» dell'uomo, ovvero sull'esperienza di una corrispondenza storicamente reale che si stabilisce tra «l'evidenza di un amore» e un «percepire nel profondo come vero» (cf. *FR* 32).⁹⁰ In questo senso l'oggettività della Rivelazione, come verità che si rende storicamente incontrabile, fa appello all'oggettiva apertura propria della soggettività in una articolazione sostanzialmente positiva delle due dimensioni. Infatti, è proprio nell'ambito storico-categoriale che accade qualcosa di nuovo per l'essere del soggetto, non riconducibile a una semplice emersione sul piano categoriale di un'unità apriorica di carattere trascendentale. Come sintetizza Tavard, infatti, «la sostanza della rivelazione non è costituita nell'insegnamento di una dottrina, ma nel manifestarsi di una presenza in mezzo agli uomini».⁹¹ Laddove non fosse toccata nel presente l'intima libertà del soggetto, laddove quest'ultimo non si riconoscesse convocato da un'azione presente di Dio (*gesti-parole*), non può esservi, propriamente, alcuna reale novità né, tantomeno, la fede.⁹² Comprendiamo così, dal punto di vista dell'esperienza, la missione dello Spirito e il significato di *tradizione*: quest'ultima, quale «comunione dei fedeli intorno ai Pastori nel corso della Storia», è sempre nuovamente alimentata dalla fondamentale *paradosis* dello Spirito di Cristo che assicura esattamente

il collegamento fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo e della sua Chiesa [...]. Grazie al Paraclito l'esperienza del Risorto, fatta dalla comunità apostolica alle origini della Chiesa, potrà sempre essere vissuta dalle generazioni successive.⁹³

⁹⁰ Tale dinamica caratterizza così la stessa esperienza ecclesiale: «L'invito reale da esperienza ad esperienza e nient'altro fu, umanamente parlando, la forza missionaria dell'antica Chiesa. La comunità di vita della Chiesa invitava alla partecipazione a questa vita, in cui si svelava la verità da cui veniva questa vita. Viceversa l'apostasia dell'età moderna si fonda sulla caduta di verifica della fede nella vita dei cristiani» (J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di Fede, Speranza e Carità*, Milano, Jaca Book, 2020, 31).

⁹¹ H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo* (Opera omnia 14), Milano, Jaca Book, 2017, 29.

⁹² Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 4: EV 1/866 [da ora in poi: DV].

⁹³ BENEDICTUS XVI, *Udienza generale*, 16 aprile 2006.

■ 3.3. Esperienza di fede come nuova autocoscienza

Ciò significa che una "teologia dell'/'nell'esperienza" sorge laddove non si cerchi di ridurre a uno solo dei suoi elementi la fondamentale relazione tra l'indisponibilità della realtà rivelata – non deducibile né sussumibile dall'/'all'esperienza *tout court* – e la necessaria mediazione esperienziale che tocca la libertà del soggetto con-vocandolo a un riconoscimento/accoglimento di tale Rivelazione. Ciò significa che «del concetto di "rivelazione" fa sempre parte anche il soggetto ricevente: dove nessuno percepisce la rivelazione, lì non è avvenuta nessuna rivelazione, dato che lì nulla è stato svelato».⁹⁴ Ovvero, il soggetto è convocato sul piano conoscitivo, in termini unici, a vivere quell'adeguamento/accoglimento con cui si compie l'originaria traiettoria della dinamica conoscitiva dell'uomo in rapporto all'essere. *FR* ci ricorda che l'uomo è capace di operare un «discernimento» che gli consente di distinguere l'unicità dell'esperienza della Rivelazione di Dio rispetto a qualsiasi altra esperienza umana (cf. *FR* 67). In questo senso «l'esperienza vitale della domanda» costituisce *un criterio fondamentale* per il soggetto, perché, alla luce di quanto emerso, «noi possiamo riconoscere soltanto ciò per cui si dà in noi una corrispondenza».⁹⁵ Ciò significa che la fede non è anzitutto una "scossa interiore", quanto il corrispondere all'appello della presenza di Dio; presenza la quale, nella sua effettività storica, determina la grazia dell'*initium fidei*,⁹⁶ ovvero la possibilità di un adeguamento qualitativo del soggetto nei confronti del darsi e dirsi del Padre nel Figlio e che costituisce, in definitiva, l'esperienza della fede propriamente detta. Ma laddove si verifica tale accoglimento, ecco che si manifesta come innanzitutto sia l'uomo a essere accolto nell'essere e nella vita stessi di Dio, reso cioè partecipe di una possibilità d'esperienza di sé come del mondo del tutto inedita, una dilatazione sostanziale dell'orizzonte della ragione e dell'umano esperire. È Paolo ad avere espressioni decisive su questa fede come "inabitazione" di Cristo: partecipazione al *nous* come

⁹⁴ J. RATZINGER, *La mia vita*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, 19-20. Sul tema cf. Id., *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura* (Opera omnia 2), G.L. MÜLLER (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 39-119. Cf. anche G. O'COLLINS, *La teologia della rivelazione*, Catania, Paoline, 1969, 67; sul piano esegetico cf. A. ΟΕΡΚΕ, *ἀποκαλύπτω*, in *GLNT* 5,82-159.

⁹⁵ J. RATZINGER, *Che cosa crede la Chiesa? Una introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, in *Quaderni - Nuova Serie del Sinodo Romano* 2 (1993), 67-73, qui 69.

⁹⁶ Sull'*initium fidei* come grazia cf. DS 375-395. Sulla *gratia fidei* cf. P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Milano, Glossa, 2002, 17-33.

ai sentimenti stessi di Cristo, un essere resi partecipi della vita e con ciò dell'esperienza stessa del Figlio.⁹⁷

■ 3.4. Una fede confermata dall'esperienza

Con ciò, è anche posta la possibilità della verifica della fede. Se da un lato, infatti, la verità accolta nella fede è radicalmente indisponibile al soggetto, dall'altro, essa chiede di "inverarsi" nel soggetto, di esser verificata. La credibilità dell'avvenimento cristiano trova conferma nell'esperienza che il soggetto vive, quale luogo del fondamentale articolarsi della ragione con la fede. Come afferma ancora Ratzinger: «Il Vangelo diventa credibile là dove ci sono persone che se ne lasciano completamente afferrare e dove l'esperimento della vita diventa la sua conferma».⁹⁸ Infatti, proprio perché il darsi e dirsi di Dio in Cristo si sottopone alla verifica del dinamismo conoscitivo dell'umana ragione, esso rivela in pienezza alla ragione stessa la sua effettiva capacità di verità, costituendo ogni volta un invito a «re-imparare la grande ragione umana»⁹⁹ e, proprio così, superare anche le false contrapposizioni impostesi con la modernità fra soggettività e oggettività, fra storia e verità, fra sapere e credere, fra esperienza e conoscenza.¹⁰⁰ In questo senso proprio l'esperienza di fede consente di recuperare tutta la portata e significatività di quell'oggettività al fondo della soggettività personale, in quanto la «viva esperienza di fede [...] non mortifica le aspettative del vivere umano, ma le esalta nella partecipazione alla stessa esperienza di Cristo».¹⁰¹ Quanto emerso mi pare trovi corrispondenza con ciò che Luigi Giussani, in un testo del 1963 rivolto al card. Montini, identifica quale «triplice fattore» da cui «come unità d'atto vitale» emerge «l'esperienza cristiana ed ecclesiale»: a) *L'incontro con un fatto obiettivo*; b) *Il*

⁹⁷ Fil 2,5; 1Cor 2,6-16; Rm 8,15-16; 12,2; Col 1,27; Gal 2,20; 2Cor 4,16; Ef 3,16-19.

⁹⁸ J. RATZINGER, *Abbiamo bisogno di persone che pratichino il Vangelo*, in Id., *In dialogo con il proprio tempo* (Opera omnia 13/3), G.L. MÜLLER (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2024, 140.

⁹⁹ J. RATZINGER, *Maestro della fede*, in Id., *In dialogo con il proprio tempo*, 179.

¹⁰⁰ Cf. RATZINGER, *Maestro della fede*, 185.

¹⁰¹ BENEDICTUS XVI, *Omelia*, in AAS 100 (2008), 347. «La fede Cristiana, in quanto annuncia la verità dell'amore totale di Dio apre alla potenza di questo amore, arriva al centro più profondo dell'esperienza di ogni uomo, che viene alla luce grazie all'amore ed è chiamato ad amare per rimanere nella luce. [...] Non c'è nessuna esperienza umana, nessun itinerario dell'uomo verso Dio, che non possa essere accolto, illuminato e purificato da questa luce» (FRANCISCUS, enc. *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 32, in AAS 105 [2013], 575).

*potere di percepire adeguatamente il significato di quell'incontro; c) La coscienza della corrispondenza «tra il significato del Fatto in cui ci s'imbatte e il significato della propria esistenza, – fra la realtà cristiana e la propria persona –, fra l'Incontro e il proprio destino».*¹⁰²

In definitiva, «la fede cristiana non è un sistema. Non può essere pensata come un sistema chiuso. È una via, e una via si riconosce solo imboccandola e percorrendola. Questo vale in un duplice senso: il fatto cristiano non si dischiude a nessuno se non nell'esperienza dell'accompagnarvisi; e nella sua totalità consente di essere colto soltanto come cammino storico».¹⁰³ Ciò significa che il luogo del positivo e reciproco articolarsi della ragione con la fede, non può che essere l'esperienza che il soggetto vive del «fatto stesso della presenza» di Cristo (cf. DV 4); in questo senso l'intelligenza della fede non può che essere sempre, anche, un'intelligenza dell'esperienza, in virtù della quale il soggetto può sempre nuovamente riconoscere l'indeducibile novità di quanto egli non può produrre da sé stesso e che è, tuttavia, la verità totale di quell'oggettività al fondo della propria soggettività, del proprio essere personale: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo».¹⁰⁴

¹⁰² Il testo *Struttura dell'esperienza* è oggi pubblicato in L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Milano, Rizzoli, 2005, 126-131. Fondamentale sul tema P. BANNA – E. PRATO, *L'idea di "esperienza cristiana"* secondo Luigi Giussani, in *La Scuola Cattolica* 151 (2023), 29-57; cf. M. SCHOLZ-ZAPPA, *Luigi Giussani. L'esperienza elementare*, Milano, Jaca Book, 2024.

¹⁰³ RATZINGER, *La fede tra ragione e sentimento*, 152-153.

¹⁰⁴ AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII* (CCSL 27), L. VERHEIJEN (ed.), Turnhout, Brepols, 1981 (passus: III, 6, 11).

REFORMATIO ECCLESIAE, PROSPECTIVA Y PERSPECTIVA TEOLÓGICA

■■■ **Miguel Ángel Núñez Aguilera**

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 75-105

ABSTRACT ■ *The reformatio Ecclesiae as demand for truth about the being of the Church runs through its entire history. Occasionally there is talk of reform when certain surgical measures are adopted or a relevant change occurs in its visible side, but these never put an end to the desire for a Church that is always and increasingly faithful to Jesus Christ. This article offers a theological overview, in a Catholic context, on the reformatio Ecclesiae as a matter. From the reformist present that represents the pontificate of Francis, we go back to Benedict XVI as the pope who rehabilitated the concept of reform for Catholicism and we analyze the current theological panorama, regarding which we establish some key points.*

KEYWORDS ■ Church – Reform – Francis

MIGUEL ÁNGEL NÚÑEZ AGUILERA

Professore ordinario di *Ecclesiologia* presso la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, Spagna.
xtospes@gmail.com

El anhelo de reforma en la Iglesia no es algo nuevo. Desde la antigüedad, ante la provocación que supone el pecado en una Iglesia que se confiesa santa, se documentan invocaciones a la fidelidad propia de quienes han sido regenerados por Cristo en el bautismo y forman parte de su cuerpo santo.¹ No era concebible – ya para aquellos cristianos – relegar la santidad de la Iglesia a la confesión de fe sin actuar sobre su cuerpo histórico. Una Iglesia que se confiesa santa exige en consecuencia una vida concorde. Tan es así, que el pecado en la Iglesia fue motivo de duras controversias en los primeros siglos y, desde entonces, la cuestión permanece abierta.²

Desde el siglo V en adelante, hallamos claramente la *reformatio Ecclesiae* como argumento teológico, aunque con diversos sentidos. Aparece como llamada a la moralidad de sus miembros, como retorno a la praxis canónica antigua, como reconstitución espiritual e incluso como invocación escatológica sobre el presente eclesial.³ El Concilio de Cons-

¹ Al respecto, es todo un clásico: G.B. LADNER. *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.

² Entre las grandes figuras de la teología del siglo XX que se han ocupado de la cuestión: K. RAHNER, *La Iglesia de los pecadores*, en Id., *Escritos de teología*, vol. 6, Madrid, Cristiandad, 2007, 271-286; H.U. VON BALTHASAR, *Casta meretrix*, en Id., *Ensayos teológicos*, vol. 2, Madrid, Cristiandad, 2001, 197-290; J. RATZINGER, ¿Crítica a la Iglesia?, en Id., *Obras completas*, vol. 8/1, Madrid, BAC, 2015, 449-460; Id., *Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana*, en Id., *Obras completas*, vol. 7/2, Madrid, BAC, 2016, 911-920; Id., *Las culpas de la Iglesia*, en Id., *Obras completas*, vol. 8/1, Madrid, BAC, 2015, 461-468. Una reconsideración reciente de la cuestión en G. CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, Brescia, Morcelliana, 2019, 43-59, 77-95.

³ Cf. E. CAMPI, *Riformare la Chiesa*, Bologna, EDB, 2019, 11-22.

tanza (1414-1418) consagró la fórmula «*Ecclesia sit reformata in fide et moribus, in capite et in membris*» (*Decreta pro concilii integritate*, 26 marzo 1415). Este pensamiento fue recogido por el V Concilio Letrán en 1517, aunque con escasa fuerza operativa para un momento histórico que pedía más. Martín Lutero redactará, precisamente ese año, su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, las noventa y cinco tesis con las que comenzó un movimiento reformista que terminó por quebrar la Iglesia en Occidente.⁴

Tras consumarse la ruptura con Roma, el anhelo de fidelidad mantendrá viva su demanda tanto entre las comunidades de la Reforma, como en la Iglesia Católica. Será en ámbito reformado, específicamente de la Nadere Reformatie calvinista holandesa del siglo XVII, donde el deseo de vivir la Reforma en su pureza dé lugar a la idea de Iglesia en permanente reforma. Esto es: «*Ecclesia semper reformata*».⁵ Coincidiendo en el tiempo, el cardenal Roberto Belarmino escribía: «*Reformatio Ecclesiae omni tempore necesaria est*».⁶ Las dos expresiones parecen similares y, sin embargo, sus sentidos difieren. La primera presenta la Iglesia en continuo cambio, la segunda afirma acciones, siempre necesarias, en un sujeto estable. También la noción de reforma es

⁴ Sobre aquel momento: G. PANI, *Ecclesia semper reformata: dal XIV al XVI secolo*, en A. SPADARO – C.M. GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2016, 125-140; P. RICCA, *Perché la riforma del XVI secolo?*, en M. WIRZ (ed.), *Riformare insieme la Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2016, 79-94; J.W. O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa. Il concilio di Trento e il Vaticano II*, en SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 86-92.

⁵ La autoría de la expresión, al día de hoy, es incierta. A lo sumo, algunos investigadores han llegado a composiciones similares en Jodocus van Lodesteyn, *Beschouwinge van Zion*, Amsterdam 1674, cf. T. MAHLMANN, *Ecclesia semper reformata, Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, en T. JOHANSSON – R. KOLB – J.A. STEIGER (ed.), *Hermeteutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2011, 423-435; CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 31-35. Incluso hay autores que remontan la expresión a los debates parejos al Concilio de Vienne (1311-1312), cf. J.-I. SARANYANA CLOSA, *Ecclesia semper reformata*, en *La reforma Gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006, 17. La fórmula, tal cual se presenta, solo ha podido ser documentada en Karl Barth (1886-1968), de cuya mano irrumpe en el panorama teológico contemporáneo (Conferencia *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, del 30 julio 1947; presente también en *Kirchliche Dogmatik IV*, 1953-1959); aunque Barth la remite a la tradición. Esta imposibilidad de documentar la expresión en su literalidad, hace pensar que tal vez estemos ante una fórmula feliz acuñada por el propio Barth a partir de la idea, ciertamente calvinista, de Reforma en perpetua reforma, cf. H.-C. ASKANI, *Ecclesia semper reformata?*, en M. WIRZ (ed.), *Riformare insieme la Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2016, 13-15.

⁶ R. BELARMINO, *Considerationes quatuor ex concilio Tridentino*, Session 23, 24 et 25 (Roma, octubre 1612) en G. BEAUCHESNE (ed.), *Auctarium Bellarmianum*, Paris 1913, 533.

distinta en una y otra: *reformanda* describe un movimiento, *reformatio* indica una acción.

En ámbito católico, dado que las comunidades cristianas escindidas de Roma hicieron bandera de la *reformatio* hasta autodefinirse con el concepto, la idea de reforma tomó forma apologética (contra-Reforma) y el término *reformatio*, hasta entonces habitual, empezó a verse con recelo hasta su marginación casi total, tanto de los documentos magisteriales, como de los ensayos teológicos.⁷ La encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI en 1832, es buena muestra de esta cancelación de la idea de reforma en ámbito católico.⁸ Así, los distintos movimientos teológicos católicos de finales del siglo XIX y principios del XX hablan de «ressourcement» para indicar, en realidad, renovación *ad fontes* y Juan XXIII opta por el italiano «aggiornamento» para presentar la actualización eclesial que espera del Concilio Vaticano II.

Esta prevención sobre el término *reformatio* alcanza incluso al Vaticano II como evidencia el uso frecuente de vocablos alternativos: actualización, desarrollo, modernización, purificación, renovación... *Reformatio* aparece sólo tres veces y, de ellas, solo dos se refieren específicamente a reforma de la Iglesia: la necesidad de una continua «*reformatio et renovatio*» (*UR* 4); y «La Iglesia peregrina es llamada por Cristo *ad hanc perennem reformationem* de la que la Iglesia, como institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» (*UR* 6). El término privilegiado por el Concilio para hablar de reforma de la Iglesia es *renovatio*, registrado hasta en 39 ocasiones (cf. *UR* 4.6; *LG* 8-9; *AG* 37; *GE* 12; *PO* 12; *OT* 22).⁹ Sirva de ejemplo *Lumen gentium* 8, donde los padres conciliares parecen tener en mente la locución «*Ecclesia semper reformanda*», sin embargo la evitan, generando el circunloquio «*Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*».¹⁰ El propio

⁷ Este movimiento se produjo realmente a partir de la segunda generación, pues los textos del momento dejan una imagen diferente: ni la *Confessio Augustana* de 1530, ni la *Gallicana* de 1559 recogen el término *reformatio*; en cambio, el Concilio de Trento dedica hasta diez decretos *De reformatione* y usa el término hasta en 44 ocasiones. Del carácter reformador de Trento: O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa*, 93-97.

⁸ «*Absurdum plane est, ac maxime in eam injuriosum, restorationem ac regenerationem quamdam obtrudi, quasi necessariam ut ejus incolumentati et incremento consulatur*» (GREGORIO XVI, Encíclica *Mirari vos*, 15 agosto 1832, Ex officina J.J. Arkesteynii, 1832, 6-7).

⁹ Cf. J.-F. CHIRON, *Conversione e riforma nella Chiesa Cattolica dopo Yves Congar*, en WIRZ (ed.), *Riformare insieme la Chiesa*, 164-167.

¹⁰ Pablo VI, meses antes de la aprobación de *Lumen gentium*, reconoce en *Ecclesiam suam* que la reforma de la Iglesia es la tarea principal del presente con el término *renovatio*, em-

Henry de Lubac, siguiendo la estela de los padres conciliares, considera teológicamente más apropiada la fórmula «*Ecclesia semper purificanda*», de *LG* 8, que la popularizada «*Ecclesia semper reformanda*».¹¹

Esta situación de omisión intencionada del concepto *reformatio* se prolongó durante el posconcilio hasta llegar a la encíclica *Ut unum sint*, de Juan Pablo II, que usa recurrentemente el término *reformatio* (cf. *UUS* 16, 17, 18, 32, 65, 66, 67, 71, 72, aunque bastantes de ellas por cita de *UR* 4 y 6) e incluso llega a la composición «*perennis reformationis Ecclesiae*» (*UUS* 82). No obstante, por la razón que fuese, aquel texto no logró despertar la cuestión teológica en torno a la *reformatio Ecclesiae* en ámbito católico. Hoy día, sin embargo, el panorama es bien distinto.

■ 1. La *reformatio Ecclesiae* en actualidad: pontificado de Francisco

Del silencio sobre la reforma de la Iglesia se ha pasado, en el reciente pontificado de Francisco, a una presencia recurrente de la cuestión. Algunos vaticanistas, de hecho, ya hablaron de un Papa reformista desde el primer instante, cuando el cardenal protodiácono anunció que Jorge Mario Bergoglio tomaba para sí el nombre del Poverello d'Assisi.¹² Semanas después, cuando el nuevo Pontífice constituyó el *Consilium Cardinalium Summo Pontifici*, popularizado como el C9 de cardenales, para estudiar la estructura y funcionamiento de la Curia Vaticana en vista a su reforma, muchos sintieron confirmadas sus expectativas. Para estos, la anhelada hora de la reforma de la Iglesia parecía haber llegado. Cual-

pleado en trece ocasiones. *Reformatio* aparece solo una vez y, esta, en cita de Rom 12,2: PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), en *Acta Apostolicae Sedis* (en adelante *AAS*) 56 (1964), 639. Del carácter precursor de *Ecclesiam suam* sobre la reforma de la Iglesia: G. CIOLI, *Forma e ri-forma della Chiesa nell'Ecclesiam suam*, en A. CLEMENZIA (ed.), *Forma e forme della Chiesa. Per una Chiesa estroversa*, Firenze, Nerbini, 2020, 25-34; L. VILLEMIN, *Le retour de la réforme dans l'Église catholique?*, en *Transversalités* 137 (2016), 56-57. De la impronta reformista del pontificado Montini: C. SCORDATO, *Ecclesia semper reformanda*, en R. LA DELFA – V. IMPELLIZZERI (ed.), *L'autocoscienza della Chiesa. Pablo VI nel Concilio*, Roma, Città nuova, 2015, 341-369; A. UGENTI, *La Chiesa dei tempi nuovi. Il rinnovamento della Chiesa nel magistero di Paolo VI*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

¹¹ Cf. H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, Sígueme, 1974, 27.

¹² Días después de su elección, el Papa en persona explicaba a los periodistas las razones de su decisión por ser Francisco de Asís, «el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación»: FRANCISCO, *Ad legatos communicationis sociales* (16 marzo 2013), en *AAS* 105 (2013), 381.

quier gesto del nuevo Papa, hasta los más mínimos detalles de vida cotidiana, todas sus intervenciones y actos de gobierno eran analizados por los medios de comunicación bajo esta óptica. Sobre la mesa del presente de la Iglesia, los periodistas recordaban los casos de pederastia y la falta de transparencia del IOR como asuntos candentes a los que Francisco debía dar respuesta inmediata; aunque también le aguardaban otras cuestiones menos mediáticas, pero igualmente demandadas, como la efectiva colegialidad de los obispos en el gobierno de la Iglesia o la plena participación del laicado, singularmente de la mujer, en la Iglesia. Las horas de radio y televisión, así como los ríos de tinta, desde el anuncio de aquella comisión C9 hasta la rúbrica papal de la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* en 2022, por la cual la Curia adquiría nueva forma, dan testimonio del interés que la reforma de la Iglesia suscita dentro y fuera de ella.

Dejando a un lado titulares de prensa y expectativas suscitadas en estos años acerca de lo que la Iglesia debiera reformar, todo cuanto a veces aparece rompedor en este pontificado responde, en realidad, a una idea motora, a partir de un diagnóstico básico de la dolencia actual de la Iglesia, que Francisco ya expuso a los cardenales al día siguiente de su elección. El 14 de marzo de 2013, durante la misa con los cardenales que lo habían aupado al solio pontificio, el recién electo Pontífice centró su homilía en la necesidad de movilizarse contra toda mundanidad en la Iglesia, pues le impide su avance.¹³ Vistas sus palabras en perspectiva, aquella homilía representa toda una declaración de intenciones con la que Francisco, además, dibujaba su misión al frente de la Iglesia. Quien ha cifrado el mal de la Iglesia en el inmovilismo causado por la mundanidad en ella, se siente consecuentemente impelido a trabajar por la purificación interna de la Iglesia para que ella recupere su vitalidad.

Francisco inicia su ministerio señalando la mundanidad en la Iglesia como el mal que debe ser combatido y exhortando a los cardenales a luchar contra él. No será esta la última vez que Bergoglio hable de la mundanidad en la Iglesia. En la navidad de 2014, ya inmerso en la reforma de la Curia, Francisco volvía a incidir sobre la cuestión, detallando un ramillete de dolencias derivadas de la mundanidad.¹⁴ De hecho, las denuncias contra la mundanidad en la Iglesia son una constante en su

¹³ Cf. FRANCISCO, *Pontificatus exordia* (14 marzo 2013), en AAS 105 (2013), 265-366.

¹⁴ Cf. FRANCISCO, *Occasione Romanae Curiae Natalicia Omina prosequendi* (22 diciembre 2014), en AAS 107 (2015), 44-53. En línea similar, durante la navidad siguiente: Id., *Dum Summus Pontifex faustis omnibus occasione Natalis Christi Curiam Romanam prosequitur* (21 diciembre 2015), en AAS 108 (2016), 35-42.

magisterio, con más de 80 inserciones del término en todo tipo de intervenciones. Ningún papa ha hablado de la mundanidad en la Iglesia como él. Con anterioridad, el magisterio pontificio registra abundantes exhortaciones a los fieles para que se cuiden del espíritu del mundo o hablan de lo mundano como aquello que se opone al orden divino; pero, propiamente, el concepto de mundanidad como enfermedad de la Iglesia se lo debemos a Francisco.¹⁵ Solo hay un curioso precedente en Benedicto XVI quien, meses antes de hacer pública su renuncia, dijo: «a menudo corremos el riesgo de ser deslumbrados por los resplandores de la mundanidad, que nos hacen menos capaces de recorrer tales caminos [de Dios] o de leer tales signos».¹⁶ Obsérvese, pese a la diferencia de estilo, la repetición del paralelismo inmovilismo y mundanidad.

El antídoto a la mundanidad existente en la Iglesia, según Francisco, es disponer la Iglesia en salida (continuando con ello el camino renovador del Concilio Vaticano II),¹⁷ tal como recogen sus palabras a los jóvenes en Río de Janeiro: «¡quiero que se salga fuera, quiero que la Iglesia salga a la calle, quiero que la Iglesia abandone la mundanidad, la comodidad y el clericalismo, que dejemos de estar encerrados en nosotros mismos».¹⁸ Esta idea de Iglesia en salida, tan llamativa para algunos, tomó rápidamente cuerpo en su magisterio bajo las formas «opción misionera», «conversión pastoral» o «conversión misionera».¹⁹ Su primera exhortación apostólica ya la registra:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este

¹⁵ Una cierta idea del significado de tal expresión para Francisco la encontramos días previos a su elección, cuando el entonces cardenal Bergoglio rechazaba «la iglesia mundana que vive en sí, desde sí y para sí; vivir para darse gloria unos a otros» (*Diario ABC*, 26 marzo 2013, 27).

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 14 noviembre 2012.

¹⁷ «El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo» (FRANCISCO, *Evangeli gaudium*, n. 26).

¹⁸ FRANCISCO, *Encuentro con los jóvenes argentinos*, 28 julio 2013.

¹⁹ La idea remite a: V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, Documento conclusivo, Aparecida, 31 mayo 2007, n. 365-372. Más al respecto en: A. BRIGHENTI, *Concepto y ámbito de la conversión pastoral*, en R. LUCIANI – C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Madrid, Khaf, 2020, 203-229.

sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras» (*Evangelii gaudium* 27).

La remodelación de la Curia Vaticana bajo la Constitución *Praedicate Evangelium* responde justamente a este principio.²⁰ De donde la reforma de la Iglesia pasa necesariamente, para Francisco, por la conversión misionera de todo el pueblo de Dios y todos en el pueblo de Dios (cf. *EG* 17). La reforma vendrá así de «una Ecclesia in statu conversionis e in statu missionis».²¹

En esta Iglesia en salida misionera como paradigma (cf. *EG* 15), las llamadas periferias –otro tema estrella del pontificado de Francisco– juegan un papel esencial. Ellas, de algún modo, tiran de la Iglesia hacia la pureza evangélica, pues los pobres y marginados son los preferidos de Dios, a quienes el Evangelio fue anunciado primero (cf. *EG* 197-201). Cobra aquí todo su sentido aquella declaración primera del Papa a los periodistas: «¡cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!»,²² luego recogida en *Evangelii gaudium*, n. 198: «quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos». Podríamos hablar, en cierto modo, de las periferias como polo dinamizador de la Iglesia.²³

²⁰ Cf. FRANCISCO, Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium*, 3, en AAS 114 (2022), 376-377. Sobre la reforma de la Curia: G. GHIRLANDA, *La costituzione Apostolica «Praedicate Evangelium» sulla curia romana*, en *La Civiltà Cattolica* 4123 (2022), 41-56; M. SEMERARO, *La riforma di Papa Francesco*, en *Il Regno* 14 (2016), 433-441. Una reflexión personal al respecto: G. ROUTHIER, *La réforme de la curie romaine et la synodalité de l'Église*, en J. FAMERÉ – G. ROUTHIER, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf, 2021, 109-129.

²¹ C.M. GALLI, *Una facultad más sinodal y una teología más profética*, en *Revista Teología* 54/123 (2017), 15. Más al respecto: Id., *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore*, en SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 53-56; R. LUCIANI, *La reforma como conversión pastoral y sinodal. Eclesiogénesis de una recepción conciliar*, en LUCIANI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*, 173-182; R. REPOLE, *Forma e riforma della Chiesa in papa Francesco*, en CLEMENZIA, *Forma e forme della Chiesa*, 35-49.

²² FRANCISCO, *Ad legatos communicationis socialis*, 381.

²³ Sobre este aspecto: D. FARES, *Si è fatto povero per arricchirci con la sua povertà 2Cor 8,9*, en SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 491-500; C.M. GALLI, *Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios*, en X. PIKAZA – J. ANTUNES, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo divino, 2015, 259-296; J.C. SCANNONE, *Incarnazione, kenosis, inculturazione e povertà*, en SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 465-483; P. TRIGO, *Synodality with the People: A Latin American Perspective*, en D. MARMION – S. RYAN (ed.), *Reforming the Church. Global perspectives*, Minnesota, Liturgical Press Academic, 2023, 117-134.

No obstante, más allá del interés de la prensa por determinados movimientos en el organigrama vaticano, Francisco insiste en la conversión del corazón como el operador real de la reforma de la Iglesia. Así, respecto de la reforma de la Curia advierte: «Sin conversión de corazón, las reformas se quedan en un ámbito meramente administrativo o procedimental. Todos necesitamos un cambio de vida para que la Iglesia pueda mostrar nítidamente el rostro genuino de Jesucristo».²⁴ En esta remisión de toda reforma de la Iglesia a la conversión de los corazones, Francisco no hace otra cosa que aplicar la doctrina fijada por el Vaticano II.²⁵ Así, según el Papa, «la reforma sólo y únicamente será eficaz si se realiza con hombres "renovados" [...]. No basta sólo cambiar el personal, sino que hay que llevar a los miembros de la Curia a renovarse espiritual, personal y profesionalmente. La reforma de la Curia no se lleva a cabo de ningún modo con el cambio de las personas – que sin duda sucede y sucederá – sino con la conversión de las personas».²⁶ Para Francisco, la implicación de cada miembro de la Iglesia en primera persona es inexcusable: «toda reforma comienza por sí mismo. La reforma en la Iglesia la han hecho hombres y mujeres que no tuvieron miedo de entrar en crisis y dejarse reformar a sí mismos por el Señor. Es el único camino, de lo contrario no seremos más que "ideólogos de reformas" que no ponen en juego la propia carne».²⁷ En efecto, la reforma de la Iglesia no queda cumplida por una reforma eclesiástica, reclama la fidelidad de todos los miembros de la Iglesia al Señor en cada generación.²⁸

Al compás de las palabras de Francisco, los cambios operados en la Iglesia durante estos años son evidentes. Unos afectan al gobierno papal con la reestructuración de la Curia Vaticana (con intervención

²⁴ FRANCISCO, *A los participantes del encuentro con organismos de ayuda a la Iglesia de América Latina*, 23 junio 2023.

²⁵ Así lo evidencian: S. MAZZOLINI, *Riforma e conversione: un imprescindibile rapporto dinamico*, en L. SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2019, 50-61; CHIRON, *Conversione e riforma nella Chiesa Cattolica dopo Yves Congar*, 180-186.

²⁶ FRANCISCO, *Ad Sodales Curiae Romanae, occasione prosequendi omnia Natalicia* (22 diciembre 2016), en AAS 109 (2017), 38. De la interacción personas-estructuras: C. JACOBS, *Strukturen verändern? – Menschen verändern? Eine pastoralpsychologische Analyse kirchlicher Wandlungsprozesse*, en S. KOPP (ed.), *Kirche im Wandel: Ekklesiale Identität und Reform*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2020, 427-459.

²⁷ FRANCISCO, *Ad Cardinalem Renardum Marx* (10 junio 2021), en AAS 113 (2021), 645.

²⁸ Esta «no se agota en el enésimo proyecto para cambiar las estructuras. Significa en cambio injertarse y radicarse en Cristo, dejándose conducir por el Espíritu» (FRANCISCO, *Ad participes V Conventus Ecclesialis Nationalis* [10 noviembre 2015], en AAS 107 [2015], 1287).

también de ciertos organismos vinculados a la Santa Sede) o el nombramiento de laicos – hombres y mujeres – en cargos de responsabilidad; otros de carácter legislativo como la reforma del proceso canónico para las causas de nulidad matrimonial o la modificación del Código de Derecho Canónico para permitir el acceso de la mujer al lectorado y acolitado, e incluso doctrinales como la modificación completa del 2267 del Catecismo de la Iglesia Católica sobre la pena de muerte; aunque la novedad de mayor calado auspiciada por Francisco quizás sea la sinodalidad como condición de la Iglesia, a partir de la cual articular su naturaleza comunal, que implica a todos los fieles en ella, y el ejercicio colegiado del ministerio episcopal.²⁹ Del alcance reformador de estas decisiones, y otras, darán cuenta los historiadores en las próximas décadas; pero desde el ámbito teológico, lo que ya podemos constatar es el regreso de la *reformatio Ecclesiae* como cuestión, superando un silencio de siglos.

■ 2. Rehabilitación, en ámbito católico, del concepto reforma

Aunque hoy, al amparo de la determinación de Francisco, teólogos católicos abordan con naturalidad la reforma de la Iglesia y resulta familiar hablar de ella, no siempre fue así. Hace setenta y cinco años, sólo la presencia de la palabra reforma en el título de una obra suscitó sospechas sobre el dominico Yves Congar, que vio cómo su libro *Vraie et fausse réforme dans l'Église* era vetado por el Santo Oficio. Se impedía tanto su reedición como su traducción. La razón, como el propio autor acredita, no era otra que la palabra *réforme*. Esta debía ser sustituida.³⁰ Estamos en 1950, año también de la publicación de la encíclica *Humani generis*,

²⁹ El primer intento de realización ha sido la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, bajo el título «Por una Iglesia sinodal, comunión, participación y misión», con su modalidad inédita de tres fases (local-nacional, continental y universal), constituyendo ya, en cierto modo, un ejercicio de sinodalidad. Esta articulación, entendida por Francisco, permite la escucha del entero pueblo de Dios y garantiza la participación de fieles, colegio episcopal y obispo de Roma, cada uno según su función, cf. FRANCISCO, *Sancta Missa in initio XVI Coetus Generalis Ordinarii Synodi Episcoporum* (10 octubre 2021), en AAS 113 (2021), 1100-1103. Al respecto: P.P. SALDAHNA, *Verso una nuova sinodalità ecclesiale?*, en SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, 215-241. El amplio estudio histórico-crítico de C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Marcianum press, 2023.

³⁰ Cf. Y. CONGAR, *Diario de un teólogo* (1946-1956), Madrid, Trotta, 2004, 219.

de Pío XII, donde se censura «omnino reformandae» de la ciencia teológica.³¹

Esta prevención católica sobre el término *reformatio* atravesó, como vimos, el Concilio Vaticano II y vivió aún después de la encíclica *Ut unum sint* (1995), aun cuando Juan Pablo II usó el término reforma con profusión. ¿Cuándo se produjo entonces la inflexión sobre esta reserva de siglos? En nuestra opinión, la recuperación católica del concepto reforma se la debemos a Benedicto XVI con su antológico discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005. En aquella ocasión, cuando el Pontífice describe el proceso de recepción conciliar bajo las hermenéuticas opuestas de «la discontinuidad y de la ruptura» y de la «reforma, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia»,³² el magisterio no sólo registra el término *reformatio* sin complejo, sino que admite su lógica: reconsideraciones doctrinales sobre elementos nucleares que comportaron cambios de posición en la Iglesia sin merma de su continuidad histórico-teológica. El concepto reforma vino así, a manos del propio papado, rehabilitado súbitamente. Debate hermenéutico aparte, en el cual no entramos aquí, esta comprensión del Vaticano II desde el concepto *reformatio* quizá sea el elemento de mayor alcance del discurso.³³

En su valoración de perspectivas sobre el Concilio, el tandem orquestado por Benedicto XVI es de por sí curioso. A la hermenéutica de la discontinuidad y ruptura no opone una hermenéutica de la continuidad y conservación, como sería lógico, sino una hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad. De hecho, una supuesta hermenéutica de la continuidad, tal como algunos cifraron su propuesta,³⁴ no forma parte del discurso. Es más, semejante consideración reductiva está en contra de lo afirmado por Benedicto XVI en su intervención,³⁵ no

³¹ Pío XII, *Humani generis* (12 agosto 1950), en AAS 42 (1950), 564.

³² BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia* (22 diciembre 2005), en AAS 98 (2006), 46.

³³ Así lo estiman, entre otros: J.W. O'MALLEY, «The Hermeneutic of Reform»: a Historical Analysis, en *Theological Studies* 73 (2012), 521; o M. DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, en *Annuarium Historiae Conciliorum* 43 (2011), 19; VILLEMIN, *Le retour de la réforme dans l'Église catholique?*, 49.

³⁴ V. gr., autores tan dispares entre sí: B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II, Un discorso da fare*, Frigento, Casa Mariana, 2009, 84-88; 253-254; P. HÜNERMANN, *Excommunicatio – Communicatio, Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise*, en W. BEINERT (ed.), *Vatikan und Pius-Büder. Anatomie einer Krise*, Freiburg, Herder, 2009, 160.

³⁵ Destacan esta manipulación, entre otros: DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, 19-54; W. KASPER, *Renovación a partir del origen. Para la interpretación del Concilio Vaticano II*, en V. VIDÉ – J.R. VILLAR (ed.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid, San

se ajusta al conjunto de su magisterio, ni se corresponde con la integridad de su pensamiento teológico.³⁶ Al contrario, tal como él reconoce, la «hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad», admite ciertos cambios de posición en la Iglesia a partir de movimientos doctrinales (incrementos, modulaciones, reconsideraciones...) en continuidad de principios. Pese a todo, quien introduce audazmente el concepto reforma como clave del Vaticano II, al mismo tiempo lo atenúa mediante la aposición «de la renovación en la continuidad», término más familiar al oído católico.³⁷

Otra curiosidad. Benedicto XVI atribuye su «hermenéutica de la reforma» a Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II y a Pablo VI en el discurso de clausura del mismo. Con esta remisión de su propuesta a los papas del Concilio, el Papa teólogo logra tres objetivos: 1) Anclar su propuesta en la autoridad precedente y más autorizada sobre el Concilio, Juan XXIII que lo convocó y Pablo VI que lo llevó a término, aun cuando ninguno de los dos utilizó el concepto *reformatio* ni *renovatio* en las intervenciones aludidas, sólo Juan XXIII habla de «*opportunis inductis emendationibus*»;³⁸ 2) Definir su propuesta a partir del marco dado por Juan XXIII y Pablo VI en los discursos referidos; 3) Entender el Vaticano II como un concilio de reforma, porque así fue concebido por Juan XXIII y luego reconocido por Pablo VI, según la argumentación de Benedicto XVI. Aquí está la clave. Hasta entonces, el carácter reformador del Concilio sólo se había contemplado respecto a la liturgia; ahora, en cambio, la reforma es marco omnicomprensivo del Vaticano II.³⁹

Pablo, 2013, 69; G. MARENKO, *Benedetto XVI, il Vaticano II e la rinuncia al Pontificato*, Assisi, Cittadella, 2013, 9; G. RICHI ALBERTI, *A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini*, en *Scripta Theologica* 42 (2010), 62; G. ROUTHIER, *L'herméneutique de Vatican II, Réflexions sur la face cachée d'un débat*, en *Recherches de science religieuse* 100 (2012), 52-53.

³⁶ Cf. K. KOCH, *Il Concilio Vaticano II, tra innovazione e tradizione*, en BENEDETTO XVI, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 33-34; F.S. VENUTO, *Il Concilio Vaticano II. Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*, Cantalupa, Effatà, 2013, 30-35; P. BLANCO, *¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de J. Ratzinger*, en *Teología y vida* 54 (2013), 255-287.

³⁷ Cf. O'MALLEY, *The Hermeneutic of Reform*, 542-546.

³⁸ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* (11 octubre 1962), en AAS 54 (1962), 788.

³⁹ Sobre el Vaticano II, concilio reformista: CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 139-152; C. DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, en SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, 39-41; S. PIÉ-NINOT, «Ecclesia semper reformanda», La recepción del Vaticano II, en *Revista Catalana de Teología* 37 (2012), 281-302; O'MALLEY, *La riforma nella vita della Chiesa*, 97-107.

A tenor de la invocación que Benedicto XVI hace de Juan XXIII y Pablo VI, la hermenéutica de la reforma está definida por el fin mismo del Vaticano II, que no fue repetir «la enseñanza de los Padres y Teólogos antiguos y modernos [...]. Para eso no era necesario un concilio».⁴⁰ Su misión, afirmó Juan XXIII, debía ser «que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y propuesto de modo más eficaz». Para ello, «es necesario que la Iglesia nunca aparte sus ojos del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual».⁴¹ Y concluye:

El espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del depositum fidei, y otra la manera de formular su expresión.⁴²

Esta labor de penetración doctrinal a fin de presentar la verdad de fe de modo adecuado al hombre actual es exactamente, para Pablo VI en su discurso de clausura, el fin del Vaticano II. La idea de reforma viene así dibujada, a través de los papas del Concilio, bajo el abundamiento en la verdad revelada, que lleva a reconsiderar el magisterio precedente y, en consecuencia, modificar ciertas posiciones históricas de la Iglesia.

En efecto, tal como expresa literalmente Benedicto XVI, el Vaticano II significó «una nueva relación vital» de la Iglesia, a través de los Padres conciliares, con el depositum fidei, en cohesión con la Tradición, dentro del nuevo marco conceptual al que la modernidad había dado lugar.⁴³ En esta operación, la Iglesia alcanzó una conciencia mayor de la verdad de la fe que le permitió, en continuidad de principios, superar ciertas formas caducas de su realización histórica; «en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la verdadera naturaleza de la reforma».⁴⁴ Gracias a esta acción, se logró una «nue-

⁴⁰ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 791.

⁴¹ JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 790-791.

⁴² JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 792.

⁴³ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 47.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 49. En efecto, Benedicto XVI «non identifica la novità con l'ermeneutica della rottura né la continuità con l'ermeneutica della tradizione».

va definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno»,⁴⁵ con revisión de algunas decisiones históricas en tres ámbitos: 1) La relación entre la fe y las ciencias modernas; 2) La relación entre la Iglesia y el Estado moderno, especialmente en uno de sus principios esenciales: la libertad religiosa; 3) La relación entre la Iglesia y las religiones, en particular, con el judaísmo.⁴⁶

Benedicto XVI logra integrar los cambios efectivos operados en la Iglesia a partir de la reflexión conciliar, donde el *depositum fidei* va a presentar nuevos desarrollos que llevan a ciertos ajustes de posición, a través de una comprensión eclesiológica, teológicamente fuerte: el «único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha donado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino».⁴⁷ Este «único sujeto-Iglesia» viene cualificado teológicamente, en raíz, por la donación divina de la cual nace y toma su identidad «pueblo de Dios», desde donde hay que entender su ser dinámico, «en camino», a través de la historia: «crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo». Sin este sujeto único continuo en la historia no se hace comprensible que pueda darse reforma en continuidad, cuando ha existido modificación de posiciones doctrinales. En efecto, sólo mediante una continuidad histórico-teológica del sujeto Iglesia puede contemplarse una reforma sin merma de la continuidad, pese a los movimientos doctrinales y consecuentes cambios de posición histórica que el Concilio operó dentro de ella.

Si observamos, las hermenéuticas «de la discontinuidad y de la ruptura» y «de la reforma, de la renovación en la continuidad» obedecen a una tipificación de base eclesiológica. Tanto una como otra se entienden respecto del único sujeto-Iglesia, si este es quebrado o no. Si el Vaticano

tica della riforma, ma vede piuttosto quest'ultima come una novità nella continuità»: DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, 28. Lecturas similares en: J.A. KOMONCHAK, *Novelty in Continuity, Pope Benedict's Interpretation of Vatican II*, en *America* 200/3 (2009), 12-13; B.J. HILBERATH, *Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanische Konzil*, en Herder Korrespondenz Spezial 2 (2012), 5; F. SCANZIANI, *L'evento e lo Spirito. Approci interpretativi al Vaticano II*, en *Scuola cattolica* 141 (2013), 106-107; VENUTO, *Il Concilio Vaticano II*, 28-29; N. ORMEROD, *Vatican II – Continuity or Discontinuity?: Toward an Ontology of Meaning*, en *Theological Studies* 71 (2010), 610-611.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 51.

⁴⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 49. Específicamente sobre esta cuestión: K. VON STOSCH, *Neuaufbruch in der Religionstheologie? Identität und Reform in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen*, en KOPP (ed.), *Kirche im Wandel*, 218-238.

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 46.

Il se concibe acto absoluto, a modo de asamblea constituyente sobre la fe, se produce una fractura insalvable entre la Iglesia anterior al Concilio y la nacida de él. La distinción entre preconciliar y posconciliar deja de ser referencia temporal para expresar la cesura del ser eclesial que en el seno del Vaticano II se habría producido.⁴⁸ La única diferencia entre tradicionalistas y progresistas, en este punto, es de perspectiva. Si para los primeros, el Concilio rompe con la Tradición de la Iglesia, perpetrando un acto de apostasía; para los segundos, el Concilio marca el principio de una Iglesia nueva. En cambio, si el Vaticano II se concibe actividad interior del único sujeto-Iglesia a cargo de los padres conciliares, como parte de su caminar en la historia bajo la acción del Espíritu Santo, su reflexión se inserta en la Tradición con la cual se comunica, sin quiebra por tanto de la Iglesia.⁴⁹ Para Benedicto XVI, esta es la clave de la reforma de la Iglesia operada por el Vaticano II; en realidad, de toda *reformatio Ecclesiae*.

■ 3. Panorama bibliográfico actual en torno a la *reformatio Ecclesiae*

Tras el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 diciembre de 2005, al margen de cuanto se debatió y publicó sobre hermenéutica de la reforma a partir de aquella intervención,⁵⁰ el interés teológico por la *reformatio Ecclesiae* no ha dejado de crecer. Al volumen considerable de títulos publicados, singularmente desde 2015, debemos sumar la gran cantidad de iniciativas académicas que se vienen ocupando del

⁴⁸ En su obra teológica, Joseph Ratzinger ya advertía de cierta visión refundacionista del Vaticano II a modo de «una hora cero en la que todo comenzaba de nuevo»: J. RATZINGER, *Balance del posconcilio, Fracasos, tareas, esperanzas*, en Id., *Obras completas*, vol. 7/2, Madrid, BAC, 2016, 1010; Id., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1985, 33. Al fondo de esta advertencia, se alude a la tesis rahneriana sobre el Concilio «inicio del inicio»: K. RAHNER, *Le Concile – un nouveau commencement*, en Id., *Le deuxième concile du Vatican. Contributions au Concile et à son interprétation*, Paris, Cef, 2015, 766.

⁴⁹ Cf. A. SCOLA, *Riforma della Chiesa e primato della fede: Per un'ermeneutica del concilio Vaticano II*, Bologna, EDB, 2013, 20-22.

⁵⁰ Seguimiento bibliográfico al respecto: M. FAGGIOLI, *Council Vatican II: Bibliographical Overview*, en *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008), 567-610; 32 (2011), 755-791; 34 (2013), 15-28; 927-955; 37 (2016), 675-716; 40 (2019), 711-738; 43 (2022), 875-904; G. ROUTHIER, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*, en *Laval théologique et philosophique* 61 (2005), 613-653; 64 (2008), 783-824; 67 (2011), 321-373; 69 (2013), 585-642. J. WICKS, *New Light on Vatican Council II*, en *The Catholic Historical Review* 92 (2006), 609-628; 94 (2008), 75-101; 95 (2009), 546-569; 98 (2012), 476-502; 99 (2013), 727-748; 102 (2016), 97-117; 104 (2018), 322-347.

tema: seminarios de estudio, jornadas teológicas, ciclos de conferencias... Incluso algunos centros han articulado cursos monográficos (v. gr. la Facultad de Teología de Paderborn o la de Italia Settentrionale en Milán). Tantas iniciativas vistas en conjunto, esta pléyade de teólogos, historiadores, canonistas... de las más diversas instituciones académicas y nacionalidades, nos ubican ante una reflexión coral en acto.

El panorama bibliográfico, que modestamente ofrecemos aquí, se ciñe específicamente a lo publicado en tanto cuestión teológica. Dejamos fuera de esta presentación los estudios históricos sobre la Reforma protestante u otras reformas de la Iglesia, así como aquellos que se ocupan de la reforma litúrgica vinculada al Concilio Vaticano II. Estos argumentos tienen su propio espacio en publicaciones especializadas a las cuales nos remitimos. Obviamente hay mucho más escrito de lo que aquí se refiere. A quien no se vea reconocido en estas páginas, pedimos perdón.

De cuño académico, por sus frutos editoriales, reseñamos de estos años las siguientes iniciativas en torno a la reforma de la Iglesia que han enriquecido notablemente el panorama teológico. Por orden cronológico:

– XV Simposio de Teología Histórica (Valencia, del 14 al 16 de noviembre de 2011), bajo el lema *Ecclesia semper reformanda, teología y reforma de la Iglesia*. Este evento, organizado por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, giró en torno a la reforma de la Iglesia con motivo del IV Centenario de la muerte del santo obispo reformador Juan de Ribera. Pese al corte histórico de sus ponencias, también hubo ya algunas contribuciones sobre la reforma de la Iglesia en el presente eclesial.⁵¹

– Congreso organizado por la Comunidad de Bose, del 14 al 17 de mayo de 2015, junto a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lyon, la Facultad Teológica Valdense de Roma, las facultades de teología de Estrasburgo, la católica y la protestante, y las facultades de teología reformada de la Suiza romanda. En el contexto del inmediato V Centenario de las noventa y cinco tesis de Lutero, el encuentro se definió bajo el lema *1517-2017: Riformare insieme la Chiesa*. Este, sin embargo, no fue un evento marcado por los estudios históricos, sino por la reflexión teológica en torno a la exigencia de reforma en la Iglesia, subrayando la dimensión ecuménica.⁵²

⁵¹ FACULTAD DE TEOLÓGIA SAN VICENTE FERRER (ed.), *Ecclesia semper reformanda, teología y reforma de la Iglesia*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2012.

⁵² WIRZ (ed.), *Riformare insieme la Chiesa*.

– Seminario «no oficial» de teólogos (Roma, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 2015), al amparo de la revista *La Civiltà Cattolica*. Con motivo del cincuenta aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, el extenso cuerpo de teólogos reflexionó sobre el camino a seguir en la reforma de la Iglesia a la luz del magisterio conciliar.⁵³

– XI Leuven Encounters in Systematic Theology, que se celebró del 11 al 14 de octubre de 2017. En pleno V Centenario de la Reforma de Lutero y con tal motivo, el encuentro estuvo dedicado al proceso de reforma iniciado por Lutero bajo el lema *Ecclesia semper reformanda*. No obstante, entre la abundancia de estudios históricos, también aparecen algunas contribuciones de orden teológico.⁵⁴

– XV Jornadas de la Asociación de Teólogas Españolas (Madrid, del 9 al 11 de noviembre 2017) con el lema *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, también con motivo de V Centenario de la Reforma protestante, aunque con ponencias no históricas, sino del presente eclesial.⁵⁵

– Congreso Internacional que la Pontificia Università Urbaniana dedicó en 2018 al tema *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*.⁵⁶

– I y II Seminario Internacional de Teología organizados por el denominado Grupo Iberoamericano de Teología, en Caracas (Venezuela). El primero, el 21 y 22 de noviembre de 2019, bajo el lema *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades en la Iglesia de hoy*, que centró su mirada en los cambios que deben producirse en la Iglesia para alcanzar una nueva gobernanza más colaborativa e inclusiva del laicado; y el segundo, del 7 al 10 de septiembre 2021, en torno a *La renovación eclesial en clave sinodal y ministerial*, que concreta la demanda participativa del primer seminario según el modelo sinodal.⁵⁷

⁵³ SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa. Una crítica a esta obra, aunque temáticamente muy limitada porque se ciñe a la cuestión primado-sinodalidad en: A. MARCHETTO, *La riforma e le riforme nella Chiesa. Una risposta*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.*

⁵⁴ P. DE MEY – W. FRANÇOIS (ed.), *Ecclesia Semper Reformanda: Renewal and Reform Beyond Polemics*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2020.

⁵⁵ M. VIDAL I QUINTERO (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, Estella, Verbo Divino, 2018.

⁵⁶ SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*.

⁵⁷ Tras la celebración de cada seminario, sus respectivos coordinadores sacaron a imprenta una publicación que, no siendo exactamente las actas de los mismos, tienen su base en ellos: LUCIANI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*; R. LUCIANI – S. NOCETI – C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Sinodalidad y reforma: un desafío eclesial*, Bobadilla del Monte, PPC, 2022.

– Serie de jornadas teológicas, con seminarios de docentes posterior, que la Facoltà Teologica dell’Italia Centrale, en Florencia, dedica desde 2018 hasta el presente a diversos aspectos eclesiológicos que tocan la cuestión de la *reformatio Ecclesiae*.⁵⁸

Todas estas iniciativas académicas tienen en común la consideración propiamente teológica de la cuestión, el tratamiento multidisciplinar del tema (desde la eclesiología a la canonística, pasando por la pastoral, el ecumenismo, la historia, la espiritualidad, la misionología... o la filosofía, sociología, politología) y el rico perfil de sus ponentes, laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas... de distintas instituciones académicas y nacionalidades diversas. Temáticamente, encontramos en ellas un amplio espectro de cuestiones que va, desde el análisis del momento presente y sus retos para la Iglesia al análisis conceptual de la *reformatio Ecclesiae*, pasando por diversos anclajes históricos de la actual reflexión, ya sea en referencia directa al papa Francisco o al Vaticano II, ya sea en el marco de las reformas anteriores de la Iglesia. Dentro de los aspectos concretos de reforma destaca, por su presencia recurrente, todo cuanto tiene que ver con una nueva gobernanza de la Iglesia en comunión, la reformulación del ministerio ordenado y la participación efectiva del laicado en la toma de decisiones dentro de la Iglesia, singularmente de la mujer. Puntualmente, según las inquietudes de los organizadores, podemos encontrar diversos acentos. Así, *La riforma e le riforme nella Chiesa* (2016) destaca la inculcación dentro del proceso de reforma de la Iglesia e incluye gran cantidad de colaboraciones en clave ecuménica; también *Riformare insieme la Chiesa* (2016) abunda en la reacción reforma-ecumenismo. *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa* (2019), que se debe a la Pontificia Università Urbaniana, muestra una lógica sensibilidad por las misiones y aporta visiones únicas como el problema de la reforma en el mundo judío e islámico. *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades* (2020) y *Sinodalidad y reforma: un desafío eclesial* (2022), obras herederas de los seminarios internacionales de teología celebrados en Caracas, registran un importante número de colabora-

⁵⁸ CLEMENZIA (ed.), *Forma e forme della Chiesa*; A. CLEMENZIA – N. SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, Firenze, Nerbini, 2023. A diferencia del resto de publicaciones que carecen de una consideración conclusiva, alguna por decisión explícita (v. gr. SPADARO – GALLI [ed.], *La riforma e le riforme nella Chiesa*), el capítulo conclusivo que ofrece Nicola Salato, junto a la reflexión inicial de Alessandro Clemenzia, dan gran cohesión a esta publicación.

ciones en torno al diseño de una gobernanza eclesial compartida, con inclusión del laicado en ella.

Junto a estas obras colectivas, de cuño académico, también han aparecido en estos años algunos trabajos individuales en torno a la reforma de la Iglesia. Los primeros a raíz del anuncio de reforma de la Curia romana por Francisco. Estas primeras publicaciones suelen ser reflexiones generales muy personales, guiadas por el deseo de renovar la vida eclesial a través de la implicación activa del laicado.⁵⁹ Esta línea temática va a ser una constante hasta los títulos más recientes que, al amparo del Sínodo sobre la sinodalidad, se han publicado. Estas últimas obras, a diferencia de las primeras, presentan un discurso mucho más articulado y fundamentado. En ellas suelen comparecer tres cuestiones distintas, aunque entrelazadas, que la sinodalidad entraña: la comunión de las Iglesias entre sí y de estas con la Iglesia universal, la colegialidad episcopal y la redefinición del ministerio petrino a partir de ella y, sobre todo, la participación universal del laicado en la toma de decisiones en la Iglesia y su inclusión en los órganos de responsabilidad en virtud de su consagración bautismal.

En estas obras, reforma y sinodalidad frecuentemente entran en sinergia. El Sínodo sobre la sinodalidad, con su peculiar proceso de consulta universal y realización en dos fases, se concibe en cierto modo como reforma de la Iglesia en acto. Un buen número de autores entiende que la reforma de la Iglesia radica en la dinámica sinodal que trae el Sínodo propuesto por Francisco y viceversa: que el Sínodo dará lugar a la reforma de la Iglesia. La sinodalidad aquí no sería tanto una dinámica de comunicación interna, como el inicio de un proceso de cambio en la Iglesia, que comporta descentralización y multiculturalidad, desclericalización e inclusión del laicado en el gobierno de la Iglesia. Todas ellas invocan, por lo general, al Concilio Vaticano II como fundamento de sus propuestas, que el papa Francisco estaría llevando a término con su propuesta sinodal.⁶⁰ La cuestión de la *reformatio Ecclesiae* en estas obras, salvo excepciones, queda muy reducida a la cuestión de la par-

⁵⁹ S. DIANICH, *La Chiesa Cattolica verso la sua riforma*, Brescia, Queriniana, 2014; J. MARTÍNEZ GORDO, *La conversión del papado y la reforma de la curia vaticana*, Bobadilla del Monte, PPC, 2014; N. CASTELLANOS, *El Espíritu sopla del Sur. Las reformas de Francisco*, Bobadilla del Monte, PPC, 2016; A. LEFRANK, *Kirche ist Paradox. Orientierung für den fälligen Wandel*, Würzburg, Echter, 2016.

⁶⁰ Cf. V.R. AZCUY, *Reforma inclusiva de la Iglesia católica. Significado y profecía de una recepción inacabada*, en LUCIANI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*, 93-120.

ticipación solidaria de todo el pueblo de Dios en los procesos deliberativos y ejecutivos de la Iglesia, sin abordar otras cuestiones ya sea de orden doctrinal o espiritual. Aquí encontramos tanto reflexiones individuales,⁶¹ como estudios monográficos⁶² o publicaciones colectivas.⁶³

No obstante, estos años también nos han dejado algunas obras, teológicamente más globales, acerca de la reforma de la Iglesia. Tal es el caso de *Quale riforma per la Chiesa?*, obra de Giacomo Canobbio, quien nos ofrece una primera presentación sistemática de la cuestión, casi un manual docente;⁶⁴ *Penser la réforme de l'Église*, obra conjunta de Joseph Famerée y Gilles Routhier, quienes intentan una reflexión no polémica sobre los principios y criterios teológicos comprometidos en la reforma de la Iglesia;⁶⁵ o *Dieselbe Kirche anders denken*, de Michael Seewald, donde podemos encontrar una de las orientaciones más originales de la cuestión, pues afronta la *reformatio Ecclesiae* como rediseño de la Iglesia sobre sí, a modo de punto cero, donde alcance un modo distinto de ser al actual, aun manteniendo su identidad.⁶⁶

Por último, también la canonística ha entrado en la reflexión de la *reformatio Ecclesiae*. Entre los autores que han publicado individualmente en estos años destacan: Nicolás Álvarez de las Asturias,⁶⁷ Severi-

⁶¹ V. gr.: C. MILITELLO, *Sinodalità e riforma della Chiesa*, Cinisello Balsano, San Paolo, 2023.

⁶² Entre otros títulos: R. LUCIANI – S. NOCETI, *Sinodalmente: forma e riforma di una Chiesa sинодальная*, Firenze, Nerbini, 2022; A. CLEMENZIA – N. SALATO, *Processualità, Sinodalità, Riforma. La dinamica dello Spirito nella comunità cristiana*, Firenze, Nerbini, 2022. Esta obra, en parte, continúa la reflexión iniciada en: P. CODA – A. CLEMENZIA, *Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, Bologna, EDB, 2020.

⁶³ Destacamos: KOPP (ed.), *Kirche im Wandel*; B. JÜRGENS – M. SELLMANN (ed.), *Wer entscheidet, wer was entscheidet?: zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2020, que propugna una nueva gobernanza laical para la Iglesia, ante el sistema episcopal fallido que evidencian los escándalos sexuales y económicos; y D. MARMION – S. RYAN (ed.), *Reforming the Church. Global perspectives*, Collegeville MN, Liturgical Press Academic, 2023, que presenta la reforma de la Iglesia a partir de la sinodalidad como condición de la Iglesia.

⁶⁴ G. CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*. Del mismo autor, sobre sinodalidad: Id., *Un nuovo volto della Chiesa?* Brescia, Morceliana, 2023.

⁶⁵ J. FAMERÉE – G. ROUTHIER, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf, 2021.

⁶⁶ M. SEEWALD, *Reform – Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg i.B., Herder Verlag, 2019. Este enfoque sobre la reforma se alimenta de su trabajo previo: Id., *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i.B., Herder Verlag, 2018. En línea similar: A. SPADARO, *Crisi e futuro della Chiesa*, en *La Civiltà Cattolica* 4140 (2022), 523-529, que presenta la Iglesia abierta al futuro en posibilidad. Con más rigor, pero dentro de una visión procesual: M. NARDELLO, *Dio interagisce con la sua Chiesa*, Bologna, EDB, 2018, 245-261.

⁶⁷ N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Ecclesia semper reformanda: La contribución del derecho canónico*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2014.

no Dianich⁶⁸ y Carlo Fantappiè.⁶⁹ Estos trabajos implementan la reflexión sobre la reforma de la Iglesia en la conexión necesaria entre teología, singularmente eclesiología, y derecho, pues la unidad de comunión teológica Iglesia, en tanto supone una agregación social de personas que componen un sujeto en la historia, tiene necesidad de ordenar sus relaciones *ad intra* y su acción *ad extra*.

■ 4. Algunas observaciones para el debate, a modo de conclusión

De cuanto se ha publicado estos años en torno a la *reformatio Ecclesiae*, en la multitud de enfoques que ofrecen, podemos centrar la mirada en una serie de puntos medulares que, a nuestro entender, son determinantes para una consideración adecuada de la cuestión. En síntesis, estos serían:

1. Consideración de la doble perspectiva, histórica y teológica, que la *reformatio Ecclesiae* entraña. Si bien la exigencia de reforma en la Iglesia viene suscitada, de ordinario, por dolencias que esta presenta en su realización histórica, el deseo de reforma y la razón que la guía es teológica, porque nace de la verdad teologal Iglesia y, desde ella, reclama la corrección de su realización histórica.⁷⁰ Así, ya en raíz, el plano histórico y el teológico se ven entrelazados. De donde, una consideración de la *reformatio Ecclesiae* carente de perspectiva histórica será ciega, al igual que una falta de perspectiva teológica la dejará sin criterio, ni sentido último; pues, por relevantes que sean las decisiones históricas que se adopten en la reforma de la Iglesia, estas en modo alguno agotan el plano teológico que las inspiró. Ningún proceso histórico de reforma puede afirmar que llevó a la Iglesia a su figura acabada. Esto, además de pretencioso, sería una reducción histórica del plano teológico que cosifica la cuestión. Dicho de otro modo, la *reforma Ecclesiae* en términos teológicos nunca queda satisfecha del todo en el plano histórico. Mientras la Iglesia esté sujeta a la incosnsistencia propia del espacio-tiempo,

⁶⁸ S. DIANICH, *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, Bologna, EDB, 2018. Esta obra es, en parte, una reflexión extendida de la introducción que compuso para: Id., *Diritto e teologia. Ecclesiologia canonistica per una riforma*, Bologna, EDB, 2015. No incluimos esta obra entre los títulos recientes porque es colección de artículos publicados años atrás.

⁶⁹ C. FANTAPPIÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Bologna, EDB, 2019. A esta obra hay que sumar su trabajo específico sobre sinodalidad: Id., *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*.

⁷⁰ Cf. DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, 37.

su reforma será cuestión abierta.⁷¹ Por tanto, las reformas que la Iglesia puede necesitar en cualquier momento no deben conducir a una perdida de perspectiva teológica sobre la cuestión. Bajo esta, la *reformatio Ecclesiae* obedece a la llamada constante del Espíritu Santo en la Iglesia que la conmina a la fidelidad debida a Jesucristo, en relación con su ser y misión, y la impulsa hacia delante al encuentro con Él. Cualquier reforma nunca es la definitiva, ella sólo es un trecho del camino histórico de la Iglesia que va desde la llamada de Jesús a sus primeros discípulos a la consumación escatológica.⁷² Esta doble perspectiva, histórica y teológica, que se cruzan en la consideración de la reforma de la Iglesia, conforme a la *realitas complex* que la Iglesia es (cf. *LG* 8), comporta la necesidad de valorar adecuadamente los contextos y procesos humanos juntamente a la solvencia teológica en la reflexión. Errar en uno de los planos, o en ambos, puede llevar a la inoperancia de las medidas adoptadas o terminar distorsionando la verdad de la Iglesia.

2. El ámbito adecuado para la reflexión de la *reformatio Ecclesiae* es el nosotros-Iglesia. Tanto el deseo de reforma como la reflexión teológica pareja a ella, aunque sea a cargo de una sola persona, nace y acontece dentro de la entidad comunal Iglesia, teniéndola a ella, además, como fin. Esta singular condición de la reflexión sobre la Iglesia (también cuando se considera su reforma) establece consigo el nosotros-Iglesia como el ámbito adecuado. De modo que cualquier discurso que se haga sobre la reforma de la Iglesia requiere por definición una reflexión *in Ecclesia, ex Ecclesia, cum Ecclesia*, porque la Iglesia aquí no es un otro que se analiza, sino que ella contiene en sí a quienes la consideran y acontece, en cierta medida, en ellos. Esta imbricación establece la *communio Ecclesiae* como criterio para la reflexión en torno a su reforma.⁷³

3. La fe es el logos propio del discurso teológico, también cuando se aborda la *reformatio Ecclesiae*. Ninguna consideración sobre la Iglesia es completa si se prescinde del logos de la fe, porque sólo por la fe, y a través de ella, se tiene acceso a la verdad última de su misterio, pues la Iglesia nace en la confesión de fe de Pedro y viene definida pre-

⁷¹ «Tutte le generazioni devono affrontare sfide, e per alcune di esse una soluzione definitiva spesso non esiste» (M. DE SALIS, *Il significato di riforma nell'attuale letteratura ecclesiologica*, en CLEMENZIA – SALATO [ed.], *Quale Riforma della Chiesa?*, 70).

⁷² «La riforma, nella vita della chiesa di Cristo, si presenta come un cammino molto lungo, ininterrotto e incompiuto. [...] proprio perché si tratta della Chiesa di Cristo, il quale è la "forma" e il "formatore" della Chiesa, in un dinamismo spirituale che fa di lui un perenne ri-formatore della sua sposa» (S. XERES, *La riforma come dimensione essenziale della chiesa: panorama storico*, en WIRZ, *Riformare insieme la Chiesa*, 59).

⁷³ Del riesgo de des-eclesialización: cf. DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, 36.

cisamente por ella.⁷⁴ La fe aquí no es una disposición psico-afectiva o devoto-espiritual, sino capacidad cognitiva propia que nace del «credo in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum» revelado (cf. Mt 16,17) y procede según su lógica. Esta inteligencia de la fe, por su propia naturaleza, nunca es acción de un yo aislado confiado a su propia creatividad y capacidad, sino que comporta el nosotros-Iglesia al que la fe da lugar. En cierto modo, hay una circularidad entre fe e Iglesia: sin la fe, la Iglesia no se hace comprensible; sin Iglesia, no se alcanza la fe. La dinámica propia de este logos de la fe es el diálogo dentro del nosotros-Iglesia. Esto es: la apertura mutua yo-tú conforme al λόγος de la fe, que genera una realidad común mayor compartida: el nosotros en la verdad, don propio del Espíritu Santo, que caracteriza el camino de la Iglesia.⁷⁵ Aquí, diálogo viene tomado en sentido radical: dia-λόγος cuya base no es el parlamentarismo, ni su horizonte el sentir de la mayoría, sino la verdad de la fe desde la cual se discierne en común, de acuerdo al nosotros que es la Iglesia por definición.⁷⁶ Esta verdad de la fe, que es el motor del dialogo, impide disociar el sensus fidelium del sensus fidei en el discernimiento de las cuestiones, mucho menos apelar al sensus fidelium como dirimente de la verdad de la fe a partir de una comprensión sociológica de este, como el sentir de la mayoría.⁷⁷ Sea cual sea la forma orgánica que adopte el dialogo eclesial, este debe darse según la lógica interna que el propio dia-λόγος (de la fe) pide.

⁷⁴ Seguimos en este punto a: J. RATZINGER, *El primado del Papa y la unidad*, en Id., *Obras completas*, vol. 8/1, 630; H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Salamanca, Sigueme, 1988, 199-200; H.U. VON BALTHASAR, ¿Quién es la Iglesia?, en Id., *Ensayos teológicos*, vol. 2, Madrid, Cristiandad, 2001, 162; P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. 2, Chicago, University Chicago Press, 1957, 97.

⁷⁵ «Le consensus, l'unanimité est un effet du Saint-Esprit et la marque de sa présence. C'est lui qui fait l'unité de l'Eglise dans l'espace et dans le temps» (Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclésiologique*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 [1972], 395).

⁷⁶ Pese a lo mucho escrito sobre la escucha mutua son escasas las reflexiones sobre las exigencias fundamentales del diálogo. A lo sumo se encuentran alguna aportaciones de orden práctico (vocación, competencia, libertad) como se presentan en: A. DESMAZIÈRES, *A Conversion to Dialogue: The Church's Dialogical Reform in the Light of Gaudium et Spes*, en MARMION – RYAN (ed.), *Reforming the Church*, 153-166; D. MARMION, *A Church That Listens: Synodality in the Life and Mission of the Church*, en MARMION – RYAN (ed.), *Reforming the Church*, 34-51.

⁷⁷ Otros enfoques: M. ECKHOLT, *Sensus fidelium. La sinodalidad y el devenir sujeto del laicado*, en LUCIANI – NOCETI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Sinodalidad y reforma: un desafío eclesial*, 183-202; S. NOCETI, *En comunicación generativa. Conversación, consensus, conspiratio*, en LUCIANI – NOCETI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Sinodalidad y reforma: un desafío eclesial*, 323-350.

4. La *reformatio Ecclesiae*, como cuestión teológica, porta ya consigo una cierta definición.

a) *Re-forma-tio* indica acción de volver o retomar la forma. El concepto, por tanto, presupone en sí: por una parte, la existencia de una de-formación (o cuando menos, inadecuación) de la Iglesia respecto de su figura originaria y, por otra, la posibilidad de su recuperación, dado que invoca su restitución. Queda así acreditado, en el propio concepto, la pervivencia sustancial de su forma constitutiva, pese a las deficiencias que lo afectan, al punto de ser reconocible en su verdad y poder recuperarla. Esta consistencia de la forma, garante de la continuidad ontológica en la historia (que lo afecta pero no lo extingue), es parte del concepto reformatio. La forma aquí define la acción, porque *re-forma* pide su forma, aquella que le es propia, la que le hace ser lo que es.⁷⁸ De no ser así, estaríamos ante una *re-creatio*. Ahora bien, esta *reformatio*, en términos teológicos, puede leerse en cuatro sentidos: 1) Purificación, respecto a la moralidad de sus miembros o de las adherencias históricas; 2) Recuperación de su imagen originaria, ya sea en remisión histórica *Ecclesiae primitivae forma* o teológica *forma Christi*;⁷⁹ 3) Adecuación de su estructura organizativa y recursos a nuevos contextos; 4) Ajuste a un nuevo paradigma. Estos sentidos, siendo diversos, no se excluyen necesariamente entre sí; pero cada uno de ellos responde a una lógica filosófico-teológica distinta. Cuando diversos sentidos del concepto *reformatio* se alternan inadvertidamente, la reflexión se hace imprecisa, cuando no ambigua. Esto mismo puede decirse respecto a la alternanza del concepto *reformatio* con términos próximos (*renovatio*, *restauratio*, *emendatio* u otros), porque ninguna sinonimia es inocua. Dado que cada palabra posee su propio campo semántico, los términos usados en sustitución de *reformatio* afectan directamente al concepto.⁸⁰

b) *Ecclesiae* se presenta como genitivo, que puede ser objetivo o subjetivo. En sentido subjetivo la Iglesia es activa en el acto de reforma y, en sentido objetivo, la Iglesia es pasiva, receptora de la reforma.

⁷⁸ Cf. DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, 36-37; SEEWALD, *Reform – Dieselbe Kirche anders denken*, 111-113. No en vano conviene distinguir entre forma Ecclesiae y formas o expresiones históricas que la Iglesia puede presentar, cf. A. CLEMENZIA, *Introduzione*, en Id. (ed.), *Forme e forme della Chiesa*, 5-7.

⁷⁹ Cf. R. REGOLI, *Riforma, riforme e crisi della Chiesa: tra continuità e discontinuità*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 17-18.

⁸⁰ La imprecisión del concepto *reformatio* quizá sea la mayor dificultad con la que se encuentra la reciente reflexión sobre la reforma de la Iglesia, cf. A. CLEMENZIA – N. SALATO, *La natura processuale della Chiesa: tradizione e rinnovamento*, en *Rassegna di Teologia* 62 (2021), 371; DE SALIS, *Il significato di riforma nell'attuale letteratura ecclesiologica*, 55-75.

Dado que la lengua latina no distingue entre uno y otro, debemos entender *Ecclesiae* como sujeto y objeto a un tiempo.⁸¹ Esto es: la Iglesia (los hombres y mujeres en ella) es sujeto activo de la reforma y receptora a la vez de la acción transformadora del Espíritu Santo en ella. Esta ambivalencia se hace presente en la misma definición de la cuestión, donde se habla de reforma de la Iglesia, reforma en la Iglesia, reforma para la Iglesia...⁸²

5. Dado que la Iglesia tiene origen en la Trinidad, conforme a la voluntad salvífica del Padre, llevada a término por el Hijo en el Espíritu Santo (cf. *LG* 2), la Iglesia encuentra su imagen y forma perfecta en el misterio trinitario. La nobilis forma de la Iglesia se corresponde, por tanto, con el misterio de comunión Dios Trinidad de personas, respecto a las cuales presenta una serie de determinaciones bien precisas: La Iglesia, realidad teándrica de comunión, obedece a la voluntad salvífica del Padre, porta en sí la imagen del Hijo, de cuya obra redentora es fruto e instrumento en el mundo, actuada por el Espíritu Santo que la habita. La *forma Ecclesiae* se presenta así indisponible a manos humanas, porque ella se debe a Dios, cuya razón de ser es la voluntad salvífica del Padre a la cual sirve, viene definida cristo-eucarísticamente pues su matriz es Cristo de cuya carne nace en el evento único Cenáculo-Calvario y con cuyo cuerpo se corresponde,⁸³ a cargo del Espíritu Santo que la nutre internamente y guía a través del tiempo hasta la consumación definitiva. Igualmente, en virtud de la razón originaria de su ser, la Iglesia vive ex *Trinitate – propter hominem – ad Trinitatem*. Esta vectorización interna que la Iglesia presenta, desde la Trinidad a la humanidad para la Trinidad, supone atender a los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar, lo que habitualmente es designado mundo (concepto, en nuestra opinión, ambiguo);⁸⁴ pero esta solicitud no puede ser acomodaticia, sino adaptativa a la comprensión de cada generación, para alcanzar el fin encomen-

⁸¹ Así, v. gr.: «si è preferito parlare di riforma "della" Chiesa rispetto a "nella", proprio per mostrare come la comunità cristiana sia tanto il soggetto quanto l'oggetto della riforma» (A. CLEMENZIA, *Introduzione*, en CLEMENZIA – SALATO [ed.], *Quale Riforma della Chiesa?*, 12).

⁸² «Si dovrebbe altresì tenere presente che non è equivalente usare l'espressione "riforma della Chiesa" e "riforma nella Chiesa"» (CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 10).

⁸³ Cf. N. SALATO, *Conclusioni prospettiche. Una nuova «forma» per la Chiesa?*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 139; J. GRANADOS, *Quale Chiesa riforma l'uomo? Imago Dei ed eucaristia*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 100-110.

⁸⁴ Cf. DE SALIS, *Il significato di riforma nell'attuale letteratura ecclesiologica*, 67-70.

dado: la salvación de los hombres.⁸⁵ Este decurso que presenta la Iglesia (*ex Trinitate – propter hominem – ad Trinitatem*) deja al descubierto lo distorsión que provoca una consideración estrábica de la reforma, según mira a Dios o al mundo.

6. Lo originario, que demanda la *reformatio* por definición, sitúa la Iglesia en un doble plano: uno temporal, ciertamente; pero otro fuera de él. En efecto, antes que entrar en la cuestión del tiempo, la consideración de lo originario en la Iglesia nos lleva al seno de la Trinidad y su voluntad salvífica, donde la Iglesia toma su forma. El tiempo, por su parte, realiza aquella forma dentro de la *historia salutis* que comporta pasado (lo dado), presente (que es aquí y ahora) y futuro (la realización de cuanto fue dado). Cuando se olvida el doble plano, con el juego temporal que entraña su realización histórica, la comprensión de lo originario en la Iglesia en orden a su re-forma entra en distorsión. La ignorancia del plano trascendente reducirá lo originario en la Iglesia al plano temporal, donde según se lean los hechos e interprete la historia dará lugar a todo tipo de comprensiones. Por el contrario, una consideración irrelevante del plano temporal lleva a identificar la forma con las realizaciones históricas de la Iglesia. Además, debe tenerse en cuenta el sentido de la historia bajo el cual se concibe la reforma de la Iglesia. Si entendemos la historia como devenir desde un punto aureo, lo originario siempre nos llevará al pasado. Aquí, la reforma de la Iglesia es volver, lo cual entraña una ficción arqueológico-ideológica, con desprecio de la acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia a lo largo del tiempo. En cambio, la historia como progreso concibe cada paso en relación al futuro que actúa como impulsor. Bajo este prisma, la reforma de la Iglesia significa avanzar con la humanidad en su autorealización.⁸⁶ No obstante, ambas concepciones

⁸⁵ Cf. J.A. GALINDO RODRIGO, *El relativismo, enemigo de la verdad en cualquier intento de reforma de la Iglesia*, en *Ecclesia semper reformanda, teología y reforma de la Iglesia*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2012, 555-566; J.J. GALLEGO SALVADORES, *Filosofía y reforma de la Iglesia en la cultura dominante*, en *Ecclesia semper reformanda, teología y reforma de la Iglesia. Actas del XV Simposio de Teología Histórica*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2012, 533-554; A. BUCKENMAIER, *Chiesa ed eucaristia. Transustanziazione della realtà*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 113-125.

⁸⁶ Del desarrollo humano como signo de los tiempos que la Iglesia debe secundar, cf. H.-J. HÖHN, *Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels. „Modernisierung“ als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse*, en KOPP (ed.), *Kirche im Wandel*, 264-286; J. COSTADOAT, *Conversión pastoral a los signos de los tiempos*, en LUCIANI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*, 145-172; P. HÜNERMANN, ¿Cómo reconocemos los signos de los tiempos?, en LUCIANI – SCHICKENDANTZ (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*, 21-32.

de la historia son composiciones ideológicas. Si consideramos la historia desde Cristo, pasado, presente y futuro entran en juego gracias a la comunicación de planos, el temporal y el eterno, que la entrada del Hijo de Dios en el espacio-tiempo causa y en Él se establece.⁸⁷ Lo originario se muestra entonces siempre presente, porque no cesa de acontecer – sacramentalmente – aquí y ahora, cuya forma histórica toma sus elementos normativos de la Traditio Iesu, sin quedar atrapado por el tiempo, porque es actuado permanentemente por el Espíritu Santo.⁸⁸

7. La Iglesia conoce el punto acabado de su reforma en la consumación escatológica. Ninguna actuación histórica de reforma puede afirmar de si que logró llevar a la Iglesia al punto cristalino de su ser. La acción continua que expresa el aforismo «semper reformanda» o la necesidad constante de la fórmula «reformatio Ecclesiae omni tempore necesaria est» de Belarmino subrayan que no hay un punto acabado de reforma intrahistórica para la Iglesia. Porque la Iglesia es pueblo de Dios en camino, sujeta a inconsistencias.⁸⁹ El punto finito de ella acontece fuera de la historia, en el momento último de la consumación, a manos del Señor por la acción final purificadora del Espíritu Santo. Esta consideración del horizonte escatológico no elude la cuestión de la *reformatio Ecclesiae*,⁹⁰ sino que ilumina críticamente el presente y discierne las acciones históricas de reforma, les da perspectiva y sentido.⁹¹

8. Por ser la Iglesia, en su forma constitutiva, una realidad humanamente indisponible, el marco operativo de la *reformatio Ecclesiae* está delimitado. Ni su esencia, ni cuanto corresponde a su configuración necesaria puede tocarse en modo alguno, advertía Pablo VI en *Ecclesiam suam*.⁹² Cuando, invocando la reforma de la Iglesia, este marco ve roto en alguna de sus líneas definitorias, la reforma deja de ser tal. Nos encontraríamos más bien ante una *re-creatio Ecclesiae* a manos de la voluntad

⁸⁷ «L'evento dell'incarnazione, dal di dentro della creazione, ha risemantizzato in modo radicale lo scorrere cronologico che caratterizza l'esistenza umana: ogni chrónos è stato ontologicamente innalzato alla dignità di kairós» (CLEMENZIA – SALATO, *La natura processuale della Chiesa*, 359).

⁸⁸ Cf. SALATO, *Conclusioni prospettiche*, 141-144; 148-149.

⁸⁹ Cf. SALATO, *Conclusioni prospettiche*, 140.

⁹⁰ «Il rimando all'eschaton appare essere un semplice escamotage per non misurarsi con la configurazione storica della Chiesa» (CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 179).

⁹¹ Cf. L. MANICARDI, *Riformare: elementi spirituali*, en WIRZ (ed.), *Riformare insieme la Chiesa*, 43.

⁹² «Quae sane neque catholicae Ecclesiae essentiam attingere potest, neque partes illas, quae ad praecipuam eius formam necessario pertinent» (PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, en AAS 56 [1964], 629).

humana, pero no ante el sujeto teándrico al que Dios da lugar. Entones, en términos reales, hasta dónde alcanza la reforma de la Iglesia.⁹³ ¿Se trata sólo de una llamada a la revitalización moral o espiritual de su cuerpo?, ¿deberíamos hablar más bien de reforma eclesiástica?⁹⁴ A nuestro modo de ver, no; pero sí nos coloca ante la paradoja de la reforma en lo irreformable.⁹⁵ Como tal paradoja es irresoluble, salvo que dejemos de pensar la Iglesia (y en consecuencia su reforma) en términos de objeto y pasemos a verla como la *communio* viviente en la historia que es. Así concebida, la Iglesia viviente «es su misma reforma»,⁹⁶ que incluye dentro de sí la revitalización espiritual de sus miembros y la purificación de sus costumbres (aspecto moral-personal), el conocimiento más pleno de la verdad de la fe (aspecto doctrinal) y la adaptación institucional-operativa (aspecto orgánico-jurídico). Visto así, todos los elementos de la vida de la Iglesia, en interrelación de planos, están comprometidos en su reforma,⁹⁷ sin quebrar su continuidad histórico-teológica.

9. Si el concepto reforma aplicado a la Iglesia presenta una especificidad propia, los criterios bajo los cuales debe producirse también serán específicos de ella. Congar fijó ya una serie de criterios que se han hecho clásicos: primado de la caridad y pastoralidad, salvaguardar la comunión, paciencia, revitalización desde los principios de la Tradición.⁹⁸ Francisco, por su parte, no deja de incidir en la conversión pas-

⁹³ Cf. H.J. POTTMEYER, *La Chiesa in cammino, per configurarsi come popolo di Dio*, en SPADARO – GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 80.

⁹⁴ Sin una acción integral sobre las costumbres, la doctrina y la estructura no se puede hablar propiamente de *reformatio Ecclesiae*: CANOBBO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 179-182.

⁹⁵ Cf. ASKANI, *Ecclesia semper reformanda?*, 18-24.

⁹⁶ ASKANI, *Ecclesia semper reformanda?*, 36. Pensamiento similar en DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, 38.

⁹⁷ Cf. DIANICH, *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, 11; REGAN, *Toward Ecclesial Ethics*, 179. De la interrelación entre reflexión eclesiológica y canonística: P. VALDRINI, *Tradizione e rinnovamento nella Chiesa. Il contributo dell'ecclesiologia e del Diritto Canonico*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 127-138; A. D'AURIA, *Il diritto canonico come strumento di riforma nella Chiesa*, en SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, 157-213.

⁹⁸ Al respecto: S. BLANCHARD, *True and False Reformers in the Church: Congarian Lessons for Today*, en MARMION – RYAN (ed.), *Reforming the Church*, 23-33; CHIRON, *Conversione e riforma nella Chiesa cattolica dopo Yves Congar*, 161-190; H. DESTIVELLE, *Vera e falsa riforma. L'attualità dei criteri di Yves Congar*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 77-93; J. FAMERÉE, *Vraie ou fausse réforme ecclésiale: Quels sont les critères? La réflexion du père Yves Congar*, en J. FAMERÉE – G. ROUTHIER, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf, 2021, 13-31; S. MADRIGAL TERAZAS, *La herencia del Padre Congar: reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia*, en *Ecclesia*

toral-misionera que comporta conversión del corazón, de mentalidades y estructuras... Quizá aquí esté la clave. Esto es: conversión significa, en raíz, girarse hacia Dios. No debe entenderse aquí conversión solo como santidad, sino reconsideración de la Iglesia sobre sus realizaciones históricas.⁹⁹ El primado de Dios, donde entra la fidelidad a su voluntad salvífica universal (misión evangelizadora), se dibuja como el criterio primero, al cual le sigue el ordenamiento de todo lo demás.

10. Finalmente, a quién compete la reforma de la Iglesia como acción integral: deliberativa, decisoria y operativa. Muchos autores encuentran respuesta a esta pregunta en el aforismo «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari at approbari debet*».¹⁰⁰ Ahora bien, este sujeto *omnium fedelium* si se interpreta al modo de las sociedades democráticas contemporáneas no sólo será deficiente, sino problemático, porque el *omnium* de la fe designa no sólo a la generación presente de fieles, sino a todos: los pasados, los presentes y aún los futuros, sin restricción alguna de edad para participar en ella, además. A partir de aquí, en relación directa con el sujeto *ommium fidelium*, surgen tres cuestiones extremadamente conflictivas: la representatividad del todos que incluye generaciones pasadas y futuras, la titularidad de tal representación, y su legitimidad para decidir por todos.¹⁰¹ Ninguna de estas cuestiones puede ser despachada con ligereza. En nuestra opinión, el sujeto de la reforma de la Iglesia bajo el «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari at approbari debet*» sólo puede ser resuelto si viene interpretado en términos totales. Esto es: dado que la Iglesia es comunión de personas en Cristo por el Espíritu Santo con ello quedan retratados los agentes de

semper reformanda, teología y reforma de la Iglesia, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2012, 131-154.

⁹⁹ «La santità della vita di coloro che vi operano non basta a redimere prassi contraddittorie al vangelo delle istituzioni o del costume tradizionale» (S. DIANICH, *Forma e forme, ri-forma e ri-forme della Chiesa. Status quaestionis*, en CLEMENZIA [ed.], *Forma e forme della Chiesa*, 10).

¹⁰⁰ Sobre esta fórmula del derecho romano testada en la tradición eclesiástica, el antológico estudio de: Y. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, en *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1958), 210-258.

¹⁰¹ «Le difficoltà di rintracciare un nesso tra democrazia e prassi sinodale riguardano la singolarità della Chiesa che non è e non può diventare una democrazia, come neppure una monarchia o un'oligarchia. Si definisce costitutivamente come qualcosa d'altro, che è divino e anche umano, dunque non sostituibile né commensurabile alle società solo antropiche» (M.A. FERRARI, *Sinodalità e democrazia: punti di contatto e differenze*, en *Annales Theologici* 36 [2022], 491-492). Sobre la cuestión: L. ORNAGHI, *Chiesa e modernità. Il sistema della democrazia: Governo, autorità e rappresentanza*, en CLEMENZIA – SALATO (ed.), *Quale Riforma della Chiesa?*, 41-53; CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, 153-178.

la reforma. Es acción conjunta humano-divina de los hombres y mujeres de cada momento abiertos en comunión espacio-temporal total bajo la acción del Espíritu Santo.

Por último, sólo diremos: si la Iglesia no se debe a sí misma, sino que nace del costado de Cristo como primicia de la humanidad redimida para servir de signo e instrumento suyo en el mundo, a fin de que todos los hombres se salven, la reforma de la Iglesia tendrá que ser definida por esos mismos parámetros. Sólo aquí la *reformatio Ecclesiae* encuentra su razón.

SINODALITÀ E RIFORMA DELLA CHIESA. ALCUNI SPUNTI IN DIALOGO CON JOSEPH RATZINGER

■■■ Alessandro Clemenzia

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 107-135

ABSTRACT ■ This article aims to revisit two terms that have come to characterize today's ecclesiological language: "synodality" and "reform" of the Church. After an in-depth examination of both meanings, attention is turned to the theological contribution that Joseph Ratzinger, since the Second Vatican Council, has made to ecclesial self-awareness, through interesting interpretation that constantly places the Church in relation both to Christ and to the humanity in which it dwells.

KEYWORDS ■ Synodality – Reform – Christocentrism – Ablation – Church

ALESSANDRO CLEMENZIA

Professore ordinario di *Ecclesiologia* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale.
alessandro.clemenzia@gmail.com



La "riforma" è una dinamica che caratterizza la stessa autocoscienza ecclesiiale, eppure, dando anche soltanto un rapido sguardo alla letteratura teologica e, soprattutto, ecclesiologica contemporanea, ci si rende conto di come si abbia a che fare con un lemma al quale vengono applicati significati spesso addirittura antitetici tra loro. Per questa ragione, quando si intende approfondire il tema della "riforma della Chiesa" è importante prima di tutto esplicitare quale significato le si conferisca, per evitare di passare anche involontariamente da un senso a un altro. Come punto di avvio della riflessione si può recuperare quanto asserito dal linguista Aldo Duro nel Vocabolario della Treccani sotto il lemma "riforma": quest'ultima viene definita come

modificazione sostanziale, ma attuata con metodo non violento, di uno stato di cose, un'istituzione, un ordinamento, ecc., rispondente a varie necessità ma soprattutto a esigenze di rinnovamento e di adeguamento ai tempi; l'effetto, il risultato stesso di tale attività, cioè i cambiamenti che si sono operati, le modificazioni che si sono compiute.¹

In queste parole emergono alcuni elementi decisivi per cogliere, anche in ambito ecclesiologico, a cosa si alluda quando si parla di "riforma" in riferimento alla Chiesa. Con questo lemma, tornando alla citazione del linguista italiano, si intende sia l'*atto* con cui si modifica qualcosa, e dunque il processo di avvio al cambiamento, sia l'*effetto* da essa prodotto, vale a dire il risultato raggiunto. Tanto il processo per il raggiungimento degli obiettivi quanto l'esito prodotto hanno a che

¹ A. DURO, *Riforma*, in *Vocabolario della Lingua Italiana*, vol. III/2, Milano, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991, 1431.

fare con una "modificazione sostanziale", dunque con elementi ritenuti fondamentali, che vengono inverati attraverso un "metodo non violento"; si tratta, dunque, di una dinamica radicalmente differente rispetto a quella messa in atto da una rivoluzione, che genera una vera e propria rottura tra il prima e il dopo.

Ciò che muove una riforma è una duplice esigenza: "adeguamento" al contesto contemporaneo e "rinnovamento". "Adeguamento", in latino, viene espresso attraverso il verbo *exaequo*, con il significato di "uguagliare", "rendere (del tutto) uguale", "pareggiare", "adeguare";² il verbo latino *renovare*, invece, indica il «far diventare o tornare nuovo, quasi esclusivamente nel significato figurato di rinvigorire», «sostituire una cosa nuova a un'altra simile già usata o logora o non più adatta», «modificare, rimettere a nuovo, ristrutturare», o ancora «fare essere o sussistere di nuovo una cosa che non era da qualche tempo».³ La riforma, intesa come "adeguamento", allude al processo o all'effetto di assunzione di qualcosa che caratterizza il tempo presente; la riforma intesa come "rinnovamento", invece, allude a una duplice situazione: il «rimettere a nuovo», oppure il «far essere nuovamente qualcosa che era all'inizio e che poi non è stato più da qualche tempo».⁴

Tornando alle argomentazioni ecclesiologiche, si può cogliere come la riforma della Chiesa, all'interno dell'odierna letteratura teologica, assuma significati differenti:⁵ vi sono coloro che alludono a un effettivo adeguamento (o ammodernamento) della realtà ecclesiale al contesto contemporaneo,⁶ anche se questa dinamica richiede un'evi-

² Cf. F. CALONGHI, *Exaequo*, in *Dizionario Latino-Italiano*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1972, 1009.

³ A. DURO, *Rinnovare*, in *Vocabolario della Lingua Italiana*, vol. III/2, Milano, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991, 1459.

⁴ DURO, *Rinnovare*, 1459.

⁵ Cf. M. DE SALIS, *Il significato di riforma nell'attuale letteratura ecclesiologica*, in A. CLEMENZIA – N. SALATO (ed.), *Quale riforma della Chiesa?*, Firenze, Nerbini, 2023, 55-75.

⁶ Scrive Francesco Zaccaria: «In termini ecclesiastici potremmo definire questo atteggiamento come un "adeguarsi al tempo": dinanzi alla liquidità della società, al relativismo etico, alla crisi dei riferimenti stabili e al pluralismo culturale si può reagire mettendo tutto in discussione. La riforma della Chiesa, il rinnovamento teologico e la conversione pastorale diventerebbero, secondo quest'idea, quasi un "ripartire da zero" o un "cambiare tutto", inseguendo la mutevolezza dell'oggi e gli sviluppi culturali della società in maniera acritica e affannosa» (F. ZACCARIA, *Chiesa senza paura. Bussola teologico-pastorale per l'annuncio del Vangelo nella città plurale*, Padova, Edizioni Messaggero, 2021, 8 [ebook]).

dente discontinuità con il passato; vi sono altri autori, invece, che parlano della riforma della Chiesa come di una necessaria *renovatio*. Qui emergono quei due significati evidenziati da Aldo Duro: vi è, infatti, chi allude alla "riforma" come a un processo che mira all'assunzione di una forma "nuova" di Chiesa rispetto a quella attuale, recuperando qualcosa di esistente, offerta dal contesto contemporaneo; vi è poi chi, invece, allude alla "riforma" intendendo con essa il processo di acquisizione di una forma passata, persino originaria, che lungo i secoli ha conosciuto una lenta o improvvisa scomparsa.⁷ Si tratta di approcci assai differenti tra loro, anche se entrambi partono da un'evidente criticità verso lo *status quo* della Chiesa.

Il fatto che esistano questi differenti significati richiede, a chiunque intenda affrontare il tema della riforma della Chiesa, di spiegare quale significato si voglia assumere.

La situazione si complica ulteriormente nel momento in cui il concetto di "riforma", così come oggi viene inteso a livello ecclesiale, viene strettamente connesso con un altro lemma, ormai divenuto un classico nell'odierna letteratura teologica, vale a dire: la "sinodalità". Anche questo termine viene usato con una molteplicità di significati assai diversi tra loro.⁸ Nelle parole pronunciate da papa Francesco in occasione della Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi, la sinodalità viene presentata come «il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»,⁹ essendo una «dimensione costitutiva della Chiesa».¹⁰ Trattandosi di qualcosa che riguarda tanto la "vocazione" quanto la "natura" della Chiesa, è opportuno recuperare una contestualizzazione di questa tematica, in modo tale da comprendere cosa oggi ci si aspetti da una possibile "riforma" della Chiesa e per interpretare, in chiave teologica, alcuni segni di tensione presenti oggi

⁷ Lo storico della Chiesa Emidio Campi scrive: «C'è appena bisogno di sottolineare che il verbo *reformare* nel latino classico ha due accezioni fondamentali: "tornare a una forma primitiva", oppure "rendere migliore". Entrambi i sensi confluiscono nella letteratura cristiana antica, sebbene prevalga il secondo. Pertanto, anche il sostantivo *reformatio* è usato per lo più nel senso di emendazione, rinnovamento» (E. CAMPI, *Riformare la Chiesa. Storia di un'idea*, Bologna, EDB, 2019, 11).

⁸ Per un approfondimento più sistematico sulla questione, cf. A. CLEMENZIA – N. SALATO, *Processualità Sinodalità Riforma. La dinamica dello Spirito nella comunità cristiana*, Firenze, Nerbini, 2022.

⁹ FRANCESCO, *Discorso in occasione della commemorazione del 50.mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015), in AAS 107/11 (2015), 1138-1144, qui 1139.

¹⁰ FRANCESCO, *Discorso in occasione della commemorazione del 50.mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 1141.

in essa. La questione di una Chiesa sinodale, pur essendo di grande attualità, era stata al centro di accesi dibattiti già alla fine degli anni '60 dello scorso secolo, nell'immediato post-concilio.

■ 1. Contestualizzazione della sinodalità

Le grandi questioni più dibattute in epoca post-conciliare hanno certamente trovato la loro condizione di possibilità nei documenti del Vaticano II; scrive l'ecclesiologo Severino Dianich: «i padri del Vaticano II aprivano in tal modo, con prospettive che probabilmente andavano anche al di là della loro consapevolezza, la porta della chiesa alla considerazione della problematica che si svilupperà in maniera impellente soprattutto negli anni successivi».¹¹ Questo significa che il dibattito sulla sinodalità negli anni '70 partiva, in un modo o nell'altro, o da quanto emergeva nei documenti del concilio, o da quelle istanze di novità presenti in sede conciliare.¹² Al di là della questione teologica ed ecclesiologica, la stessa costituzione del Sinodo dei vescovi garantiva la possibilità di prolungare ecclesialmente l'esperienza del Vaticano II, come scrive il teologo Andrea Manzone:

Se il Concilio Ecumenico nel suo svolgimento si rivelava uno strumento dalla complessa e macchinosa gestione, veniva formandosi in molti Padri il desiderio che *qualcosa* del Concilio permanesse nella Chiesa almeno come metodologia perenne: da questo desiderio nacque l'idea del Sinodo dei Vescovi. Paolo VI lo istituì il 15 settembre 1965, in corrispondenza (non casuale) dell'apertura della quarta ed ultima sessione del Concilio, mediante il *motu proprio Apostolica sollicitudo* del 15 settembre 1965.¹³

¹¹ S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia, Queriniana, 2014, 57.

¹² «Il Vaticano II, se non adotta i termini di collegialità e di sinodalità, nondimeno pone una serie di premesse implicite che, nel corso dei decenni seguenti, alla luce dei mutamenti della coscienza ecclesiale e delle trasformazioni culturali e politiche del mondo contemporaneo, hanno stimolato la rilettura dei suoi testi in una chiave che sarà poi definita "sinodale"» (C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Marcianum Press, 2023, 16); cf. G. WEITEN, *Il concetto di sinodalità di Papa Francesco*, Eichstätt, Fondazione Karpov, 2023, 80-99: si tratta di un estratto di *Synodale Communio. Papst Franziskus und Joseph Ratzinger/Benedikt im Vergleich*, Regensburg, Ratzinger Studien, 2023.

¹³ A. MANZONE, *Il parlamento di Dio? Alcune questioni sul rapporto tra Chiesa, democrazia e sinodalità*, in *Prospettiva persona* CXXI/1 (2024), 162-183, qui 162.

Un primo elemento da sottolineare è che il concetto di "sinodalità" non si riduce a ciò che riguarda il sinodo, e dunque l'episcopato, ma riguarda l'intero popolo di Dio. Proprio in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi, papa Francesco ha affermato:

Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola "Sinodo". Camminare insieme – Laici, Pastori, Vescovo di Roma – è un concetto facile da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica. Dopo aver ribadito che il Popolo di Dio è costituito da tutti i battezzati chiamati a «formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo», il Concilio Vaticano II proclama che «la totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il Popolo, quando, dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici, mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale». Quel famoso *infallibile in credendo*.¹⁴

Da queste parole emerge in modo chiaro come il concetto di sinodalità, pur non apparendo esplicitamente nei documenti conciliari,¹⁵ trovi il suo fondamento su quella infallibilità *in credendo* di tutta la Chiesa. Continua il papa:

Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ho sottolineato come «il Popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende infallibile *in credendo*», aggiungendo che «ciascun Battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 1139-1140.

¹⁵ Scrive la Commissione teologica internazionale: «Benché il termine e il concetto di sinodalità non si ritrovino esplicitamente nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, si può affermare che l'istanza della sinodalità è al cuore dell'opera di rinnovamento da esso promossa. L'ecclesiologia del Popolo di Dio sottolinea infatti la comune dignità e missione di tutti i Battezzati, nell'esercizio delle multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri. Il concetto di comunione esprime in questo contesto la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa, che ha nella sinassi eucaristica la sua fonte e il suo culmine. Esso designa la res del *Sacramentum Ecclesiae*: l'unione con Dio Trinità e l'unità tra le persone umane che si realizza mediante lo Spirito Santo in Cristo Gesù. La sinodalità, in questo contesto ecclesiologico, indica lo specifico modus vivendi et operandi della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 6, in *Il Regno – Attualità* 11 [2018], 329-356, qui 330-331).

pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del Popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni». Il *sensus fidei* impedisce di separare rigidamente tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, giacché anche il Gregge possiede un proprio "fiuto" per discernere le nuove strade che il Signore dischiude alla Chiesa.¹⁶

La sinodalità, dunque, non fa riferimento unicamente all'esperienza dei sinodi, che ha caratterizzato la Chiesa sin dai primi secoli, ma a qualcosa che ha a che fare con tutti i battezzati, a prescindere dalla loro peculiare vocazione: «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare "è più che sentire". È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo»,¹⁷ in quanto il garante dell'infallibilità *in credendo* è Colui che guida la Chiesa alla pienezza della verità (cf. Gv 16,13).

È all'interno di una Chiesa trasversalmente sinodale che si può comprendere al meglio il Sinodo dei vescovi, quale «punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa. Il cammino sinodale inizia ascoltando il Popolo, che "pure partecipa alla funzione profetica di Cristo"».¹⁸

Sinodalità, dunque, significa inverare localmente e universalmente un vero e proprio discernimento comunitario, in cui tutte le differenti vocazioni nella Chiesa possano essere soggetti attivi; "progetto" che trova le sue radici nel concilio stesso,¹⁹ dove il popolo di

¹⁶ FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 1140. Scrive Carlo Fantappiè: «Il progetto papale trova i suoi presupposti ecclesiologici nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, la quale, ancorché nomini la sinodalità una sola volta (n. 246), configura una visione della Chiesa e dei suoi compiti in modo corrispondente ai principi e alle modalità della sinodalità» (FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 61).

¹⁷ FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 61.

¹⁸ FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 61.

¹⁹ Basti pensare a lì dove viene affrontata la questione della vocazione e dei carismi di tutti i fedeli all'interno della costituzione dogmatica *Lumen gentium* (nn. 17, 33, 35), in cui viene presentata l'identità del soggetto-Chiesa, così anche in *Apostolicam actuositatem*, dove si afferma la «diversità di ministero ma unità di missione» (n. 2). La stessa *Sacrosanctum concilium* ribadisce l'azione di tutti i soggetti del soggetto-Chiesa e il loro «diritto e dovere in forza del battesimo [...] a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia» (n. 14). Il richiamo più adeguato e ricco di conseguenze si trova certamente in *Lumen gentium*: «Questo popolo messianico [...] ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio,

Dio-soggetto della missione non dovrebbe avere unicamente il compito di interpretare i segni dei tempi, ma anche quello di essere strumento attraverso cui realizzare una trasformazione di tutta la realtà.²⁰ In *Lumen gentium*, n. 37 è scritto sui laici: «Manifestino quindi ai pastori le loro necessità e i loro desideri [...]. Secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora anche il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa».²¹ Ci troviamo di fronte a due soggetti, pastori e fedeli, e a un ambito particolare; non si tratta più esclusivamente del "mondo" ma di qualcosa che ha a che fare con il "bene della Chiesa", che i laici, per scienza, competenza e prestigio conoscono. Non solo: i fedeli hanno il "dovere" di manifestare ai pastori il loro pensiero. Queste, dunque, le due azioni fondamentali dei fedeli (che, scaturendo dal loro essere battezzati, hanno un fondamento ontologico-sacramentale): conoscere quale sia il bene della Chiesa e manifestare al pastore il proprio pensiero.²²

Il tema della sinodalità, dunque, è strettamente legato a quello del discernimento comunitario, senza voler ridurre quest'ultimo a una mera consultazione a opera dell'episcopato.²³ Questo tema è stato re-

[...] è pure da lui (Cristo) assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cf. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo» (n. 9).

²⁰ In *Lumen gentium*, n. 36, lì dove si afferma la funzione regale dei laici e vengono presentate le loro differenti forme di partecipazione, si afferma: dal «riconoscere la natura intima di tutta la creazione», all'«aiutarsi a vicenda nel condurre una vita più santa»; dal contribuire «efficacemente a far sì che il lavoro, la tecnica e la cultura utilizzino i beni creati a reale vantaggio di tutti gli uomini», al contribuire «al progresso universale, in libertà umana e cristiana».

²¹ Questo insegnamento è stato ripreso anche dal Codice di diritto canonico (can. 212, §3), dove si afferma: «In rapporto alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, essi (i fedeli) hanno il diritto, anzi talvolta anche il dovere di manifestare ai sacri pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa».

²² In che modo questo avvenga non è chiarissimo, anche se qualcosa viene affermato a tale riguardo, sempre in *Lumen gentium*: «All'occorrenza lo si faccia attraverso le istituzioni previste a questo scopo dalla Chiesa» (n. 37). Non si rintraccia una dizione simile nel Codice di diritto canonico. *Lumen gentium*, dunque, parla di istituzioni previste, senza specificare dove e come i fedeli possano attuare tutto ciò.

²³ Emblematiche, a tale proposito, le parole di Severino Dianich, secondo il quale «la fede nel sacerdozio comune di tutti i fedeli attende ancora di passare dall'idea, diffusa nella chiesa, che si tratti di un "sacerdozio spirituale", cioè che si consuma nella preghiera e nella purezza delle intenzioni, all'impostazione che Paolo suggerisce in quel suo "offrite i vostri corpi" (Rm 12,1), portandoci a fare delle cose che realizziamo nella vita, con le mani, i piedi, il cervello, le energie dell'intelligenza e della forza fisica, quel culto che egli definisce ragionevole (*logikē latréia*) perché consiste nel trasformare tutte le cose che si fanno, in quanto fatte bene a gloria di Dio e per il bene degli

cuperato in epoca post-conciliare anche da Paolo VI,²⁴ Giovanni Paolo II²⁵ e Benedetto XVI.²⁶

Diversamente dal passato, la sinodalità, essendo compresa come una dimensione costitutiva della Chiesa, diventa il luogo all'interno del quale ricomprendere anche lo stesso ministero gerarchico.

Se capiamo che, come dice san Giovanni Crisostomo, «Chiesa e Sinodo sono sinonimi» – perché la Chiesa non è altro che il “camminare insieme” del Gregge di Dio sui sentieri della storia incontro a Cristo Signore – capiamo pure che al suo interno nessuno può essere “elevato” al di sopra degli altri. [...] In una Chiesa sinodale, il Sinodo dei Vescovi è solo

uomini, in “vittime spirituali” da offrire a Dio» (DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, 111-112).

²⁴ In *Octogesima adveniens*, in occasione dell’80° anniversario dell’enciclica *Rerum novarum*, è scritto: «Spetta alle comunità cristiane individuare, con l’assistenza dello Spirito Santo [...], le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi» (n. 4). Qui il soggetto dell’individuare «le scelte e gli impegni che conviene prendere» spetta “alle comunità cristiane”.

²⁵ Basti leggere quanto ha pronunciato in occasione dell’apertura del Convegno nazionale della Chiesa italiana nel 1995 a Palermo: «È più che mai necessario, dunque, educarsi ai principi e ai metodi di un discernimento non solo personale, ma anche comunitario, che consenta ai fratelli di fede, pur collocati in diverse formazioni politiche, di dialogare, aiutandosi reciprocamente a operare in lineare coerenza con i comuni valori professati» (Discorso di Giovanni Paolo II alla Chiesa italiana per la celebrazione del III Convegno ecclesiale, Palermo – 23 novembre 1995). O anche quanto ha scritto in *Christifideles laici* (1988): «Il “discernimento”, di cui parla più volte l’apostolo Paolo, non è solo valutazione delle realtà e degli avvenimenti alla luce della fede; è anche decisione concreta e impegno operativo, non solo nell’ambito della Chiesa ma anche in quello della società umana» (n. 51).

²⁶ Interessante quanto ha proferito in un’omelia tenuta in occasione della santa messa di inaugurazione della V Conferenza generale dell’Episcopato latinoamericano e dei Caraibi (Aparecida, 13 maggio 2007); a proposito dell’assemblea di Gerusalemme, narrata negli Atti degli Apostoli, lì dove viene affrontata la questione se ai pagani diventati cristiani si dovesse imporre l’osservanza della legge mosaica, ha affermato: «Questa pagina degli Atti è molto appropriata per noi, che pure siamo qui convenuti per una riunione ecclesiale. Ci richiama il senso del discernimento comunitario intorno alle grandi problematiche che la Chiesa incontra lungo il suo cammino e che vengono chiarite dagli “apostoli” e dagli “anziani” con la luce dello Spirito Santo, il quale, come dice il Vangelo odierno, ricorda l’insegnamento di Gesù Cristo (cf. Gv 14,26) e così aiuta la comunità cristiana a camminare nella carità verso la piena verità (cf. Gv 16,13)». Riferendosi al «discernimento comunitario» viene descritto come «il “metodo” con cui operiamo nella Chiesa, nelle piccole come nelle grandi assemblee, non è solo una questione di procedura; è il riflesso della natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo».

la più evidente manifestazione di un dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali.²⁷

Giovanni Paolo II aveva mostrato chiaramente la distinzione tra "collegialità effettiva" e "collegialità affettiva";

se nella prima infatti vi era l'esercizio potremmo dire attivo della *potestas collegiale* dei Vescovi riuniti insieme, nella seconda definizione emergeva invece quella forma sostanziale che caratterizza il collegio dei successori degli Apostoli. In altre parole l'esercizio pieno dei poteri dell'Episcopato radicava la sua esistenza su un *ffectus collegialis*, quel *signum fraterni vinculi cordium*, vincolo di fraternità e carità, originato dalla struttura sacramentale dell'Episcopato.²⁸

Papa Francesco recupera questa distinzione ma apportando una grande novità rispetto al passato. Prima di tutto la dimensione sinodale non si limita al Sinodo dei vescovi, ma è una dimensione che viene applicata a tutta la Chiesa. In secondo luogo papa Bergoglio riprende la distinzione di Giovanni Paolo II per sottolineare la possibilità, anche all'interno degli eventi sinodali, di un possibile esercizio della collegialità effettiva, non limitandola dunque alla sola esperienza conciliare:

Il Sinodo dei Vescovi, rappresentando l'episcopato cattolico, diventa espressione della collegialità episcopale all'interno di una Chiesa tutta sinodale. Due parole diverse: "collegialità episcopale" e "Chiesa tutta sinodale". Esso manifesta la *collegialitas affectiva*, la quale può pure diventare in alcune circostanze "effettiva", che congiunge i Vescovi fra loro e con il Papa nella sollecitudine per il Popolo di Dio.²⁹

Il termine sinodalità, dunque, recuperando le parole di Riccardo Battocchio, «oscilla così fra due versanti: quello delle pratiche di governo e quello della vita della Chiesa nella sua globalità».³⁰

²⁷ FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 1142.

²⁸ M. BORGHETTO, *Sinodo e rappresentanza: il concetto teologico e l'applicazione in assemblea*, in *Prospettiva persona* CXXI/1 (2024), 184-195, qui 190.

²⁹ FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 1143.

³⁰ R. BATTOCCHIO, *Introduzione*, in R. BATTOCCHIO – G. GENRE – B. PETRÀ, *Sentieri di Sinodalità. Prospettive teologiche interconfessionali*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2022, 8-9. Per una visione sintetica delle tipologie di recezione del termine sinodalità in ambito ecclesiologico cf. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 69-75.

■ 2. Una puntualizzazione terminologica

Si è visto come il tema della riforma della Chiesa sia attualmente presentato in stretto rapporto con la sinodalità, e come quest'ultimo lemma non si limiti all'episcopato (in particolare al Sinodo dei vescovi), ma coinvolga l'intero popolo di Dio. Cercando di comprendere l'origine delle forti contrapposizioni nell'attuale scenario ecclesiologico su questo tema, è importante approfondire ulteriormente tale discorso a partire da quanto offerto dal documento della Commissione teologica internazionale, intitolato *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2018). Sin dall'introduzione, dopo aver sottolineato che la parola "sinodo" è «composta dalla preposizione σύν, con, e dal sostantivo ὁδός, via, indica il cammino fatto insieme dal Popolo di Dio»,³¹ si afferma:

Il greco σύνοδος viene tradotto in latino con *sýnodus* o *concilium*. *Concilium*, nell'uso profano, indica un'assemblea convocata dalla legittima autorità. Benché le radici di "sinodo" e di "concilio" siano diverse, il significato è convergente. Anzi, "concilio" arricchisce il contenuto semantico di "sinodo" richiamando l'ebraico קָהָל – (*qahal*) l'assemblea convocata dal Signore – e la sua traduzione nel greco ἐκκλησία, che designa nel Nuovo Testamento la convocazione escatologica del Popolo di Dio in Cristo Gesù. Nella Chiesa cattolica la distinzione nell'uso delle parole "concilio" e "sinodo" è recente. Nel Vaticano II sono sinonime nel designare l'assise conciliare.³²

In questa citazione emergono alcuni punti di rilievo: prima di tutto, "sinodo" e "concilio", pur essendo parole diverse tra loro, possiedono storicamente un significato convergente; in secondo luogo, viene affermato che il lemma "concilio" arricchisce semanticamente il termine "sinodo", richiamando l'immagine di un'assemblea convocata dal Signore (ἐκκλησία).

A partire dal Vaticano II, la dimensione conciliare e quella sinodale (soprattutto con la creazione del Sinodo dei vescovi) non sono più sovrapponibili. Nel Codice di diritto canonico del 1983 viene presentato il concilio ecumenico lì dove si affronta il discorso sulla potestà

³¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 3, 329-356, qui 330.

³² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 4, 330.

episcopale (cf. dal can. 336 al 341):³³ esso viene presentato come una modalità solenne d'esercizio della potestà del Collegio dei vescovi sulla Chiesa universale (cf. can. 337), dove la convocazione, la presidenza, il trasferimento, la sospensione, lo scioglimento e l'approvazione dei decreti spettano unicamente al romano pontefice (cf. can. 338), così come anche la scelta delle questioni da trattare e l'ordinamento da osservare (cf. can. 338,2). Il concilio, dunque, è legato all'esercizio di potestà dei vescovi, non alla Chiesa in generale.

Soprattutto in epoca post-conciliare ci sono stati diversi tentativi di allargare il concetto di "conciliarità", non soltanto all'episcopato ma alla Chiesa intera, rintracciando una conferma di questa ipotesi nella "riunione" di Gerusalemme (narrata negli Atti degli Apostoli al capitolo 15). In questo testo non vengono riportate particolari indicazioni sul modo con cui i diversi soggetti coinvolti (oltre ai vescovi) debbano interagire tra loro. Il teologo Severino Dianich afferma che «il problema lasciato aperto dal modello di Atti 15 ha trovato, lungo la tradizione, soluzioni molto diversificate, anche se progressivamente si è imposta quella dei concili episcopali».³⁴

Ciò che, secondo il Codice di diritto canonico, appartiene per sua natura unicamente all'esercizio di potestà dell'episcopato, secondo altre interpretazioni rappresenta soltanto il frutto di un'evoluzione che ha portato allo *status quo*, in quanto la riunione di Gerusalemme rappresenterebbe l'esempio di una struttura conciliare che chiama in gioco le diverse vocazioni nella Chiesa. È, dunque, proprio questa divergenza sul rapporto tra concilio e Chiesa a dover essere approfondita.

Nel documento della Commissione teologica internazionale viene esplicitamente affermato che il termine "concilio" arricchisce il lemma "sinodo" richiamando l'assemblea convocata dal Signore (*ecclesia*). Tale affermazione, anche se non vi è alcun esplicito riferimento bibliografico, si inserisce all'interno di un dibattito ecclesiologico molto acceso, iniziato già negli anni '60, tra Hans Küng e Joseph Ratzinger.

³³ Per una sintesi, cf. A. DRIGANI, *I concili e i sinodi secondo l'orientamento giuridico della Chiesa*, in A. CLEMENZIA (ed.), *Concilio e partecipazione laicale*, Firenze, Nerbini, 2020, 83-88.

³⁴ S. DIANICH, *Quale concilio nella Chiesa? Alcune questioni ecclesiologiche*, in CLEMENZIA (ed.), *Concilio e partecipazione laicale*, 11-20, qui 12.

■ 3. Un dibattito mai assopito e oggi tornato in auge

Il teologo Hans Küng, proprio nell'incipit del suo famoso testo *Strutture della Chiesa*, scrive:

Mentre nella lingua greca la parola σύνοδος come termine tecnico ecclesiastico si afferma soltanto assai tardi (Eusebio attesta che era in uso al tempo di Dionigi d'Alessandria), la parola *concilium* nel medesimo senso compare già attorno al 200 d.C., in quel grande creatore del gergo ecclesiastico latino che fu Tertulliano.³⁵

Al di là di quanto viene qui affermato circa il rapporto tra sinodo e concilio, è interessante quanto egli scrive a proposito della relazione tra concilio e Chiesa, a partire dalla loro stessa etimologia: «Qui non sarà inopportuno notare che le parole *concilium* ed *ecclesia* hanno, dal punto di vista glottologico, la stessa radice; e non si tratta di una coincidenza esteriore».³⁶ Küng approfondisce ulteriormente il discorso:

Con-cilium viene da *con-kalium*, ovverosia da *con-calare*, dove *calare* è un termine tecnico religioso che significa "chiamare". *Concilium* vuol dire dunque "convocazione, assemblea". Già i dizionari etimologici, alla voce *concilium*, rinviano esplicitamente a σύγκλητος ed ἐκκλησία. Il latino *calo* è infatti l'equivalente del greco καλῶ, che tante volte ricorre nei Vangeli nel semplice senso di "chiamare", ma anche già nei sinottici e soprattutto in Paolo ha preciso significato teologico di "eleggere". Se noi diamo ora una scorsa al lessico del Nuovo Testamento ed esaminiamo la voce καλῶ, constatiamo quanto segue: il καλῶν, "colui che chiama", non è altri che Dio.³⁷

Alla luce di questa interpretazione, l'autore tedesco sostituisce alla parola "Chiesa" il lemma "concilio": «Tutti gli uomini della terra sono chiamati a questo concilio [...]. La convocazione a questo concilio è universale, ecumenica [...]. In questo concilio viene scavalcata la contrapposizione religiosa, fondamentale agli occhi dei giudei, tra il popolo eletto e i peccatori gentili».³⁸ Fino ad affermare: «La Chiesa è un con-

³⁵ H. KÜNG, *Strutture della Chiesa*, Torino, Borla, 1965, 23; orig. ted. *Strukturen der Kirche (Quaestiones Disputatae 17)*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962.

³⁶ KÜNG, *Strutture della Chiesa*, 23.

³⁷ KÜNG, *Strutture della Chiesa*, 23-24.

³⁸ KÜNG, *Strutture della Chiesa*, 27-28.

cilio ecumenico convocato da Dio».³⁹ A partire da questa identificazione tra Chiesa e concilio, Küng approfondisce il rapporto tra il concilio ecumenico convocato da Dio e il concilio ecumenico convocato dagli uomini attraverso il concetto di *repraesentatio*, per cui il secondo rappresenta il primo.

Contro questa identificazione tra la *ecclesia* e il *concilium* si è mosso il giovane teologo Joseph Ratzinger, il quale afferma:

Concilium non è mai, né nella Bibbia latina né nei Padri della chiesa, traduzione di ἐκκλησία, ma è piuttosto l'equivalente di συνέδριον (*Sanhedrin*), συναγωγή, σύνοδος. Nel Nuovo Testamento è precisamente in controconetto a quello di συνέδριον. Tutti i 22 testi, in cui il Nuovo Testamento greco dice συνέδριον, vengono tradotti con *concilium*, ove si deve però osservare che in tutta la tradizione (anche pre-cristiana) i termini *concilium* e *consilium* sono interscambiabili – cosa che rafforza così la stessa direzione.⁴⁰

Altri lemmi, dunque, rispetto a quelli proposti da Hans Küng; secondo Ratzinger, la questione etimologica è pienamente secondaria, e se si vuole conoscere il significato di "concilio" come parola ecclesiastica, «si deve partire dall'impiego e dalla comprensione del linguaggio di coloro che ne hanno fatto appunto una parola ecclesiastica».⁴¹ È necessario distinguere συνέδριον da σύνοδος. Rifacendosi al canone 5 del concilio di Nicea, in cui è prescritto di tenere σύνοδους (*concilia*) due volte all'anno, scrive Ratzinger: «La parola σύνοδος sorpassa ora velocemente quella di συνέδριον; la loro interferenza è ancora però a volte tale che συνέδριον significa la sessione concreta del concilio, mentre σύνοδος descrive il concilio, l'assemblea come tale».⁴²

Sulla base di questa interpretazione, Ratzinger conclude che «il raggio del concilio è decisamente più ristretto che non quello della chiesa nel suo insieme»,⁴³ in quanto il primo è un'assemblea di consultazione e di decisione, mentre la seconda è fondata intorno alla Parola e all'eucaristia:

³⁹ KÜNG, *Strutture della Chiesa*, 27.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, trad. it. di G. RE, Brescia, Queriniana, 1992, 170-171; orig. ted. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1969.

⁴¹ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 170.

⁴² RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 172.

⁴³ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 173.

Il concilio è συνέδριον, non ἐκκλησία. Si tratta di due forme di assemblea, diverse qualitativamente. Ogni assemblea eucaristica si chiama ἐκκλησία, e lo è anche; ogni chiesa locale si chiama ed è ἐκκλησία, poiché consiste finalisticamente nel riunirsi come ἐκκλησία nella comunione della "frazione del pane" (la qual cosa è naturalmente assai più di un semplice atto liturgico). Ma il concilio non si chiama ἐκκλησία, bensì συνέδριον; esso non rappresenta la chiesa, esso non è la chiesa, come è invece ogni celebrazione eucaristica, ma è solo un determinato servizio in essa.⁴⁴

Come viene colta la natura della Chiesa nel momento in cui quest'ultima viene identificata con il συνέδριον? Risponde Ratzinger: «La "chiesa" stessa e nel suo insieme è solo più una "riunione di consiglio", un'entità organizzativa e politica, alla quale non si risponde nell'atteggiamento di fondo della fede, ma nel senso dell'azione, della politica, del fare, del mutare».⁴⁵ Non si tratta dunque di una semplice questione terminologica: attraverso l'identificazione di un vocabolo con un altro si arriva a una precisa interpretazione della natura della Chiesa.

Sempre in quei giorni (dal 15 al 17 aprile 1970) Joseph Ratzinger fu invitato quale docente di dogmatica a intervenire, insieme a Hans Maier, a un convegno annuale nella Kardinal-Wendel-Haus di Monaco di Baviera, evento intitolato «Democratizzazione della chiesa». Già in quell'occasione il teologo offrì alcuni spunti su come interpretare i diversi fenomeni ecclesiali che si celavano dietro alcune categorie ecclesiologiche, quali a esempio "popolo di Dio" e "struttura sinodale". Circa il primo, Ratzinger ripercorre alcune derive teologiche e scrive:

L'espressione "popolo di Dio" non indica più il tutto della Chiesa, che sta alla base della divisione in gerarchia e laici, bensì indica esclusivamente i laici, che adesso vengono indicati con questo titolo pur costituendo solo un gruppo nella Chiesa. E contro questa concezione in pratica puramente sociologica del concetto di popolo di Dio occorre protestare in maniera molto decisa.⁴⁶

A proposito della "struttura sinodale" della Chiesa, Ratzinger mostra la non corretta interpretazione di numerosi teologi, i quali, parten-

⁴⁴ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 174.

⁴⁵ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 175.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Democratizzazione della Chiesa?*, in J. RATZINGER – H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia, Querniana, 2005, 7-54, qui 29; orig. ted. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg, Lahn-Verlag, 1970.

do dall'assemblea di Gerusalemme, evento – narrato in Atti 15 – nel quale partecipò un ampio gruppo di tutto il popolo di Dio (anche se i soggetti delle decisioni erano comunque soltanto i vescovi e i presbiteri), arrivarono a propagare l'idea di un «sinodo misto quale permanente suprema autorità di governo delle chiese nazionali».⁴⁷

Trent'anni dopo, Ratzinger, rileggendo quanto pubblicato in quel convegno a Monaco di Baviera, ha aggiunto: «La democratizzazione nella Chiesa – di questo sono fermamente convinto – non può consistere nell'istituire un numero ancora maggiore di organi in cui si vota, ma consiste piuttosto nel concedere più spazio a ciò che è vivo e alla sua multiformità».⁴⁸

Si tratta di un tema che è stato più volte al centro del pensiero del teologo bavarese, il quale ha dovuto fare i conti con una riflessione ecclesiologica che, a partire da una particolare accezione di "popolo di Dio", arrivava a interpretare in modo non corretto anche la struttura stessa della costituzione dogmatica *Lumen gentium*:

È anche contrario al suo vero significato se dal fatto che il capitolo sul popolo di Dio è anteposto al capitolo sulla Gerarchia si vuole dedurre una mutata concezione della gerarchia e del laico, come se ogni battezzato portasse già in sé ogni potestà sacra e la gerarchia fosse oramai solo un fattore in vista del buon ordine.⁴⁹

Ratzinger esplicita quali siano state le due maggiori tendenze post-conciliari, scaturite da una certa enfasi sull'immagine "popolo di Dio":

Si possono osservare due tendenze fondamentali: da una parte un riduzionismo, che mantiene dell'ecclesiologia conciliare ormai solo la parola di "popolo di Dio"; dall'altra una metamorfosi ed amplificazione del suo significato nel senso di una socializzazione dell'idea di Chiesa. "Popolo" appare come un concetto da elaborare in linea socio-politica. Se la Chiesa può essere definita col concetto di "popolo", allora la sua essenza e il suo ordine giuridico si possono determinare nel modo migliore da punti di vista sociali e politici. Così la formula "popolo di Dio" diventa veicolo di un'idea di Chiesa antigerarchica e antisacrale, anzi di una categoria rivoluzionaria di cui ci si appropria per concepire una nuova Chiesa.⁵⁰

⁴⁷ RATZINGER, *Democratizzazione della Chiesa?*, 34.

⁴⁸ RATZINGER, *Democratizzazione della Chiesa?*, 109.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1987, 24.

⁵⁰ RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 26.

Per capire cosa si intenda per "concilio", si può ricorrere a quanto affermato nel Codice di diritto canonico (1983), in quanto si presenta ancora oggi come un effettivo luogo d'incontro tra Magistero, Tradizione e Teologia, nel solco tracciato dal concilio Vaticano II.⁵¹

Questa precisazione terminologica, che lega insieme termini quali "Chiesa", "sinodo" e "concilio", non nega l'importanza che Benedetto XVI ha conferito al tema della sinodalità della Chiesa. In un discorso rivolto ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, partendo dal concetto di "comunione", che caratterizza ogni cristiano in virtù del battesimo che ha ricevuto, egli mostra come tale indole comunitaria trovi in Cristo il suo fondamento ontologico; citando quanto aveva già scritto nell'enciclica *Spe salvi*, egli ha ribadito:

«L'essere in comunione con Gesù Cristo ci coinvolge nel suo essere "per tutti", ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, poiché esiste una «connessione tra amore di Dio e responsabilità per gli uomini» (n. 28), che permette di non ricadere nell'individualismo della salvezza e della speranza.⁵²

È soltanto all'interno di questa comunione ecclesiale, fondata su Cristo, che Benedetto XVI può rivolgere l'attenzione al Sinodo dei vescovi, descrivendolo come «un'istituzione qualificata per promuovere la verità e l'unità nel dialogo pastorale all'interno del Corpo mistico di Cristo».⁵³

Sulla sinodalità, Benedetto XVI si è nuovamente espresso durante l'Angelus del 5 ottobre 2008, in occasione dell'inizio della XII Assem-

⁵¹ Basti pensare a quanto scritto nel *Codex iuris canonici recognitus promulgatur*: «Pertanto il nuovo codice, che oggi viene pubblicato, ha necessariamente richiesto la precedente opera del concilio; e benché sia stato preannunciato insieme con l'assise ecumenica, tuttavia esso cronologicamente la segue, perché i lavori intrapresi per prepararlo, dovensi basare sul concilio, non poterono aver inizio se non dopo la sua conclusione» (EV 8/615). E ancora: «Si potrebbe anzi affermare che da qui proviene anche quel carattere di complementarietà che il codice presenta in relazione all'insegnamento del concilio Vaticano II, con particolare riguardo alle due costituzioni, dogmatica *Lumen gentium* e pastorale *Gaudium et spes*. Ne risulta che ciò che costituisce la "novità" fondamentale del concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa della chiesa, per quanto riguarda specialmente l'ecclesiologia, costituisce altresì la "novità" del nuovo codice» (EV 8/630-631).

⁵² BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi* (21 gennaio 2008), in AAS 100/2 (2008), 78-80, qui 79.

⁵³ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi*, 80.

blea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, a riguardo della parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Tra le finalità del sinodo, egli ha parlato di «favorire una stretta unione e collaborazione tra il Papa e i Vescovi di tutto il mondo; fornire informazioni dirette ed esatte circa la situazione e i problemi della Chiesa; favorire l'accordo sulla dottrina e sull'azione pastorale; affrontare tematiche di grande importanza ed attualità». Sempre in quell'occasione, egli ha anche introdotto il tema della dimensione sinodale come realtà costitutiva della Chiesa:

La dimensione sinodale è costitutiva della Chiesa: essa consiste nel con-venire da ogni popolo e cultura per diventare uno in Cristo e camminare insieme dietro a Lui, che ha detto: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Infatti, la parola greca *synodos*, composta dalla preposizione *syn*, cioè "con", e da *odòs*, che significa "via, strada", suggerisce l'idea del "fare strada insieme", ed è proprio questa l'esperienza del Popolo di Dio nella storia della salvezza.

Recuperando le parole di Rudy Albino de Assunção, si può affermare che «la grande domanda è quale sia la vera natura della sinodalità e il suo raggio d'azione (possibilità e limiti di applicazione), dal momento che riguarda il modo di plasmare le strutture di comunione nella Chiesa».⁵⁴

■ 4. La vera riforma della Chiesa

In questa prima parte della ricerca si è visto come il concetto di "riforma" della Chiesa sia strettamente connesso a quello di "sinodalità", inteso quest'ultimo da papa Francesco come possibilità concreta di coinvolgere l'intero popolo di Dio in un discernimento comunitario. A partire da una citazione del documento della Commissione teologica internazionale, attraverso il recupero di uno storico dibattito tra Joseph Ratzinger e Hans Küng, si è osservato inoltre come il tema della sinodalità non possa essere ridotto a una mera interpretazione sociologica, ma necessiti di un fondamento teologico (cristologico e pneumatologico). A questo punto, alla luce di quanto affrontato sinora, quale tipo di "riforma" della Chiesa si potrebbe proporre, tale da coinvolgere la Chiesa intera nelle sue diverse espressioni carismatiche e ministeriali?

⁵⁴ R. ALBINO DE ASSUNÇÃO, *Sinodalità*, in P.L. AZZARO – P. GOYRET (ed.), *L'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Roma, Edizioni Santa Croce, 2023, 75-112, qui 76.

Già nel 1970 Joseph Ratzinger ha approfondito questo tema all'interno di quella spinta post-conciliare, alimentata dalla questione dell'*aggiornamento*, che cominciava piano piano ad affievolirsi. In quegli anni Ratzinger spiega come, nonostante alcune grosse spinte dettate dalle riforme del concilio, la vita ecclesiale abbia assunto quell'insegnamento in modo ordinato e senza confusione, senza necessità di placare quel rinnovamento che è insito nella natura stessa della Chiesa:

Ma neppure la nostra generazione è dispensata dall'interna problematica del rinnovamento, dalla necessità di giungere ad un discernimento degli spiriti, un discernimento che denunci la superficiale somiglianza di rapporto iniziale fra semplice ammodernamento e vero rinnovamento, strappando così anche di mano agli oppositori del rinnovamento la loro arma più efficace.⁵⁵

Quali sono i criteri per discernerne un vero rinnovamento della Chiesa da un mero ammodernamento? Il nostro teologo offre una pista di indagine attraverso un iniziale approfondimento terminologico; egli affronta il tema della riforma attraverso il concetto di *rinnovamento*, spiegando come l'oggetto di quest'ultimo verta proprio su ciò che caratterizza l'essere cristiano: «Come rinnovamento cristiano, esso non vuole sostituire ciò che è cristiano con qualcosa di diverso o di meglio, ma solo rivalorizzare appunto il fatto cristiano nella sua novità propria ed intramontabile».⁵⁶ Non sostituzione, dunque, ma valorizzazione, dinamica che trova la ontologica condizione di possibilità proprio nell'originario "fatto" cristiano, e cioè in quell'evento cristologico che di per sé è la novità radicale da sempre attesa da ogni uomo e donna. È unicamente in Cristo che può avvenire un autentico rinnovamento ecclesiale:

Ma poiché il fatto cristiano esiste essenzialmente nella forma della Chiesa, rinnovamento cristiano significa allora concretamente rinnovamento della Chiesa, non per rimpiazzarla od eliminarla, ma, al contrario, per ridarle luce nella sua forza e purezza originarie.⁵⁷

Il punto di partenza della riflessione, che diventa anche il criterio per discernere il significato di un vero rinnovamento rispetto a un semplice ammodernamento, non parte immediatamente dall'entrare in

⁵⁵ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 290.

⁵⁶ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 291.

⁵⁷ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 291.

dialogo con la cultura contemporanea, ma dal rilevare ciò che è autenticamente cristiano e rimane tale anche nell'oggi. Tra il domandarsi che cosa l'uomo di oggi possa ancora accogliere del fatto cristiano e cosa sia propriamente cristiano, Ratzinger afferma:

Fino a che il rinnovamento vuole essere rinnovamento cristiano, cioè rinnovamento di ciò che è cristiano, solo la seconda domanda va presa in considerazione. In caso contrario, sarebbe più onesto dire che si tende ad una sostituzione di ciò che è cristiano con qualcos'altro di più adeguato ai tempi.⁵⁸

Secondo il teologo bavarese, dunque, il tema della riforma della Chiesa deve essere profondamente legato a uno sguardo sulla struttura intima del fatto cristiano.

Possiamo già subito distinguere il vero dal falso rinnovamento, dicendo che la vera riforma è quella che si preoccupa del veramente cristiano che si trova nascosto, lasciandosene stimolare e plasmare; la falsa riforma corre ciecamente dietro all'uomo invece di guiderlo, trasformando così il cristianesimo in una mezza industria mal condotta che corre dietro alla clientela.⁵⁹

Una volta delineato tale punto di partenza della riflessione, Ratzinger scorge come il fatto cristiano originario sia già in sé stesso la novità e il rinnovamento, in quanto Cristo si presenta come vera e autentica "riforma" del già desiderato e ricevuto in qualcosa di radicalmente nuovo, inverando in questo modo quel passaggio dal già conosciuto allo stupore per qualcosa che, pur essendo da sempre aspettato, nell'accadere si presenta sempre e ancora capace di sorprendere:

Quale rinnovamento essenziale dell'uomo e del patto, esso esiste ad un livello sul quale non c'è qualcosa di compiuto-definitivamente-una-volta-per-tutte, né qualcosa di stabilmente assicurato; il suo essere sta piuttosto nella continua novità del passaggio costante dal patto antico al nuovo, dall'uomo com'è all'uomo come deve essere.⁶⁰

La riforma della Chiesa, dunque, trova nel rinnovamento cristiano sia la reale condizione di possibilità sia il criterio per discernere ciò che

⁵⁸ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 291.

⁵⁹ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 293.

⁶⁰ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 294.

la rende "vera" riforma rispetto a una falsa. Riconoscere che il punto di partenza della riflessione sia il fatto autenticamente cristiano significa che il primo rinnovamento non deve riguardare la struttura o le strutture governative della Chiesa, ma deve coinvolgere l'intero popolo di Dio.

Per riconoscere ciò che è vera riforma da una falsa, spiega Ratzinger, è necessario mettersi in relazione con l'evento originario, non per riprodurre un'astratta immagine del passato, che altro non sarebbe se non «una labile restaurazione dell'età dell'oro degli inizi, sognata con romanticismo»,⁶¹ ma per riconoscere nell'oggi il riaccadere sempre nuovo della verità.⁶² Di queste origini, Ratzinger recupera quel processo di rinnovamento messo in opera da Gesù, che ha trovato un'opposizione, tanto nella proposta di riforma di Qumran e dei farisei, quanto nella comprensione di riforma portata avanti dai sadducei: in entrambe, diametralmente opposte, si può rintracciare un'anticipazione di quel travisamento del concetto di rinnovamento in cui la Chiesa lungo i secoli è scivolata. Il rinnovamento dei farisei e del gruppo di Qumran verteva sul respingere ogni influsso profano e dunque su un sano isolamento dal mondo; in opposizione a questa tendenza, Ratzinger presenta una Chiesa incessantemente chiamata a seguire il proprio Maestro, crocifisso *fuori* le mura di Gerusalemme (cf. Eb 13,12): «"Fuori", davanti alle porte difese della città e del santuario, è il posto di una chiesa, che vuole seguire il crocifisso».⁶³ L'altra impostazione, quella dei sadducei, intende mettere in atto un rinnovamento finalizzato all'eliminazione dalla propria fede di tutto ciò che viene considerato dalla logica del mondo negativo, e dunque poco attrattivo; tentazione che anche la Chiesa può trovarsi a vivere nel momento in cui cerca di adattare la propria fede agli schemi della cultura contemporanea, logica ripudiata anche da Paolo nelle sue lettere (cf. Rm 12,2).

Ma allora, alla luce di queste due tendenze che sin dall'origine hanno generato una vera e propria opposizione alla riforma portata avanti da Gesù, in cosa consiste il rinnovamento della Chiesa? Ratzinger afferma: «Rinnovamento è semplificazione, non nel senso di un decurtare o di uno sminuire, ma nel senso del divenire semplice, del rivolgersi a

⁶¹ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 295.

⁶² Cf. A. CLEMENZIA – N. SALATO, *L'evento nella Chiesa: alle sorgenti della lex orandi. Una reinterpretazione della sinodalità alla luce della liturgia*, in A. CLEMENZIA – N. SALATO (ed.), *Fraternità universale e chiesa sinodale*, vol. 1: *Prospettive sistematiche*, Firenze, Nerbini, 2024, 83-104; A. CLEMENZIA, *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona e la sua recezione nell'ontologia trinitaria*, in V. LIMONE – G. MASPERO (ed.), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Brescia, Morcelliana, 2021, 297-311, soprattutto 301-303.

⁶³ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 299.

quella vera semplicità che è il mistero di tutto ciò che vive. È un rivolgersi a quella semplicità, che in fondo è un'eco della semplicità del Dio uno».⁶⁴

In un altro scritto, intitolato *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, Ratzinger mostra come i due atteggiamenti riformistici sopra menzionati, quello dei farisei e quello dei saducei, siano ancora vivi nella riflessione ecclesiologica odierna: «Alcuni soffrono perché la Chiesa si è troppo adeguata ai parametri del mondo d'oggi; altri sono infastiditi perché ne resta ancora troppo estranea».⁶⁵ Queste due tendenze, pur essendo opposte l'una all'altra, si presentano entrambe sempre critiche verso lo *status quo* della Chiesa, in quanto quest'ultima appare non corrispondente a come la si vorrebbe.

Un primo approccio per trasformare la Chiesa in qualcosa di migliore e di più corrispondente al proprio desiderio è quello di allargare il raggio d'azione di tutti i diversi componenti del popolo di Dio, soprattutto nelle scelte che riguardano il governo e il funzionamento strutturale della comunità; è il passaggio da una dimensione passiva del credente ad una più attiva e partecipativa:

Si dice che nessuno più dovrebbe rimanere passivo ricevitore dei doni che fanno esser cristiano. Tutti devono invece diventare attivi operatori della vita cristiana. La Chiesa non deve più venir calata giù dall'alto. No! Siamo noi che "facciamo" la Chiesa e la facciamo sempre nuova. Così essa diverrà finalmente la "nostra" Chiesa e noi i suoi attivi soggetti responsabili.⁶⁶

Tale operazione, spiega Ratzinger, parte in qualche modo dalla dimensione più strutturale ed esteriore della Chiesa, ma arriva fino alla dimensione della professione di fede, e dunque alla sua dimensione più interiore. Ciò che si vuole raggiungere, in fondo, è una certa autogestione della Chiesa, magari sostenuta da un approccio democratico, dove il governo è affidato ad una maggioranza che prende decisioni a scapito delle posizioni della minoranza; eppure questo approccio "democratico" di riforma trova davanti a sé un grande ostacolo:

Tutto ciò che una maggioranza decide può venire abrogato da un'altra maggioranza. Una Chiesa che riposi sulle decisioni di una maggioranza

⁶⁴ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 303.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, in *Communio* 208-209-210 (2006), 336-349, qui 337.

⁶⁶ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 338.

diventa una Chiesa puramente umana. Essa è ridotta al livello di ciò che è fattibile e plausibile, di quanto è frutto della propria azione e delle proprie intuizioni e opinioni. L'opinione sostituisce la fede.⁶⁷

Una possibile vera e autentica riforma della Chiesa, per Ratzinger, può scaturire da un atteggiamento opposto a quello tracciato sinora, attraverso il recupero di una certa "passività" rispetto a quella tendenza attivista che tenta in tutti i modi di costruirsi una Chiesa secondo le categorie della propria ragione o del proprio sentimento, perdendo così di vista ciò che caratterizza la natura ecclesiale. Tale passività non coincide con il "non-fare", con il rimanere semplici spettatori di fronte a una realtà che, invece, chiede in ogni circostanza un coinvolgimento totale della persona, ma è la scoperta che «la dimensione grande, liberante, non è costituita da ciò che noi stessi facciamo, ma da quello che a noi tutti è donato».⁶⁸ E qui il nostro autore presenta un particolare significato di *reformatio*:

La *reformatio*, quella che è necessaria in ogni tempo, non consiste nel fatto che noi possiamo rimodellarci sempre di nuovo la "nostra" Chiesa come più ci piace, che noi possiamo inventarla, bensì nel fatto che noi spazziamo via sempre nuovamente le nostre proprie costruzioni di sostegno, in favore della luce purissima che viene dall'alto e che è nello stesso tempo l'irruzione della pura libertà.⁶⁹

Ratzinger spiega quanto affermato ricorrendo all'immagine dello scultore, il quale è capace di intravedere già nella pietra grezza la figura artistica che gli osservatori potranno cogliere unicamente a lavoro finito, e il suo lavoro consiste proprio nel far venire fuori, nel portare alla luce con il proprio scalpello quella figura, togliendo tutto ciò che ancora non le permette di essere pienamente sé stessa. Si tratta, recuperando la terminologia di Bonaventura, di una vera e propria dinamica di *ablatio*: «Essa consiste nell'eliminare, nel togliere via ciò che è inautentico. In questa maniera, attraverso la *ablatio* emerge la *nobilis forma* cioè la figura preziosa».⁷⁰

Tale operazione deve essere attuata sia in ambito antropologico (come ha sottolineato Bonaventura), sia per quanto concerne la Chiesa.

⁶⁷ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 340.

⁶⁸ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 340.

⁶⁹ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 340.

⁷⁰ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 341.

Per Ratzinger tale *ablatio* è il metodo per comprendere in cosa consista una vera riforma della Chiesa. Essendo quest'ultima una *realitas complexa* (cf. *LG* 8), essa ha certamente bisogno, per realizzare efficacemente la propria missione, di servirsi di alcune strutture ecclesiastiche; esse tuttavia «invecchiano, rischiano di presentarsi come la cosa più essenziale e distolgono così lo sguardo da quanto è veramente essenziale. Per questo esse devono sempre di nuovo venir portate via, come impalcature divenute superflue».⁷¹ La vera riforma consiste nel «toglier via, affinché divenga visibile la *nobilis forma*, il volto della Sposa e insieme con esso anche il volto dello Sposo stesso, il Signore vivente».⁷² Tale *ablatio*, come purificazione e rinnovamento, afferma ancora Ratzinger, dovrebbe investire la Chiesa su tutti i livelli, e consiste in un dinamismo insito nello stesso atto di fede: «La fondamentale liberazione che la Chiesa può darci è stare nell'orizzonte dell'Eterno, è uscir fuori dai limiti del nostro sapere e del nostro potere. La fede stessa, in tutta la sua grandezza e ampiezza è perciò sempre nuovamente la riforma ecclesiale di cui noi abbiamo bisogno».⁷³ Nel momento in cui il nostro autore spiega l'*ablatio* in relazione all'atto della fede, l'attenzione si sposta dal livello generale e oggettivo a quello particolare e soggettivo, personale. Anche in questo caso l'*ablatio* emerge come un dinamismo necessario per cogliere quella verità che inabita ogni creatura:

Noi tutti abbiamo bisogno del nuovo Scultore, il quale toglie via ciò che deturpa l'immagine, abbiamo bisogno del perdono, che costituisce il nucleo di ogni vera riforma. [...] Il toglier via la colpa rimuove davvero qualcosa; l'avvento del perdono in noi si mostra nel sopraggiungere della penitenza.⁷⁴

Il perdono di cui qui si parla, tuttavia, ha un significato non soltanto individuale, legato al singolo *io*, ma anche comunitario, in relazione al *noi ecclesiale*, in quanto rappresenta il fulcro essenziale, tanto della singola persona quanto dell'intera comunità; nel momento in cui ciascuno si innesta nell'*io* di Cristo, si inverano nuove relazioni interpersonali: «Io sono strappato al mio isolamento e sono accolto in una nuova comunità-soggetto; il mio *io* è inserito nell'*io* di Cristo e così è unito a quello di

⁷¹ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 341.

⁷² RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 341.

⁷³ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 343.

⁷⁴ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 345.

tutti i miei fratelli. Solamente a partire da questa profondità di rinnovamento del singolo nasce la Chiesa».⁷⁵

■ Conclusioni

Dietro una particolare interpretazione di sinodalità si nasconde un'altrettanto peculiare ecclesiologia, e da qui scaturiscono diversi modi di intendere il concetto di "riforma". Certamente, l'interpretazione offerta da Ratzinger si discosta notevolmente da un'impostazione meramente sociologica di riforma, preoccupata più del rinnovo di strutture ecclesiali, considerate luoghi di esercizio di potere, piuttosto che di trovare nuove forme di vivere e testimoniare il vangelo. Interessanti, a tale proposito, sono le parole pronunciate ancora da Joseph Ratzinger in una conferenza, tenuta a Monaco nel 1970, in occasione del 75° di attività dell'Unione bavarese cattolica per la protezione delle giovani. Ribadendo con convinzione l'importanza dell'essere *laico* nella Chiesa, egli ha affermato:

Davanti a un movimento laicale così significativo e sempre esemplare come questo, mi sembra indispensabile dichiarare che la forma in cui oggi viene portata avanti nella Chiesa la cosiddetta riscoperta del laico, va proprio in direzione sbagliata. Per teologia del laicato s'intende oggi sempre più la battaglia per una nuova forma del ministero ecclesiale, cosa che è una vera contraddizione in termini. [...] Una teologia del laicato, che viene portata avanti come battaglia per una quota proporzionale nel governo della Chiesa, è una caricatura di sé stessa e rimane tale anche se questo fraintendimento viene ammattato con il concetto di una direzione sinodale della Chiesa.⁷⁶

La criticità del teologo Ratzinger non è tanto di natura politica, quanto piuttosto teologica:

Quando la teologia diventa teoria della politica ecclesiale e lotta per partecipare al governo della Chiesa, la forza d'urto va solo verso l'inter-

⁷⁵ RATZINGER, *Una compagnia in cammino*, 347; cf. A. CLEMENZIA, *La forma ecclesiale della fede in Joseph Ratzinger*, in A. CLEMENZIA – R. REGOLI, *La visione ecclesiale di Joseph Ratzinger. Nuovi approcci di ricerca*, Firenze, Nerbini, 2025, 43–53.

⁷⁶ J. RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, in Id., *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo* (Opera omnia 8/1), G.L. MÜLLER (ed.), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021, 92–107, qui 100; orig. ted. *Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe*, in *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag, 1973, 239–253.

no di essa. La Chiesa si occupa soltanto di sé stessa e così logora sé stessa. [...] Ma una Chiesa che correttamente comprende e vive sé stessa non guarda sé stessa, ma si allontana da sé e opera per gli altri.⁷⁷

Ricentrarsi su Cristo non rappresenta per l'ecclesiologia un impoverimento della sua prassi sociale o una sua spiritualizzazione, ma anzi, ne è in qualche modo il fondamento e la sua fecondità intrinseca; per questa ragione la Chiesa «non può scambiare il suo messaggio per un servizio sociale. Però la forza di questo messaggio farà scaturire sempre nuove iniziative sociali».⁷⁸

È in Cristo che tutto conosce una sua risemantizzazione, non solo come conferimento di un nuovo senso rispetto a ciò che già esiste, ma anche come acquisizione di un senso vero già dato, e che Cristo fa emergere in tutta la sua portata, umana e divina.

La sinodalità della Chiesa è il grande tema verso cui la letteratura teologica odierna è totalmente riversata. Nonostante papa Francesco abbia incessantemente ribadito un significato di "processo sinodale" che si fonda sulla presenza di Cristo e sull'azione dello Spirito Santo, gli interessi ecclesiologici sembrano spesso andare in tutt'altra direzione.⁷⁹ Mentre le relazioni internazionali odierne mostrano la fragilità di alcune forme di partecipazione alla vita politica, in ambito ecclesiale a volte si fa di tutto per assumerne alcune caratteristiche, che tra l'altro non si addicono alla natura della Chiesa: «La Chiesa possiede una costituzione che scaturisce dalla sua propria natura e dunque non è identica a nessuna costituzione statale».⁸⁰ E continua:

Mentre, nell'ambito civile, ormai si riscontra molto malcontento rispetto allo Stato costituzionale democratico e dubbi sulla sua modalità di ga-

⁷⁷ RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 100.

⁷⁸ RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 101.

⁷⁹ Per una panoramica generale delle interpretazioni ecclesiologiche di sinodalità, cf. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, in Id., *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo* (Opera omnia 8/1), 474-497, qui 485; orig. ted. *Freiheit und Bindung in der Kirche*, in *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987, 165-182. Scrive Andrea Manzone a tale proposito: «Il popolo di Dio, diversamente e armonicamente compaginato, non individua democraticamente la verità, non è animato dalla contrapposizione elettiva, poiché in esso agisce un principio di consenso che non proviene dalla comune opinione, bensì dall'ascolto dello Spirito "che conduce alla verità tutta intera" (cf. Gv 16,13). In tal senso, la prima azione che coinvolge democraticamente tutti non è la partecipazione attiva, bensì l'ascolto: il cristiano è chiamato ad ascoltare lo Spirito e tutti nello Spirito» (MANZONE, *Il parlamento di Dio?*, 173).

rantire la libertà, in ambito ecclesiale addirittura si assiste ancora a una dogmatizzazione ingenuamente fiduciosa della struttura formale della democrazia. Non pochi ritengono che la Chiesa rimarrà una società autoritaria e arretrata fintantoché non avrà trasformato tutte le sue istituzioni secondo questo modello.⁸¹

Non è il sistema democratico in sé stesso a rappresentare il fulcro del problema, in quanto in esso si trovano comunque istanze che, debitamente purificate e sanate, possono essere valorizzate anche in ambito ecclesiale;⁸² la preoccupazione sta in un'assunzione acritica di questo modello, invocato come unica panacea per molti mali odierni della Chiesa. È anche importante ricordare che la Chiesa, nonostante non debba assumere modelli che provengono da altri sistemi politici, è comunque situata all'interno di particolari contesti socio-culturali, rimanendone influenzata; per questa ragione è difficile che in una riflessione sulla sinodalità della Chiesa non entri in gioco la *mens democratica* degli uomini e delle donne di oggi.⁸³ Risultano essere sempre attuali le parole di Y.-M. Congar, scritte nel 1959:

⁸¹ RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, 486.

⁸² Il 17 settembre 2010, al Parlamento britannico, Benedetto XVI proferì le seguenti parole: «La Gran Bretagna è emersa come una democrazia pluralista, che attribuisce un grande valore alla libertà di espressione, alla libertà di affiliazione politica e al rispetto dello stato di diritto, con un forte senso dei diritti e doveri dei singoli, e dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. La dottrina sociale cattolica, pur formulata in un linguaggio diverso, ha molto in comune con un tale approccio, se si considera la sua fondamentale preoccupazione per la salvaguardia della dignità di ogni singola persona, creata ad immagine e somiglianza di Dio, e la sua sottolineatura del dovere delle autorità civili di promuovere il bene comune». Vi sono tuttavia alcuni rischi in tale positività: «Se i principi morali che sostengono il processo democratico non si fondano, a loro volta, su nient'altro di più solido che sul consenso sociale, allora la fragilità del processo si mostra in tutta la sua evidenza. Qui si trova la reale sfida per la democrazia» (BENEDETTO XVI, in *L'Osservatore Romano*, 19 settembre 2010, 4-5).

⁸³ «Il concetto di "democrazia di base", tipico di questo contesto, si presta in modo particolare a essere trasferito alla Chiesa, perché sembra corrispondere profondamente all'idea della comunità, e perciò della struttura del popolo di Dio fatta di Chiese locali» (RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, 487). Sono condivisibili le parole di Roberto Repole, secondo il quale i cristiani «portano la *mens democratica*, di cui è permeata la società occidentale, al di dentro della Chiesa, così come altri aspetti della cultura che li contrassegna. E i valori tipici delle società democratiche finiscono per rappresentare lo stimolo a ritrovare, apprezzare e riattivare, nella Chiesa stessa, proprio la dimensione della sinodalità che la caratterizza; oltre che a riscoprire come solo una Chiesa sinodale possa essere all'altezza della missione che è chiamata a svolgere nel mondo attuale. È anche in questo senso che va colto l'invito di papa Francesco a vedere nella sinodalità il cammino che Dio si aspetta per la Chiesa nel terzo millennio» (R. REPOLE, *Sinodalità. Il contributo della teologia*, in *Teologia* 46 [2021], 511-530, qui 525).

La fede conciliare non è quella di una maggioranza, ma quella dell'unanimità. Certo, nei concili si vota [...] ma il voto, in un concilio, è solo un mezzo per raggiungere l'unanimità, enucleando, attraverso una maggioranza, il vero pensiero o linea di condotta della Chiesa come tale, che alcuni forse ancora non riconoscono, ma che posta in luce e dichiarata tale, diverrà legge per tutti.⁸⁴

Anche nel documento preparatorio del Sinodo 2023 *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, viene esplicitamente affermato:

La consultazione del Popolo di Dio non comporta l'assunzione all'interno della Chiesa dei dinamismi della democrazia impernati sul principio di maggioranza, perché alla base della partecipazione a ogni processo sinodale vi è la passione condivisa per la comune missione di evangelizzazione e non la rappresentanza di interessi in conflitto. In altre parole, si tratta di un processo ecclesiale che non può realizzarsi se non "in seno a una comunità gerarchicamente strutturata" (n. 14).

La questione fondamentale della riforma della Chiesa può essere ancora proposta attraverso un vero e proprio ricentramento cristologico: la presenza di Cristo può diventare nuovamente un efficace punto di partenza, in quanto capace di far sperimentare, individualmente e comunitariamente, quella novità di vita che tutti, in modo più o meno consapevole, desiderano per sé e per gli altri.

⁸⁴ Y.-M. CONGAR, *I concili nella vita della Chiesa*, in ID., *Santa Chiesa. Saggi teologici*, Brescia, Morcelliana, 1967, 290. A proposito del rapporto tra Chiesa e democrazia, interessante è quanto viene riportato nell'enciclica *Graves de communi re* di Leone XIII: «Di queste due ultime denominazioni, se non la prima di "sociali cristiani", certo l'altra, di "democrazia cristiana", suona male a molti tra i buoni, perché vi veggono sotto un che di ambiguo e pericoloso. Ne temono per più di una ragione: cioè perché credono che così si possa coprire un fine politico per portar al potere il popolo, promovendo questa forma di governo in luogo di altre; che per tal modo, mirando al bene della plebe, e mettendo in disparte gli interessi delle altre classi, sembri rimpicciolirsi l'azione della religione cristiana; e che infine sotto la speciosità del nome si voglia in certo modo nascondere il proposito di sottrarsi alle legittime autorità nell'ordine civile ed ecclesiastico. [...] Perché, sebbene la parola "democrazia", secondo l'etimologia e l'uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, deve significare semplicemente una benefica azione cristiana a favore del popolo. [...] Parimenti ognuno si guardi dal coprire sotto la denominazione di democrazia cristiana il proposito d'insubordinazione o di opposizione alle legittime autorità. Già la legge, sia naturale sia cristiana, ingiunge il rispetto ai diversi poteri civili e l'obbedienza ai loro giusti comandi» (LEONE XIII, *Graves de communi re*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3, Bologna, EDB, 1997, 1520-1552, qui 1524; 1528; 1530).

DE LA NÉCESSITÉ D'UNE THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

■■■ Jean-Robert Armogathe

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 137-150

ABSTRACT ■ Several approaches legitimize the role of history in theological reflection: an existential approach (Bultmann), a Christological approach (Cullmann and Teilhard), and an eschatological approach (Daniélou). Their plurality (and fruitfulness) clearly demonstrates that a theology of history is a necessary auxiliary to any theology.

KEYWORDS ■ Theology of history – Eschatology

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

Professore emerito presso l'École pratique des hautes études (Sorbonne), membro dell'Accadémie des Inscriptions et Belles-Lettres.
armogathe@gmail.com



Les interprétations théologiques de l'histoire sont fort anciennes dans la tradition religieuse (et culturelle) occidentale. Elles ont connu comme un emballement à la fin de la Seconde guerre mondiale, comme si le court intervalle de cinq années avait exacerbé le souci de comprendre l'histoire du monde. On observe une aussi rapide décrue dès les années soixante. L'effondrement des marxismes, qui avaient fourni une interprétation facile – et surtout concrètement appliquée – de la temporalité vécue a largement contribué à ce repli. Mais il fut contemporain de l'expansion économique sans précédent des pays industrialisés, dans ces années que l'économiste Jean Fourastié a qualifiées de «glorieuses». Dans les replis de la «grande accélération», des poches de contestation sont apparues, souvent accompagnées d'interprétations de l'histoire utopiques ou eschatologiques.

Si les années Cinquante ont été favorables à la constitution de «philosophies de l'histoire» et de «théologies de l'histoire», les décennies suivantes ont plutôt nourri le soupçon à l'égard de ces constructions hypothétiques. L'histoire se retrouve «à plat», et toute tentative d'y trouver un axe directeur est vite disqualifiée. Or il semble indispensable pour le christianisme de disposer d'une interprétation théologique de l'histoire: cela appartient à son code génétique, et s'en dispenser revient à faire éclater le message fondateur. Encore faut-il éviter les contrefaçons, succédanés laïques de la lecture chrétienne.

La bibliographie est longue, et nous ne prétendons pas établir un inventaire exhaustif. Il s'agit seulement ici de désigner les lignes de force de quelques approches pour tenter d'esquisser ce que devrait être une théologie de l'histoire et pourquoi elle est nécessaire au christianisme.

■ 1. Un débat vigoureux et dépassé

Sans remonter aux origines bibliques ou païennes, un constat s'impose: la Seconde guerre mondiale (ajoutée à la précédente) a engendré une réflexion globale sur l'histoire, en posant deux questions: a) que faut-il entendre par «histoire»? Et b) une réflexion conceptuelle, philosophique et/ou théologique est-elle possible à son endroit?

Sur la première question, de longs développements peuvent être résumés par l'article *Geschichte du vieux Grammatisch-kritisches Wörterbuch d'Adelung*:¹

L'HISTOIRE, plur. et nom. sing. 1) Ce qui s'est passé, une chose qui s'est passée, soit au sens large, tout changement, tant actif que passif, qui se produit dans une chose, soit au sens plus restreint et plus ordinaire, de divers changements liés entre eux, qui, pris ensemble, forment un certain tout [...]. *L'histoire de cet homme est très curieuse*, c'est-à-dire tout ce qui s'est passé avec lui, ses événements. C'est dans ce sens qu'il est souvent utilisé collectivement et sans pluriel pour désigner plusieurs événements d'un même genre [...]. 3) La connaissance des événements qui se sont produits, *l'étude de l'histoire*; sans pluriel.

Entre pluriel et singulier, la sémantèse du mot a profondément évolué. En 1778, un auteur avait déjà critiqué son nouvel usage:

¹ J.C. ADELUNG, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, vol. 2, Leipzig, 1793-1801, ici: 1811, 605-606: «Die GESCHICHTE, plur. ut nom. sing. von dem Zeitworte geschehen. 1) Was geschehen ist, eine geschehene Sache, so wohl in weiterer Bedeutung, eine jede, so wohl thätige als leidentliche Veränderung, welche einem Dinge widerfähret, als auch in engerer und gewöhnlicherer, von verschiedenen mit einander verbundenen Veränderungen, welche zusammen genommen ein gewisses Ganzes ausmachen. [...] Die Geschichte dieses Mannes ist sehr merkwürdig, d. i. alles was sich mit ihm zugetragen hat, seine Begebenheiten. In eben diesem Verstände stehet es oft collective und ohne Plural von mehreren geschehenen Begebenheiten Einer Art [...]. 3) Die Kenntniß der geschehenen Begebenheiten, die Geschichtkunde; ohne Plural» (https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009132_2_1_1582, consulté le 2 juillet 2024); nous nous permettons de renvoyer à J.-R. ARMOGATHE, Adelung, *Fortsetzer von Du Cange*, dans *Sprache und Kulturentwicklung im Blickfeld der deutschen Aufklärung. Der Beitrag J. Chr. Adelungs*, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 70, 1, Akademie Verlag, Berlin, 1984, 221-223.

Le mot à la mode de *Geschichte* est un abus formel de la langue parce que dans cet ouvrage,² c'est tout au plus dans les exemples qu'apparaissent les récits.³

En second lieu, si l'on entend par histoire la succession des événements, «ce qui s'est passé», n'est-il pas artificiel de prétendre y voir un ordre susceptible d'analyse conceptuelle? Toute philosophie de l'histoire paraissait condamnée par le positivisme historique. Et la théologie de l'histoire avait sombré avec la réflexion engagée au début du XXe siècle sur l'eschatologie: l'eschatologie «conséquente» de Johannes Weiss et A. Schweizer, ou l'eschatologie «existentielle» de Rudolf Bultmann.⁴ Le coup fatal, le plus articulé, a été porté par Karl Löwith: il s'attacha à rendre évidents les «présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire» et de «montrer que la philosophie moderne de l'histoire prend ses racines dans la croyance biblique en une rédemption et qu'elle prend fin avec la sécularisation de son modèle eschatologique».⁵

La diffusion de cette thèse dans les années Cinquante a suscité de nombreuses prises de position – soit favorables, comme Reinhart Kosellek, soit critiques comme Hans Blumenberg. Peut-on concevoir une philosophie de l'histoire qui soit dégagée de l'eschatologie juive et chrétienne?

Le débat allemand trouva des prolongements en France; l'après-guerre a ouvert un débat sur le sens de l'histoire, et le livre de Löwith a entraîné de vifs débats.⁶ La lente prise de conscience de l'horreur renouvelée de deux guerres, les menaces que l'opposition de deux «blocs» faisaient peser du risque d'une troisième, l'atroce découverte des horreurs de l'hitlérisme, la perception des dangers du «bolchevisme»: la relecture du vingtième siècle bouleversait la simple réflexion

² C.F. FLÖGEL, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breslau, Johann Ernst Meyer, 1765.

³ Recension de la 3^{ème} édition (1776) de FLÖGEL, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, dans *Allgemeine deutsche Bibliothek* 34 (1778), 473 (cité par R. KOSELECK, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, 17; orig. allemand: *Geschichte*, dans *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, Klett, 1975).

⁴ H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire* (1968), Paris, Cerf, 2006, 89.

⁵ K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1^{ère} éd. en anglais: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949; puis en allemand, Stuttgart 1953; trad. fr. *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, 22).

⁶ Voir plus bas, l'opinion de J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1953.

sur l'histoire, qui prenait l'aspect d'une tragique actualité. Tout cela n'était-il qu'*«une histoire dite par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien»*, comme Macbeth définissait la vie?⁷ Ou fallait-il tenter d'y discerner quelque cohérence, un enseignement peut-être, une logique déconcertante?

Pour l'idéologie marxiste dominante, un schéma d'évolution assez simple était dressé: la société occidentale était passée du féodalisme au capitalisme, vers une nouvelle étape socialiste (ou communiste).

Dès 1939 cependant, un observateur lucide, Raymond Aron, avait rappelé qu'on ne pouvait pas se passer d'une philosophie de l'histoire.⁸ Et le retour de la philosophie de l'histoire a entraîné dans son sillage la question d'une théologie de l'histoire.

Étienne Gilson a bien souligné combien le christianisme est radicalement lié à l'historicité: «La première conséquence du christianisme, c'est la substitution d'une nouvelle notion du sens de la durée à celle de cycle ou de retour éternel, dont le nécessitarisme grec s'accommodait fort bien».⁹

En ancrant dans l'histoire des hommes l'Incarnation de Dieu, le christianisme a inséré en profondeur ce que la tradition biblique avait déjà entrepris: une «*histoire sainte*» conjointe à celle de l'humanité.

■ 2. Le mystère de l'histoire

Au lendemain de la dernière guerre, le même terme s'est trouvé dans les titres de deux livres de théologiens, un protestant, Jacques de Senarclens (1914-1971),¹⁰ et un catholique, Jean Daniélou (1905-1974):¹¹ le *mystère de l'histoire*. Car les théologiens ne pouvaient pas rester indifférents aux bouleversements survenus dans le paysage mental mondial.

Il était légitime – et même nécessaire – de répondre aux questions soulevées par Karl Löwith et ses élèves: l'*histoire a-t-elle un sens*, entendu à la fois comme direction et comme signification? Le terme de *mystère* témoigne de la prudence des théologiens.

⁷ W. SHAKESPEARE, *Macbeth* V, 5.

⁸ R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938. Il s'agit d'une reprise de la thèse soutenue en 1938.

⁹ É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, 369-371.

¹⁰ J. DE SENARCLENS, *Le mystère de l'histoire, introduction à une conception christologique du devenir*, Genève, Roulet, 1949.

¹¹ J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1955; Paris, Cerf, 1982.

Au XXe siècle, on peut considérer, en simplifiant, que l'approche théologique de l'histoire a revêtu trois formes principales (pas toujours distinctes): une approche existentialiste, une approche christologique et une approche eschatologique.

■ 3. Approche existentialiste

Il s'agit de l'homme et de son existence comme sujet de l'histoire. Rudolf Bultmann (1884-1976) fut le premier exposant de cette théologie, dans sa rupture avec la théologie dialectique de Barth (1924). Il apporta, au cours de sa longue existence, des nuances et des compléments à sa première position. Une constellation de brillants disciples contribua à diffuser (et souvent à simplifier) l'enseignement du maître.

Au cœur de cette approche se trouve la conviction que l'événement-Jésus (*Christusgeschehen*) est un événement du salut (*Heils geschehen*). On sait l'importance de la distinction entre *Historie* (les événements chronologiques) et *Geschichte* (le déroulement de l'action). Or Bultmann et ses disciples insistent beaucoup sur l'histoire (*Geschichte*), aux dépens de l'*Historie*. Ce qui a comme conséquence l'aplatissement de l'eschatologie: l'événement décisif a eu lieu. On a pu dire que chez Bultmann la *Geschichte* a éliminé l'*Historie*.

Néanmoins, il faut retenir que l'événement du salut est l'événement de la Parole: la Parole entendue non comme un texte, mais comme une prédication: le *kérygme*. Or le *kérygme* n'est pas l'enseignement historique de Jésus (le «Jésus de l'histoire»), impossible à établir, mais ce que l'Église, à commencer par les premiers chrétiens, en a compris et retenu.

Le livre de 1957 (*Histoire et eschatologie*)¹² précise ce qu'il faut entendre par les fins dernières: non pas l'accomplissement de quoi que ce soit, ou le jugement, mais l'attente confiante et obscure du *futur de Dieu*... Si l'eschatologie réalisée de C.H. Dodd (1884-1973) s'appliquait à toute l'histoire du salut, elle s'applique, chez Bultmann, à chaque homme, dont l'existence accueille, dans l'événement Jésus, la fin de l'histoire.

Une force radicale se déploie dans cette perspective, où *croire, c'est comprendre*. Mais d'une certaine façon, l'approche de Bultmann

¹² R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, Mohr, 1964; trad. fr. *Histoire et eschatologie. Le présupposé de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1976.

menait à une impasse: ses disciples s'en sont affranchis en la prolongeant dans de nouvelles recherches historico-critiques. Ernst Käsemann étudie le passage du Jésus historique au kérygme reçu et transmis par l'Église (ce qu'on a appelé *The New Quest for Jesus*,¹³ la première étant celle ouverte par Reimarus au XVIIIe siècle).¹⁴

Par le relais d'Ernst Fuchs, l'héritage le plus consistant de l'approche existentialiste est ce qu'on a appelé la théologie herméneutique.¹⁵ Pour nous en tenir à notre propos, il convient de rappeler comment le glissement d'une expérience existentielle personnelle au développement des sociétés a entraîné l'irruption du politique dans le théologique. Assez logiquement, cette eschatologie réalisée individuelle est revenue à actualiser la fin de l'histoire dans le devenir politique des réalités terrestres. Par un long chemin, on arrive aux théologies de l'espérance (J. Moltmann) et de la libération.

■ 4. Approche christologique

Pour Jacques de Senarcens, professeur de théologie systématique à l'Université de Genève, le mystère est celui de l'action cachée de Dieu, présent en Christ dans l'histoire des hommes. Cette théologie christologique de l'histoire est centrée sur la fonction du «serviteur fidèle» d'Isaïe, qui traverse l'histoire des hommes: on retrouve bien sûr l'inspiration de Barth (*Dogmatik III*, 2) et surtout celle d'Oscar Cullmann.¹⁶

Paru en 1946, le livre de Cullmann constitua un événement majeur. En opposition à l'approche existentialiste de Bultmann, Oscar Cullmann, cherchant l'élément central du christianisme, l'identifie dans l'Incarnation: *le Christ est alors le centre de l'histoire*. Le Nouveau Testament est dans la tension (*die Spannung*) entre le déjà-là, le déjà accompli (*schon erfüllt*) et le pas-encore achevé (*noch nicht vollendet*). Ce que Cullmann

¹³ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1959; trad. fr. *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris, Seuil, 1973.

¹⁴ Le *Jesus Seminar* (États-Unis) a mené la troisième «Quête sur Jésus» (1985-2006).

¹⁵ À partir du très important article de G. EBELING, *Hermeneutik*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, K. GALLING (ed.), vol. 3, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, 242-262.

¹⁶ O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946 (trad. fr. *Christ et le Temps, Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947; 3^e édition complétée par un examen rétrospectif, 1966); Id., *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966.

affirme est l'antithèse d'Ernst Fuchs, disciple de Bultmann, pour qui *le Christ est la fin de l'histoire*.¹⁷ L'unicité de l'événement naissance-mort-résurrection est décisif pour toute la ligne de l'histoire du salut.¹⁸

La «théologie de l'histoire du salut», élaborée par Cullmann, se distingue a) de Kierkegaard qui, avec sa théorie de la foi comme contemporanéité avec le Christ, fait faire un saut en arrière dans le passé; b) de l'eschatologie conséquente de Schweitzer pour qui Jésus et le christianisme primitif vivaient dans l'attente de la parousie, projetée seulement vers le futur; c) de l'eschatologie réalisée de Dodd, pour qui Jésus réalise par sa résurrection, et donc dans le présent salvifique, l'avènement du Royaume; d) de la théologie existentielle de Bultmann, qui contracte «l'histoire du salut» (*Heilsgeschichte*) dans «l'événement du salut» (*Heilsgeschehen*). Dans toutes ces positions la tension entre le «déjà» et le «pas encore» est perdue, qui pour Cullmann demeure l'élément néotestamentaire spécifique.¹⁹

L'approche christologique est indéniablement celle de Teilhard: elle sous-tend et nourrit ses extrapolations poétiques. L'axe de l'évolution est linéaire et porte jusqu'à la Parousie du *Super-Christ*, qui est le Christ de toujours, «se découvrant à nous sous une figure et des dimensions, avec une urgence et une surface de contact, agrandies et renouvelées», «la seule issue de l'Univers».²⁰ La Noogenèse culmine en Christogenèse.

Depuis les origines de la préparation messianique jusqu'à la Parousie, en passant par la manifestation historique de Jésus et les phases de croissance de son Église, un seul événement se développe dans le Monde: l'Incarnation, réalisée en chaque individu par l'Eucharistie [...]. Pour désirer la Parousie, nous n'avons qu'à laisser battre en nous, en le Christianisant, le cœur même de la Terre.²¹

¹⁷ E. FUCHS, *Christus das Ende der Geschichte*, dans *Evangelische Theologie* VIII/10 (1948); actuellement publié dans Id., *Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

¹⁸ Voir les pages sur Cullmann dans R. GIBELLINI, *La théologie au XXe siècle. Trajectoires et figures*, trad. fr. par J.-P. BAGOT, Paris, Éditions du Cerf, 1994, 292-297 (orig. italienne *La teologia del XX secolo. Itinerari e protagonisti*, Brescia, Queriniana, 1992). Il convient aussi de rappeler le livre de H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954 (rééd. 1993).

¹⁹ GIBELLINI, *La théologie au XXe siècle*, 297.

²⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, dans *Œuvres Complètes*, vol. 9, Paris, Seuil, 1965-1976, 208.

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, dans *Œuvres complètes*, vol. 4, Paris, Seuil, 1965-1976, 152; 201.

Une question critique se pose ici: le Nouveau Testament et les premiers Pères ont-ils vraiment tenu l'événement de l'Incarnation comme *le centre du temps*? L'Incarnation s'est produite «à la fin des temps»,²² il convient, avec Justin, de distinguer les deux parousies: la première, déjà advenue «à la plénitude des temps» (*to plérōma tou chronou*, Galates 4,4)²³ et la seconde, quand il reviendra dans la gloire.²⁴ L'événement est donc bien situé au terme d'une première temporalité et à l'origine d'une nouvelle temporalité: cet entre-deux, le temps de l'Église, a été souvent confondu avec l'historialité profane.

Pascal écrit que «l'histoire de l'Église doit proprement être appelée l'histoire de la vérité»:²⁵ cette pensée a appelé de nombreux développements, mais il est peut-être utile d'y lire que l'histoire de l'Église (*Geschichte*) est autre chose que celle des institutions (*Historie*). Il est peut-être alors légitime de distinguer de larges périodes dans le développement non pas linéaire, mais buissonnant, de l'ensemble social qui a conservé et diffusé la doctrine chrétienne. C'est toute la tradition des âges du monde, répétée canoniquement jusqu'à la rupture joachimite (XIIe siècle). L'enjeu est alors très précisément christologique: si l'âge de l'Église coïncide avec l'âge du Christ (le sixième âge dans la symbolique du septenaire), qu'advient-il de l'âge suivant? C'est l'aporie de l'approche eschatologique.

■ 5. Approche eschatologique

Dans un article au ton de manifeste, Jean Daniélou affirme sans nuances: «La notion d'histoire est étrangère au thomisme».²⁶ Il poursuit:

Au contraire, c'est sur elle que sont axés les grands systèmes patristiques: pour Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, le christianisme n'est

²² IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique*, 30, dans *Premiers écrits chrétiens*, B. POUDERON – J.-M. SALAMITO – V. ZARINI (ed.) (Bibliothèque de la Pléiade, 617), Paris, Gallimard, 2016, 1108.

²³ Et Éphésiens 1,10; 1,15: «les temps sont accomplis».

²⁴ JUSTIN, *Apologie* LII, 3, dans *Premiers écrits chrétiens*, 367.

²⁵ PASCAL, *Pensées*, fragment 776 selon la numérotation de Lafuma, fragment 641 selon celle de Sellier (retrouvé en 2007 dans le *Recueil original*); voir D. DESCOTES – G. PROUST, *Un projet du Centre International Blaise Pascal: l'édition électronique des Pensées*, dans *Courrier du Centre International Blaise Pascal* 30 (2008), 2-14, notamment 10-12.

²⁶ J. DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans *Études* 249 (1946), 10. Affirmation contestée par C. JOURNET, *Introduction à la théologie*, Paris, DDB, 1947, 182.

pas seulement une doctrine, mais aussi une histoire, celle de l'«économie» progressive par laquelle Dieu, prenant l'humanité dans son état primitif, l'élève peu à peu, selon des étapes marquées par les grandes époques bibliques, par une pédagogie pleine de miséricorde, jusqu'à la rendre capable de recevoir le Verbe incarné.

En 1953, dans son *Essai sur le mystère de l'histoire*, le théologien jésuite s'affronte à deux historiens majeurs: Karl Löwith (1897-1973) et Herbert Butterfield (1900-1979).²⁷

Malgré leurs divergences, ils se trouvent tous les deux soumis à la même critique: ils séparent l'histoire profane de l'histoire sainte. L'histoire profane est l'objet de l'enquête historique, *Historie* en allemand, tandis que l'histoire sainte relève de la *Geschichte*. On voit comment, par des biais différents, l'un et l'autre rejoignent l'approche existentialiste de Bultmann. Or pour Jean Daniélou, «l'histoire des cités et des pensées a sa place dans le dessein total de Dieu». ²⁸ Mais la relation entre les deux histoires se situent ailleurs, dans le mystère – et Jean Daniélou appuiera son intuition par un approfondissement de l'eschatologie chrétienne. Il s'efforce du reste de se dédouaner du reproche fait par Löwith et de proposer une lecture théologique de l'histoire. Il a trouvé chez Grégoire de Nysse l'expression la plus achevée de cette croissance de l'histoire sainte:

Le dessein de Dieu, l'histoire totale, constitue pour lui une ἀκολουθία, une succession ordonnée, dont le terme est l'instauration de toutes choses dans le Christ.²⁹

Les années Cinquante verront se constituer cette option eschatologique de la théologie de l'histoire.

Pendant dix ans (1945-1955), les cahiers de *Dieu Vivant*³⁰ ont largement contribué au débat: leurs pages ont réuni une pléiade d'auteurs chrétiens, écrivains, historiens, théologiens, philosophes qui partageaient la même inquiétude devant la crise de la pensée et la même solution, celle d'«une espérance eschatologique, de type théologal,

²⁷ H. BUTTERFIELD, *Christianity and History*, London, Bell, 1949 (éd. amér. New York, Charles Scribner's Sons, 1950; rééd. 1964).

²⁸ DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 104.

²⁹ DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, 236.

³⁰ É. FOUILLOUX, *Christianisme et eschatologie. Dieu vivant 1945-1955*, Paris, CLD Éditions, 2015, 93. Voir aussi les mémoires de M. DE GANDILLAC, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998.

sans commune mesure avec de faux espoirs humains». Les auteurs, fort divers, s'accordaient pour mettre en défaut «l'incarnationisme»:

Nous semblons aujourd'hui prisonniers d'une théologie dite de l'incarnation, d'après laquelle la divinité entrerait dans le monde comme le fer chaud dans du beurre [...]. L'incarnation, telle que la conçoit l'Évangile, ce n'est pas l'apothéose du monde. C'est au contraire son irrémédiable rupture.³¹

[La tendance eschatologique] est essentielle à maintenir dans un monde trop enclin à juger même les choses religieuses sous l'angle sociologique, à oublier que ce qui donne à l'histoire son véritable sens, c'est non l'«Esprit» hégélien, mais la marche vers la transfiguration de la Parousie.³²

Le mot «eschatologie» est du reste équivoque: il peut désigner la présence dans le temps de ce qui éternel que son absence comme ce vers quoi on tend.

Il reste que ce temps présent est cyclique, au sens où il tend à nous ramener d'où nous sommes issus, de replier les événements de l'histoire sur l'avènement ultime d'une création.

Le mirage d'un temps purement linéaire – écrit Hans Urs von Balthasar – ne pouvait surgir que lorsqu'on se mit à saisir le temps, non plus d'un point de vue religieux et théologique, mais d'une manière profane, selon les sciences de la nature; mais par là, on tomba aussitôt dans les «antinomies de la raison pure», car comment un temps du monde se déroulant de façon «rectiligne», pourrait-il jamais déboucher dans l'éternité de Dieu?³³

«Au commencement...», les premiers mots de la Bible: «Je suis le commencement et la fin», «Marana tha!», les derniers mots. Le signe visible est le déroulement liturgique qui sous-tend, de l'Avent à la Pentecôte, notre vie communautaire. Et la Pâque renouvelée de chaque eucharistie, et très précisément celle du dimanche.

³¹ L. BOUYER, *Christianisme et eschatologie*, dans *La Vie intellectuelle* XVI/10 (1948), 6-38.

³² M. MORÉ, dans une lettre à Massignon, 4 juillet 1947 (citée dans un article de M.-J. RONDEAU, *Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou* 30 [2004], 16-17).

³³ H.U. VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 121-122 (orig. allemand *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln-Köln, Benziger, 1963).

■ Conclusion

La diversité des approches que ce bref panorama met en lumière peut paraître pour certains disqualifier toute tentative cohérente d'une théologie de l'histoire. D'abord, l'événement Jésus Christ, lourdement lesté dans la chronologie, quitte brutalement l'histoire dans la mort et la mise au tombeau. Le Ressuscité est entré dans une autre temporalité, et le don de l'Esprit entraîne ses disciples dans cette nouvelle temporalité. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre la coextension du temps de l'Église et de l'économie du salut.

Il ne faut pas pour autant que le «ne pas encore» offusque le «déjà là»: l'Esprit qui «sanctifie» les oblats eucharistiques rend déjà présent le monde à venir. On ne peut rien comprendre au christianisme si on n'accepte pas ce paradoxe. Ce n'est pas un ornement superflu du christianisme; et la théologie de l'histoire n'est même pas une utile clé de lecture pour aider à sa compréhension. Elle est inhérente à la nature même du christianisme: à la différence d'autres religions dont l'origine historique est ponctuellement reconnue, le christianisme est constitué sur le vecteur temps. Faire l'impasse de l'axe du temps revient à le dénaturer, à porter atteinte à sa nature.

L'Incarnation, à un moment de l'histoire, est interprétée comme la réalisation de l'attente prophétique, tandis que tout ne s'achève pas à l'Ascension du Ressuscité: la rude insertion de l'Église dans la temporalité la plus épaisse n'est pas le simple ressassement du kérygme.

Joachim de Flore et Teilhard de Chardin ont vu juste tous les deux, même si les mots leur ont parfois manqué pour dire l'inintelligible. Cependant, comme l'a fait remarquer Hans Urs von Balthasar, le temps de l'Église n'est pas rectiligne.³⁴ Si en effet, nous pouvons considérer que le temps de l'Ancien Testament est un temps d'annonce prophétique et d'espérance messianique, l'accomplissement (le plérôme) des temps ne permet pas d'envisager une suite aussi rectiligne: il se demande «s'il s'agit encore ici d'un événement temporel et non pas plutôt d'une permanence (*μένειν*) dans une éternité latente, sous-jacente au temps qui va vers elle et qui en est issu».

Aussi le théologien de l'histoire le plus accompli est peut-être saint Bonaventure: en effet, s'il a gardé la répartition trinitaire des trois temps de Joachim de Flore, il n'a pas reporté l'âge de l'Esprit après celui

³⁴ Voir VON BALTHASAR, *De l'intégration*, 120.

de la Nouvelle Alliance, mais se *confondant avec lui*. Le Christ n'est pas évacué au profit de l'Esprit, il est à la fois le centre et la fin.

À la venue du Fils de Dieu, il est parlé de la plénitude des temps, non comme si par là le temps arrivait à sa fin, mais parce que les mystères du temps parviennent à leur plénitude. Le Christ ne pouvait pas venir au commencement des temps, car sa venue eût été prématurée. Mais pas davantage il ne pouvait la différer jusqu'à sa fin dernière, parce que cela eût été trop tard. Il convenait au contraire que le Sauveur apporte le temps de la guérison au milieu, entre le temps de la maladie et le temps du jugement. Il convenait que le Médiateur précède un grand nombre de ses membres et en suive maints autres.³⁵

Cette indispensable théologie de l'histoire, qui est la condition nécessaire d'une authentique théologie chrétienne, reste paradoxale: elle se déplace sur l'axe du temps comme le point de tangence de l'éternité divine et des événements du monde, à l'image de la cycloïde. Et les événements (*καίροι*) sont localisés à chaque point de tangence.

De même que Dieu s'est incarné dans une personne, l'histoire du macrocosme est aussi celle du microcosme: l'existence de chaque personne, de la conception à la mort physique, reproduit dans cette courte durée, le souffle d'une ombre, le déroulement de la Création à la Parousie.

Tel le levain dans la pâte, le kérygme imprègne l'histoire du monde pour lui donner un sens – à la fois de signification et d'orientation. Mais il ne s'y dissout pas pour autant: tendue entre la foi et l'espérance, la figure du monde est entraînée dans une évolution dont seule la théologie peut connaître la fin.

³⁵ BONAVENTURE, *Breviloquium*, 4,4, cité par J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Y. CONGAR – C. DUMONT (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1988 (orig. allemand *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich-Zurich, Schnell & Steiner, 1959).

L'INUTILITÀ DELLA STORIA DELLA CHIESA. OVVERO LA SUA NECESSITÀ

■■■ Roberto Regoli

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 151-174

ABSTRACT ■ *The article relates the history of the Church to general history and, at the same time, places it in the perspective of interactions with theology. The aim is to initiate a prospective reflection on the discipline of Church history, as a relevant area of human thought, with a view to reforming thinking.*

KEYWORDS ■ History – Church History – Theology – Historiography – Reforming thinking

ROBERTO REGOLI

Professore ordinario di *Storia della Chiesa* presso la Pontificia Università Gregoriana.
regoli@unigre.it



Mi preme ringraziare per il confronto avuto in merito al presente saggio Andrea Verardi, Susanna De Stradis, Matteo Sanfilippo e Paweł Zajqc.

Nell'ultimo decennio in Occidente si è stati testimoni di un dibattito culturale che ha coinvolto fortemente la storia in ordine al rapporto tra la coscienza civile di oggi e il passato del genere umano. Soprattutto negli USA, a partire dall'estate 2017, si è scatenato un dibattito pubblico sul ricordo della storia della guerra civile americana (1861-1865), e a ritrasso su altri temi caldi della coscienza americana del XXI secolo, da Cristoforo Colombo con la sua "scoperta" delle Americhe (in realtà oggetto di attenzione internazionale fin dai 500 anni di quell'anniversario celebrato nel 1992, con significative punte di critica all'interno della cultura indigenista in America Latina), fino al rapporto tra europei e indiani, tra europei e coloni e africani, fino alla tematica più vasta della schiavitù. Si è avviato un dibattito che ha portato alla ribalta la cosiddetta *cancel culture*, comportando fra le altre cose la distruzione o la rimozione di statue o simboli dagli spazi pubblici degli USA. Con la locuzione *cancel culture* si intende quell'atteggiamento di colpevolizzazione nei confronti di chi avrebbe detto o fatto qualcosa di offensivo o politicamente scorretto e che pertanto è possibile di biasimo, ostracizzazione e in ultimo di obnubilazione. In fondo si tratta di un boicottaggio culturale su ciò che non è ritenuto presentabile nello spazio pubblico e riguarda la legittimità delle diverse memorie civili e la possibilità della loro espressione nel dibattito pubblico, entrando così in gioco anche il *free speech*, la libertà di espressione.¹ Questo fenomeno culturale e politico ha riguardato anche la storia: c'è anche chi ha parlato di guerra al passato.²

¹ Cf. J. PUJOL, *The Collapse of Freedom of Expression. Reconstructing the Ancient Roots of Modern Liberty*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2023.

² Cf. F. FUREDI, *La guerra contro il passato. Cancel culture e memoria storica*, Roma, Fazi, 2025; ed. orig. *The War Against the Past. Why the West Must Fight for Its History*, Cambridge, Polity, 2024.

C'è da dire che l'insegnamento della storia negli USA negli ultimi anni è stato segnato non tanto dalla *cancel culture*, che ha investito principalmente la letteratura e le arti, quanto dalla polemica sulla *critical race theory*, ovvero sulla opportunità di proporre dalla cattedra una prospettiva storica che enfatizza come le diseguaglianze razziali abbiano caratterizzato strutturalmente lo sviluppo degli Stati Uniti (con l'esplicito proposito normativo di contrastarne gli strascichi odierni), in qualche caso fino a farne la cifra essenziale della storia del Paese, come nel caso del «Project 1619».³ In ultimo si è entrati in uno scontro tra *liberal* e *conservative*. Da ambo le parti, la polemica corrente è più funzionalista (quale visione della storia può generare la maggiore armonia sociale) che epistemologica.

Questo orizzonte della comprensione dell'umano in realtà non è del tutto nuovo. Già in passato la storia è stata impiegata in maniera funzionale alla costruzione di una identità politica o statuale. Si pensi in maniera specifica a quello che accadde nella seconda parte del XIX secolo quando la storia venne impiegata per costruire identità non storiche nel mondo dello slavismo a svantaggio del mondo germanico o di quello magiaro. Anche l'arte venne piegata all'operazione.

Questo fenomeno non ha riguardato solo la storia civile, ma anche quella religiosa. Si pensi alla terza decade del XXI secolo, quando, ad esempio, in Canada la Chiesa cattolica è stata accusata di connivenza con il sistema educativo "bianco" (si scusi l'adeguamento al linguaggio banalizzante del dibattito) a detrimento dell'identità dei popoli indigeni, fino ad accusare specifiche istituzioni scolastiche cattoliche di comportamenti non corretti. Fino ad ora in Canada non hanno smesso di discutere sulle sepolture di bambini nativi nei terreni delle scuole cattoliche. Il punto non è l'eventuale esistenza di tombe di bambini uccisi (come si è scritto in Italia), ma che alcuni bambini morti di cause naturali siano stati sepolti senza il nome sulla tomba, né una registrazione archivistica. Cosa in effetti del tutto possibile perché quelle scuole vivevano in continua emergenza sotto gli attacchi protestanti (che non erano tanto anticattolici, quanto antifrancofoni e quindi in opposizione ai missionari oblati che venivano dal Québec e si occupavano di quelle

³ Cf. S. SAWCHUK, *What Is Critical Race Theory, and Why Is It Under Attack?*, in *Education-Week*, 18 maggio 2021: <https://www.edweek.org/leadership/what-is-critical-race-theory-and-why-is-it-under-attack/2021/05>; O.B. WAXMAN, 'Critical Race Theory Is Simply the Latest Bogeyman.' Inside the Fight Over What Kids Learn About America's History, in *Time*, 24 giugno 2021: <https://time.com/6075193/critical-race-theory-debate/>; K. BRIDGES, *Critical Race Theory: A Primer*, Saint Paul (MN), West Academic, 2019.

scuole). Molto è stato scritto di recente sulla storia delle scuole per i popoli indigeni in Canada.

Anche la rivista dei gesuiti, *La Civiltà Cattolica*, comprende il rilancio della storia della Chiesa da parte di papa Francesco nel 2024, come una risposta ai regimi di odio che si individuano nei fenomeni come il wokismo o la *cancel culture*.⁴

Il tutto è avvenuto all'interno di una visione culturale e storica che può essere descritta con il termine di *presentismo*, che non è facile definire in maniera compiuta, a causa delle diverse considerazioni del fenomeno. Volendo semplificare, comunque, per presentismo si indica quella tendenza filosofica e di costume per cui il presente appare quale unica dimensione della realtà, cadendo in un «consumo nevrotico dell'oggi»,⁵ a detimento del passato e del futuro. Seguendo il presentismo si cadrebbe in una contrazione asfissiante del tempo storico, ma anche di quello psicologico, essendo ogni evento schiacciato sul presente. La simultaneità sarebbe la vera dimensione temporale e storica. Si tratterebbe di una prospettiva a breve termine, che porterebbe – secondo François Hartog – alla «sensazione che esista solo il presente, un presente caratterizzato al tempo stesso dalla tirannia dell'istante e dal ritmo frenetico di un presente senza fine».⁶ Detto in altre parole il presentismo, grazie al regime di storicità (strumento metodologico), è «un modo per collegare passato, presente e futuro», «per mescolare le tre categorie».⁷ Hartog a proposito del presentismo sostiene che la sua idea di presentismo

non implica automaticamente che io condanni o sia ostile al presente. La mia posizione non è né nostalgica (in relazione a un altro regime migliore) né accusatoria, ma rifiuta anche qualsiasi accettazione acritica dell'ordine temporale presente così com'è. Evocare un presente onnipresente non ci esime in alcun modo dall'esplorare vie d'uscita, ma al contrario: in un mondo in cui il presentismo regna sovrano, il posto dello

⁴ Cf. N. DA SILVA GONÇALVES, *Rinnovare lo studio della storia della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* 1 (2025), 129-135, qui 131, nota 4. Cf. anche N. FARIA, *Il wokismo, un brusco risveglio*, in *La Civiltà Cattolica* 3 (2024), 62-75.

⁵ Lemma *Presentismo*, in *Vocabolario*, Istituto della Enciclopedia Italiana: [https://www.trecani.it/vocabolario/presentismo1_res-614d79bd-89ea-11e8-a7cb-00271042e8d9_\(Neologismi\)./](https://www.trecani.it/vocabolario/presentismo1_res-614d79bd-89ea-11e8-a7cb-00271042e8d9_(Neologismi)./)

⁶ F. HARTOG, *Presentism. Stopgap or New State?*, in Id., *Regime of Historicity. Presentism and Experiences of time*, New York, Columbia University Press, 2015, XV; ed. orig. *Présentisme simple ou par défaut?*, Paris, Seuil, 2003.

⁷ HARTOG, *Presentism. Stopgap or New State?*, XV.

storico è più che mai tra coloro che «vegliano vigilmente sul presente [*les guetteurs du présent*]», per usare le parole di Charles Péguy.⁸

Si tratterebbe anche di una nuova esperienza del tempo, di un presente presentista.

Mentre negli ultimi due secoli in Occidente ha dominato un “regime di storicità” orientato al futuro (futurismo), obbligando il resto del mondo a correre in quella direzione, negli ultimi decenni il futuro come mezzo per interpretare l’esperienza storica si è chiaramente ritirato (segno del regresso del mondo occidentale?) e ha lasciato spazio a un’attenzione rivolta al presente. Dopo il 1989, sia il passato, sia il futuro sembrano crollati come punti di riferimento, con la conseguenza che la storia accademica si ferma al presente.⁹ Ma così anche la percezione pubblica. Si è parlato di futuro e futurismo e non di progresso, in quanto quest’ultima tendenza della storia appare ormai superata.¹⁰

Non ci si occupa più del passato in quanto tale, ma solo del passato così come viene ricordato, di alcuni aspetti del passato secondo la rilevanza della memoria.¹¹

In questo modo la stessa storia si ridurrebbe ad una storia del tempo presente e lo studio del passato sarebbe ridotto solo ad un dibattito che riguarderebbe il presente. La storia nei dibattiti culturali sarebbe funzionale a suffragare o meno l’idea dibattuta, riducendosi ad una esistenza funzionale ad altro e così divenendo serva del dibattito politico e culturale. La storia è presente nei grandi dibattiti, non con la dignità della disciplina scientifica, ma come invitato funzionale ad altro. Una funzione servente. Le critiche al presentismo da parte di storici professionisti di alto profilo pubblico sono sempre più rare da quando la questione è diventata prerogativa di politici di area conservatrice.¹² Ma

⁸ HARTOG, *Presentism. Stopgap or New State?*, XVII.

⁹ Cf. C. LORENZ, *Unstuck in Time. Or: The Sudden Presence of the Past*, in K. TILMANS – F. VAN VREE – J. WINTER (ed.), *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, 67–105, qui 93.

¹⁰ Cf. F. BENIGNO, *La storia al tempo dell’oggi*, Bologna, Il Mulino, 2024.

¹¹ Cf. J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997; Id., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997, 9; M. TAMM (ed.), *Afterlife of Events: Perspectives on Mnemohistory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

¹² Per una (timida) critica risalente al 2002 dell’allora presidente dell’American Historical Association, cf. L. HUNT, *Against Presentism*, 1º maggio 2002: <https://www.historians.org/perspectives-article/against-presentism-may-2002/>. Un saggio più recente dello storico Wilfred M. McClay (ultimamente coinvolto anche nel progetto di risposta trumpiana al «Project 1619», la «1776 Committee»), ripreso dal periodico dell’American Enterprise

non bisogna liquidare la questione con una certa rapidità che potrebbe anche apparire superficiale, in quanto la questione è propriamente filosofica:

Se riconosciamo con Agostino che esistono tre tempi, ma che essi sono passato presente, presente presente e futuro presente, potremmo essere in grado di attingere più facilmente alle intuizioni dei filosofi che hanno difeso la loro concezione del presentismo, così come a quelle degli psicologi che ne hanno diagnosticato gli effetti nella formazione dei nostri interessi, delle nostre motivazioni e dei nostri giudizi.¹³

In ultimo, la questione riguarda anche la concezione del ruolo dello storico e della sua parola all'interno della società civile o meglio ancora della cultura pubblica più ampia. La storia, secondo Hayden White, da diverso tempo è una disciplina conservatrice,¹⁴ che può portare e ha portato ad un diffuso astoricismo nella società e nelle altre discipline. Ed è tale e rimane tale anche nel suo perdurare maggiormente su posizioni politiche progressiste: in un certo senso ci si trova in un conservatorismo del progressismo. E ciò comporta una difficoltà a dare un contributo reale al dibattito pubblico, nonostante il fatto che la storia potrebbe fornire le informazioni e l'immaginazione per plasmare le scelte, nel presente, tra molteplici potenziali percorsi verso il futuro, come ha fatto notare David Armitage. Il presentismo porta una istanza significativa relativa ad un recupero della disciplina storica nella coscienza pubblica nel tempo presente.

Quanto detto riguarda anche la storia della Chiesa, che rispetto alla disciplina storica più generale, soffre maggiormente del conservatorismo nell'accezione appena data (e non in quella filosofico-politica) e di una incapacità di avere non solo un ruolo, ma anche una voce nel dibattito pubblico. Non soltanto nella società civile, ma anche in quella ecclesiale, che soffre notevolmente di astoricismo, nonostante o fors'anche in ragione del fatto che tutto si tiene sulla memoria liturgica.

Institute: W.M. McClay, *History in the Age of Fracture*, in American Enterprise Institute, giugno 2015: <https://www.aei.org/wp-content/uploads/2015/06/History-in-the-age-of-fracture.pdf>. Inoltre cf. D. ARMITAGE, *In Defense of Presentism*, in D.M. McMAHON (ed.), *History and Human Flourishing*, Oxford, Oxford University Press, 2023.

¹³ ARMITAGE, *In Defense of Presentism*, 78. Le traduzioni dei testi in italiano sono a cura dello scrivente.

¹⁴ Cf. ARMITAGE, *In Defense of Presentism*, 79, che fa proprie le idee espresse in H.V. WHITE, *The Burden of History*, in *History and Theory*, vol. 5/2, Hoboken (NJ), Wiley, 1966, 111-134.

Inoltre, in un'altra tendenza, la storia appare ridotta alla sociologia e la conoscenza della complessità del passato ad una chimera. In ultimo la storia intesa come intelligenza del tempo si ridurrebbe ad una inutilità. E lo storico a uno che sa tutto, ma che non serve a niente.¹⁵

La storia della Chiesa vive le stesse sorti della storia generale, con in più i condizionamenti che provengono dal suo peculiare rapporto con la comunità ecclesiale e particolarmente con la teologia. Così che la storia diviene funzionale agli accordi politici della Santa Sede con alcuni Stati (si pensi all'accordo segreto con la Cina sottoscritto nel 2018, che nel discorso pubblico ha scomodato il concordato del 1801 tra Pio VII e Napoleone Bonaparte, che aveva ben altro orizzonte teologico) o viene invocata per trasformazioni sacramentali della stessa istituzione (si pensi al dibattito sul diaconato femminile nel secondo e terzo decennio del XXI secolo, che è andato a stressare la storia antica della Chiesa cercando livelli sacramentali che non erano del periodo). La storia della Chiesa viene schiacciata al presente ecclesiale, ma all'interno di un reale e diffuso astoricismo.

Nel mettere in rapporto la storia della Chiesa con la storia generale e nella prospettiva delle interazioni della storia della Chiesa con la teologia, si vuole avviare una riflessione prospettica sulla disciplina della storia della Chiesa, quale luogo rilevante del pensare umano, nell'ottica della riforma del pensiero, secondo la prospettiva di questo numero di *Fidei communio*. Per evidenti necessità di spazio, si privilegeranno esemplificazioni legate alla storia contemporanea, partendo dalla storia generale per poi giungere a quella della Chiesa.

■ 1. Storia generale, storia della Chiesa e delle Chiese, storia religiosa

L'Ottocento è il secolo della storia, a causa della rilevanza che la disciplina acquisisce in funzione della determinazione delle caratteristiche essenziali e centrali di una identità nazionale (confini geografici e culturali, identificazione dei nemici, riconoscimento della missione e del compito storico di uno Stato nazionale), e così anche la storia ecclesiastica beneficia di attenzione e credito. Non a caso proprio a partire da quel

¹⁵ Cf. M. CHAPPIN, *Ringraziamenti. «Uno che sa tutto e non serve a niente»*, in *Il ministero dello storico. Omaggio a P. Marcel Chappin SJ*, in occasione della presentazione del volume «*Suavis laborum memoria. Chiesa, Papato e Curia romana, tra storia e teologia*», Roma, G&B Press, 2013, 34.

periodo vengono avviate diverse imprese editoriali di pubblicazione di fonti, specialmente di quelle conservate presso gli archivi papali,¹⁶ che dicono di storia locale, ma soprattutto di visioni universaliste che nutrono progetti di espansione del cattolicesimo e dello stesso papato.

La storia, dopo i fasti del lungo Ottocento, subisce un momento di marginalizzazione.

Nel cosiddetto periodo del positivismo vi è l'imponente aumento di peso specifico che assumono le ricerche scientifiche, e il parallelo graduale declino dell'importanza generalmente riconosciuta alle ricerche filosofiche, umanistiche e in ultimo anche storiche. In questo contesto, a livello di conoscenza, si rivendica il primato della scienza: si conosce solo quello che fanno conoscere le scienze e l'unico metodo di conoscenza è quello delle scienze naturali. Tale metodo non viene solo applicato per lo studio della natura, ma anche per lo studio della società (sociologia). E così nella disciplina storica lungo tutto il Novecento subentrano sempre più influenze provenienti dalla sociologia.

Le nuove acquisizioni scientifiche cambiano una mentalità e ne costituiscono un'altra. L'apparizione delle geometrie non-euclidiene assesta un colpo decisivo alla fiducia ingenua nell'intuizione con la sua pretesa di fondare assiomi e postulati e quindi di giustificare l'intero edificio della geometria. Il discorso sulla verità della e nella storia comincia ad entrare in crisi. E proprio quando comincia questa crisi, la storia della Chiesa parla proprio di verità, ponendosi in un'altra direzione rispetto al contesto. Si pensi a ciò che dichiarò Leone XIII in occasione dell'apertura agli studiosi dell'Archivio Segreto Vaticano nel 1883, riprendendo un motto inserito da Cicerone nel *De oratore*: «La prima legge della Storia è non dire nulla di falso, secondariamente non tacere ciò che è vero».¹⁷ Ovviamente il papa rimandava a quella verità che non era detta sul papato, in una chiave più apologetica che di applicazione del metodo storico-critico.¹⁸ In ogni caso, il clima culturale di un'epoca stava cambiando e non sempre gli storici della Chiesa ne erano allineati.

Durante il XX secolo si è stati anche partecipi di una vera e propria rivoluzione storiografica, che è sorta negli anni '30 ad opera della scuola

¹⁶ Ad esempio, si può consultare S. PAGANO, *Iniziative di studio ed edizioni delle fonti dell'Archivio Segreto Vaticano dei secoli XIX e XX riguardanti i Paesi nordici*, in *Archivum Historiae Pontificiae* 50 (2012), 41-56.

¹⁷ LEONE XIII, lettera *Saepenumero considerantes* (18 agosto 1883), diretta ai cardinali Antonio De Luca, Jean-Baptiste Pitra e Joseph Hergenröther: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/letters/documents/hf_l-xiii_let_18830818_saepenumero-considerantes.html.

¹⁸ Cf. D. MENOZZI, *Lezioni di Storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2024, 43-44.

francese degli *Annales*, la quale, se ha dilatato enormemente l'ambito dell'indagine storica, sia in termini spazio-temporali che disciplinari, ha pure ridato vigore e statuto scientifico alla contemporaneistica, rendendola sempre più indagine *in fieri* e, nello stesso tempo, configurandola come continuo revisionismo.

Lo storico italiano Renzo De Felice così scriveva: «Per sua natura lo storico non può che essere revisionista, dato che il suo lavoro prende le mosse da ciò che è stato acquisito dai suoi predecessori e tende ad approfondire, correggere, chiarire, la loro ricostruzione dei fatti».¹⁹

La storiografia del Novecento si è strettamente intrecciata a un impiego spesso politico-ideologico del termine "revisionismo", che è stato utilizzato in un'accezione spregiativa come deterrente per impedire il progresso della conoscenza storica e per fissare, invece, alcune interpretazioni canoniche fatte valere quasi in maniera assoluta. È ciò che è accaduto per molto tempo in relazione alle ricerche sul fascismo di De Felice o, successivamente, alle interpretazioni di Ernst Nolte sul carattere reattivo del fascismo nei confronti del comunismo o, ancora, ai vari tentativi di superare le interpretazioni "riduttive" che limitavano allo stalinismo i caratteri propri del fenomeno totalitario, per estenderli invece a tutta la realtà sovietica, senza dimenticare l'indebita, artificiosa e del tutto improponibile assimilazione che è stata fatta tra il "negazionismo" ed il "revisionismo".²⁰

Queste nuove tendenze raggiungono gradualmente anche la storia della Chiesa, che segue non senza fatica, preferendo attardarsi sull'erudizione (sono gli anni in cui si producono ottime edizioni di fonti). Non a caso dal 1900 all'inizio degli anni '30, il cattolicesimo si trova sulla difensiva. Contro le sfide e gli assalti esterni, come in ragione dei problemi interni, la storia religiosa si caratterizza a volte per un tono polemico, a volte per un ripiegamento sulle realtà locali.²¹ È anche il tempo della crisi modernista all'interno della Chiesa con conseguenze non secondarie sulla concezione della storia religiosa.

¹⁹ R. DE FELICE, *Rosso e nero*, Milano, Baldini & Castoldi, 1995, 45-46.

²⁰ Cf. F. FURET – E. NOLTE, *XX secolo. Per leggere il Novecento fuori dai luoghi comuni*, Roma, Liberal libri, 1997; E. NOLTE, *Revisioni storiche e revisionismo storiografico*, in *Nuova Storia Contemporanea* I/1 (1997), 49-60; A. BESANÇON, *Novecento il secolo del male. Nazismo, comunismo, Shoah*, Roma, Ideazione, 2000, 152; orig. fr. *Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

²¹ Cf. M. VENARD, *L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^e siècle. Les curiosités et les attentes d'un public*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France* 86 (2000), 327-339.

Il sintagma "storia religiosa" può essere diversamente inteso e pure frainteso. Qui viene assunto in una accezione larga per indicare quella storia che non è storia civile, non in un senso di contrapposizione, ma di semplice diversità tra le due. Non si impiega il sintagma secondo il dibattito storiografico italiano del secondo Novecento, quando la storia religiosa, intesa – anche in una dimensione intra cristiana/cattolica – come l'indagine sul sentire religioso, sui culti, sulla partecipazione del laicato e sui movimenti "eterodossi", si contrapponeva alla storia istituzionale (questa intesa, sempre nello stesso contesto, come storia della Chiesa e/o storia del papato, che era stato essenzialmente il modo tradizionale con cui la storia "religiosa" era stata trattata sino agli anni '60 del Novecento). Si intende la storia religiosa come una disciplina che include le diverse tendenze e i diversi approcci storiografici che hanno per oggetto storico gli aspetti fenomenici della comunità cristiana e dei suoi singoli membri. Si è consapevoli che la storia religiosa è stato uno dei modi in cui, nel contesto laico, si è condotto il superamento della definizione di storia della Chiesa nell'insegnamento universitario, ma qui l'uso del sintagma è neutrale, non polemico, riassuntivo delle diverse tendenze storiografiche. Da un lato, per le origini cristiane, si è optato per la storia del cristianesimo. Dall'altro, nelle singole specializzazioni cronologiche, coloro che si erano formati o avevano lavorato su temi di storia della Chiesa sono passati ad essere storici della dimensione religiosa, avviando una dialettica interna, anche questa spesso fortemente ideologizzata, tra storici delle istituzioni – papato, episcopato, Chiesa – e storici del religioso – agiografia, pratiche religiose, movimenti eretici...».

Per farsi accettare, la storia religiosa deve dar prova della sua scientificità, rispondere alla sfida della critica storica e dell'esigenza razionale, che si beffa delle tendenze apologetiche e della credulità agiografica diffusa nella storia della Chiesa generale e locale. Lo studio di quest'ultima è incoraggiato tra il giovane clero interessato alla formazione culturale. Se la storia religiosa deve essere irrepprensibile sul piano scientifico, è per poter servire utilmente la causa della Chiesa e della religione: si ha una storia militante. Nei lavori di storia religiosa, la condanna del modernismo con l'enciclica *Pascendi* (1907) è venuta bruscamente ad imporre silenzio e prudenza. Lo storico cattolico non osa portare uno sguardo critico sui dogmi, le credenze e i riti: è un'autocensura (è da ricordare che mons. Louis Duchesne è scampato di poco a una condanna).²² Lo storico,

²² Cf. ACTES DU COLLOQUE ORGANISÉ PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, *Monseigneur Duchesne et son temps* (Palais Farnèse, 23-25 mai 1973), Roma, École française de

spinto fuori da ogni inchiesta sul contenuto della fede, si rivolge allora ai fenomeni religiosi: studio della letteratura religiosa, come testimone non delle dottrine, ma del sentimento religioso; da qui viene rilanciata la storia della spiritualità. Allo stesso tempo viene aperta la strada alla storia religiosa fondata sulle fonti iconografiche.

La storia religiosa è divenuta parte della storia generale.

Dal 1930 alla metà degli anni '60 si assiste anche per la storia della Chiesa ad un periodo marcato da uno spirito di riconquista che trascina la curiosità storiografica verso una migliore conoscenza delle realtà umane e del mondo esterno, privilegiando l'approccio delle scienze sociali.

La condanna dell'*Action française* nel 1926 permette l'affermazione di una storiografia liberale. È il tempo dell'avvio e dell'espansione dell'Azione cattolica specializzata: si è dentro un movimento di riconquista cristiana e di missioni interne. In questo contesto, prende importanza la storia della vita religiosa (delle campagne): i verbali delle visite pastorali divengono dei materiali privilegiati. La storia religiosa si interessa prioritariamente alle «masse», quelle che d'altra parte i militanti dell'Azione cattolica sognano di ricondurre a Cristo. Si studiano le masse in maniera statistica e seriale. Ci si interroga sulle cause delle inequaglianze della pratica religiosa (che viene definita, ricondotta, e forse limitata, alla partecipazione alla messa domenicale e alla comunione pasquale). È solo negli anni '60 che appaiono le prime sintesi regionali. In questo periodo il concetto di "scristianizzazione", così presente tra i cattolici degli anni 1930-1940, diviene oggetto di un vivo dibattito.

Alla metà del XX secolo, il pubblico cattolico è stato fortemente marcato dalla scoperta della Bibbia (Pio XII, enciclica *Divino afflante Spiritu* del 1943). Parallelamente, l'attenzione si porta anche sulle origini cristiane, nella loro dimensione teologica, pastorale e liturgica. Da ricordare la collana di fonti «Sources chrétiennes» e per la storia antica i nomi di studiosi come Henri Marrou e Jean Daniélou.

In sintesi, da una parte si arriva a una storia religiosa spassionata e serena, ma dall'altra si osserva, all'inizio degli anni '60, una mancanza della storia religiosa a livello universitario.

Se nel secondo Novecento entra in crisi il modello della conoscenza tramite un unico punto di vista e una visione d'insieme unitaria, in quanto prevale una comprensione per "frammentazione", vale a dire una lettura che assume la diversità delle situazioni e delle esperienze

Rome, 1975; F. MORES, *Louis Duchesne: alle origini del Modernismo*, Brescia, Morcelliana, 2015.

come sua caratteristica essenziale,²³ questo fatto si risente anche nella comprensione della storia. E anche della storia della Chiesa, che dalla fine degli anni '60 alla conclusione del XX secolo, entra nel periodo degli interrogativi, che vede le istituzioni religiose «molto meno sicure di loro stesse»,²⁴ di modo che il campo storiografico si trova abbastanza avvolto dalla nebbia.

D'altra parte c'erano stati i conflitti sull'applicazione del concilio Vaticano II, il maggio 1968, la perdita della fiducia generale nell'avvenire (anni '70): è il tempo delle domande, che si ripercuotono sulla storiografia religiosa.

Nel momento in cui la pratica religiosa diminuisce e crolla il numero delle vocazioni sacerdotali, gli storici si interessano a dei nuovi indici di vitalità religiosa nei secoli passati: l'attitudine davanti alla morte, le clausole pie dei testamenti, i comportamenti sessuali, le attitudini dinanzi alla vita, ecc. La messa in questione dello statuto del prete riporta sulla scena lo studio sociologico dello stesso prete e delle congregazioni religiose. In un periodo di disaffezione per l'istituzione, si sviluppa l'interesse per l'escluso, il condannato, il povero. Si glissa la storia della Chiesa come realtà strutturata, per affrontare la storia della mentalità religiosa. Da qui viene ad imporsi il tema della religione popolare.

In un tempo che comincia a prendere coscienza del suo pluralismo religioso, la storia ecumenica delle Chiese tende ormai ad andare di per sé, tanto che si affermano nuovi modi di presentare la disciplina, che viene chiamata anche storia delle Chiese, per poi diventare storia del cristianesimo.²⁵ E nel XXI secolo emerge un nuovo orientamento che tende ad allargare l'orizzonte, con il rischio però di perdere di vista l'originalità dello specifico, portando la riflessione verso la storia delle religioni. Inoltre, si parla sempre più, propriamente nell'ambiente anglosassone, di *religious studies*, al cui interno compaiono non solo le scienze storiche, ma anche la teologia, le scienze religiose, la sociologia e tant'altro. Se l'oggetto di studio si allarga, anche il metodo è sottoposto a cambiamenti. Infatti, chi rifiuta la dicotomia tra oggettività e soggettività, suggerisce che un accademico (come un politico o un

²³ Cf. R. VINEN, *A History in Fragments: Europe in the Twentieth Century*, London, Little Brown and Company, 2000.

²⁴ VENARD, *L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^e siècle*, 328.

²⁵ Si pensi al manuale di *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, voll. 1-14, Roma, Borla-Città Nuova, 1997-2005. Un'ottica tutta statunitense: L.F. MAFFLY-KIPP, *The Burdens of Church History*, in *Church History* LXXXII/2 (2013), 353-367.

militare) è sempre alla ricerca di prospettive multiple su sé stesso e sul suo mondo.²⁶

A questo punto appare inevitabile porsi la domanda sul rapporto tra la storia della Chiesa e la teologia. Alcuni prodotti editoriali²⁷ sembrano risentire di una separazione epistemologica tra storia e teologia, nonostante il concilio Vaticano II.²⁸

A livello di storia generale, c'è anche chi abbandona la prospettiva "continuistica" nella lettura del Novecento rivelatasi insufficiente a spiegare gli elementi di discontinuità esistenti tra XIX e XX secolo e ne adotta una «a macchie e a balzi». In questa visione la continuità non è l'aspetto più notevole della storia. Come per Bertrand Russell l'universo è tutto macchie e balzi, così è la storia: «Ciò che dovremmo porre in rilievo, perché più significative, sono le differenze piuttosto che le somiglianze, gli elementi di discontinuità piuttosto che gli elementi di continuità».²⁹

Sicuramente in questa visione "frammentata" e "spezzettata" del Novecento trova un posto significativo l'anno 1968, che assume le caratteristiche della "rottura" con il passato: una parola-chiave potrebbe essere "discontinuità". E l'elemento della discontinuità appare anche nella storia religiosa, ma in una maniera piuttosto ingenua, cioè alla ricerca con la continuità della storia delle origini si vuole recidere il legame con la storia più immediata: per andare al passato remoto si compie una cesura con il passato prossimo. È il caso eclatante della storia della vita religiosa.³⁰

A seguito del concilio Vaticano II, che chiedeva il rinnovamento della vita religiosa tramite il ritorno alle fonti e il recupero dello spirito delle origini,³¹ i diversi istituti religiosi si pongono la domanda relativa alla loro aderenza al concilio e alla fedeltà al loro carisma. Le relative

²⁶ Cf. R.A. ORSI, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005, 12.

²⁷ Cf. F. LAPLANCHE, *De l'Histoire de l'Église de Fléchier et Martin à l'Histoire du Christianisme*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France* 86 (2000), 685-690. Cf. anche F. HILDEISHEIMER, *Les «grandes entreprises» éditoriales*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France* 86 (2000), 613-630.

²⁸ Cf. LAPLANCHE, *De l'Histoire de l'Église de Fléchier et Martin*, 686.

²⁹ G. BARRACLOUGH, *Guida alla storia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, 10; ed. ingl. *An Introduction to Contemporary History*, London, Penguin, 1969.

³⁰ Cf. R. REGOLI, *La vita religiosa dopo il Concilio Vaticano II. Riflesso di una crisi?*, in 50. *Let slovenske Minoritske Province Sv. Jožefa*, Ptuj, 2022, 13-33.

³¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, decreto *Perfectae caritatis* (28 ottobre 1965), n. 2: «Il rinnovamento della vita religiosa comporta il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e alla primitiva ispirazione degli istituti, e nello stesso tempo l'adattamento de-

risposte generano ulteriori interrogativi che riguardano la loro storia e si intrecciano con le dinamiche di rinnovamento, che passano sotto l'ermeneutica dell'aderenza e fedeltà alle origini, sebbene si tratti in realtà di una reinterpretazione a partire dalle categorie culturali, religiose e sociali della seconda metà del XX secolo. Pertanto non mancarono tensioni e perfino divisioni createsi durante e a causa di questo "aggiornamento". Un esempio molto chiaro ne è la Compagnia di Gesù sotto il generalato di Pedro Arrupe (1907-1991; generale dal 1965 al 1981, formalmente fino al 1983), che non fu risparmiata da crisi interne intorno alla "vera" Compagnia.³²

Si tratta di un revisionismo storico e di un uso della memoria a seconda del progetto religioso degli anni '60 e '70 del Novecento. Infatti, secondo Eutimio Santos, il «ritorno al fondatore, alle fonti dell'identità di ciascun istituto, a un rinnovamento e adattamento della disciplina, della preghiera, della formazione» era indirizzato a rendere i religiosi «più atti a manifestare la santità della Chiesa di fronte alla nuova società».³³ In qualche modo, secondo lo storico Pietro Stella, si subordinavano o si rischiava di far subordinare le ricerche storiche «a esigenze di altra natura, favorendole solo nella misura in cui fornivano elementi utili a un disegno sia pastorale sia forse anche ideologico».³⁴ Questo approccio, allo stesso tempo, generava una «"osessione" delle origini», che andava chiaramente a scapito «della comprensione degli ulteriori sviluppi che tali istituzioni hanno subito, spesso snaturandosi, nel corso dei secoli».³⁵

Questa operazione ha comportato più rischi, chiaramente riconosciuti anche da altri storici. Lo studioso della vita consacrata, lo storico Giancarlo Rocca, nel 2004 emetteva un giudizio netto:

Questo ritorno alle fonti aveva, però, un chiaro fondo ideologico, quello cioè di ricuperare lo spirito del fondatore e della prima comunità, cre-

gli istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi [...] si conoscano e si osservino fedelmente lo spirito e le finalità proprie dei fondatori, come pure le sane tradizioni [...].

³² Cf. G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, Bologna, Il Mulino, 2007; Id., *I gesuiti. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Guerini e Associati, Milano, 2019.

³³ E. SASTRE SANTOS, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Àncora, Milano, 1997, 950.

³⁴ P. STELLA, *Le ricerche su don Bosco nel venticinquennio 1960-1985: bilancio, problemi e risposte*, in P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità: studi e testimonianze*, Roma, LAS, 1987, 373-396, qui 385.

³⁵ S. DA CAMPAGNOLA, *La storiografia monastico-religiosa, oggi: tra ideologia e metodologia*, in *Laurentianum* 18 (1977), 523-545, qui 529.

dendo di trovare in esso uno stimolo e una guida per l'aggiornamento della vita religiosa nelle mutate condizioni sociali di oggi. In altre parole, storiograficamente, il ritorno alle origini metteva in ombra la continuità di vita di un istituto religioso, con gli inevitabili adattamenti che gli hanno permesso di arrivare sino a oggi.³⁶

Questa operazione storica è avvenuta parallelamente all'evidente declino della vita religiosa, che in gran parte ricalca il declino del cattolicesimo. La riduzione del cattolicesimo occidentale ha comportato parallelamente il ridimensionamento della vita religiosa.

■ 2. Storia della Chiesa e teologia

Ma una questione tipica della storia della Chiesa, che la distingue nettamente dalla storia generale, riguarda il rapporto tra la stessa storia della Chiesa e la teologia.³⁷

Il rapporto tra la storia e la teologia all'interno della Chiesa cattolica può cadere in un equivoco, dovuto alla differenza di prospettiva e di metodo delle due discipline. Equivoco causato per lo più dalla prevalente prospettiva teologica che vede nella storia della Chiesa non una storia come le altre, ma una storia della salvezza, dunque un luogo epifanico di Dio.³⁸ In tal senso, a livello esemplare, nel XVI secolo è stato rivelativo di tale mentalità l'apporto fornito alla riflessione da parte del domenicano Melchor Cano che riconosce nella storia, in quanto tale, un luogo teologico. In questo modo l'argomento storico, piegato all'apologetico, diviene argomento teologico o meglio ancora di disputa teologica.

L'equivoco continua in quanto la prima cattedra di storia ecclesiastica, che si ha in ambito protestante nel 1650 presso l'Università di Helmstedt, è collocata proprio nella Facoltà teologica. Il faintendimento è dovuto al fatto che la storia della Chiesa è compresa all'interno della teologia, impostazione che ancora nel terzo decennio del XXI secolo continua ad essere presente in maniera eminente nei Paesi di tradizione

³⁶ G. ROCCA, *La storiografia italiana sulla congregazione religiosa*, in G. GREGORINI (ed.), *Religiose, religiosi, economia e società nell'Italia contemporanea*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, 29-71, qui 46.

³⁷ Sull'argomento si segue: R. REGOLI, *Storia e teologia: prospettive e metodi differenti*, in *Anthropotes* XLI/1 (2024), 29-44. Si rimanda anche a MENOZZI, *Lezioni di Storia della Chiesa*, 40-64.

³⁸ Cf. M. CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 19.

protestante, sia nelle Facoltà protestanti come anche in quelle cattoliche (Nord Europa, Germania, Svizzera, Inghilterra). Situazione simile si ha anche in alcuni Paesi a prevalenza cattolica, come Malta, in cui però la cultura non cattolica (come quella britannica) ha riplasmato le tradizioni locali. In ambito cattolico, la stessa autorità ecclesiastica non ha avuto difficoltà a mantenere tale linea nel tempo, comprendendo la disciplina in una maniera funzionale alla narrazione providenzialistica della storia a favore dell'ortodossia cattolica. Ad esempio, nel 1912 la Congregazione concistoriale indica l'orizzonte entro cui deve muoversi l'insegnamento della storia nelle istituzioni educative cattoliche: «La narrazione dei fatti non sia disgiunta da quelle considerazioni [...] che fanno vedere la giustizia e la provvidenza di Dio in mezzo agli uomini e la continua assistenza del Signore data alla Chiesa».³⁹ Un impianto che in fondo non viene realmente abbandonato, come si dirà più avanti.

Nella contingenza del XX secolo, la storia della Chiesa diviene un aspetto del confronto (incontro e scontro) tra il cattolicesimo e la (seconda) modernità.⁴⁰

Il noto storico dei concili Hubert Jedin affronta la questione epistemologica della storia della Chiesa, ritenendo, a suo modo di vedere, che «l'oggetto della Storia della Chiesa è la crescita nel tempo e nello spazio della Chiesa fondata da Cristo».⁴¹ Lui dà per scontato che cresca e, inoltre, che riceva l'oggetto dalla teologia. Altra cosa è la storia del cristianesimo. In ogni caso, per lui, la storia della Chiesa «non è una pura scienza storica»,⁴² in quanto l'oggetto è la Chiesa nella sua realtà divina, cioè nella cooperazione dell'elemento divino e di quello umano nel tempo e nello spazio, e in ultimo può essere compresa solo tramite categorie teologiche.

³⁹ G. DE LAI, *De seminaris Italiae* (16 luglio 1912), in *La Civiltà Cattolica* LXIII/3 (1912), 575-580, qui 579.

⁴⁰ Cf. MENOZZI, *Lezioni di Storia della Chiesa*, 49.

⁴¹ H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1973, 35; orig. ted. *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder, 1962-1979. Sull'argomento: Id., *Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa*, in Id., *Chiesa della fede, Chiesa della storia. Saggi scelti*, Brescia, Morcelliana 1972, 18-33; orig. ted. in *Trierer Theologische Zeitschrift* LXI/3-4 (1952), 65-78; Id., *Storia della Chiesa come storia della salvezza?*, in Id., *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, 34-50; ed. orig. in *Saeculum* 5 (1954), 119-128; Id., *La storia della Chiesa è teologia e storia*, in Id., *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, 51-65; ed. orig. pubblicata in *Le conferenze dell'Università Cattolica, Sezione storica*, Milano, Vita e Pensiero, 1968; poi uscito come *Storia della Chiesa come teologia e storia*, in *Communio* 8 (1979), 5-14.

⁴² A. ACERBI, *Il profilo dello storico della Chiesa: prospettiva europea*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), 43-57, qui 43.

Non sono mancati cardinali, con formazione e servizio teologico, come l’italiano Giacomo Biffi, che non possono non concepire lo storico della Chiesa e dunque la stessa disciplina senza un legame ultimo con la fede, che fornisce un «principio conoscitivo adeguato».⁴³ Per il porporato la storia della Chiesa appartiene alle «discipline teologiche», in quanto ha per oggetto «il mistero del *Christus totus*».

Ancora in tempi non troppo lontani l’allora monsignore (e poi cardinale) Walter Brandmüller, storico della Chiesa, riteneva insufficiente il metodo storico-scientifico per comprendere la storia della Chiesa, in quanto bisogna farsi carico anche degli aspetti soprannaturali, che in questo modo la fanno diventare una disciplina teologica.⁴⁴

Indubbiamente per conoscere bene la storia della Chiesa bisogna conoscerne la teologia, tuttavia non occorre essere credenti per compiere questa operazione, e qui vanno prese le distanze da Jedin e Brandmüller, che rappresentano una sensibilità tipicamente tedesca, frutto della storia peculiare dei rapporti Stato-Chiesa in Germania e nell’Europa centrale, che in ultimo ha confinato la storia della Chiesa nelle Facoltà teologiche. La fede dello storico è richiesta solo nel caso in cui la storia della Chiesa viene considerata una disciplina teologica, una storia della salvezza. Qui si può entrare in un cortocircuito perché la stessa storia può essere oggetto della storia generale o anche della stessa teologia, ma in quest’ultimo modo si farebbe una teologia della storia.⁴⁵ La questione riguarda il limite della disciplina teologica e il riconoscimento che questa stessa deve alle altre discipline, nel rispetto del loro statuto epistemologico.

Dall’altra parte va riconosciuto e colto il fatto che lo studio della Chiesa nel suo divenire si è “laicizzato”.⁴⁶

Ciononostante in questi ultimi anni appaiono alcuni segni in senso opposto. In maniera significativa, a livello di disciplina ecclesiastica, le norme applicative della Congregazione per l’Educazione cattolica per l’esecuzione della costituzione apostolica di papa Francesco, *Veritatis gaudium* (2017),⁴⁷ circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, consi-

⁴³ G. BIFFI, *Saluto*, in G. ALBERIGO, *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Genova, Marietti, 1988, 12.

⁴⁴ Cf. W. BRANDMÜLLER, *Storia della religione – Storia del Cristianesimo – Storia della Chiesa*, in P. SINISCALCO (ed.), *Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Roma, Studium, 2002, 55-60.

⁴⁵ Cf. J.-R. ARMOGATHE, *De la nécessité d’une théologie de l’histoire*, in *Fidei communio* 2 (2025), 137-151.

⁴⁶ Cf. DA SILVA GONÇALVES, *Rinnovare lo studio della storia della Chiesa*, 134.

⁴⁷ FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, 27 dicembre 2017, in AAS 110 (2018), 1-34.

derano ancora la storia della Chiesa, alla stessa stregua della patrologia e dell'archeologia, una disciplina teologica,⁴⁸ almeno quando parlano della Facoltà di teologia. Negli articoli dedicati alla Facoltà di Filosofia, invece, la storia *tout court*, cioè la storia generale o semplicemente non aggettivata, è considerata una materia complementare, all'interno delle scienze umane o delle scienze della natura, al pari della sociologia o della biologia.⁴⁹ In qualche modo queste impostazioni non ritengono la storia della Chiesa una scienza teologica in senso proprio, quanto in senso analogico, ma ciò, come già affermava Antonio Acerbi nel 1996, non appare né accettabile, né fruttuoso.⁵⁰

Questa visione ecclesiastica ovviamente tocca anche lo statuto epistemologico della disciplina, almeno dentro il recinto ecclesiale, con conseguenze di non poco conto. A livello teologico, infatti, emerge chiaramente una pretesa, quella di considerare la Chiesa in una piena continuità nei secoli, cioè si ritiene che si tratti sempre dello stesso soggetto, con la stessa identità, lungo tutta la storia. Questo assunto è ecclesiologico e non storico. Nel senso che la storia, compresa quella della Chiesa, non può esprimere una tale convinzione perché non rientra nelle sue competenze.⁵¹ Si tratta di una istanza teologica, che è legata all'idea di «identità vivente della fede»⁵² o meglio di Tradizione viva (all'interno della quale si gioca la successione apostolica), così come è stato espresso dal concilio Vaticano II, nella costituzione *Dei Verbum*,⁵³ e in maniera lineare nel Magistero di Benedetto XVI, quando per il Natale del 2005, all'interno della discussione sull'ermeneutica del Vaticano II, ha parlato dell'ermeneutica della riforma, cioè «del rinnovamento nella continuità dell'unico-soggetto Chiesa che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino».⁵⁴

⁴⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Norme applicative per la fedele esecuzione della costituzione apostolica di papa Francesco *Veritatis gaudium**

27 dicembre 2017, art. 55, §1, b, in AAS 110 (2018), 137-156, qui 149.

⁴⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Norme applicative*, art. 66, §1, c, 153.

⁵⁰ Cf. ACERBI, *Il profilo dello storico della Chiesa*, 47.

⁵¹ Cf. R. REGOLI, *Riforma, riforme e crisi della Chiesa: tra continuità e discontinuità*, in A. CLEMENZIA - N. SALATO, *Quale riforma per la Chiesa?*, Firenze, Nerbini, 2023, 17-39.

⁵² M. KEHL, *La Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, 154.

⁵³ Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum* (18 novembre 1965): EV 1/872-911.

⁵⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana*, 22 dicembre 2005, in AAS 98 (2006), 40-53, qui 46. Su questa impostazione: M.A. NÚÑEZ AGUILERA, *Único sujeto-Iglesia. Su comprensión en el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005, desde la obra teológica de Joseph Ratzinger*, Roma, G&B Press, 2018.

Va da sé che la storia è costituita proprio da permanenze e cambiamenti, e così pure la storia della Chiesa. Non si può cadere nella ingenuità di una storia lineare, di continuità, senza increspature, di una conoscenza che procede per accumulazione di dati. Una supposizione di linearità è una tentazione per la storia della Chiesa, come anche per la storia della scienza e in particolare della medicina.

Va riconosciuto il fatto che dopo il concilio Vaticano II la storia della Chiesa si è distaccata sempre più dalla teologia, ma senza trovare una propria collocazione riconosciuta da tutti. Il problema è stato dovuto anche al fatto che questa operazione è avvenuta quando la più ampia storia (generale) entrava in una sua crisi di senso. A livello diffuso non si capiva a cosa servisse la storia. Negli anni '70 e '80 del Novecento dentro la Chiesa l'incomprensione era evidente. Come si è già detto, non se ne capiva l'utilità.

La relazione tra storia e teologia fa comprendere come un evento ecclesiale debba necessariamente essere letto secondo distinti approcci, ma in ultimo c'è tutta l'importante potenzialità di un tentativo di ricongiungere significato teologico e significato storico. Bisogna farsi carico delle interazioni tra teologia ed ecclesiologia, tra diritto, scienze sociali e discipline storiche. Indubbiamente la storia ha permesso alla teologia di compiere sviluppi di non poco conto, ma nell'attualità civile ed ecclesiale la storia è ormai poco considerata e apprezzata. E le conseguenze si sentono, nel momento in cui a partire da questa percezione è sempre più difficile compiere discorsi articolati, anche nel dibattito teologico, discorsi cioè che siano in grado di farsi carico della complessità, che è in ultimo il tipico approccio storico. Bisogna fare attenzione all'utilizzo della storia da parte della teologia, della spiritualità o comunque delle dinamiche religiose di governo, in quanto la storia può essere impiegata (e piegata) per giustificare scelte che non hanno nessun fondamento storico.

La storia aiuta la teologia a relativizzare, cioè a dare il giusto peso agli accadimenti, evitando assolutizzazioni o banalizzazioni fuori luogo, aiuta a non scambiare realtà culturali e sociali per strutture atemporali, a desacralizzarne la assolutezza di molte e a non considerare l'ultima moda come il compimento dell'eterno nel tempo. In fondo aiuta a capire.⁵⁵

Più storia aiuterebbe a meglio comprendere le riflessioni teologiche e a disinnescare i conflitti verso sani dialoghi. La storicizzazione per la teologia è quanto mai necessaria, senza però assolutizzarla.

⁵⁵ Cf. CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, 64.

In questo senso va anche compresa la lettera scritta da papa Francesco nel novembre del 2024, sul rinnovamento dello studio della storia della Chiesa, volto a promuovere «una reale sensibilità storica».⁵⁶ Il testo mostra come l'istituzione ecclesiastica romana comprende la disciplina. Il pontefice intendeva lo studio della storia come funzionale ad una migliore interpretazione della realtà da parte dei sacerdoti e degli altri agenti pastorali, in quanto la dimensione storica è propria dell'esere umano. Non poteva fare a meno di riconoscere lui stesso una perdita del senso della storia, favorita da una cultura decostruttivista, «per cui – secondo il papa – la libertà umana pretende di costruire tutto a partire da zero». La proposta di Francesco in ultimo, però, non riesce a non presentare la stessa storia in maniera funzionale ad altri obiettivi, pur nobili come quello di fronteggiare il «mortale regime dell'odio», sminuendo involontariamente l'identità della disciplina che è quella di «contribuire alla comprensione della complessità», come d'altra parte altrove riconosce lo stesso papa. A volte ci sono degli incisi della lettera che non sempre sono armonici con l'insieme dell'impostazione del testo, come quando, ad esempio, si fa un cenno alla storia della Chiesa «insegnata come parte della teologia» o quando si parla di amore per la Chiesa, da accogliere come madre. Ovviamente in questi casi non si sta più in un linguaggio storico, ma teologico. Rimane una tensione tra il discorso storico proprio (puro) e quello teologico-pastorale: sembra una dinamica da cui non si riesce ad uscire. Soprattutto là dove lo studio e lo studio della storia vengono compresi come un percorso «a cercare senso nella vita».

■ 3. Una riforma del pensare: la storia della Chiesa

Alla fine del percorso compiuto, si possono tirare alcune considerazioni. Da non pochi decenni la storia della Chiesa deve stare attenta a come affrontare due rischi. Da una parte, il rapporto con la teologia la potrebbe ancor oggi ridurre ad apologetica, ad una disciplina pressoché se non totalmente teologica (cosa che essa non è). Dall'altra, il rapporto con la storia generale potrebbe far correre il rischio di semplificazione della tipicità propria della storia della Chiesa, che comunque porta in sé

⁵⁶ FRANCESCO, *Lettera sul rinnovamento dello studio della storia della Chiesa* (21 novembre 2024): <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2024/documents/20241121-lettera-storia-chiesa.html>.

delle ansie teologiche, proprie del suo oggetto di ricerca. Con ciò non si intende affermare un rientro della disciplina nella teologia, ma l'attenzione dello studioso alla complessità dell'oggetto Chiesa nella ricerca storica. Si tratta di evitare riduzionismi e semplificazioni.

È da riconoscere che non sempre tutti gli storici si trovano a proprio agio con lo studio del religioso, fino a considerarlo come qualcosa di problematico, da trasformare, tanto che si giunge anche a ritenere che «la religione era la malattia che la storia secolare era nata per curare».⁵⁷ La religione, secondo la storica Kathryn Lofton, rimane una categoria carica di tensione all'interno dello studio storico.

Da quanto si è finora scritto emerge chiaramente che la disciplina della storia della Chiesa è soggetta a più condizionamenti, provenienti sia dalla storia generale sia dalle sollecitazioni ecclesiali e teologiche. Si è di fronte ad una disciplina non solo condizionata, ma anche poco creativa in questo momento della sua vita (ormai lungo alcuni decenni), in quanto dipende dagli stimoli ricevuti dalle altre discipline e anche dalle semplici e proprie dinamiche della più vasta storia generale. Anche i più recenti manuali di storia della Chiesa editi in Italia sono epifanici di questa situazione,⁵⁸ come anche la diversa vitalità e incisività storiografica delle riviste dedicate alla materia.⁵⁹ Indubbiamente le visioni filosofiche e sociologiche condizionano. Eppure sarebbe proprio di questa disciplina una capacità di ripensare il tempo e comprenderlo in una maniera rispettosa della ricchezza della complessità della realtà umana. Potendo anche portare un contributo alle scelte dell'oggi, in un presentismo libero dai diffusi equivoci interpretativi, superando l'astoricismo e l'irrilevanza della disciplina a portare un contributo al *flourishing* umano.

⁵⁷ Cf. K. LOFTON, *Why Religion Is Hard For Historians (and How It Can Be Easier)*, in *Modern American History* 3 (2020), 69-86, qui 70.

⁵⁸ Si pensi a manuali che mantengono un approccio in ultimo tradizionale alla storia della Chiesa, senza farsi troppo carico delle istanze della storia civile: U. DELL'ORTO – S. XERES (ed.), *Manuale di Storia della Chiesa*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 2022. Ma si pensi anche a manuali più aderenti alle esigenze della storia generale, che però non si fanno carico a pieno dell'oggetto teologico che è nell'autocoscienza dell'istituzione Chiesa. Ad esempio, si pensi ai 4 volumi, editi nel 2019 dalla EDB: 1. *L'epoca antica* con Giovanni Filoromo; 2. *L'età medievale* con Letizia Pellegrini; 3. *L'età moderna* con Vincenzo Lavenia; 4. *L'età contemporanea* con Daniele Menozzi. Quest'ultimo autore ha anche pubblicato il già citato volume *Lezioni di Storia della Chiesa*, 2024, utile per una visione di sintesi e pure stimolante. Da non ignorare il fatto che gli autori del primo esempio sono degli ecclesiastici, mentre quelli del secondo dei laici, come se i due mondi mantenessero ancora delle linee di distinzione.

⁵⁹ Cf. MENOZZI, *Lezioni di Storia della Chiesa*, 106-133.

La storia della Chiesa attraversa, come la storia generale, una crisi e un grave declino, poiché sia i professionisti del mestiere che il pubblico in ultimo non hanno fiducia che possa essere compiuta un'impresa di ricerca della verità o, comunque, almeno fornire un resoconto coerente del passato. Inoltre, dentro le società occidentali i grandi punti in comune della storia condivisa stanno diventando meno importanti dell'esperienza individuale (tale approccio è entrato nella storiografia, ad esempio, con il nuovo campo di ricerca di storia delle emozioni).⁶⁰ E da qui emergono tanti conflitti, perché non c'è più una narrazione condivisa del tempo, dal passato da celebrare al futuro da progettare. E così si sono distrutte o spostate le statue, o vengono questionate le fondamenta della comune esistenza civica. La storia è in crisi, perché la società è in crisi.

La storia della Chiesa risente di tutto ciò, non essendo la stessa comunità ecclesiale di riferimento meno divisa di quella civile.⁶¹ È una questione culturale.

D'altra parte le polarizzazioni si differenziano. Se in passato in Occidente c'erano contrapposizioni tra cattolici e protestanti, tra cristiani ed ebrei, ora appaiono le contrapposizioni tra conservatori cattolici, protestanti ed ebrei da una parte e progressisti cattolici, protestanti ed ebrei dall'altra parte. La demarcazione dei confini di appartenenza e dunque di contrapposizione è cambiata enormemente. La contrapposizione è dentro i perimetri delle stesse confessioni. Si pensi al dibattito intorno alla riflessione storica sul concilio Vaticano II e alla sua ricezione. E per questo la narrazione della storia della Chiesa non prescinde dalle dinamiche culturali della propria epoca. Allo stesso tempo vi è da dire, però, che la lacerazione culturale ecclesiale ha trovato meno evidenziazione nella narrazione storiografica, perché il mondo intellettuale di riferimento è più omogeneo nelle idee al suo interno rispetto ad altri ambiti della disciplina storica più generale, con un atteggiamento piuttosto conservativo da parte degli studiosi in relazione alle acquisizioni passate.

A fronte di questo approccio di crisi, tipico della fine del XX secolo e dei primi anni del XXI, c'è chi al contrario ritiene che il nuovo secolo abbia visto un ritorno all'ottimismo: sono emersi nuovi campi di ricerca, nuove discipline, nuove piattaforme epistemologiche.⁶² Ma queste ulti-

⁶⁰ Cf. McCCLAY, *History in the Age of Fracture*; BENIGNO, *La storia al tempo dell'oggi*.

⁶¹ Cf. A. RICCARDI, *La Chiesa brucia: crisi e futuro del Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

⁶² Cf. M. TAMM, *Introduction. A framework for debating new approaches to History*, in M. TAMM – P. BURKE (ed.), *Debating New Approaches to History*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2019, 14-15.

me prospettive in ogni caso non hanno coinvolto in maniera significativa la storia della Chiesa.

La storia, e dunque la storia della Chiesa, è per eccellenza intelligenza del tempo. Una disciplina storica, però, tirata da tutte le parti non riesce più ad essere centrata. C'è una soluzione? Timidamente e semplicemente sì: far ritornare la disciplina in sé stessa, facendola riappropriare della propria dimensione. Accettando il fatto di non essere utile, e per questo divenire più utile di tante altre discipline. Alcuni cercano nella storia la risposta ad una domanda di senso, ma questa prospettiva non è quella della materia, pur aiutando realmente altre discipline (come la filosofia e la teologia) a trovare il senso di una vita. Le aiuta perché la storia risponde alla domanda sul tempo e sulla sua comprensione. Ma la disciplina storica deve rimanere nella sua gratuità, senza asservimenti, sebbene in ultimo potrà aiutare altri. In fondo si tratta di una visione olistica della vita umana. Se così concepita, la storia della Chiesa appare allora necessaria. Soprattutto in un tempo in cui, nel terzo decennio del XXI secolo, si sta costruendo un nuovo ordine mondiale, che, a differenza del passato, richiede ed è bisognoso di un'anima religiosa. Tra una storiografia che parlava e parla della fine della storia (Francis Fukuyama) e una di scontro di civiltà (Samuel P. Huntington), secondo le linee proprie dell'ordine mondiale degli anni '90 del Novecento,⁶³ ora si è alla ricerca di una nuova narrazione, che, da quello che sta emergendo, non solo non ignora il fattore religioso, bensì lo tiene in alta considerazione. D'altra parte lo scontro di civiltà caratterizza e si afferma proprio anche alla fine della storia,⁶⁴ quando emerge un mondo bisognoso di identità, che passa fortemente nelle visioni e nei valori religiosi. Una ragione in più della necessità di una seria storia della Chiesa per rendere conto della complessità del trapasso di epoca attualmente in corso.

⁶³ Cf. L. BORGHESI, *Dalla "fine della storia" allo "scontro delle civiltà". Il dibattito americano tra Francis Fukuyama e Samuel P. Huntington*, Roma, Studium, 2025.

⁶⁴ Cf. N. GARDELS, *The Clash of Civilizations Is the Politics of The End of History*, in *Noema Magazine*, 3 maggio 2024: <https://www.noemamag.com/the-clash-of-civilizations-is-the-politics-of-the-end-of-history/>

FORUM

C. Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità.*
Dal Vaticano II a papa Francesco, Marcianum Press, 2023

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 2
pp. 175-209

ABSTRACT ■ These two articles, taking as their starting point Carlo Fantappiè's text *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Marcianum Press, 2023) and within their respective disciplines, offer interesting reflections on the theme of synodality in the Church, which has been the focus of study and heated debate for several years among numerous theologians, ecclesiologists, Church historians and canonists.

KEYWORDS ■ Church – Synodality – Reform

LA SINODALITÀ COME RICEZIONE ACCRESCITIVA E CONTESTUALE DEL VATICANO II

di **Vito Impellizzeri**

«*Ci sono luoghi in cui soffia lo Spirito, ma c'è uno Spirito che soffia in tutti i luoghi.*»¹

■ 1. L'analogia della comunione

Sullo sfondo resta un grande interrogativo ecclesiologico: con la nuova sinodalità papa Francesco si propone di rispondere all'attuale crisi sistemica della Chiesa mediante una nuova e più radicale forma di recezione del Vaticano II oppure intende attuare il transito da una Chiesa gerarchica ad una Chiesa sinodale in stato permanente, e quindi modificare la struttura di governo facente perno da un millennio sul papa, sulla curia romana e sul collegio cardinalizio?²

Questa domanda, posta da Carlo Fantappiè a fine del suo libro *Metamorfosi della sinodalità*, ha orientato interamente questo mio breve contributo. Durante la lettura del suo testo, quasi come un eco, risuonava una domanda che in un altro contesto ecclesiale ed accademico ho

VITO IMPELLIZZERI

Docente stabile di *Teologia fondamentale*, preside della Facoltà Teologica di Sicilia San Giovanni Evangelista, Palermo.
preside@fatesi.it

¹ Madeleine Delbrêl, la mistica delle periferie, citata da papa FRANCESCO in *Discorso di saluto finale alla Seconda sessione XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, sabato 26 ottobre 2024.

² C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Marcianum Press, 2023, 117.

sentito porre: perché papa Francesco, il papa della sinodalità, poi traduce continuamente le sue scelte in *motu proprio*? Ancora, finita la fase del sinodo con la consegna del documento finale, perché ha scelto di interrompere la pubblicazione di una esortazione post-sinodale, che ha caratterizzato il Magistero pontificio rispetto all'istituzione del sinodo già da Paolo VI con l'*Evangelii nuntiandi* del 1975, fino all'ultimo sinodo celebrato proprio con Francesco, quello sull'Amazzonia del 2020, prima del Sinodo sul sinodo? Così egli stesso si è espresso:

Il mio compito, lo sapete bene, è custodire e promuovere – come ci insegna san Basilio – l'armonia che lo Spirito continua a diffondere nella Chiesa di Dio, nelle relazioni tra le Chiese, nonostante tutte le fatiche, le tensioni, le divisioni che segnano il suo cammino verso la piena manifestazione del Regno di Dio, che la visione del Profeta Isaia ci invita a immaginare come un banchetto preparato da Dio per tutti i popoli. Tutti, nella speranza che non manchi nessuno. Tutti, tutti, tutti! Nessuno fuori, tutti. E la parola chiave è questa: l'armonia. Quello che fa lo Spirito, la prima manifestazione forte, il mattino di Pentecoste, è armonizzare tutte quelle differenze, tutte quelle lingue... Armonia. È ciò che il Concilio Vaticano II insegna quando dice che la Chiesa è "come sacramento": essa è segno e strumento dell'attesa di Dio: per tutti Egli ha preparato la mensa e tutti Egli attende. La sua Grazia, tramite il suo Spirito, sussurra nel cuore di ciascuno parole di amore. A noi è dato di amplificare la voce di questo sussurro senza ostacolarlo, di aprire le porte senza erigere muri. Quanto male fanno le donne e gli uomini di Chiesa quando erigono dei muri, quanto male! Tutti, tutti, tutti! Non dobbiamo comportarci come "dispensatori della Grazia" che si appropriano del tesoro legando le mani al Dio misericordioso. Ricordatevi che abbiamo iniziato questa Assemblea sinodale chiedendo perdono, provando vergogna, riconoscendo che siamo tutti dei misericordiati.³

Le due citazioni già riportate in apertura indicano la complessità, e alcune volte l'ambigua contestualità ecclesiale, in cui accade, come dibattito e forse come dialogo, la questione ecclesiologica della sinodalità. Posti di fronte ad un cambio di passo colloquiale del Magistero pontificio, cambio che non riguarda solo esortazioni pastorali o l'avvio di alcuni processi, ma anche precise scelte di riforma e di cambiamento nelle strutture di governo, riconosciamo il giusto compito della teologia per le riforme della Chiesa, anche quelle istituzionali. L'ecclesiolo-

³ FRANCESCO, *Discorso di saluto finale alla Seconda sessione XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*.



gia è chiamata a confrontarsi con il diritto canonico, la scrittura con la dogmatica, la pastorale con il cambiamento antropologico. Avviare dei tavoli di lavoro – permanenti secondo Francesco – che nell'ascolto reciproco portino al discernimento e avvino quei processi di riforma e di cambiamento, che non calino però dall'alto semplicemente, ma che, proprio perché fondati sull'ascolto e sulla partecipazione ad essi di tutta la complessità e pluralità della soggettualità della Chiesa, esprimano l'assunzione di quanto lo Spirito, altro soggetto complesso, continua a diffondere nell'intera Chiesa di Dio. È un nuovo passo, determinato da una relazione tra soggettualità strutturalmente (ed eternamente quella trinitaria) relazionali, la Chiesa e lo Spirito. Mi piacerebbe chiamare questa *l'analogia della comunione*, dove il riflesso di luce, grazie all'ascolto reciproco, accade tra il dirsi e il darsi della comunione trinitaria come misura e santità ospitale della comunione comunitaria ecclesiale. Dio è comunione, la Chiesa, analogamente, nella sua complessità relazionale, è chiamata a diventare ogni volta comunione. Sinodalità può essere recezione di un'ecclesiologia di comunione? Sinodo può essere esperienza, per l'ascolto e la grazia reciprocante della reciprocità, della comunione? Dove il Terzo che si rende presente nel dono del discernimento è proprio lo Spirito, secondo la promessa gesuana del Paracclito che non ci avrebbe lasciati soli ed orfani, ma che ci avrebbe condotto alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13-15)?

Pertanto il divenire di Dio, nell'orizzonte di una ontologia trinitaria, prende avvio dall'azione dello Spirito che co-istituisce la Chiesa generando costantemente in essa la presenza del Risorto.⁴

■ 2. La ricezione accrescitiva del concilio

È vera questione di metodo teologico dal tenore teologale. Si tratta di un discernimento vivo dell'esserci della Chiesa nella relazione continua e viva che lo Spirito di Dio ha con la storia dell'umanità, tanto nel suo dispiegarsi pasquale tra le pieghe e le piaghe dei volti, quanto nel suo diventare appello ad una interpretazione di essa secondo la Parola performativa della rivelazione. Qui pongo la questione sorgiva di una ricezione accrescitiva del dettato conciliare, come direbbero meglio di

⁴ A. CLEMENZIA – N. SALATO, *Processualità, Sinodalità, Riforma. La dinamica dello Spirito nella comunità cristiana*, Firenze, Nerbini, 2022, 38.

me Dossetti e Lercaro.⁵ I due testi a cui penso sono evidentemente *Dei Verbum*, n. 8 e *Gaudium et spes*, n. 22, e soprattutto questo ultimo con l'espressione teologica del *modo Deo cognito* come vero compito della teologia.

Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf. Col 3,16).⁶

E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale.⁷

Questi due testi però andrebbero contestualizzati con la grande intuizione del concilio intero dell'*actuosa partecipatio*, che secondo la sua espressione latina non può essere ridotta semplicemente ad una partecipazione attiva, cosa molto ben chiarita da Crispino Valenziano,⁸ una sorta di reliquia vivente del concilio, perché in essa si richiama la soggettualità viva ed operosa della stessa Chiesa. È in gioco appunto la soggettualità della Chiesa. Questione vera aperta nel tempo della sindalità.

È ardente desiderio della madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, *consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche*, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato» (1Pt 2,9; cf. 2,4-5), ha diritto e dovere in *forza del battesimo*.⁹

⁵ Cf. G. DOSSETTI, *Per una "chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, Bologna, Il Mulino, 2022, soprattutto la prima parte, 20-34.

⁶ *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 8, in AAS 58 (1966), 821.

⁷ *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22, in AAS 58 (1966), 1042.

⁸ Cf. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova, Edizioni Messaggero, 1995, 10.

⁹ *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), n. 14, in AAS 56 (1964), 102.



Il popolo santo di Dio *partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo* col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cf. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, *avendo l'unzione che viene dal Santo* (cf. 1Gv 2,20.27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale.¹⁰

È tempo, il nostro, per una vera ricezione accrescitriva del concilio, cioè critica contestuale e generativa, che consideri il concilio come un unico corpo e che, colto nella dinamica del suo evento, venga recepito come un autentico atto di Tradizione. Ad esempio con una assunzione di quelle categorie teologiche, dal tenore teologale battesimal, che spingono il nostro esserci ecclesiale nella storia secondo l'esserci dello Spirito di Dio, dello Spirito che è Dio, nella storia, che ci permettono di cogliere e accogliere l'esperienza sacramentale e di prossimità della presenza del Risorto tra/di noi. Penso ad esempio ai tre «modo Deo cognito» riportati, oltre che in *Gaudium et spes*, anche in *Nostra aetate* e in *Ad gentes*,¹¹ la categoria dell'*actuosa partecipatio*, quella del *sensus fidei fidelium*, insieme a quella dei *segni dei tempi*. Leggere le quattro costituzioni conciliari insieme e in esse cogliere le strutture teologiche che hanno retto il concilio così da farne un evento dello Spirito, ci permetterebbe finalmente di recepire ed accrescere il concilio nello Spirito in cui è avvenuto. E soprattutto ci impedirebbe di attuare una recezione dei testi del concilio de-contestualizzata, contestualizzandolo invece tanto al tempo in cui esso si è celebrato, quanto all'intero impianto teologico delle quattro costituzioni. In questo orizzonte teologico di una ricezione accrescitriva del concilio pongo la mia proposta di riflessione sulla questione della sinodalità come concretezza contestuale.

¹⁰ *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 12, in AAS 57 (1965), 16.

¹¹ Cf. *Nostra aetate*, n. 4 (nel contesto del dialogo con l'ebraismo): «La Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e «lo serviranno sotto uno stesso giogo»; *Ad gentes*, n. 7: «Benché quindi Dio, attraverso vie che lui solo conosce, possa portare gli uomini che senza loro colpa ignorano il Vangelo a quella fede "senza la quale è impossibile piacergli", è tuttavia compito imprescindibile della Chiesa, ed insieme suo sacrosanto diritto, diffondere il Vangelo; di conseguenza l'attività missionaria conserva in pieno – oggi come sempre – la sua validità e necessità».

■ 3. Tancredi del *Gattopardo* o Pino Puglisi di Brancaccio?

Sarebbe bello riprendere l'espressione teologica del categoriale, della complessa questione della *soggettualità* della Chiesa e del suo dispiegarsi come esserci in analogia al modo della presenza di Dio,¹² dell'azione dello Spirito, e dell'accadere nella storia del regno di Dio. Si tratta di vincere la tentazione di rileggere la questione del sinodo e della sindalità con l'intelligenza del cambiamento propria del principe di Lampedusa del *Gattopardo*, facendo di papa Francesco un nuovo Garibaldi: dopo il rosario, la famiglia si ritrova per la cena, consumata secondo il ceremoniale prezioso e da secoli sempre uguale nelle nobili casate del Sud. Il principe è silenzioso e preda di cupi pensieri, e dopo cena, in carrozza, facendosi accompagnare a Palermo dal povero padre Pirrone, si dirige nelle zone malfamate della città, da quella Mariannina che ben conosceva le sue improvvise visite a tarda sera. La mattina successiva irrompe nella sua stanza il nipote Tancredi, amatissimo per la sua baldanza e giovinezza, che ironizza sulle avventure notturne e libertine dello zio e viene a prendere congedo da lui prima di unirsi ai garibaldini rivoluzionari. Garibaldi è già sbarcato, infatti, e sta conquistando l'isola. Tancredi ardente e scaltro si unirà ai Mille, convinto dell'inevitabilità della caduta dei Borboni e dei sicuri vantaggi che le nuove classi emergenti trarranno dall'appoggiare i nuovi venuti. «Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi», egli dichiara allo zio scettico davanti ai cambiamenti, con questa frase rimasta poi famosa nel patrimonio letterario siciliano.

Ma in Sicilia, oltre all'espressione di Tancredi come mentalità diffusa negli uomini di potere, abbiamo anche la profezia mite di Puglisi: «Se ognuno fa qualcosa insieme si può fare molto». Mi pare che questa seconda espressione attraversi la paura o il timore teologico che ciò che nella Chiesa non diventi diritto o liturgia poi vada perduto nella retorica delle esortazioni, per approdare alla nuova riva pneumatica dell'avviare processi. Di quei cambiamenti veri e profondi che necessitano di tempo perché si coniugano nella difficilissima reciprocità reciprocante

¹² «Ma forse bisognerebbe ricordare che per Rahner i tre modi distinti di sussistenza sono interni al discorso teologico sull'auto-immanenza divina, mentre nel discorso teologico sull'auto-comunicazione storico-salvifica di Dio si dovrebbe parlare – come faceva lui stesso – di tre modi concreti di presenza: lo spauracchio del modalismo non si dissolve, ma il termine presenza riesce bene a interpellare il credente» (M. NARO, *Karl Rahner e la revisitazione decostruttiva della teologia trinitaria*, in *Ricerche Teologiche* XXXV/2 [2024], 232-233).



ecclesiale tra conversione, riforma e rinnovamento. Paolo VI ha avviato nella Chiesa questi processi di mentalità tra conversione, riforme e rinnovamento. Perché di questa reciprocità reciprocante vive la concreta differenza tra persone e istituzioni che nello stile della vita della Chiesa, secondo il gesuano «tra voi non è così» (cf. Mc 10,35-45), fa la differenza con il governo dei principi di questo mondo. Per dirla con Gesù: non è questione di potere, ma di servizio. Se la conversione immediatamente indirizza i passi della riflessione verso la spiritualità e l'umiltà, apre il tema teologico della santità e del servizio, al modo del Servo e la grammatica della lavanda dei piedi, quello della riforma e del rinnovamento invece bussano finanche alla porta dell'istituzione e ai suoi organi di governo, ponendo nel cono di luce conciliare (e sinodale) la reciprocità di *munus* e *potestas* e la questione dell'*actuosa partecipatio* di tutto il popolo di Dio attraverso il battesimo, se debba riguardare anche le forme concrete del governo e delle decisioni¹³ nelle procedure determinative, o se debbano restare momento di ascolto e di discernimento, cioè organi consultivi; poi passano a quelle questioni che chiedono se la grammatica universale sacramentale, nella sua normatività celebrativa, debba essere uguale per tutti e in ogni parte del mondo, finora garanzia di appartenenza e di partecipazione all'unica Chiesa cattolica, o se questo debba prevedere una sorta di ospitalità interculturale e culturale e quindi la possibilità di alcune cose proprie che narrino la vita concreta e culturale di quel popolo di Dio celebrante; per finire infine nella stanza dei valori irrinunciabili e delle controversie morali, dove ancora a chi fa attenzione giungono gli echi della dibattuta recezione di *Amoris laetitia* e soprattutto del suo numero 3 e della nota 351.¹⁴

¹³ Cf. M. GRECH – S. DIANICH – A. BORRAS – F. COCCOPALMERIO – P. CODA – V. DI PILATO (ed.), *Sinodalità e partecipazione. Il soggetto ecclesiale della missione*, Roma, Città Nuova, 2023.

¹⁴ *Amoris laetitia*, n. 3: «Ricordando che il tempo è superiore allo spazio, desidero ribadire che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cf. Gv 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo. Inoltre, in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali. Infatti, le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato». Nota 351: in certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti. Per questo, «ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore» (esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], n.

Serenamente però bisogna guardare questo cambio di passo del Magistero di Francesco dentro un cambiamento epocale che riguarda tutta l'umanità nel complesso rapporto di reciprocità tra governo (norme) e partecipazione (democrazia), perché la nuova epoca, che stiamo attraversando, segnata fortemente dai media, ha avviato un difficile rapporto con la verità (questione determinante) attraverso il maggior numero di informazioni fruibili, e l'ambiguità del dire che uno vale uno in ogni contesto. In un corridoio di ospedale uno non vale uno, dipende dal ruolo e dalla responsabilità e dalla competenza (nella Chiesa anche dalla grazia legata al suo stato), in un'aula di tribunale uno non vale uno, in una classe uno non vale uno. La democrazia così viene ridotta a voto, la partecipazione a numero. Le logiche sotterranee del pubblico che queste strutture provocano hanno anche indebolito il senso pubblico della Chiesa, quello presente anche nel senso di fede dei fedeli. Il tema teologico della credibilità oggi è molto complesso ed anche legato a quello della comunicazione e della visibilità. Di fronte a questa crisi della partecipazione nelle sue varie gerarchie di verità allora la tentazione più forte è quella di fare del passato la misura del presente, perché il passato non diventi passato, secondo una bellissima intuizione di Cataldo Naro.¹⁵ Invece il cambiamento, tra conversione, riforma e rinnovamento, non può avere le misure del passato, ma deve avere le misure dei venienti e del Veniente, deve accadere tra di noi come grazia e come discernimento, come Tradizione e come Profezia, come *senso di Dio* e *senso del regno*,¹⁶ per questo pienamente *senso della fede*. Da qui *un nuovo senso della Chiesa*, sotto il cono di luce del vangelo e del concilio.

■ 4. Pezze nuove su vestiti nuovi, vini nuovi in otri nuovi

Nessuno mette un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio, perché il rattoppo squarcia il vestito e si fa uno strappo peggiore. Né si mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si rompono gli otri e il vino si versa e gli otri van perduti. Ma si mette vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano (Mt 9,16-17).

44, in AAS 105 [2013], 1038). Ugualmente segnalo che l'eucaristia «non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli» (n. 47, 1039).

¹⁵ Cf. C. NARO, *Camminare con passo giovane. Lavoro culturale e servizio ecclesiale di una Facoltà Teologica*, F. LOMANTO (ed.), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020.

¹⁶ Cf. l'*analogia regni* in C. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, Bologna, EDB, 2017.



La tentazione di pezze nuove su vestiti vecchi, o di vini nuovi in altri vecchi, oggi ci riguarda nella misura in cui speriamo di poter realizzare dei miglioramenti più che degli aggiornamenti (riprendendo la categoria ecclesiologica di Giovanni XXIII) e delle riforme (riprendendo quella di Paolo VI) per la vita della Chiesa e il suo senso nella storia, non solo nel mondo, tra gli uomini e le donne di ogni tempo. È determinante la questione teologica del tempo, in una tensione tutta nostra del cambiamento epocale tra secolo (da non confondere con il secolarismo) ed escatologia, riflesso nella storia della salvezza fra incarnazione e la seconda venuta del Figlio dell'uomo, secondo il compimento del tempo. Una modalità riflessa dell'esserci secondo una teologica della presenza e del cammino, e la sua differenza con il qui ed ora del regno di Dio, come appello della Chiesa oltre sé stessa, sacramento di unità di tutto il genere umano. La teologia del tempo può essere un adeguato orizzonte ermeneutico del senso della Chiesa nella storia che è salvezza e diventa chiave per entrare nella contemporaneità del cambiamento antropologico e dell'antropocene in atto, assumendo quelle sfide epocali per l'annuncio del vangelo che ci riguardano: il nuovo continente della rete e il nuovo accadere in esso dell'umano-senza-carne con i volti e le emozioni generate dai pixel;¹⁷ il pluralismo delle culture e delle religioni che avviene in una nuova geopolitica del territorio e dei confini, del glocale, dove tutto accade nell'immediato delle relazioni che a fatica attendono e avvertono la necessità di strutture di mediazione; la questione della pace e la nuova geopolitica globale e le nuove forme di colonialismo; il riposizionamento ecclesiale comunitario povero ai margini e ai limiti dell'urbanistica del potere, non più solo un cristianesimo oltre la cristianità, ma la necessità di una nuova presenza comunitaria della Chiesa con il potere dei segni evangelici, e non i segni del potere, richiamando una espressione nota del vescovo povero di Molfetta, don Tonino Bellò; la memoria forte di un cristianesimo a fondamento della costruzione dell'Europa e dell'Occidente che non può lasciarsi ridurre a cultura, pur restando in un dialogo culturale strutturante l'urbanistica dell'umano, secondo quella bella intuizione montiniana, legata al Manzoni e poi approdata alla *Gaudium et spes* che non c'è nulla di autenticamente umano che non riguardi il vangelo, e viceversa. Rahner fu quello che più di tutti avvertì come l'esperienza del mondo e del globale chiedeva una nuova consapevolezza della Chiesa cattolica, una sorta di senso del mondo.

¹⁷ Cf. M. NARO, *La metempsicosi digitale nell'aldilà algoritmico: risorgere nel tempo dell'A.I.*, in PATH – Misericordia e giustizia XXIII/2 (2024), 385-412.

Il processo di decentramento per una mentalità della rete e del locale (in verità metafore del regno di Dio), capace di riformulare la certezza dell'universale, oltre una traduzione teologica della filosofia aristotelica, è una vera sfida ecclesiologica contemporanea: il tutto nel frammento, secondo le bellissime pagine di von Balthasar,¹⁸ non riguarda quindi solo il sacramento dell'eucaristia, la presenza del Cristo risorto tra di noi, ma riguarda anche l'esserci della Chiesa nella storia e nel mondo, con la sua presenza comunitaria concreta e con la sua presenza universale. È tempo di una nuova consapevolezza teologica del locale e dell'universale riguardo al mistero della Chiesa. È tempo, dunque, di una nuova lettera a Diogneto.

I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano. Sono disprezzati, e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. Sono ingiurati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani.¹⁹

¹⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano, Jaca Book, 2017.

¹⁹ A. QUACQUARELLI (ed.), *Didachè – Prima lettera di Clemente ai Corinzi – A Diogneto*, Roma, Città Nuova, 2008.



■ 5. Riconoscere, annunciare, farsi prossimi

Si tratta allora di non cedere ad una falsa teologia aziendale, che abbia le esigenze politiche o le urgenze dei numeri e della centralità, perché le misure non cristiche delle domande di cambiamento provengono e conducono ad una riflessione teologica dell'autoreferenzialità e dell'autosalvezza fra le cose del mondo nel nome di Dio, meglio del divino. La sfida invece di comprendere teologicamente il secolo, diverso dal secolarismo, conduce ad una riflessione teologica dell'esser-ci della comunità dei discepoli nelle cose dell'umano segnate e salvate dalla carne del Figlio di Dio, carne assunta e ascesa al Padre, nell'attesa della sua venuta, come dice la liturgia, con la forza performativa delle parole della fede. Cosa dunque mettere al centro nel decentramento ecclesiologico? Il riflesso teologico dello stile gesuano del mettere al centro e del porsi in mezzo conduce decisamente al centro del regno di Dio, la cui misura sono i bambini, i poveri, gli ultimi, i venienti, i figli. Il futuro, scelta programmatica, che chiede il teologale della speranza, tra fede e carità, tra verità e amore. La teologia oltre uno statuto epistemologico ha anche uno statuto agapico. Il traghettamento dall'Essere all'Amore è una delle più belle intuizioni di Paolo: «L'amore del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti» (2Cor 5,14). Questo ci spinge a guardare ai segni dei tempi e al discernimento nel colloquio nello Spirito. L'incontro tra Dio e la storia diventa salvezza. Il quando della salvezza è il nostro tempo. La domanda *discepolare* delle origini, «cosa dobbiamo fare?», in una consapevolezza credente e fraterna della storia resa salvezza per tutti per mezzo di Cristo, oggi diventa domanda ermeneutica della presenza del Risorto nella storia. La sua presenza è il luogo vivo dove la Chiesa deve esserci come comunità discepolare che riconosce ed indica, che annuncia, che fa il salto della prossimità. È il metodo teologale dell'esser-ci discepolare: riconoscere, annunciare, farsi prossimi.

Scriveva Yves Congar che per riforma si deve intendere quella capacità di liberare il «Vangelo dalle forme sociologiche, pastorali, liturgiche, più o meno antiquate, per restituigli tutto il suo dinamismo in un mondo che richiede nuove forme, nuove espressioni [e] l'invenzione di nuove strutture».²⁰ «La Chiesa, dunque, per ritrovare sé stessa, deve

²⁰ Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2015, 9; citato in CLEMENZIA – SALATO, *Processualità, Sinodalità, Riforma*, 77.

costantemente lasciarsi provocare da questa continua e ontologica tensione tra mondo e Cristo».²¹

Ecco allora le mie proposte maturate in questo breve percorso: se tra il già e il non ancora accade l'esperienza del *kairos*, e tra il non più e il non ancora accade l'esperienza della *krisis*, la sinodalità accade come esperienza ecclesiale tra *kairos*, *krisis* e profezia, perché realizza il nuovo rapporto pneumatico tra profezia e governo. È tempo di offrire una lettura categoriale della spendibilità plurale delle categorie di sinodalità nell'orizzonte epistemologico ed agapico della ecclesiologia a confronto con il Magistero colloquiale di Francesco. Così da superare lo steccato dell'autoreferenzialità come paura e come domanda, ovvero la conversione come misura della riforma e del rinnovamento cioè *l'oltre* del dirsi dello Spirito nel darsi della Chiesa.

²¹ CLEMENZIA – SALATO, *Processualità, Sinodalità, Riforma*, 82.

SINODALITÀ E ATTIVITÀ NORMATIVA NELLA CHIESA

di Geraldina Boni

1. A luglio 2024 è comparsa sul *Corriere della Sera* un'intervista di Massimo Franco a colui che è stato prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano per 27 anni, in occasione dell'abbandono dell'importante incarico per raggiunti limiti d'età. Alla domanda del giornalista – avvalendosi dell'angolo visuale privilegiato di chi a lungo ha presieduto alla collazione di tutti i documenti della Santa Sede – «Quale immagine della Chiesa emerge? Vede una decadenza o segni di rinascita?», mons. Sergio Pagano, studioso estraneo a polemiche o faziosità, non esita a tracciare un bilancio non troppo entusiasmante della situazione attuale: «Tristemente, dopo il Concilio Vaticano II c'è stato uno sbandamento generale: troppe aspettative. Si è creato disordine nella disciplina, nei seminari e negli atenei pontifici. In dottrina si è registrata una crisi sempre più profonda. E in questo clima di incertezza a prevalere è stata una vistosa confusione. Registro il disorientamento dei fedeli, e una certa decadenza del pensiero teologico».¹ Che oggi, d'altronde, nella Chiesa, si versi in una patente crisi, la quale, per quanto qui ora preme, investe appunto la teologia e segnatamente, forse se possibile a livelli ancora più accentuati e devastanti, il diritto canonico, mi pare sia constatazione di un'oggettività palmare e incontestabile.²

GERALDINA BONI

Professore ordinario di *Diritto canonico*, di *Diritto ecclesiastico* e di *Storia del diritto canonico*, Dipartimento di Scienze giuridiche, presso l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

mailto:geraldina.boni@unibo.it

¹ M. FRANCO, Monsignor Sergio Pagano: «Mai censurato carte delicate. Il bunker non basta più», in *Corriere della Sera*, 12 luglio 2024.

² Su questa "crisi" (in particolare accezione del termine) mi sono soffermata in G. BONI, *Algunas reflexiones sobre el anhelado y laborioso connubio entre la ciencia canónica y la*

In particolare, della non superficiale *impasse* in cui versano lo *ius Ecclesiae* e la canonistica mi sono ampiamente e impietosamente occupata nella mia ricerca scientifica degli ultimi dieci anni, dedicando anche un lavoro monografico³ al coacervo di criticità che affliggono la produzione legislativa ecclesiastica, costellata di errori e inesattezze, contraddizioni e incoerenze: non senza additare le immediate ripercussioni, nefaste e sovente irrimediabili, sulla sostanza delle realtà regolate, quindi sui diritti e sulla stessa condizione esistenziale dei *christifideles*. Anche da una pura cognizione – in sé non semplice, data l'alluvionalità degli interventi – si staglia con nettezza un inquietante panorama, frammentato e caotico: segnato da un corteo incessante di provvedimenti spesso difettosi e claudicanti dal punto di vista prettamente giuridico, con testi non di rado approssimativi, strabici e necessitanti di raddrizzamenti, quindi tosto seguiti da indicazioni applicative a loro volta frettolose, talora deroganti principi solidificati altresì nei sistemi giuridici secolari; senza dimenticare le "smagliature" relative alla, pur essenziale, promulgazione e pubblicazione delle norme, all'intitolazione ovvero alla loro "versione ufficiale" e ad altri profili formali, ma tutt'altro che oziosamente formalistici. E se questa frastornante "emergenzialità" della legislazione canonica, il cui avvio è invero anteriore al pontificato di Francesco ma che negli ultimi due lustri era divenuta visibilmente parossistica, potrebbe al limite comprendersi e scusarsi quanto a problematiche urgenti che vanno tempestivamente debellate ed estirpate (come la repressione degli abusi sessuali), essa, in altri ambiti, lascia sconcertati: dal diritto penale al processo di nullità matrimoniale, dalla rinuncia – più o meno volontaria – dei vescovi e dei titolari di altri uffici alla vita consacrata e alle associazioni internazionali di fedeli, dal Sinodo dei vescovi

ciencia teológica, in *Ius Canonicum* 61 (2021), 9-41 (versione italiana scaricabile dal sito della rivista: *Qualche riflessione sull'ambito e travagliato connubio tra scienza canonistica e scienza teologica*).

³ Mi permetto di rinviare, per una rassegna delle criticità della produzione normativa canonica contemporanea, a G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiastica: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Modena, Mucchi Editore, 2021 (volume open access consultabile all'indirizzo www.mucchieditore.it/images/Extra/Boni---Anima2-open-access.pdf). Invero il libro è precocemente invecchiato quanto alla lista dei provvedimenti che si è velocissimamente ingigantita. Non smentito, tuttavia, e anzi viene confermato è il filo rosso che assemblava e pervadeva quella che avrebbe potuto sembrare una mera enumerazione di leggi, e purtroppo delle pecche e delle incongruità connotanti le medesime: esso consiste nell'afflitto e angosciato rovello sul tradimento e la dilapidazione del diritto canonico.

alla Curia romana, fino alla materia liturgica, per ricordare solo alcuni dei quadranti scombussolati da veri e propri "tsunami" normativi.

Per parte sua, la scienza canonistica assiste pietrificata non tanto a questa inarrestabile disintegrazione della codificazione o di assetti normativi consolidati, quanto, più gravemente, allo sfacelo di quelle basi minimali di certezza del diritto irrinunciabili anche nel, pur atipico, ordinamento canonico:⁴ senza essere in alcun modo convocata in ausilio e soccorso, per contro percependosi come intenzionalmente estromessa. Proprio l'imbarazzata impotenza e la rigida paralisi di quest'ultima, marginalizzata in un'inerzia coatta – ovvero intenta a dissertare su argomenti, come il riscaldamento globale o i flussi migratori, non proprio canonisticamente primari –, rappresentano la spia più lampante del suo turbamento: che non è poi solo, per così dire, "pragmatico", quale frustrante inettitudine a incidere sulla politica legislativa e a concorrere nel forgiare il diritto vigente per renderlo adeguato alla realtà e pienamente conforme a giustizia, come pure dovrebbe essere; ma si presenta, a monte (anzi, forse, a valle di questa proscrizione), pure come uno smarrimento, precipuamente e *funditus*, intellettuale e culturale. Al riguardo sono fermamente convinta che, se si volesse identificare la parola ovvero la tematica più eloquentemente paradigmatica dello spaesamento che attanaglia i cultori della scienza canonistica, il riferimento più immediato e spontaneo, direi quasi scontato, è al lemma sul quale mi è stato domandato di esprimermi: quella sinodalità di cui tutti abbondantemente e assillantemente disquisiscono, fomentando una babaie assordante di reciproca incomprensione. D'altronde, anche quei canonisti che, per timore o per piaggeria, oppure anche per insipienza, non fanno trapelare malessere fingendo normalità, non possono misconoscere la scarsissima *audience* che l'apporto dei giuristi sulla sinodalità ha riscosso da parte dell'autorità ovvero nei congressi di maggior risonanza al proposito.

2. Non per questo, peraltro, tali apporti sono mancati. Non mi sogno, tuttavia, di avventurarmi qui in alcun modo neppure in una rassegna – ap-

⁴ Anche qui rinvio, per spiegazioni più esaustive, al mio recente saggio: G. BONI, *La certezza del derecho en el ordenamiento canónico: una lectura diacrónica entre doctrina y normativa vigente*, in *Ius Canonicum* 64 (2024), 13-64 (versione italiana scaricabile dal sito della rivista: *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico: una lettura diacronica tra dottrina e normativa vigente*), con indicazioni di esempi e ulteriore letteratura, nonché a EAD., *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico tra straordinaria plasticità e rischio di abusi: considerazioni alla luce delle recenti evoluzioni della normativa ecclesiastica*, in A. BANFI (ed.), *Certezza e incertezza delle regole. Un dialogo interdisciplinare*, Bologna, Bologna University Press, 2025, 209-266.

positamente uso questo vocabolo e non quelli, più pregnanti, di esame o di illustrazione – delle opinioni espresse ovvero delle ricostruzioni che di tale concetto sono state edificate sul versante giuridico (benché sempre avvinto a quello teologico). Ciò perché, pur rinvenendosi non di rado in esse riflessioni originali, suggerimenti intelligenti, spunti intriganti,⁵ occorre uno sforzo sovrumanco di astrazione per individuare un denominatore comune: e, se lo si riesce a scorgere, appare, come si vedrà, un poco deludente. Pertanto, la mia, probabilmente deviata ma indeponibile, “deformazione” da giurista positiva m’induce a diffidare e anzi a rigettare nozioni dai confini vaghi e fluttuanti, non riconducibili alla razionale chiarezza di un assioma. E, in effetti, la “metamorfosi” di cui al titolo del volume di Carlo Fantappiè, ora sotto i riflettori, a me sembra – dopo un profluvio di saggi di eterogeneo tenore su questo tema tanto à la page, e sul quale per vari anni s’è industriata un’assemblea sinodale⁶ dalla proteiforme composizione⁷ e dall’ancora non del tutto decifrabile competenza –⁸ si sia irreversibilmente trasformata in una palude limacciosa, in cui è davvero difficile e, per me almeno, indisponente navigare. Come argutamente nota lo stesso Autore, «proprio perché privato di una precisa configurazione concettuale, il termine “sinodalità” rischia ormai di divenire, a seconda dei casi, uno *slogan* (un termine improprio e abusato per indicare il rinnovamento della Chiesa), un *refrain* (un ritornello cui si ricorre in ogni occasione, quasi per moda) o un *mantra* (un’invocazione miracolosa, capace di sanare tutti i mali presenti nella Chiesa)»:⁹ insomma una formula opaca e vacua, che, nel campo giuridico, proprio per questa sua ambigua polisemia, non soltanto cagiona reazioni di rigetto, ma può provocare conseguenze rovinose nella concretezza della vita ecclesiale.

Mi basta ora ricordare, attingendo alle memorie della mia incipiente formazione, che le accezioni di sinodalità oggi divenute più ricorrenti

⁵ Segnalo in particolare i contributi contenuti nel volume monografico di *Ephemerides iuris canonici* 62 (2022).

⁶ Come noto, sul tema *Per una Chiesa sinodale. Comunione, partecipazione, missione*.

⁷ Cf. il comunicato della SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO del 26 aprile 2023, pubblicato dal *Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede* circa le novità sui partecipanti all’Assemblea generale ordinaria (cf. https://press.vatican.va/content/salastampa/it/info/2023/04/26/partecipanti_assemblea-generale-ordinaria-del-sinodo-dei-vescovi.html).

⁸ Sono posti in effetti come punti da approfondire nella stessa *Synod23 – Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (4-29 ottobre 2023) e *risultati delle Votazioni*, 28.10.2023, consultabile online all’indirizzo <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/28/0751/01653.html>.

⁹ C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Marcianum Press, 2023, 84.



si discostano diametralmente dalle teorizzazioni su cui anche autorevoli dottrina canonistica, pure nel recente passato, era approdata: come quella della cosiddetta scuola di Monaco, sbocciata e proliferata sulle orme di prestigiosissimi Maestri – una scuola, non a caso, in cui il diritto si coniugava strettamente con la teologia.¹⁰ Teorizzazioni acute e sottilissime: in particolare nel sagomare lo spessore della sinodalità nella nitida separazione da altre “categorie”, con essa pure, da sempre, in viscerale connessione, come quelle di *communio*, di collegialità, di conciliarità, di corresponsabilità, tra l’altro nelle loro difformi declinazioni a seconda delle successive stagioni temporali fino alla svolta del Vaticano II;¹¹ e sulle quali si era condensata, se non l’unanimità, una qualche sintonia, almeno nelle delimitazioni della canonistica.¹² Quelle contemporanee, invece, sono, nella loro plenaricità e pluralità – spesso, peraltro, solo verbale e linguistica –, percezioni della *synodalitas*¹³ notevolmente dilatate, che credo si possano etichettare, senza tema di smentite, come “aperte”, quasi “fluide” se non addirittura “gassose”: essendo oggi il termine adoperato con una miriade sconfinata e indomabile di significati,¹⁴ debordanti poi in ogni contesto dell’esperienza della Chiesa. Nell’odierna

¹⁰ Mi riferisco in particolare a Eugenio Corecco, la cui riflessione sull’«ontologia della sinodalità», sviluppata in numerose pubblicazioni, ha rappresentato a lungo un punto di riferimento dottrinale imprescindibile. Ritornano recentemente sul contributo di tale Autore al riguardo: C. FANTAPPIÈ, *Chiesa e sinodalità. Per un confronto con Eugenio Corecco*, in *Ephemerides iuris canonici* 58 (2018), 461-478; J.R. VILLAR, *Sinodalità e funzione consultiva. Il contributo di Eugenio Corecco*, in *Rivista teologica di Lugano* 23 (2018), 197-212.

¹¹ Lo stesso Fantappiè rileva come sia «chiaro [...] che l’idea di sinodalità scaturita dal Vaticano II, nonostante l’identità del nome, è una realtà ancora differente da quella conciliarista e da quella episcopalista del primo o del secondo millennio», e che «ogni discorso sul concetto di sinodalità, così come si presenta oggi, non può che partire dai testi e dal contesto del concilio Vaticano II» (FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 14-15).

¹² Cf. ad esempio, su questi concetti, due manuali di diritto canonico cronologicamente distanti tra loro: C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 2002, 211ss.; C. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico nella società postmoderna. Lezioni universitarie*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2020, 382ss, ove l’Autore, definendo la sinodalità, pure si premura di specificare: «almeno a stare alla tradizione canonica»; si sofferma inoltre sulle posizioni di Corecco anche in Id., *Metamorfosi della sinodalità*, 31ss, segnalando le critiche ricevute da parte dei teologi.

¹³ Nei documenti del concilio Vaticano II, come noto, non si rinviene il termine. Nel *Codex iuris canonici* troviamo l’aggettivo *synodalis* e il sostantivo *synodus*. La parola compare nella versione italiana della costituzione apostolica di FRANCESCO, *Episcopalis communio* (15 settembre 2018), in *AAS* 110 (2018), 1364, di cui ancora manca il testo in latino.

¹⁴ Parla di sinodalità come «concetto astratto e plurivoco», sul cui contenuto teologi e canonisti non sono concordi, A. BORRAS, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali*, in A. SPADARO – C.M. GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2016, 210 (con ampi riferimenti dottrinali).

diffusa propensione a quella che è stata denominata, con un indovinato neologismo, la «“synodalisation” intégrale de l’Église»,¹⁵ se si sfoglia anche in modo cursorio la mole crescente della letteratura di disparata tipologia sull’argomento, ciò che se ne trae con nitore è il plesso policromo di sfumature cui la parola viene piegata; sfumature tra loro anche non lievemente divergenti, almeno *prima facie* – diversa, forse, potrebbe essere l’impressione se si scavasse al di sotto dell’epidermide –, e che, devo ammettere, fanno rimpiangere al giurista l’accuratezza scientifica di anteriori esposizioni dottrinali in punta di penna, e certo non solo per eleganza stilistica: magari censurabili, ma meticolosamente ritagliate.

Carlo Fantappiè si è per contro, con coraggio e lucidità, addentrato in questo mare magno, ha selezionato con intelligenza alcuni autori più emblematici, ne ha sintetizzato con mano ferma il pensiero, mirando ambiziosamente a disegnare la parabola evolutiva delle speculazioni sulla sinodalità, tra teologia e diritto, negli ultimi decenni, ma altresì nella storia risalente: azzardandosi addirittura a scoprirne alcuni plausibili precedenti o comunque sintomi nella Chiesa dei primi secoli. E in effetti il quadro che egli pennella risulta efficace, affascinante, convincente: tale da far baluginare e via via affiorare un sentiero che, malgrado sia talora dissestato e sdrucciolevole, pare permettere di pervenire alfine a una sinodalità ecclesiale con lineamenti quanto meno non contrastanti, rectius etimologicamente, non antinomici. Al termine infatti della sua disamina, sulla quale ovviamente non indugio rinviando alla fonte diretta, egli mostra di apprezzare la posizione di chi ha approntato della sinodalità «una nozione omnicomprensiva delle attività compiute insieme dai fedeli in ambito liturgico, sacramentale, organizzativo e di governo nella Chiesa», ergentesi quindi, ontologicamente, quale «dimensione generalissima della medesima»:¹⁶ una conclusione, del resto, non troppo distante da quella della Commissione teologica internazionale che finisce «per estendere al massimo la sua [della sinodalità: *ndr*] area semantica, fino a farla combaciare con la dinamica complessiva dell’organizzazione e della missione della Chiesa. [...] Il che implica che la Chiesa sia chiamata, in determinate circostanze, “ad attivare l’ascolto di tutti i soggetti che insieme formano il popolo di Dio per convergere nel discernimento della verità e nel cammino della missione”».¹⁷ Peraltro il risultato raggiunto

¹⁵ A. BORRAS, “*Episcopalis communio*”, mérites et limites d’une réforme institutionnelle, in *Nouvelle revue théologique* 141 (2019), 83.

¹⁶ FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 47.

¹⁷ FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 58-59. Fantappiè si riferisce a due documenti della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *La sinodalità nella vita e nella missione*



dalla dottrina non è reputato appagante da Fantappiè, spingendolo a delineare le architravi portanti dell’ulteriore e ponderoso compito definitorio, sia pur costellato di intralci, che egli è persuaso si esiga impellentemente in particolare dalla canonistica.

3. Eppure, pur ammirando e lodando l’impegno del collega e amico, svolto da par suo e dunque in maniera ineccepibile, e pur esortando alla lettura del suo libro, assai piacevole e istruttivo, da giurista positiva – e in questa veste ovviamente mi espongo agli strali di chi non nutra le medesime preoccupazioni – non posso non chiedermi *si necesse est e cui prodest* continuare a insistere sull’enucleazione minuziosa e animata da acribia di tale sinodalità irresistibilmente, recidivamente sfuggente. La quale, con questa accattivante ed effervescente, ma estremamente scivolosa consistenza, non può che continuare ad apparire muta e vana per il giurista che voglia accanitamente desumerne e stillarne delle norme. Non addita, infatti, organi, poteri, procedure, modalità di azione, valenza degli atti, meccanismi di partecipazione o di controllo, canali di componimento dei dissensi e dei conflitti...¹⁸ Piuttosto enuncia enfaticamente un *vaste programme*, il quale appare, se non pretenzioso e utopistico come la celebre e ironica locuzione potrebbe sottendere, ancora tutto da congegnare e allestire sul piano, prosaico e tecnico quanto si vuole ma indispensabile, della traduzione giuridica: cioè di quel diritto chiamato in causa, proprio quanto alla sinodalità, episodicamente e quasi *obtorto collo* da chi ha impugnato le redini nella Chiesa dal 13 marzo 2013, eppure non obliterabile.

Non sono le mie, né vogliono essere, si badi bene, considerazioni disfattiste e demolitrici, ovvero pervase da uno scetticismo esasperato e cinico; al contrario, l’*animus* che mi ispira è plasmato da un intento costruttivo intimamente realista, come deve essere quello di chi coltiva il diritto, il quale, proprio perché innervato e indissolubilmente collegato alla realtà, aspira a convenientemente confarsi alla stessa per modellarla e pilotarla, come si anticipava, *secundum iustitiam*. E sempre in fedeltà

della Chiesa, 2 marzo 2018, e anche *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 10 giugno 2014.

¹⁸ Osserva Montini: «La sinodalità non è un cammino comune “comunque sia”: ha bisogno di regole, magari nuove, ma di regole; di pesi e contrappesi escogitati per situazioni nuove; di valutazione di *pro* e *contra*. A questa esigenza non pare, purtroppo, corrispondere una adeguata attenzione al diritto e una adeguata attenzione del diritto» (G.P. MONTINI, *Il «cammino sinodale» in Germania. Una nota*, in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 34 [2021], 218).

a questa vocazione sono francamente e pervicacemente convinta che discettare ancora di sinodalità per addivenire a una definizione dei contenuti della medesima capillarmente articolata e precisamente contornata nel suo vigore e nei suoi limiti,¹⁹ sulla quale s'accordino armoniosamente ed euritmicamente i contributi dei teologi e segnatamente dei canonisti, corredata della decifrazione scrupolosa dei suoi presupposti e delle radici nella storia nonché dei suoi riverberi multiformi,²⁰ sia impresa di Sisifo: oltremodo improba e faticosa, eppure, se non impossibile, indirizzata all'insuccesso, nonché, soprattutto, fatalmente inutile. Questo, però, non comporta buttare via il bambino con l'acqua sporca: e il bambino è qui perfettamente impersonificato proprio da quelle coordinate scarne, esili, dalla consistenza intrinsecamente leggera ed eterea, che Carlo Fantappiè magistralmente tratteggia all'atto di distillare il succo del suo itinerario sulla graduale «fermentazione dottrinale»²¹ in ordine al ganglio *de quo*: con il campeggiare di un'«idea di sinodalità che sottolinea il rapporto fraterno e comunionale di tutti i fedeli nella comunione ecclesiale e fra i diversi ministri e stati di vita».²² Nulla di più, ma neppure nulla di meno: e infatti, come si appurerà, non è poco. Insomma una sinodalità “allargata” come *conspiratio* dinamica, vitale e propulsiva – eviterei, come d'altronde deludida Fantappiè, l'insidioso rimando alla “democratizzazione”²³ –, scaturente incoercibilmente dal battesimo,²⁴ alla missione della Chiesa, nei numerosi *munera* in cui que-

¹⁹ Cf. le tre questioni «fra le più spinose» che Fantappiè pone in apertura del suo saggio (**FANTAPPIÈ**, *Metamorfosi della sinodalità*, 8).

²⁰ Cf. **FANTAPPIÈ**, *Metamorfosi della sinodalità*, 10: «Storicizzare la nozione di sinodalità aiuta non solo a cogliere i suoi presupposti materiali e ideologici ma a collocarla all'interno dei modelli di Chiesa e di ordinamento canonico che si sono succeduti nel corso di due millenni. E quindi a valutarne le implicazioni di più larga rilevanza: in una parola significa capirne la funzione ecclesiale e le ricadute sull'intero sistema canonico». In Id., *Punti critici del progetto di una «Chiesa sinodale»*, in *Archivio giuridico Filippo Serafini* 156 (2024), 819, l'Autore rimarca ancora l'importanza, quanto alla sinodalità, del «problema di darne una definizione, di precisarne il significato o di fissarne il contenuto».

²¹ **FANTAPPIÈ**, *Metamorfosi della sinodalità*, 24.

²² **FANTAPPIÈ**, *Metamorfosi della sinodalità*, 48.

²³ Cf. G. BONI – A. ZANOTTI, *Sul contributo del diritto canonico al dibattito riguardo la democrazia*, in *Archivio giuridico Filippo Serafini* 148 (2016), 3-82. Si diffonde sui rischi di ipotesi di “democratizzazione” della Chiesa sull'onda della sinodalità **FANTAPPIÈ**, *Metamorfosi della sinodalità*, 74ss; 99ss.

²⁴ Come ha poi puntualizzato lo stesso Fantappiè, «il fondamento teologico della nuova sinodalità è sempre di tipo sacramentale, ma viene diversamente identificato dai teologi. Secondo alcuni è da rinvenire nella celebrazione eucaristica della Chiesa locale, la quale esprime e valorizza la relazione di interdipendenza, di partecipazione e di consenso fra l'“uno”, “alcuni” e “tutti”, rispettivamente nella presidenza del vescovo, nella collabora-



sta può dipanarsi, dell'intero *populus Dei*, ognuno dispiegando i propri carismi e attitudini.

Davvero, come evidenzia lo stesso Autore echeggiando anche altri studiosi,²⁵ la sinodalità è uno "spirito", un afflato, ovvero un *habitus*, un'inclinazione – quindi, più strutturalmente, uno stile, un metodo –, e tale deve rimanere: senza poter e dover bramare la granitica compattezza di un dogma teologicamente cesellato e cementato, e neppure poter e dover rifrangersi nel plastico rigore di un ventaglio di compagnati istituti giuridici. Rincorrere tali mete, da sempre invero perseguitate con tenacia dai cultori di quelle scienze che nell'ordinamento canonico sono stimate come sacre, si rivela in questo caso svantaggioso se non addirittura nocivo. Un'investigazione e una teoresi sul dilemma definitorio della sinodalità²⁶ troppo analitiche e puntigliose, condotte secondo la morfologia e gli stilemi della ricerca scientifica "classica", paiono oggi, almeno in questo francescano "cambiamento d'epoca", inesorabilmente fuori tempo e contesto: e soprattutto fanno balenare incombente il serio pericolo di dissolvere e di annientare quella sinodalità che, invece, proprio secondo la forma che ha assunto, può per converso assurgere,

razione degli altri ministri e nella partecipazione attiva e cosciente di tutti i fedeli. [...] Altri teologi preferiscono radicare la dimensione sinodale nella dignità battesimal e nella partecipazione al sacerdozio comune, privilegiando l'uguale dignità di tutti i fedeli nella Chiesa e il dono dello Spirito Santo da cui discendono i carismi da porre al servizio del popolo di Dio. Quest'impostazione appare più sensibile alla prospettiva orizzontale delle relazioni interne alla Chiesa e tende a sottolineare i principi dell'uguaglianza rispetto al principio gerarchico» (C. FANTAPPIÈ, *Antica e nuova sinodalità. Una comparazione*, nella rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, www.statoechiese.it 1 [2025], 17).

²⁵ Ad esempio FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 37-38. Qui l'Autore riassume le tesi del canonista e teologo Bernard Franck: «L'essenziale della sinodalità non è tanto il "principio" quanto lo "spirito": essa, infatti, va vista come l'espressione privilegiata del "vivere insieme" proprio della fraternità cristiana, che si radica nella paternità di Dio e si esprime nella comunione dei cuori e nell'unanimità degli spiriti. Si potrà ottenere ciò solamente con uno sforzo prolungato e dopo aver messo in atto l'ascolto reciproco, lo scambio e la comunicazione, la condivisione e la solidarietà, il desiderio di conseguire un consenso e una convinzione comune», e conclude: «come non cogliere nelle affermazioni di Franck tante anticipazioni dei caratteri attuali della nuova sinodalità?».

²⁶ Fantappiè resta convinto della rilevanza del problema (FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, ad es. 85ss), ribadendo anche nelle *Conclusioni*: «Il limite strutturale della nuova concezione della sinodalità [...] sembra essere la configurazione sostanzialmente "liquida", "progettuale" e "programmatica" in cui si è finora espressa. Di qui la necessità che essa venga non solo definita quanto ai criteri di rappresentanza ecclesiale, ai metodi e alle procedure consultive e deliberative (non di derivazione politico-sociologica ben si teologico-canonica), ma anche delimitata nei contenuti concreti e determinata nei suoi obiettivi di breve o medio termine» (p. 115).

contra spem, a rilevante elemento di sviluppo e fattore propellente della vita ecclesiale, specie di quella giuridica.

Del resto, come riscontrato, il "vento" frizzante di un'assorbente e dilagante sinodalità spirava oramai in tutta la Chiesa e l'avvolgeva integralmente, assecondando l'input impresso con categorica perentorietà dal pontefice argentino, cui stava molto a cuore e che nella stessa confidava per una palingenetica "primavera". Dovendo peraltro la sua evocazione mantenere quell'originario sapore della "suggerzione" che ad essa è stato, a mio avviso, deliberatamente e imperiosamente impresso: coincidente, al fondo, con la vibrante ma invincibilmente magmatica, "omnинclusiva" e "omninglobante" incitazione di papa Francesco – calorosamente reiterata, seppur più volte ricalibrata²⁷ – al «potenziamento delle sinergie in tutti gli ambiti della missione della Chiesa»²⁸ tramite «l'ascolto reciproco di tutte le [sue] componenti».²⁹

4. Una suggestione, poi, che ai canonisti è parsa profilarsi con maggiore robustezza proprio allorquando lo stesso papa ha varato una nuova disciplina per il Sinodo dei vescovi con una legge il cui *incipit*, da cui essa prende titolo, è, come noto, *Episcopalis communio*.³⁰ Infatti – per ricalcare qui gli accenti dell'articolo di un canonista prematuramente scomparso, pubblicato non a caso sulle colonne de *L'Osservatore Romano* pressoché in concomitanza della promulgazione – Francesco, adottando la *forma fontis* di una costituzione apostolica, cioè «la forma da riservare per un corpo normativo della maggiore importanza, rivolto a tutto il popolo di Dio e non solo a coloro che hanno una responsabilità ministeriale o un ufficio, rispondente a una esigenza che possa considerarsi proveniente dal basso, con contenuti incidenti, almeno potenzialmente, in tutto l'ordinamento e non solo in un suo settore specifico, nonostante vertano solo su una istituzione concreta», avrebbe voluto

²⁷ Come osserva FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 67: «La concezione della sinodalità in papa Francesco è evoluta sensibilmente nel corso del suo pontificato. Se era evidente, fin dagli inizi, la sua intenzione di assegnare maggior peso al governo collegiale», poi si è «indotto a ricentrare l'attività sinodale verso una finalità pastorale e spirituale».

Cf. anche M. FAGGIOLI, *Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco*, in *Revista di cultura teológica* XXIX/98 (2021), 77ss.

²⁸ Richiamo qui il noto discorso tenuto il 17 ottobre 2015 da FRANCESCO, *Occasione L anniversariae memoriae ab inita Synodo Episcoporum*, in AAS 107 (2015), 1138-1144.

²⁹ A. MODRIĆ, *La sinodalità nel sistema giuridico della Chiesa*, in *Periodica* 107 (2018), 546-547, il quale sintetizza il Magistero recente sulla sinodalità, indugiando altresì sulle connessioni tra la sinodalità medesima e la consultazione.

³⁰ FRANCESCO, *Episcopalis communio*, 1359-1378.



esplicitare con fermezza che «l'obiettivo del rinnovamento normativo non si esaurisce nell'organismo sinodale ma, attraverso di esso, include un progresso nella sinodalità come modo costitutivo di essere Chiesa e, pertanto, di svolgere i ministeri ecclesiali e altre responsabilità personali».³¹ Saremmo dinanzi al levarsi, nel firmamento della Chiesa, della stella polare dell'«interazione sinodale nel governo pastorale»³² che andrebbe con slancio e audacia seguita e che, oltrepassando ogni barriera ma ripudiando logiche spartitorie del potere,³³ dovrebbe irradiarsi e informare l'intero agire ecclesiale, dal centro – d'altronde la sinodalità spicca nel *Preambolo* della costituzione apostolica *Praedicate evangelium* sulla Curia romana³⁴ – alla periferia: anche e proprio, e qui arriviamo al punto che maggiormente interessa, in riferimento all'attività legislativa ovvero più latamente normativa nella sua interezza.

Parimenti qui, però, si resta invischietti, paleamente e inevitabilmente, in un terreno incerto e un poco fumoso quanto alle ricadute giuridiche: ma non è forse proprio quest'ineffabile ed evasiva indeterminatezza quella che si è prefissa il romano pontefice scomparso ad aprile di quest'anno per innescare quei famosi, imprevedibili, "processi" cui, dalla sua intronizzazione, ha incalzato la Chiesa tutta? Siamo poi sicuri che se anche canonisti e teologi – come in un sogno fantasioso inaspettatamente avveratosi – avessero convenuto unanimi su una fisionomia ben sagomata di sinodalità, tale titolare del potere supremo l'avrebbe avallata e ratificata, garantendola con il suo primato? O è proprio questo rigoglio stratificato e inconfondibile di vaporosi fermenti sinodali il carburante che egli prefigurava per il cattolicesimo del terzo millennio? Che la risposta sia retorica mi sembra discenda inconfutabilmente da un contegno, al riguardo, inflessibile del successore di Pietro venuto "dalla fine del mondo", il quale non ha oscillato in alcun modo su quella sinodalità, invece appositamente oscillante, caldeggiate instancabilmente per

³¹ M.J. ARROBA CONDE, *La costituzione apostolica "Episcopalis communio". Anche la forma è importante*, in *L'Osservatore Romano*, 22 settembre 2018, 7.

³² Così J.I. ARRIBA, *Sinodalità e Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae* 31 (2019), 275.

³³ «Una teologia del laicato, che viene portata avanti come battaglia per una quota proporzionale nel governo della Chiesa, è una caricatura di sé stessa e rimane tale anche se questo fraintendimento viene ammattato con il concetto di una direzione sinodale della Chiesa» (J. RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, in Id., *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo* [Opera omnia 8/1], G.L. MÜLLER [ed.], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021, 100).

³⁴ Cf. sul punto M. GARIN, *La riforma della Curia romana nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura*, in *Il diritto ecclesiastico* 133 (2022), 279ss.

la sua "Chiesa in uscita". È dunque ad essa che il giurista deve volgersi, dando prova di quel realismo di cui non può non essere sempre copiosamente dotato e deponendo le residue remore e perplessità. Senza inani velleità di piegarla ai suoi schemi, univoci e rassicuranti ma, *rebus sic stantibus*, inservibili, superiormente esiliati nella sterilità. E tuttavia a sua volta piegandola, con elastica empiria, al traguardo che non si può fallire e nemmeno più postergare: la restaurazione del ruolo ordinante del diritto nella Chiesa e della funzione autentica della canonistica al servizio della *res iusta*.

E infatti, come non cesso di esortare nei miei *cahiers de doléance* sul contemporaneo disperante *status* dello *ius canonicum*, al fine di non cedere allo sconforto e in un moto d'orgoglio che restituisca alla scienza quell'esuberante *munus* ermeneutico che non poco influì, in passato, sulla grandezza della Chiesa, l'appiglio alla sinodalità, proprio in quella sembianza così impalpabile e un poco slabbrata che ha assunto, potrebbe rappresentare un'ancora di salvezza.³⁵ Senza impelagarsi nelle interminabili *querelles* sulle interrelazioni tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, sui nessi tra Chiesa universale e Chiesa particolare ovvero su primato e collegialità, ma anche sulla corrispondenza-divergenza tra società gerarchica e corpo mistico, sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, laici e ordinati *in sacris*: tutti snodi capitali che proiettano le loro ombre più che la loro luce nelle diatribe sulla sinodalità quale assistenza puramente consultiva oppure invece munita di prerogative giurisdizionali e, dunque, decisionale. Ma, per converso, accontentandosi, per così dire, e "sfruttando" appieno quella sinodalità un poco general-generica cui sopra si è alluso, attingendola agli esiti del brillante tentativo di *reductio ad unum* di Carlo Fantappiè: e che d'altra parte finisce per sovrapporsi alle inflessioni dei documenti ecclesiali.³⁶ Principiando, però,

³⁵ Della «partecipazione dei fedeli laici alla *formazione delle leggi* nella Chiesa» quale ambito di operatività della sinodalità parla anche FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 95.

³⁶ In *Synod23 – Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023) e risultati delle Votazioni*, del resto si legge: «La sinodalità può intendersi come camminare dei cristiani con Cristo e verso il Regno, insieme a tutta l'umanità; orientata alla missione, essa comporta il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiale, l'ascolto reciproco, il dialogo, il discernimento comunitario, la creazione del consenso come espressione del rendersi presente di Cristo vivo nello Spirito e l'assunzione di una decisione in una corresponsabilità differenziata», aggiungendo peraltro che «i termini "sinodale" e "sinodalità" richiedono un chiarimento più accurato dei loro livelli di significato nelle diverse culture. È emerso un sostanziale accordo sul fatto che, con i necessari chiarimenti, la prospettiva sinodale rap-



ed ecco qui la sfida cui la scienza non può più sottrarsi, a prospettarne e implementarne estrinsecazioni puntuali nella prassi quotidiana della Chiesa: le quali, a oggi, sono completamente e desolantemente assenti.

In quest'ottica la sinodalità *in senso lato o informale*,³⁷ come qualcuno l'ha classificata, potrebbe e anzi dovrebbe quindi comportare, in un passaggio certo iniziale eppure cruciale, anzitutto una partecipazione attiva e quanto più larga possibile della canonistica almeno allo stadio preliminare di incubazione dell'attività normativa ecclesiale, dalla quale è stata inopinatamente esclusa. Si assisterebbe così finalmente a una cooperatio involvente l'intero popolo di Dio pellegrino, ognuno *scundum propriam condicionem et munus*: i cultori della scienza giuridica, in particolare, spendendo il proprio bagaglio di sapere, guadagnato e capitalizzato faticosamente nei secoli, e così manifestando ai pastori il loro pensiero «*pro scientia, competentia et praestantia quibus pollut*» (can. 212 § 3 del *Codex iuris canonici*). L'appello, dunque, per una "Chiesa costitutivamente sinodale", alimentata e inestinguibilmente rinverdita da processi intensamente collaborativi tra tutti i suoi membri, non può lasciare impassibili e inerti i canonisti: i quali devono pertanto "cavalcare" il *kairos* sinodale del momento e riaffermare il loro protagonismo, pur differentemente cadenzato, nella nomopoiesi.

5. Queste osservazioni rapsodiche e – mi rendo conto – approssimative, per le quali chiedo venia rimandando ai miei scritti, sono state impulso scatenante e motore trainante di un esperimento di sinodalità giuridica, intesa proattivamente quale spinta fattiva, che alcuni professori di diritto canonico in Università statali e pontificie hanno cercato di testare, mirando a convertire e tradurre in pratica la portata dei suddetti proclami: approfittando della "clausura" forzata dello strano biennio pandemico che abbiamo alle spalle per trasformarla, paradossalmente, in una fertile occasione, appunto, di "lavoro normativo sinodale", e sondare, così, inusitati percorsi di consultazione proficuamente utilizzabili nella Chiesa futura. Un progetto il quale, peraltro, se immaterialmente, per così dire, è sgorgato da questa "chiamata alla sinodalità", più tan-

presenta il futuro della Chiesa». Sui documenti preparatori del Sinodo sulla sinodalità cf. quanto afferma lo stesso FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 92.

³⁷ Riprendo qui una definizione di BORRAS, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali*, 212ss, che accosta alla sinodalità formale, «secondo modi più o meno formalizzati e differenti livelli di istituzionalizzazione», una sinodalità informale, «che risulta dal mutuo ascolto e dalla cooperazione dei battezzati nella missione», difondendosi poi sull'importanza e sull'autentico valore della consultazione.

gibilmente è nato proprio dalla constatazione – con cui ho esordito – di quelle avvileni difficultà in cui si avviluppa lo *ius Ecclesiae*. Difficultà, lo ribadisco, che non sono lamentate dai canonisti per difesa elitaria e quasi osessione di casta, ovvero, come giustamente bacchettava papa Francesco, per «adesione superstiziosa ad alcuni strumenti scientifici».³⁸ Al contrario, come si conviene coralmente, disporre di una normativa formulata inappuntabilmente quanto all'aspetto tecnico, coerente alle altre norme dell'ordinamento, certa e dunque idoneamente promulgata e pubblicata, è un diritto dei fedeli sul quale non si può transigere: lo impone la realtà trepidante di giustizia denegata al di sotto di norme fallaci, essendo anzitutto i *christifideles* a sopportare le più penose conseguenze di questa drammatica situazione.

È la sostanza della *res iusta* che rischia di essere irreparabilmente vulnerata da un esercizio non ponderato del potere legislativo ecclesiastico il quale, per la sua centralità, è «solitamente riservato a titolari del potere specialmente qualificati»,³⁹ fiancheggiati, però, nel loro arduo discernimento anche – seppur non solo, naturalmente – da specialisti e professionisti ferrati nella *iuris prudentia* e nella *iuris scientia*. È proprio tale discernimento – e sappiamo quanto esso, di ascendenza ignaziana, sia stato esaltato da Bergoglio anche con riguardo alla sinodalità –, quale doverosa attività previa,⁴⁰ che deve tornare a essere oggetto di cura preminente perché da esso sovente dipende la giustizia della *decisio* normativa, il suo volgersi al bene comune che tenga conto del reale e della verità, ma anche la sua disponibilità orante al soffio dello Spirito Santo.

Insomma, i canonisti, a maggior ragione in queste travagliate circostanze, non possono non sentirsi direttamente e personalmente interpellati a elargire il proprio aiuto al legislatore, aderendo, senza alcuna ritrosia, a quell'ideale, forse soffuso ed evanescente ma tonico e corroborante, di sinodalità che papa Francesco ha voluto effondere su tutta la Chiesa: per incarnarlo in quella fase liminare ma fondamentale

³⁸ Cf. J.M. BERGOGLIO, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*, Milano, Rizzoli, 2014, 107.

³⁹ E. BAURA, *Profili giuridici dell'arte di legiferare nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae* 19 (2007), 15.

⁴⁰ Rinvio alle acute considerazioni al riguardo di P. ERDŐ, *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa*, in *Folia theologica et canonica* 6 (2017), 66: «È di vitale importanza che la stessa attività creatrice delle norme sia basata non su opzioni arbitrarie, bensì maturate in un processo di giusto discernimento. Tale discernimento ha per scopo che le leggi siano giuste», soffermandosi poi tale Autore sulla rilevanza della «consultazione previa», nonché sul «rinnovamento ed allargamento della consultazione sociale anche come forma di preparazione delle norme canoniche».



del tragitto che porta alla prescrizione di norme giuste. Una canonistica, pertanto, che, archiviando rivalità e antagonismi senza peraltro sbiadire e annacquare le dissomiglianze di impostazione, del tutto "lecite" e anzi arricchenti e stimolanti, si coalizzi unitariamente per sconfiggere quella "crisi giuridica" che connota questi nostri tempi e si porga finalmente in soccorso a un legislatore supremo un poco affannato: collocandosi fiduciosamente sotto il vessillo della sinodalità.

Non indugio sul progetto cui ho appena accennato, quello di allertare e far discutere la canonistica su due proposte architettate per colmare lacune normative oggi particolarmente delicate nella Chiesa.⁴¹ Esso ha catalizzato una straordinaria attenzione sia mediatica (si era all'uopo confezionato un sito web che ha accumulato migliaia di accessi da tutti i continenti), sia da parte della dottrina: oltre ad aver destato cospicui e fecondi scambi di vedute,⁴² il convegno nazionale del 2022 dell'Associazione dei docenti universitari della disciplina giuridica del fenomeno religioso, dal titolo icastico di *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa*,⁴³ ha riunito prestigiosi teologi e canonisti, italiani e stranieri, per confrontarsi con parresia sul punto.

Quanto al legislatore ecclesiale dell'epoca, invece, si è dovuto attestare un totale e deprimente silenzio, un disinteresse quasi smaccato. Legislatore canonico, ma anche vaticano, che ha continuato ininterrottamente a elaborare leggi zoppicanti, se non talora davvero indecenti secondo i binari che da tempo stigmatizzo (invero non da sola): commen-

⁴¹ Ne ho riferito ampiamente: cf. G. BONI, *Una proposta di legge, frutto della collaborazione della scienza canonistica, sulla sede romana totalmente impedita e la rinuncia del papa*, nella rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, www.statoechiese.it 14 (2021), 1-59; EAD., *Per una collaborazione della canonistica alla produzione normativa ecclesiastica: in particolare sulla Sede romana impedita e il Papa che ha rinunciato*, in V. BUONOMO – M. D'ARIENZO – O. ÉCHAPPÉ (ed.), «Lex rationis ordinatio». *Studi in onore di Patrick Valdrini*, vol. 1, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2022, 271-296; EAD., *Prospettive de iure condendo*, in A. FENIELLO – M. PRIGNANO (ed.), *Papa, non più Papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, Roma, Viella, 2022, 135-151; EAD., *Esperimenti di "sinodalità" nella funzione normativa della Chiesa: l'iniziativa della scienza canonistica*, in L. BIANCHI – G. EISENRING – B.N. EJEH – A. STABELLINI (ed.), *Fides et jus in Ecclesia. Scritti in onore di Arturo Cattaneo*, Siena, Cantagalli, 2023, 67-86.

⁴² Cf., per tutti, i contributi pubblicati nel volume B. SERRA (ed.), *La rinuncia all'ufficio petrino. Itinerari dottrinali a dieci anni dalla Declaratio di Benedetto XVI*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2023.

⁴³ Gli atti sono raccolti nel volume I. ZUANAZZI – M.C. RUSCAZIO – V. GIGLIOTTI (ed.), *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, Modena, Mucchi Editore, 2023, volume open access consultabile all'indirizzo <https://mucchieditore.it/wp-content/uploads/Open-Access/Zuanazzi-Anima-7-OA.pdf>

dandole, cioè, a circoscritti cenacoli di compilatori designati dall'alto, i quali, nell'isolamento più assoluto e nella segretezza più impenetrabile, quindi nel disprezzo dell'adesione della comunità scientifica e coperti dall'anonimato, hanno sfornato, a ritmo serrato, mostruosità giuridiche indegne della gloriosa tradizione della scienza canonistica, addebitandole sul conto del romano pontefice.

6. Per questo ha fatto un poco tremare le vene e i polsi la divulgazione degli imponenti, davvero immani, proponimenti di riforma normativa e codiciale enumerati nella *Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* del 28 ottobre 2023,⁴⁴ partoriti nella cornice del consesso medesimo: tali quasi da far impallidire e comunque da emulare l'adattamento della codificazione del 1917 alle portentose acquisizioni del Vaticano II. Oltre alla focalizzazione delle «implicazioni canonistiche della prospettiva della sinodalità», si trascorre, nel suddetto documento, dal ripensamento dell'autorità del vescovo e della configurazione degli organismi diocesani al «rafforzamento delle disposizioni per un esercizio più collegiale del ministero papale», dall'inaugurazione di inediti incarichi e ministeri laicali a loro radicali mutamenti disciplinari fino a toccare quelli specificamente femminili, dalla *communicatio in sacris* ai matrimoni misti, dagli emendamenti della vita consacrata a quelli del ministero di sacerdoti e diaconi (ma non si omettono neppure i rappresentanti pontifici, il consiglio dei cardinali, le province ecclesiastiche, i concili particolari, le conferenze episcopali, le assemblee continentali, ecc.): le modifiche preconizzate sono davvero strabordanti, e sempre su crinali (teologicamente e) giuridicamente assai scoscesi, permanentemente al cuore della riflessione canonistica.

È sembrato perciò di essere al cospetto, inconfutabilmente, di un tornante epochale, che interrogasse a gran voce lo spirito, il *modus vivendi et operandi* della comunione ecclesiale, cioè la sinodalità: non quella "rivoluzionaria" ed "eversiva" da taluno sospirata, ma quella più "blanda" ma non per questo irrigoria del «camminare insieme»⁴⁵ in quest'ardua

⁴⁴ Cf. *Synod23 – Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (4-29 ottobre 2023) e risultati delle Votazioni.

⁴⁵ Si legge infatti in *#synod24 – Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (2-27 ottobre 2024) «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione», 26.10.2024, consultabile online all'indirizzo <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>, n. 28: «Nel corso del processo sinodale è maturata una convergenza sul significato



gestazione, di cui, proprio qui, si potrebbe incarnare una tappa altamente simbolica e una testimonianza profetica. Come sono dunque proceduti e procedono i lavori preparatori, secondo quali scansioni e metodologie? Chi è stato coinvolto come perito, con quale bagaglio di cognizioni? Sono idoneamente pubblicizzate e condivise le susseguenti redazioni delle norme al fine di giovarsi del "fiuto" dei canonisti di tutto il pianeta per la loro migliore predisposizione e stesura? In queste fitte conversazioni, alle obiezioni sollevate, puntellate su motivazioni ragionate, si è replicato appropriatamente? C'è stato o ci sarà un sondaggio presso le Chiese particolari per testare l'eventuale accoglienza che le disposizioni potranno ottenere nelle distinte circostanze, per accertare cioè quella preziosa recezione che garantisce l'osservanza delle medesime e che l'autorità non può in alcun modo trascurare?⁴⁶ Si è presa a modello la minuta e ramificata consultazione che accompagnò la revisione del *Codex iuris canonici* piano-benedettino o altre riuscite novelle nella Chiesa, ove, senza ancora appellarsi ufficialmente alla sinodalità, essa veniva però compiutamente realizzata? Si è fatto tesoro degli strumenti digitali e delle piattaforme *online*, di cui pure anche il Sinodo sulla sinodalità ha decantato i pregi, per accorciare le distanze della mutua informazione e comunicazione? Insomma, come si sono effettuati i colloqui, i dialoghi, i dibattiti con la scienza canonistica per verificare, nella «circolarità tra tutti, alcuni e uno», il loro *consensus*, il quale, forse, nelle *quaestiones iuris*, è peculiarmente qualificato?

In un primo periodo s'è temuto che, purtroppo, le risposte a tali quesiti fossero inesorabilmente e amaramente obbligate: tanto più che

di sinodalità che sta alla base di questo Documento: la sinodalità è il camminare insieme dei Cristiani con Cristo e verso il Regno di Dio, in unione a tutta l'umanità; orientata alla missione, essa comporta il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiastica, l'ascolto reciproco, il dialogo, il discernimento comunitario, il formarsi del consenso come espressione del rendersi presente di Cristo vivo nello Spirito e l'assunzione di una decisione in una corresponsabilità differenziata. In questa linea comprendiamo meglio che cosa significa che la sinodalità è dimensione costitutiva della Chiesa (cf. CTI, n. 1). In termini semplici e sintetici, si può dire che la sinodalità è un cammino di rinnovamento spirituale e di riforma strutturale per rendere la Chiesa più partecipativa e missionaria, per renderla cioè più capace di camminare con ogni uomo e ogni donna irradiando la luce di Cristo».

⁴⁶ Osserva in generale S. DIANICH, *La sinodalità. I fondamenti dottrinali*, in A. MELLONI (ed.), *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, Bologna, EDB, 2021, 45, che occorre un'articolazione di relazioni per cui le autorità ecclesiali dovranno conoscere «quale sia il giudizio della loro comunità» e, se spetta a loro la responsabilità della decisione, dovranno «essere consapevoli[i] delle conseguenze che questa avrà nella necessaria recezione da parte della comunità».

l'epilogo dell'iter pareva inizialmente – e forse troppo avventatamente e precipitosamente – atteso già con la seconda sessione dell'assemblea sinodale, calendarizzata per l'ottobre 2024. D'altro canto, affidarsi unicamente a un'*équipe* di una decina di canonisti, come è in effetti trapelato, benché, per ipotesi, eccezionalmente esperti e pilotati in maniera egregia, per "gestire", in inviolabile solitudine e blindata riservatezza, l'aggrovigliata matassa del diritto ecclesiale su tali intricatissime problematiche teologico-giuridiche – diritto da applicarsi poi fin nelle propagini più remote della Chiesa e nelle sue cangianti correlazioni con i diritti secolari (nazionali e sovranazionali) – sembrava, in tutta franchezza, più che illusorio, insensato e folle. Ma, soprattutto, si sarebbe finito in tal modo per smentire clamorosamente tutto ciò che si è sunteggiato in queste poche pagine, ma che è stato ostinatamente propalato ai quattro venti e in ogni frangente, su quell'approccio sinodale che dovrebbe oggi intridere l'intera *Ecclesia*, sollecitando in particolare il ministero primaziale: facendo svanire anche la flebile speranza di una sinodalità, per quanto embrionale e annacquata, tuttavia ecclesialmente effettiva e operante, e non solo in modo roboante – e un poco demagogicamente – proclamata.

Così nel documento finale della seconda sessione, tenutasi dal 2 al 27 ottobre 2024, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, tutte le urticanti questioni canoniche sopra menzionate restano ancora da sviscerare, anzi se ne assommano altre, e non di tenue entità.⁴⁷ Fa però il suo ingresso⁴⁸ – dopo il fugace capolino in due documenti rispettivamente del marzo⁴⁹ e del luglio 2024⁵⁰ –, sia pur *per incidens* allorquando si richiamano i Gruppi di studio intenti all'approfondimento sugli «ambiti della vita e della missione della Chiesa», tutti peraltro

⁴⁷ Cf. #synod24 – *Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (2-27 ottobre 2024) «*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*».

⁴⁸ Va peraltro notato che al n. 134, invero trattando dei rapporti tra papa e vescovi, si assicisce: «Anche l'elaborazione della normativa canonica da parte di chi ne ha il compito e l'autorità, dovrebbe avere stile sinodale e maturare come frutto di un discernimento ecclesiale».

⁴⁹ Cf. *Documento della Segreteria Generale del Sinodo: Gruppi di studio su questioni emerse nella prima sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi da approfondire in collaborazione con i Dicasteri della Curia romana*, consultabile online all'indirizzo <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/03/14/0212/00454.html>

⁵⁰ Cf. «*Instrumentum laboris*» per la Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2024), 9.7.2024, consultabile online all'indirizzo <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0560/01156.html>



con risvolti giuridici non eludibili, l'erezione della (in precedenza lacomnicamente annunciata con l'altisonante attributo di «intercontinentale») «Commissione canonistica attivata d'intesa con il Dicastero per i Testi legislativi, a servizio delle innovazioni necessarie nella normativa ecclesiastica»: una notizia già reperibile spulciando articoli coevi di varia tipologia, che pure la citano senza entrare in alcun modo nel dettaglio della sua complessione e soprattutto delle sue mansioni e delle modalità di assolvimento.⁵¹ E soprattutto va segnalato che è divenuta infine scaricabile da Internet la *Presentazione del rapporto della Commissione Canonica (sic)*⁵² – 1^a Congregazione generale 2 ottobre 2024 –, nella quale vengono stringatamente elencati «gli argomenti trattati: istruzioni e precisazioni dei temi»: assennatamente assai più perimetriti – almeno i primi da scandagliare «nel breve periodo»⁵³ – rispetto a quelli sopra

⁵¹ In occasione della conferenza nella Sala Stampa della Santa Sede per la presentazione dei due documenti *Come essere Chiesa sinodale in missione? Cinque prospettive da approfondire teologicamente in vista della Seconda sessione e Gruppi di studio su questioni emerse nella prima sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi da approfondire in collaborazione con i Dicasteri della Curia romana*, F. Iannone, prefetto del Dicastero per i testi legislativi, ha riferito della «Commissione canonica collegata al Dicastero da lui retto, che era stata voluta da Papa Francesco ancor prima dell'assemblea del 2023, al fine di elaborare proposte di revisione dei due Codici di diritto canonico – latino e orientale – alla luce del cammino sinodale», ma senza fornire ulteriori informazioni (*Un grande cantiere aperto. Presentati due documenti della Segreteria generale*, in *L'Osservatore Romano*, 14 marzo 2024, 8). Per altre succinte menzioni della Commissione cf. E. GANDOLFI, *Il Sinodo non ha fatto le ferie. Spigolature estive sui molteplici percorsi di sinodalità*, in *Il Regno. Attualità* 16 (2014), 475. Anche al convegno svoltosi a Bologna il 7 novembre 2023 citava l'erezione di tale Commissione J.l. ARRIETA, *Le modifiche al Codice canonico: motivazioni e prospettive*, in A. TOMER (ed.), *I 40 anni del Codex Iuris Canonici*, Modena, Mucchi Editore, 2024, 74. Poi, ad esempio, dal sito dell'Universidad Pontificia de Salamanca si apprende che José San José Prisco ne è membro (cf. anche A. DI BUSSOLO – R. PAGLIALONGA, *Discernere il consenso che fa camminare la Chiesa*, in *L'Osservatore Romano*, 16 ottobre 2024, 10), mentre in quello della Regione Ecclesiastica Marche si rende noto che lo è altresì il cardinale Gianfranco Ghirlanda mentre Gianluca Merlini funge da segretario.

⁵² Cf. 1^a Congregazione Generale 2 ottobre 2024 *Presentazione del rapporto della Commissione Canonica*, consultabile all'indirizzo Internet https://www.synod.va/content/dam/synod/assemby2024/workinggroups/canonical/2024_10-02_CONGREGAZIONE-1_COMMISSIONE-CANONISTI-ITA-ORIGINALE.pdf. Si enuncia in apertura: «La Commissione Canonistica del Sinodo è stata costituita all'inizio della I Sessione nell'ottobre 2023 e si è incontrata più volte durante lo stesso periodo. Subito dopo la conclusione si è organizzata per poter individuare le tematiche emerse nella Relazione di Sintesi. La Commissione, composta da dieci membri, è presieduta dal Prefetto del Dicastero per i Testi Legislativi e da un Segretario che coordina e gestisce i lavori, le relazioni e i confronti tra i vari membri».

⁵³ Come si riporta in 1^a Congregazione Generale 2 ottobre 2024 *Presentazione del rapporto della Commissione Canonica*, «la Commissione si è data una triplice scadenza in relazio-

snocciolati, concentrandosi su consigli e consultazione, nonché sui concili particolari. Non senza soffermarsi, sia pur anche qui lapidariamente, sul «metodo»: si apprende tuttavia con sollievo che la «Commissione ha ricevuto con gratitudine proposte da diverse società di diritto canonico e facoltà di diritto canonico. Per garantire l'interazione delle Chiese locali con la Chiesa universale, inviterà le facoltà e le società canonistiche di tutto il mondo a presentare le loro eventuali riflessioni».

Ci si deve dunque rallegrare di tale recuperato spazio per la scienza giuridica – forse risicato ma non banale in documenti sinodali in cui per converso si è magnificato senza posa il ruolo dei teologi⁵⁴ –, nonché del riconquistato «mandato fiduciario» concesso a un'istituzione curiale di recente non troppo valorizzata.⁵⁵ L'auspicio è che la promessa della Commissione di fruire del supporto dell'intera canonistica nella preordinazione di così dirimenti opzioni di governo da sottoporre al santo padre sia davvero avvertita come vincolante e sia quindi esaudita senza troppi filtri e pregiudiziali emarginazioni:⁵⁶ in linea con quella tanto propagandata «cultura della trasparenza» e soprattutto con quella «conversione delle relazioni» all'insegna della sinodalità a cui la Chiesa tutta si dovrebbe apprestare. Attesa l'improvvisa morte di Francesco e la convocazione del conclave, certamente i tempi primordialmente pronosticati, già esageratamente esigui (giugno 2025), dovranno essere, per così dire, ricalcolati, per consentire di concertare al meglio tale estesa audizione. Se tuttavia ciò non avvenisse e si perseverasse invece nel rimettersi all'autoreferenzialità di una ristretta accolita, il disinganno sarebbe irrecuperabile, e soprattutto gli sbocchi presumibilmente

ne agli obiettivi da raggiungere: alcune problematiche affrontabili nel breve periodo per la sessione di ottobre 2024, altre nel medio periodo dopo di essa e altre nel lungo periodo in vista di una più ampia e complessa revisione dei Codici».

⁵⁴ Si sofferra sul «posto speciale [che] deve essere riconosciuto alle teologhe e ai teologi» M. GRECH, segretario generale della Segreteria generale del Sinodo, *Dal Concilio al Sinodo*, saluto in apertura, il 28 ottobre 2024, del congresso *Dal Concilio al Sinodo. Rilettura di un cammino di Chiesa. A sessant'anni dalla Lumen Gentium*, presso la Pontificia Università Gregoriana, consultabile online all'indirizzo <https://www.synod.va/it/news/dal-concilio-al-sinodo.html>

⁵⁵ BONI, *La recente attività normativa ecclesiastica: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi, passim*.

⁵⁶ Ha osservato in generale sempre FANTAPPIÈ, *Punti critici del progetto di una «Chiesa sinodale»*, 852-853: «Tutto il messaggio di papa Francesco va nella direzione di una Chiesa estroversa, di una Chiesa "in uscita", di una Chiesa missionaria. Ma, almeno per ora, il processo sinodale ha finito per restringersi a un'élite di fedeli, per alimentare problematiche interne invece che esterne alla Chiesa, per costituire motivo di divisione e di conflitto piuttosto che di unità e dialogo fra i cosiddetti progressisti, conservatori e tradizionalisti».

insoddisfacenti. Non rimanendo che augurarsi, allora, che si continui a discorrere prolissamente e ridondantemente delle concezioni di sinodalità, come ora magari vacuamente ma del tutto inoffensivamente si fa in consensi accademici e professorali: e si rimandi, per contro, l'assai meno innocua e anzi molto perigliosa promulgazione delle norme da parte del legislatore supremo a tempi nei quali l'«autocoscienza ecclesiale»⁵⁷ della sinodalità sarà davvero consapevole e soprattutto operativa. Ne va, infatti, del *bonum commune* dei fedeli e della Chiesa tutta: per questo si fa accorto assegnamento su Leone XIV, il quale, affacciandosi dalla loggia della Basilica di San Pietro il giorno della sua elezione, ha confermato di volere una Chiesa sinodale e che, nei pochi mesi del suo regno, ha già profusamente comprovato la sua mite risolutezza nel guidare il popolo di Dio.

⁵⁷ FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità*, 112.

