

## ***Evangelizzazione e sinodalità. Relazioni rigenerate per una missione nuova***

“Evangelizzazione e sinodalità” sono temi strettamente connessi tra loro; potremmo dire che l’uno è in funzione dell’altro (nel nostro caso, naturalmente, è la sinodalità ad essere in funzione dell’evangelizzazione, e non viceversa).

Per comprendere il rapporto tra queste due parole, è bene soffermare l’attenzione su entrambe, prendendole prima di tutto singolarmente, in quanto è dall’interpretazione di ciascuna che si può capire qualcosa sulla loro relazione. Il sottotitolo che mi è stato affidato, “relazioni rigenerate per una missione nuova”, descrive già verso dove siamo orientati.

Il Concilio Vaticano II ha dato un decisivo impulso allo sviluppo di una comprensione di Chiesa dinamica e soprattutto comunionale, tanto da rappresentare una vera e propria “svolta” rispetto alla riflessione precedente. Si tratta di una novità che trova il suo culmine nella categoria di “Popolo di Dio”: immagine che esprime la natura ecclesiale, un unico popolo nel quale si trovano le differenti vocazioni che, come fiori di diverso colore, caratterizzano e abbelliscono quel prato che è la Chiesa. La struttura stessa della *Lumen gentium* spiega come, solamente dopo aver individuato “chi” sia la Chiesa, e cioè un “popolo” che cammina insieme dietro all’unico Maestro (e in questo “camminare insieme” possiamo già rintracciare quella che oggi viene denominata “sinodalità”), si possa passare a parlare delle differenti vocazioni. Tra l’altro, parlare della Chiesa come “Popolo di Dio” significava recuperare un’immagine presente sia nella Scrittura che nei Padri della Chiesa.

Nell’immediato postconcilio questa immagine, essendo tornata in auge, ha fatto sì che l’altra, che ha caratterizzato la riflessione lungo i secoli, quella di Corpo di Cristo, fosse in qualche modo posta in secondo piano (come è normale che avvenga quando si recupera qualcosa che, nei secoli, è andato perduto). Tuttavia, nei decenni successivi al Vaticano II alcuni studiosi hanno raggiunto una certa parzialità interpretativa, finendo con l’identificare il “popolo”, non più con tutte le vocazioni ecclesiali, ma con una sola parte di esso, vale a dire i “laici”, proponendo in tal modo una visione di chiesa “dal basso”, contrapposta a una “dall’alto”, rappresentata invece dalla gerarchia.

Un tentativo di riequilibrare la riflessione, recuperando il significato teologico dell’immagine Popolo di Dio, si può rintracciare nel termine “comunione” (“communio”), entrato ufficialmente nella riflessione ecclesiale con il Sinodo straordinario del 1985.

*Communio* voleva esprimere, non soltanto il rapporto tra tutti i membri dell’unico Popolo di Dio, ma anche la relazione tra Dio e le sue creature, e ancora di più la vita stessa tra Padre e Figlio e Spirito Santo.

Per molti teologi, l'entrata in scena di questa nuova categoria ("comunione") è stata letta come un tentativo magisteriale di volersi allontanare da quello che era l'intento dei Padri radunati nel Vaticano II, tradendo in tal modo il vero "spirito del Concilio" attraverso l'uso di un termine, *communio*, che non è stato formalmente centrale nella Costituzione *Lumen gentium*. Con il tempo, le due impostazioni sono andate verso una collisione.

Al di là di una presa di posizione dall'una o dall'altra parte, un dato, comunque, è certo: il termine "comunione" intendeva sottolineare ciò che fa della Chiesa un unico popolo. La centralità della comunione è insita anche nel concetto di sinodalità; riprendendo quanto ha affermato Papa Francesco ai partecipanti all'Assemblea Internazionale della Confederazione Unione Apostolica del Clero (16 novembre 2017), essa è davvero ciò di cui oggi la Chiesa e il mondo hanno bisogno. Sempre in quell'occasione, il Papa ha affermato che «la spiritualità diocesana è spiritualità di comunione al modo della comunione Trinitaria», recuperando così le parole di San Giovanni Paolo II, secondo il quale la grande sfida del 21.mo secolo consiste proprio nel «fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione» (Novo Millennio Ineunte, 43). Ciò è possibile, ha continuato Papa Francesco, grazie «alla conversione a Cristo, alla docile apertura all'azione del suo Spirito e all'accoglienza dei fratelli».

La sinodalità, che è al centro del dibattito ecclesiale attuale, possiamo così inserirla all'interno di queste coordinate: il Popolo di Dio che cammina dietro all'unico Maestro e un'autentica comunione tra le diverse vocazioni ecclesiali. L'esperienza della sequela e della comunione genera quella forza centrifuga capace di spingere tutti i battezzati a diventare testimoni di fede: in questo orizzonte possiamo comprendere parole come "Chiesa in uscita", "spinta missionaria", "Chiesa capace di abitare le periferie esistenziali", etc.

«Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio», ha affermato Papa Francesco, nel discorso pronunciato il 17 ottobre 2015, in occasione del cinquantesimo dell'istituzione del Sinodo dei vescovi da parte di Paolo VI. Un cammino che non può riguardare soltanto qualcuno, nella Chiesa, ma tutti coloro che sono animati dal desiderio di sequela e di comunione; naturalmente, non una comunione astratta (troppo spirituale), ma concreta, che si realizza (o almeno si dovrebbe realizzare) attraverso una vera e propria corresponsabilità di tutti i battezzati. Per realizzare ciò, si sente l'esigenza di dare avvio a una "riforma" generale della Chiesa.

Ma anche legare il concetto di sinodalità a quello di riforma rischia il più delle volte di far cadere il discorso nell'astrazione, di fare della sinodalità uno slogan che oggi va di moda, ma domani ....

Bisogna ricordare che non mancano oggi alcune strutture nella Chiesa (pensiamo anche soltanto a quelli a noi più vicini, come ad esempio il Copae, il Consiglio pastorale parrocchiale o diocesano, il Consiglio presbiterale) in cui le diverse vocazioni sono chiamate a incontrarsi e a dialogare tra loro, a interagire su determinate tematiche che riguardano (in generale) il bene della Chiesa; si tratta di vere e proprie strutture “sinodali”. Eppure esse talvolta si presentano inefficaci. E qui andiamo incontro a un paradosso: il desiderio di avviare una riforma di Chiesa che faccia nascere nuove strutture sinodali, quando alcune di esse già esistenti ancora non funzionano, o almeno non realizzano quel “desiderio di sinodalità” che alberga nel cuore di molti credenti. Ma allora, verso dove orientarsi? Rinnovando ciò che già esiste o proponendo qualcosa di radicalmente nuovo? Nonostante si senta molto forte il desiderio di una maggiore ed efficace partecipazione attiva di tutti i fedeli alla vita della Chiesa, rimane così ancora aperta una domanda: come attuare tutto questo?

“Riformando la Chiesa”, è la risposta di molti. Ma cosa si intende per “ri-forma”? Per qualcuno consiste nell’offrire una forma “nuova” di Chiesa rispetto a quella attuale (vista quest’ultima, il più delle volte, se non in termini negativi, almeno come una condizione da superare). Tale novità permetterebbe davvero alla comunità cristiana di saper dialogare con un mondo che talvolta sembra andare in una direzione diametralmente opposta a quella che la Chiesa indica. Qualcun altro, invece, allude alla riforma come a un cambiamento totale di rotta, rintracciando nella Chiesa delle origini il modello da seguire: il tentativo è quello, dunque, di recuperare alcune forme che, con il passare dei secoli, sono andate perdute a causa di diversi fattori storici. In questa seconda accezione la novità richiesta coincide con il recupero di qualcosa del passato. Si tratta di due significati realmente distinti tra loro: uno tende alla realizzazione di qualcosa di nuovo in base alle circostanze attuali; l’altro punta al recupero di qualcosa delle origini che è andato via via perduto, sempre per rispondere alle sfide del presente.

C’è un ulteriore elemento da considerare: molto spesso si parla di “riforma della Chiesa” senza considerare che non esiste una riforma in generale: l’oggetto del cambiamento, infatti, può riguardare le strutture di governo o gli organi consultivi, la vita morale o la dimensione liturgia, questioni dottrinali o disciplinari. Non esiste una generica riforma della Chiesa.

Non solo, per comprendere quale sia l’oggetto del cambiamento, dobbiamo individuare quale sia il fine da raggiungere attraverso il concetto di “sinodalità”. Nei numerosi interventi di Papa Francesco, possiamo notare – in questi dieci anni di Pontificato – una certa evoluzione nel suo modo di presentare la sinodalità; dopo aver avviato una riforma della Curia, mostrando così come essa abbia a che fare con una ri-strutturazione degli organismi ecclesiali, ha

cominciato a parlare di sinodalità come “stile” di vita della comunità cristiana, come il camminare insieme di tutto il Popolo di Dio, costantemente chiamato a mettersi in ascolto dello Spirito Santo. È un’evoluzione che non mostra alcuna contraddizione. Certamente ci sono stati dei cammini sinodali di alcune Conferenze Episcopali che hanno comunque destato una certa preoccupazione del Papa, in quanto, partendo da una propria modalità di comprendere la sinodalità e attraverso altrettante originali forme di attuazione, si sono poi orientati verso una direzione differente rispetto a quella auspicata da Francesco.

Effettivamente, dentro al termine “sinodalità” c’è il “camminare insieme” di tutto il Popolo di Dio, un nuovo “stile” ecclesiale che deve essere assunto per vivere e comunicare la fede nel mondo di oggi, un “discernimento comunitario” autentico, capace di dare voce a persone esperte e competenti su particolari ambiti del sapere.

Nonostante si cerchi di capire cosa vogliamo realizzare e il modo per attuare un eventuale cambiamento, Papa Francesco offre comunque un prezioso suggerimento in ordine al metodo; egli infatti incoraggia non solo a guardare il fine verso cui si è orientati, ma anche a concentrarsi su come questo fine possa essere raggiunto. Non si tratta, in effetti, con il termine “sinodalità, di proclamare una nuova dottrina, ma di trovare nuove forme per comunicare in modo più efficace la propria esperienza di fede all’umanità di oggi. Possiamo trovare un riferimento molto simile nelle parole di papa Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962), quando ha affermato: «Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa [...]. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l’insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione [...] è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo».

La grande questione della sinodalità, infatti, non dovrebbe riguardare la sinodalità stessa, ma quel dato che, con tutta la fatica richiesta, la Chiesa deve costantemente salvaguardare per essere davvero quell’esperienza di fede che il Padre si aspetta da lei nel XXI secolo.

Riprenderemo tale questione più avanti. Proviamo adesso a dare uno sguardo su un altro termine, meno problematico, del nostro titolo: “evangelizzazione”. Per comprendere al meglio questo vocabolo possiamo cercare di contestualizzarlo.

Il tema dell’evangelizzazione, abbiamo già affermato, è strettamente connesso a quello della missione della Chiesa. Recuperiamo le parole di papa Francesco in *Evangelii gaudium*:

«L'attività missionaria “rappresenta, ancor oggi, *la massima sfida* per la Chiesa” e “la causa missionaria deve essere la prima”. Che cosa succederebbe se prendessimo realmente sul serio queste parole? Semplicemente riconosceremmo che l'azione missionaria è *il paradigma di ogni opera della Chiesa*» (Eg 15).

Da questa affermazione si evince come l'azione missionaria debba essere interpretata come la “massima sfida” e il “paradigma” di ogni opera della Chiesa. Ci si può rendere conto, dunque, come il significato di “missione” non possa essere ridotto (come oggi ancora avviene nel nostro comune modo di parlare) a un'azione “estera”, alludendo così a una particolare vocazione nella Chiesa (quella che anima i missionari). Riconoscere che la missione della Chiesa ha a che fare con ogni opera compiuta in essa, significa che la missione va in qualche modo a costituire l'identità ecclesiale. Questo vuol dire anche che la Chiesa è sempre stata missionaria, anche se non sempre, lungo i secoli, si è soffermata in modo consapevole su questa esperienza. Gesù stesso – lo abbiamo letto nel vangelo dell'Ascensione di quest'anno – dice ai suoi: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (cfr. Mt 28, 16-20). Interessante notare come il testo originale greco non dica “andate dunque e fate”, ma dice “andando, dunque, fate”. L'accento qui non cade sul verbo “andare” ma sul dirigersi verso tutti i popoli, “andando, fate”, proprio per sottolineare come l'importanza non stia nell'azione dell'andare, del conquistare, dell'occupare spazi, ma nell'interlocutore verso cui si è diretti (e cioè tutti i popoli, nessuno escluso). La Chiesa, dunque, è sempre stata missionaria. Secondo l'ecclesiologo Severino Dianich, si deve aspettare la scoperta dell'America per far entrare il termine “missione” (che ha sempre fatto parte del linguaggio trinitario, in quanto esprime la missione del Figlio e dello Spirito Santo) all'interno di una riflessione sulla Chiesa. Prima della spinta evangelizzatrice, avvenuta con la scoperta dell'America, la Chiesa viveva nella consapevolezza che, come afferma San Tommaso, “*Per totum mundum edificata est ecclesia*” (In Ps. 2,6). Questa impostazione ha portato l'azione della Chiesa a soffermare l'attenzione più sulla “cura delle anime” che sull'evangelizzazione.

In epoca moderna, con la distinzione tra Paesi cristiani e non cristiani, si è fatta avanti un'altra consapevolezza missionaria: il missionario è colui che parte da un Paese cristianizzato per recarsi verso un altro non cristianizzato: è il “paradigma della missione estera”. La missione era così finalizzata alla creazione e allo sviluppo di nuove comunità. Bisogna anche ricordare che essa, al di là di alcuni ordini religiosi che avevano insito nel loro carisma una

missione estera, era di competenza esclusiva nell'ordinamento canonico della Santa Sede. Interessante è quanto è scritto nel *Codex Juris Canonici* (1917) a proposito della *missio ad gentes*, la quale «*sedi apostolicae unice reservatur*» (can. 1350,2).

Con il Concilio Vaticano II assistiamo a un indirizzo radicalmente differente, in quanto ciò che cambia è soprattutto il “soggetto” della missione. Così scrive il Decreto conciliare *Ad gentes*:

«Essendo la Chiesa tutta missionaria, ed essendo l'opera evangelizzatrice dovere fondamentale del popolo di Dio, il sacro Concilio invita tutti i fedeli ad un profondo rinnovamento interiore, affinché, avendo una viva coscienza della propria responsabilità in ordine alla diffusione del Vangelo, prendano la loro parte nell'opera missionaria presso i pagani» (n. 35).

C'è una novità, dunque, sia a proposito del soggetto della missione (in quanto adesso è l'intero popolo di Dio), sia a proposito del modo di guardare il mondo; quest'ultimo, infatti, non è più un territorio da evangelizzare, ma è lo specchio attraverso il quale la Chiesa può acquisire una nuova coscienza di se stessa; così come la Chiesa deve imparare a riconoscere se stessa anche quando si specchia nel volto di Gesù di Nazareth: è in Lui che il soggetto ecclesiale è reso capace di avere uno sguardo critico e profetico verso tutto ciò che può contraddire la realizzazione di un'umanità nuova. La Chiesa trova se stessa in una costante relazione con il mondo e con Cristo; crollano quelle contrapposizioni che hanno determinato per secoli l'intelligenza credente, come quelle tra sacro e profano, tra naturale e soprannaturale, tra storia ed escatologia; tra dimensione visibile e quella invisibile.

Al centro della spinta missionaria della Chiesa vi è l'annuncio della fede, quel dinamismo del credente che noi chiamiamo “evangelizzazione”. Ma in cosa consiste questa evangelizzazione? Non si tratta di una delle tante attività ecclesiali, che si possono fare o non fare, in quanto appartiene alla natura della Chiesa. A partire dalla ricerca teologica italiana, avviata già negli anni Settanta e Ottanta dello scorso secolo, l'evangelizzazione (o anche denominata “annuncio” o “comunicazione” del vangelo) è stata colta come “ecclesiogenesi”, vale a dire come luogo che ha dato avvio a quell'esperienza comunitaria, denominata “Chiesa”, conferendole alcune specificità che fanno sì che essa, lungo i secoli, possa continuare a conservare la sua specificità rispetto a ogni altra comunità umana. L'evangelizzazione, o comunicazione della fede o annunzio del Vangelo, è l'atto missionario

per eccellenza, in quanto è capace di dare avvio a nuove forme relazionali, a “relazioni rigenerate”, per rimanere fedeli al sottotitolo del tema odierno.

Andiamo un poco a fondo su questo argomento, cercando soprattutto di comprendere cosa si intenda per *evangelizzazione come luogo ecclesiogenetico*. Nella riflessione ecclesiale, lungo i secoli, a più riprese ci si è chiesti “quando” e “dove” abbia avuto inizio quel fenomeno, socialmente rilevabile, denominato “Chiesa”, cercando in qualche modo di rintracciare quel fatidico “istante”, nella storia, in cui essa sia nata.

Nella ricerca di trovare una soluzione plausibile, sono state offerte una molteplicità di risposte, molte delle quali influenzate dal contesto culturale in cui sono state formulate. La maggior parte di esse trovano tutte in Cristo il proprio fondamento, espresse per lo più in chiave simbolica. Per qualcuno l’origine della Chiesa si può rintracciare nella predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù; per qualcun altro nella chiamata degli apostoli; per altri nell’invio degli apostoli e dei discepoli (e dunque nella missione); per qualcun altro ancora nell’immagine di Maria e di Giovanni sotto la croce, oppure dal fianco squarciato del Crocifisso. Molti vedono una chiara origine del fenomeno ecclesiale nelle apparizioni del Risorto, oppure nel dono dello Spirito Santo. Possiamo chiaramente affermare che ci troviamo davanti a una molteplicità di risposte, anche differenti tra loro quanto al “dove”, al “come” e al “quando”. Ciò che è paradossale, tuttavia, non è tanto l’esistenza di una molteplicità di risposte, quanto piuttosto il fatto che tutte, in un modo o in un altro, siano veritiere. Come è possibile che una realtà nasca in situazioni cronologicamente distanti le une dalle altre? Si deve pensare che la Chiesa è un fenomeno che si è sviluppato nella storia e non in un momento preciso (come se fosse improvvisamente discesa dal cielo). Al di là delle diverse risposte di natura simbolica, c’è tuttavia un episodio molto interessante, narrato nel secondo capitolo degli *Atti degli Apostoli*: si tratta del giorno di Pentecoste. Pietro, davanti a una numerosa assemblea, si alza in piedi e racconta la sua particolare esperienza di Cristo; e cosa avviene nel momento in cui comunica quell’esperienza? Si legge nel testo: «All’udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: “Che cosa dobbiamo fare, fratelli”?» (At 2,37). E l’episodio si conclude: «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone» (At 2,41).

Cerchiamo di capire cosa sia avvenuto in quell’annuncio, tanto da portare a farsi battezzare circa tremila persone; cerchiamo di comprendere quale forma e metodo di annuncio siano stati messi in campo tanto da arrivare a tale fine pastorale, cercando così di capire se quell’episodio possa essere recuperato, anche oggi, come un possibile “modello” di annuncio. Un apostolo racconta la sua personale esperienza di Gesù: nessun contenuto moralistico;

nessuna formula catechistica da dover imparare a memoria. Pietro è totalmente coinvolto in quel racconto, anzi, egli stesso è presente in ciò che narra. E qui emerge un primo elemento fondamentale che caratterizza il vero annuncio di fede: la comunicazione deve riguardare la propria esperienza personale. Chi racconta deve essere esistenzialmente coinvolto in ciò che viene annunciato: non si tratta di riferire pensieri teologicamente rilevanti, ma “fatti” che i propri occhi hanno visto e che le proprie mani hanno toccato. Una delle problematiche più evidenti delle odierne forme di catechismo, soprattutto all’interno delle nostre comunità parrocchiali, è quella del trasmettere alcune informazioni su Cristo o sulla Chiesa, senza essere personalmente “dentro” la storia che viene narrata. Essere “dentro” la vicenda raccontata offre all’annuncio una caratteristica fondamentale: l’oggetto comunicato, infatti, non riguarda una serie di nozioni concettuali, ma fa riferimento a un avvenimento preciso, determinato, realmente accaduto, di cui appunto chi parla ha fatto esperienza. Quando, invece, si parte da una concettualizzazione del discorso, si può arrivare con facilità a una modalità catechetica preoccupata quasi esclusivamente di trasmettere dei dati di fede.

Perché ci sia, dunque, una vera e propria comunicazione della fede, bisogna abbandonare una finalità esclusivamente informativa, volta cioè a fornire all’interlocutore un ampio bagaglio di conoscenze, per tornare a una comunicazione “performativa”, capace cioè di generare in chi ascolta la medesima esperienza di chi la sta raccontando. Capiamo molto bene qui le parole di Papa Francesco contenute in *Evangelii gaudium*, quando ha affermato: «Non mi stancherò di ripetere quelle parole di Benedetto XVI che ci conducono al centro del Vangelo: “All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva” (Benedetto XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 1: AAS 98 [2006], 217)» (EG 7).

Abbiamo parlato di comunicazione performativa, e non informativa. La parola di ciascuno di noi, quando parte dall’esperienza, assume una capacità quasi creatrice, in quanto è realmente capace di generare in chi ascolta la realtà di cui sta parlando. Questo elemento della comunicazione della fede è davvero essenziale; è qualcosa avvenuto all’inizio della Chiesa ed è quella dinamica che continua a renderla tale lungo i secoli, giorno dopo giorno. Per tale ragione si potrebbe affermare che la comunicazione della fede è una vera e propria dinamica originaria. Tra colui che annuncia e colui che accoglie l’annuncio si viene a costituire una relazione molto particolare: una comunione profondissima, che non si riduce a un fenomeno sociologico, ma teologico: in quanto ha a che fare con la presenza di Cristo. Chi comunica la propria fede, infatti, sente come proprio l’oggetto annunciato: è come se, insieme



al contenuto, stesse dando anche se stesso. Per questo colui che accoglie l'annuncio, insieme al contenuto, accoglie anche l'intima esperienza del testimone.

È una vera e propria comunione che avviene per osmosi. Se è vero, infatti, che colui che annuncia è personalmente coinvolto con l'oggetto annunciato, è altrettanto vero che l'interlocutore, accogliendo tale testimonianza, è coinvolto in quella medesima vicenda. Si tratta di uomini e donne che, nell'accogliere l'annuncio, da quel momento vivono la stessa esperienza annunciata: è una comunità che scaturisce da due interiorità totalmente e radicalmente coinvolte nel medesimo annuncio annunciato e accolto.

Oltre alla relazione tra i due interlocutori, è importante anche il contenuto annunciato: anch'esso deve avere alcune peculiarità. Si tratta, infatti, di un contenuto essenziale, non è qualcosa di superfluo: contiene la possibilità di fare un'esperienza capace di toccare il destino dell'altro, arrivando addirittura a offrire un nuovo senso alla propria esistenza. Tale positività contenuta nell'annuncio non elimina nell'interlocutore la possibilità di scegliere se aderire o meno a quanto annunciato: egli può sempre accettare o rifiutare; è difficile che rimanga neutrale. Anche di fronte a un'iniziale indifferenza, l'interlocutore non potrà fingere che quell'incontro non ci sia mai stato. Rendersi, invece, disponibile al dialogo, accogliendo l'annuncio, significa da parte dell'interlocutore consegnare la propria esistenza a quella nuova forma di relazione con chi ha annunciato.

Queste differenti caratteristiche della comunicazione della fede offrono anche la possibilità di comprendere quale sia la forma comunicativa migliore per l'annuncio della fede. Dal momento che colui che annuncia riporta tutto ciò che ha udito con le proprie orecchie, ha visto con i propri occhi e ha toccato con le proprie mani, il linguaggio dovrà chiaramente essere concreto e descrittivo: sarebbe del tutto sminuente trasmettere un'esperienza concreta attraverso astrazioni concettuali. La comunicazione, oltre alla descrittività che scaturisce dalla propria esperienza, deve tenere conto di altri due fattori: in primo luogo, trattandosi di un contenuto che trova nella Chiesa il suo luogo d'esistenza primario, essa dovrà usufruire anche di un linguaggio proveniente dalla Tradizione. Non si tratta, infatti, di inventare nuovi contenuti di fede, ma di trasmettere un'esperienza che è prima di tutto "esperienza ecclesiale". L'annuncio, infatti, non ha a che fare unicamente con l'esperienza interiore di chi ne dà testimonianza, ma riguarda un uomo preciso e fatti accaduti altrettanto determinati. In secondo luogo, perché ci sia vera comunicazione, è importante tenere conto anche dell'interlocutore, del contesto linguistico e culturale cui appartiene.

C'è tuttavia un ulteriore elemento da sottolineare: perché ci sia una vera comunicazione della fede è necessario che l'annuncio da parte del testimone faccia sempre appello alla libertà

dell'interlocutore, in assenza della quale non può nascere alcuna relazione. Fare appello alla libertà significa non soltanto accettare la possibilità del rifiuto davanti alla propria esperienza di fede comunicata, ma anche riconoscere la positività dell'altro, a prescindere dall'accoglienza o meno dell'annuncio. La positività dell'umano si può comprendere unicamente alla luce dell'evento del farsi carne del Verbo di Dio.

Nel comunicare la propria esperienza di fede (e cioè il proprio personale incontro con il Risorto), colui che annuncia deve assumere il medesimo sguardo di Cristo. Quando lungo la strada gli si avvicinavano ciechi, lebbrosi o indemoniati, Egli – prima ancora di operare il miracolo attraverso il “tocco” della loro ferita – li guardava con uno sguardo particolare, con gli occhi del Padre, e in quel modo riusciva a cogliere in loro quella pienezza verso cui ciascuno era orientato come compimento della propria umanità. E proprio in questo consisteva il vero miracolo: nel rendere accessibile a ciascuno, nel presente, un destino che sembrava invece essere irraggiungibile (e dunque un futuro ancora ipotetico). Nel dischiudere la strada verso il proprio destino, il vuoto trovava riempimento e l'umanità raggiungeva la sua pienezza. Si tratta così di scorgere nella fragilità dell'altro le tracce del suo compimento, ciò per cui è stato creato. L'annuncio della fede, con questa modalità di sguardo, diventa una comunicazione vera, incarnata, personale, e dunque feconda.

Torniamo ancora alla comunicazione della fede da parte di Pietro. Se, in un primo momento, Pietro sembra essere determinato esclusivamente dalla personale esigenza di trasmettere l'esperienza che aveva fatto di Cristo, in un secondo momento, soprattutto alla luce dell'episodio scritturistico, si capisce che in realtà ciò che ha mosso la sua predicazione sia stato proprio il desiderio del cuore di coloro che lo ascoltavano, espresso attraverso l'ascolto. Si potrebbe quasi arrivare a dire che non era la parola a generare l'ascolto, ma era l'ascolto a generare la parola: è come se la comunicazione della fede di Pietro fosse la risposta alla tacita domanda del cuore dei suoi interlocutori. Questo significa che l'annuncio deve in qualche modo contenere coloro ai quali si rivolge; non si può usare un particolare contenuto di fede a prescindere dai destinatari. In questo modo l'annuncio della fede, oltre che per il suo contenuto-oggettivo, ha una potenzialità relazionale-soggettiva.

Ma allora, in che modo la sinodalità può aiutare la Chiesa a raggiungere questa nuova relazionalità, la stessa che fa sì che la Chiesa rimanga tale lungo i secoli? Per prima cosa vorrei esporvi un grande equivoco in cui tante volte oggi si cade. Come ho già affermato all'inizio della relazione, diversi autori, per affermare l'autenticità della sinodalità, rivolgono lo sguardo alla Chiesa delle origini, a quella comunità cristiana che ha incontrato Cristo, lo ha visto con i propri occhi, lo ha toccato con le proprie mani, lo ha ascoltato con le proprie orecchie. Il

fatto di guardare alle origini non rappresenta di per sé un problema, anzi: la Chiesa è incessantemente chiamata a guardare indietro per rintracciare proprio in Cristo la sua vera forma. Ma il tentativo di rifarsi alle origini (facendone quasi un mito), oltrepassando tutta la storia che è intercorsa da quell'inizio ad oggi, potrebbe nascondere un problema di natura dogmatica. Provo a spiegare quanto sto affermando attraverso la formulazione di una domanda: per incontrare una Chiesa capace di fare esperienza del Risorto, è necessario tornare a due mila anni fa? Il riproporre costantemente un modello delle origini, dettato certamente da una criticità che può nascere da alcune forme strutturali assunte lungo i secoli, non porta con sé il rischio di ridurre la presenza di Cristo a un uomo vissuto due mila anni fa? Per cui egli è nato, cresciuto, morto e risorto molti anni orsono, come se la resurrezione rappresentasse la lieta fine di una storia passata. Cristo risorto non è nostro contemporaneo?

La Chiesa è chiamata incessantemente a riformarsi, non soltanto in quanto essa vive dentro uno sviluppo storico, che di per sé è sempre dinamico, ma anche perché in essa è Cristo stesso a rendersi costantemente presente, facendosi contemporaneo di ogni creatura e facendole sperimentare quell'assoluta novità di vita che soltanto dall'incontro con Lui può scaturire. Ed è questa presenza sempre nuova che deve caratterizzare una Chiesa "sinodale".

La sinodalità, dunque, ha prima di tutto un significato teologico: fa riferimento cioè alla presenza di Cristo che continua ad abitare non "sopra", ma "in mezzo" al suo Popolo. Interessanti sono le parole che ci vengono consegnate dalla stessa tradizione ecclesiale, che fanno intravedere, sin dall'inizio, la medesima modalità teologica e cristologica di intendere la sinodalità:

«Anche i santi padri, lungo i secoli, si radunarono nei quattro santi concili, e, seguendo gli esempi degli antichi, presero insieme le decisioni relative alle eresie che erano sorte e ad altre questioni, avendo per certo che nelle discussioni comuni, quando cioè si affrontano problemi che interessano l'una e l'altra parte, la luce della verità dissolve le tenebre della menzogna. Nelle discussioni sulla fede fatte in comune non è possibile che la verità si manifesti in modo diverso; perché ciascuno ha bisogno dell'aiuto del suo prossimo, come afferma Salomone nei suoi Proverbi: "Il fratello che aiuta il fratello sarà esaltato come una città fortificata, ed è saldo come un regno dalle solide fondamenta" (Pr 18,19). Dice ancora nell'Ecclesiaste: "Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso nella fatica (Eccl 4,9). Del resto, il Signore stesso dice: "In verità vi dico ancora. Se due di voi sopra

la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve lo concederà. Perché dove sono riuniti due o tre nel mio nome, io sono in mezzo a loro” (Mt 18,19)» (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Freiburg 1962, p. 84).

Colpisce l’attualità di queste parole, scritte dai padri conciliari radunati nel 553 per il quinto concilio ecumenico: il Secondo Concilio di Costantinopoli. La certezza che sia la Verità, Cristo, a rendersi presente tra coloro che si riuniscono nel Suo nome per dissipare le tenebre dell’ignoranza, non vuole obliare il valore meramente sociologico della sinodalità. Eppure è proprio l’evento teologico a dare forma alla realtà ecclesiale.

Si comprende, dunque, in che modo la novità possa avere a che fare con una verità di duemila anni fa: non è un’operazione del singolo che tenta di tornare alle origini, ma è Cristo stesso a rendersi nuovamente presente nell’oggi della Chiesa.

La verità di tutto ciò può essere confermata unicamente dalla propria esperienza personale e comunitaria di fede, anche se tali discorsi sono spesso tacciati di ingenuità spirituale, soprattutto quando l’opinione pubblica ecclesiale e l’intenzionalità di molti teologi sono proiettati quasi esclusivamente sui cambiamenti strutturali della Chiesa e su una loro plausibile democratizzazione. Papa Francesco, rivolgendosi ai partecipanti all’assemblea generale dell’Unione Superiore Maggiori d’Italia (USMI), lo scorso 13 aprile 2023, ha affermato:

«A volte mi viene un po’ di paura quando parliamo di spirito sinodale e subito si pensa: “Adesso devono cambiare questo, questo, questo...”, e torniamo a chiuderci in altro modo. No, il cammino in spirito sinodale è ascoltare, pregare e camminare. Poi, il Signore ci dirà le cose che dobbiamo fare. Ho visto in alcune proposte: “Adesso dobbiamo prendere questa decisione, questo, questo, questo...”. No, questo non è cammino sinodale. Questo è “parlamento”. Non dimentichiamo che il cammino sinodale lo fa lo Spirito Santo: Lui è il capo del cammino sinodale, Lui è il protagonista. E le donne, in questa dinamica, vanno avanti con i Pastori, anche quando tante volte non vi sentite valorizzate e a volte comprese, siete disponibili ad ascoltare, a incontrare, a dialogare, a fare progetti insieme. Aperte, con la grazia dello Spirito Santo».

La dinamica sinodale, dunque, colta nel suo significato teologico e liberata da alcune derive sociologiche che la fanno diventare automaticamente sinonimo di “conciliarità” o di “democratizzazione”, può rappresentare davvero un’esperienza autentica che la comunità cristiana è chiamata a vivere, non solo per ricomprendere le sue mediazioni culturali, ma per essere coinvolta nella sua relazione a Cristo, che dà se stesso per introdurci nella vicenda trinitaria di Dio.

La Chiesa italiana è impegnata in un cammino sinodale che vede come protagoniste le diverse diocesi. Finita la fase dell’ascolto, inizia quella sapienziale. È un percorso che mostra una certa vivacità ecclesiale, nonostante sia comunque necessario recuperare l’essenziale della sinodalità, che non è la sinodalità stessa, ma – come abbiamo visto – è la presenza stessa di Cristo.

Da più parti ormai si spinge ad avviare in modo consapevole, e su tutti i livelli, alcuni processi decisionali che vedono il coinvolgimento di più soggetti ecclesiali, recuperando anche il faticoso rapporto tra consultivo e deliberativo.

È importante, tuttavia, non confondere il tema della valorizzazione dei laici e di una loro maggiore corresponsabilità con il tema dell’evangelizzazione. Spiego quest’ultimo aspetto attraverso parole non mie:

«È diffusa qua e là, anche in ambienti ecclesiastici elevati, l’idea che la persona sia tanto cristiana quanto più è impegnata in attività ecclesiali. Si spinge ad una specie di terapia ecclesiastica dell’attività, del darsi da fare; a ciascuno si cerca di assegnare un comitato o, in ogni caso, almeno un qualche impegno all’interno della Chiesa. In qualche modo, così si pensa, ci deve sempre essere un’attività ecclesiale, si deve parlare della Chiesa o si deve fare qualcosa per essa o in essa. [...] Può capitare che qualcuno eserciti ininterrottamente attività associazionistiche ecclesiali e tuttavia non sia affatto un cristiano.

Può capitare invece che qualcun altro viva solo semplicemente della Parola e del Sacramento e pratichi l’amore che proviene dalla fede, senza essere mai comparso in comitati ecclesiastici, senza essersi mai occupato delle novità di politica ecclesiastica, senza aver fatto parte di sinodi e senza aver votato in essi, e tuttavia egli è un vero cristiano. Non è di una Chiesa più umana che abbiamo bisogno, bensì di una Chiesa più divina; solo allora essa sarà anche veramente umana» (J. Ratzinger, *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo*

*ininterrotto rinnovamento*, in *Communio* 208-210 (2006), pp. 336-349, qui p. 343).

Parole attualissime, pronunciate dal cardinale Joseph Ratzinger il 1 settembre 1990. In quella occasione l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ha anche spiegato alcuni approcci alquanto limitanti di comprendere la "riforma" della Chiesa (approcci già apparsi subito nei primi anni dopo il Concilio Vaticano II). Afferma Ratzinger:

«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» (p. 338).

Si vuole così inverare nella comunità cristiana un possibile modello democratico, attraverso il sistema della maggioranza e della minoranza, in quanto ritenuto essere il più efficace al fine di arrivare alla realizzazione della "propria" visione di Chiesa; tuttavia, anche questo approccio trova davanti a sé un grosso ostacolo. Continua Ratzinger:

«Tutto ciò che una maggioranza decide può venire abrogato da un'altra maggioranza. Una Chiesa che riposi sulle decisioni di una maggioranza 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» (p. 340).

Non può essere questa, dunque, la «vera» riforma della Chiesa; essa deve essere rintracciata in qualcosa d'altro. Se il fine che animava il cambiamento strutturale della Chiesa puntava ad una partecipazione attiva sempre più ampia, coinvolgendo tutte le componenti del Popolo di Dio (soprattutto su un piano operativo-decisionale), Ratzinger propone un'altra strada: il recupero dell'essenziale attraverso una certa *passività* interiore, che non significa rimanere semplici spettatori di fronte ad una realtà che chiede, invece, un autentico protagonismo. Spiega ancora l'allora Cardinale Ratzinger:

«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» (p. 340).

Ratzinger approfondisce il tema di questo “spazzare via” le proprie costruzioni attraverso l’immagine dello scultore, e in particolare di Michelangelo, il quale era capace con il suo sguardo di cogliere già nella pietra grezza la figura che doveva in qualche modo far venire fuori con il proprio scalpello, eliminando ciò che ancora non rendeva libera l’immagine (per lui) già esistente. Tale operazione di “toglimento” (recuperando la terminologia di Bonaventura), viene denominata *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» (p. 341).

Il titolo di questa relazione è: *Evangelizzazione e sinodalità. Relazioni rigenerate per una missione nuova*. A partire dall’insegnamento di Papa Francesco, attraverso alcuni studi già avviati e soprattutto grazie al contributo di alcune intuizioni del cardinale Joseph Ratzinger, siamo riusciti a inquadrare il tema della sinodalità e della riforma della Chiesa non nella logica dell’attivista (che si sforza di ottenere qualcosa attraverso le proprie forze), ma dell’ammiratore (colui che vive di una certezza: che Cristo è vivo, è suo contemporaneo, e questo lo rende interiormente disposto a lasciarsi “fare” da lui, assumendo così la prospettiva dello scultore, che non vuole aggiungere nulla a suo piacimento, ma far venire fuori quella nobile forma che è già presente). È dal vivere singolarmente e comunitariamente nella consapevolezza di questa contemporaneità di Cristo a far emergere un’evangelizzazione non preoccupata di offrire una serie di informazioni alle nuove generazioni, ma di donare la propria esperienza concreta e quotidiana di fede, generando così in chi ascolta il desiderio di vivere la medesima esperienza narrata.

Vi ringrazio per il vostro ascolto e per la vostra pazienza.

Alessandro Clemenza

A partire da questo percorso, vorrei offrirvi quattro piste di approfondimento.

La prima pista intende partire da quanto affermato sul tema dell'*ablatio*, come modalità attraverso cui Cristo opera una “vera” riforma. Nella logica dello scultore, la parola-chiave qui è la fede. Si potrebbe andare a fondo su questo tema per cercare di comprendere, a partire dalla propria esperienza di fede e da un discernimento comunitario, quale volto della Chiesa emerge e – perché no – quale volto di Cristo.

La seconda pista riguarda il tema della corresponsabilità. Si avverte, soprattutto nel clero, una certa stanchezza per la mole di lavoro (un lavoro, inoltre, che non sempre porta a delle immediate e visibili gratificazioni). La corresponsabilità dei laici, tuttavia, deve passare attraverso un percorso di formazione. Si dovrebbe comprendere quali tematiche siano oggi considerate “necessarie” da approfondire per portare anche i laici ad assumere un ruolo attivo, non soltanto nel mondo, ma anche nella Chiesa.

La terza pista, legata alla seconda, parte dalla consapevolezza dell'importanza di raggiungere una corresponsabilità diffusa. La Chiesa, tuttavia, conosce già degli organismi che potremmo definire “sinodali”; eppure proprio questi talvolta sembrano essere inadeguati. Prima di ipotizzare nuovi organismi, si dovrebbe riflettere su come si potrebbe animare e rinnovare ciò che già esiste (consigli pastorali, presbiterali, per gli affari economici, ecc.).

La quarta e ultima pista riguarda la formazione del clero, sia quella permanente (per coloro che sono già stati ordinati), sia quella nei Seminari (per coloro, dunque, che si preparano all'Ordine sacro). Ascoltando le esperienze di diverse diocesi, emerge come tante volte siano proprio i presbiteri a credere poco in questo cammino sinodale già avviato. Questo atteggiamento – come ho tentato di spiegare nella relazione – può certamente essere causato da una certa unilateralità di visione sulla sinodalità o sulla riforma, o da una certa confusione nel parlarne. Si potrebbe comunque riflettere, cogliendo la sfida a cui la Chiesa oggi è chiamata, su come i diaconi e i presbiteri possano comunque ritrovarsi insieme e vivere tra loro quella compagnia a tutto campo, che possa davvero rappresentare un luogo vero di dialogo e di confronto.