

Il matrimonio può essere privatizzato?

di Andrea Drigani • I sacramenti del Nuovo Testamento, come ci ricorda il can.840 del Codice di diritto canonico, istituiti da Cristo Signore e affidati alla Chiesa, in quanto azioni di Cristo e della Chiesa, sono segni e mezzi mediante i quali la fede viene espressa e irrobustita, si rende culto a Dio e si compie la santificazione degli uomini, e pertanto concorrono sommamente a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiastica. I sacramenti vengono sempre celebrati *coram populo Dei*. Essi sono per loro natura «pubblici» (in latino *publicus* è affine a *populus*). Il matrimonio, già presente nell'Antico Testamento, è stato elevato da Cristo Signore alla dignità sacramentale. Il sacramento del matrimonio, dunque, è, come gli altri sei sacramenti, un atto «pubblico» ed è di pertinenza, secondo l'aspetto giuridico-canonico, del «foro esterno». Il «foro» o piazza, nel diritto romano, era il luogo pubblico dove si compivano i negozi giuridici ed i giudizi. Nel diritto della Chiesa venne introdotta la distinzione tra «foro esterno» e «foro interno». Una distinzione che può lasciare perplessi gli esperti di diritto civile. Come si può avere un «foro interno» dove si pongono atti sconosciuti alla comunità? D'altra parte la Chiesa è una società *sui generis*, che ha come legge suprema la salvezza delle anime, e non può tenere unicamente in conto solo quanto succede «in piazza». Di primo acchito si potrebbe osservare che un conflitto tra «foro interno» e «foro esterno» è un conflitto tra coscienza e diritto, ma non è così; si tratta, invece, di un conflitto tra due norme canoniche all'interno dell'unico sistema giuridico, una delle quali rimane occulta e di conseguenza ignorata dalla comunità, mentre l'altra è pubblica. Queste considerazioni mi sono venute alla mente dinanzi al problema, che in questi giorni sta suscitando molta attenzione da parte di certi *mass-media*, quello cioè della comunione ai divorziati risposati,

che è un fenomeno rilevante, ma inferiore rispetto a quello assai più vasto dei conviventi senza vincolo. Qualcuno propone come soluzione «ordinaria» per l'ammissione all'Eucaristia da parte dei divorziati che hanno contratto un nuovo matrimonio civile, il ricorso al «foro interno», cioè al confessore. A tal proposito è bene rammentare che quando un atto di «foro interno» consente un certo comportamento, valido pure per il «foro esterno», non lo si può attuare in questo «foro esterno», se contrasta con le norme pubbliche vigenti. Siccome non possono essere presentate prove dell'atto di potestà, la comunità non può riconoscere la legittimità di un tale comportamento. E' per questo che, se un fedele ritiene di non essere legato nel «foro interno» dal vincolo matrimoniale derivato da una apparentemente legittima pubblica celebrazione (e non si esclude che la sua certezza possa corrispondere al vero), non può pretendere che la comunità riconosca il suo punto di vista soggettivo, nascosto e inverificabile, accettando di agire in modo contrastante con le norme in vigore. Il ricorso al «foro interno» è straordinario, segreto, privato (*privatus* in latino significa: separato, isolato, a parte). Il sacramento del matrimonio ha origine con un'azione pubblica *in facie Ecclesiae* e, ordinariamente, con un'altra azione pubblica termina. Nella Chiesa cattolica la conclusione di un vincolo matrimoniale avviene con una dichiarazione di nullità pronunciata, con sentenza, da un tribunale ecclesiastico dopo un processo. E' da osservare che anche la prassi delle Chiese ortodosse circa l'autorizzazione alle cosiddette «seconde nozze» prevede un atto pubblico *coram populo Dei*. In presenza di un matrimonio fallito, con un divorzio, i fedeli delle Chiese ortodosse che si è riaccompagnano, non decidono da soli di accedere alla Comunione, ma fanno un'istanza al Vescovo, che completata un'istruttoria, emana un decreto, col quale, dopo un rito penitenziale pubblico, viene concesso di iniziare una convivenza sulla base della *oikonomia*, un concetto che nella tradizione ortodossa interpreta ed ispira le norme canoniche più alla condiscendenza che alla severità (*akribeia*). I

prossimi Sinodi sul matrimonio e sulla famiglia dovranno affrontare diversi e gravi argomenti, non solo quello della comunione ai divorziati, ma tra i vari criteri che sarebbe auspicabile che guidassero i lavori vi è quello di non cadere nel rischio di collocare il sacramento del matrimonio tra le questioni private e individuali, mentre è azione di Cristo e della Chiesa.

L'arte di educare secondo la "Gravissimum educationis"

di Stefano Liccioli • Sono passati quasi cinquanta anni dalla dichiarazione del Concilio Vaticano II sull'educazione cristiana "Gravissimum educationis". Cinquanta anni che però non hanno intaccato tutta la sua attualità a cominciare dalla visione dell'educazione come un diritto inalienabile per tutti gli uomini, a prescindere dalla loro appartenenza etnica, di condizione ed età. Particolarmente significativo il passaggio in cui si definisce la famiglia come «la prima scuola di virtù sociali, di cui han bisogno tutte le società» (GEd 3). In una famiglia cristiana, inoltre, «i figli fin dalla più tenera età devono imparare a percepire il senso di Dio e a venerarlo, e ad amare il prossimo» (GEd 3). Il contesto odierno segnato dalla fragilità delle relazioni familiari e delle figure genitoriali è, a mio avviso, uno dei motivi per cui oggi si parla di emergenza educativa per le nuove generazioni: se, per varie ragioni, i genitori abdicano al loro ruolo educativo, questo vuoto è difficilmente colmabile da altri soggetti autorevoli. Premesso il ruolo fondamentale della famiglia nel campo dell'educazione, la dichiarazione conciliare prende in considerazione, tra tutti gli strumenti educativi, la scuola che serve a «maturare le facoltà intellettuali, sviluppare la

capacità di giudizio, mettere a contatto del patrimonio culturale acquistato dalle passate generazioni, promuovere il senso dei valori, preparare alla vita professionale, generare anche un rapporto di amicizia tra alunni di carattere e condizione sociale diversa, disponendo e favorendo la comprensione reciproca» (GEd 5). Questo compito, precisa la dichiarazione, deve essere realizzato attraverso un "lavoro di squadra", mediante cioè quella che oggi si chiama alleanza educativa tra insegnanti e genitori e che deve essere un impegno costante. Per esperienza personale posso dire, infatti, che quando le famiglie riescono a passare, nei confronti della scuola, da un atteggiamento di controllo ad uno di collaborazione ed i docenti accettano questa collaborazione, l'intervento educativo riesce a fare un salto di qualità, tutto a beneficio dei giovani.

Nel documento conciliare si riflette anche sulla scuola cattolica. Essa, al pari delle altre scuole, persegue finalità culturali e la formazione umana dei giovani. D'altra parte «suo elemento caratteristico è di dar vita ad un ambiente comunitario scolastico permeato dello spirito evangelico di libertà e carità, di aiutare gli adolescenti perché nello sviluppo della propria personalità crescano insieme secondo quella nuova creatura che essi sono diventati mediante il battesimo» (GEd 8). Compito della scuola cattolica deve essere quello di saper unire alla formazione culturale quella umana ed evangelica. Le diverse discipline, infatti, possono essere declinate in chiave pastorale consentendo, a mio avviso, di aprire il cuore e la mente di ragazzi e ragazze alla meraviglia per la bellezza e l'ordine del Creato (con lo studio ad esempio delle scienze naturali o la fisica), allo stupore per le grandi capacità creative dell'uomo sia in campo tecnico che artistico.

Ancora oggi le scuole cattoliche permettono alla Chiesa di avvicinare giovani che sarebbe difficile intercettare altrimenti. Da parte loro tali scuole non devono perdere

questa occasione importante di poter annunciare il Vangelo ed il messaggio della salvezza in quella quotidianità fatta di lezioni, incontri, esperienze.

Concludo con una citazione della “Gravissimum educationis” a proposito degli insegnanti: «È dunque meravigliosa e davvero importante la vocazione di quanti si assumono il compito di educare nelle scuole. Una tale vocazione esige speciali doti di mente e di cuore, una preparazione molto accurata, una capacità pronta e costante di rinnovamento e di adattamento» (GEd 5). Non si diventa docenti per convenienza o opportunità, ma per vocazione. Una vocazione che porta a stare accanto ai giovani con passione e coerenza, che deve fare degli insegnanti non dei maestri che ammoniscono, ma dei testimoni credibili, punti di riferimento in cui poter avere fiducia.

La Signoria di Cristo. “Letteratura e cristianesimo” di K.Rahner (con invito alla lettura di A.Spadaro)

di Dario Chiapetti • È una provocazione alla concezione antropologica ed ecclesiologica propria dell'uomo moderno che sta alla base delle considerazioni del gesuita teologo tedesco K. Rahner (1904-1984) raccolte nel volumetto “Letteratura e cristianesimo” (San Paolo, 2014) che ripropone tre sue riflessioni: “Il futuro del libro religioso” (1965), “La biblioteca parrocchiale. Principi per una teologia del libro” (1959) e “La missione del letterato e l'esistenza cristiana” (1962) precedute da un ‘invito alla lettura’ del confratello

Antonio Spadaro. Con tale raccolta Spadaro tenta di richiamare il lettore all'importanza della letteratura, presentando la riflessione di Rahner riguardo alla sorprendente radice e implicazione cristiana ad essa sempre sottesa e in virtù della quale invitare gli uomini di ogni tempo a misurarcisi.

Valore dei libri

Ogni libro, per analogia, partecipa di quella dignità di cui gode il Libro per eccellenza per il cristiano, la Bibbia, considerato "momento" stesso dell'incarnazione del Verbo; ma occorre che la letteratura esplicitamente religiosa parta dall'esperienza dell'uomo e lo riporti a sé e che i libri "profani" e perfino quelli che negano Dio non vengano esclusi dall'orizzonte della propria vita in quanto, anch'essi inevitabilmente relazionantisi col mistero di Dio, rappresentano una scossa per "la vita piatta dei borghesi, così numerosi anche tra i cristiani credenti" e in quanto, a ben vedere, osserva Rahner, la contestazione del cristianesimo deriva dai "problemi reali che dai cristiani non sono ancora sufficientemente risolti".

Importanza di scrivere

La grazia di Dio è all'opera anche in coloro che non lo sanno e "Il fatto stesso di scrivere un romanzo – spiega Rahner – in quanto atto libero, è moralmente rilevante [...] chi scrive entra già di per sé nella sfera della realtà cristiana [...] nell'economia della salvezza ogni atto moralmente importante per l'uomo è un 'sì' o un 'no' detti al cristianesimo" fermo restando che la cristianità dell'autore è tanto più profonda quanto "egli ha l'intenzione di parlare e di proclamare la totalità dell'esistenza umana"; del resto in ogni lettura si trova documentato solo 'uno' dei tanti momenti del dialogo tra Dio e l'uomo, che è sacro in quanto parte di tale dialogo.

Importanza di leggere

"Il significato religioso di un'opera non si dà senza la

partecipazione attiva del fruitore”: se il libro dice la realtà e l’uomo è di per sé essere immesso in essa e da essa dipendente, l’uomo, che tale vuole essere, si immerge nella lettura e in essa tende a rintracciare ciò che lo illumina, “il lettore – spiega Spadaro – si trova implicato in quella tensione tra la poesia in quanto tale e la mistica verso cui tende”; solo nell’incontro con un momento di dialogo che lo scrittore ha intessuto, cosciente o no, con Dio anche il lettore si trova, personalissimamente, in tale dialogo e approfondisce sé realizzando, nel rapporto col Tu, la sua originaria statura di essere-relazione-col-Tutto-da-cui-dipende.

Con tali riflessioni il lettore è portato formidabilmente nel cuore del pensiero di Rahner, tra i più emblematici del percorso a cui l’uomo è giunto, come autocoscienza antropologica ed ecclesiale, durante il momento storico del Concilio Vaticano II di cui l’Autore è stato uno dei protagonisti. Ciò che emerge è un’antropologia “trascendentale” che considera l’uomo tanto nella sua effettiva situazione esistenziale d’incompiutezza quanto secondo tutta la sua strutturale capacità d’apertura al mondo e a Dio; un’ecclesiologia che riconosce tanto che “solo in Cristo c’è salvezza” (cf. At 4,12) quanto che “questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza” (LG, 14) quanto e soprattutto che “la realtà è Cristo” (cf. Col 2,17) e che perciò è nella realtà che Egli si dà, attende l’uomo e lo incorpora ecclesialmente a sé. Il dialogo tra l’uomo e il mondo non può che essere riaperto (cf. GS) e in tale dialogo, aperto, senza preconcetti o paure, unicamente fondato sull’urgenza costitutiva dell’uomo di vivere secondo tutta l’ampiezza della sua aspirazione a Dio, la Chiesa non perde il suo ruolo unico nella storia della salvezza ma ne accresce la consapevolezza perché si fa forte dell’autorità, che solo essa può avere, in termini di autocoscienza, che le deriverà dalla certezza dell’effettività della presenza del suo fattore generante, Cristo, “centro del cosmo e della storia” (RH, 1).

La prospettiva nella quale si colloca il presente volume è la preoccupazione che sta caratterizzando le indicazioni di fondo degli ultimi pontificati. Basti richiamare le parole di Benedetto XVI al Bundestag: “Bisogna tornare a spalancare le finestre, dobbiamo vedere di nuovo la vastità del mondo” o quelle di Francesco nel recente incontro col mondo della scuola: “Aprite la mente e il cuore alla realtà. Non abbiamo diritto ad aver paura della realtà!”. Solo uomini certi di Cristo, perché continuamente Lo rintracciano nella realtà, possono ad essa trovarsi sempre più attaccati, in essa sempre più immersi.

La scelta della povertà come impegno di lotta alla povertà

di Leonardo Salutati • L'attenzione ai poveri, la lotta alla povertà e la scelta di povertà è una espressione di fedeltà della Chiesa alla sua missione, che si manifesta nell'impegno a promuovere la giustizia, termine con il quale nella Bibbia si intende la fedeltà di Dio all'alleanza e il suo piano di salvezza che si manifesta in Cristo e, riferito all'uomo la sua risposta all'alleanza con Dio, che si manifesta nell'impegno all'osservanza della legge, tanto che nel Deuteronomio si preciserà: «La giustizia consisterà per noi nel mettere in pratica tutti questi comandi, davanti al Signore Dio nostro, come ci ha ordinato» (Dt 6,25).

L'Antico Testamento

All'interno del popolo di Israele vi sono i poveri la cui presenza rivela una situazione di ingiustizia, dovuta ad una distribuzione dei beni squilibrata, che è in contraddizione col disegno di Dio. Siccome nessuno pensa ai poveri, Dio stesso si fa loro protettore (cf. Es 22,20-25). Questa determinazione di Dio precisa ulteriormente il concetto di giustizia, che è fondato sul non possesso. Noi di solito pensiamo alla giustizia in un ambito di scambio mentre la Bibbia tratta di chi ha e di chi non ha, e Dio si fa protettore di chi non ha. Tutto ciò risulta evidente da quei testi in cui Dio ispira questo senso di giustizia nei confronti di chi non ha niente, motivandolo col fatto che è Lui l'unico padrone della terra che ne può disporre a piacimento (cf. Lev 19,9-11; Dt 24,14-15). Passando ai profeti, essi vogliono prima di tutto tutelare la vera religiosità, perché il popolo aveva dimenticato il senso dell'alleanza e della fedeltà a Dio, denunciando che chi è potente perché ricco, cerca di sfruttare gli altri strumentalizzando la religione per apparire giusto (cf. Am 8,4-8). Essi richiamano all'esercizio della giustizia come risposta alla fedeltà di Dio, per contribuire alla trasformazione della terra e alla realizzazione del mondo ideale (cf. Is 11,1-9). Per i profeti l'autentica religiosità presuppone il cessare di fare il male e il soccorrere l'oppresso prima della purificazione rituale, che Dio disprezza quando si fanno sacrifici con mani grondanti di sangue umano. Dio infatti non si riconcilia con i sacrifici e gli olocausti ma attraverso l'esercizio della giustizia (cf. Is 1,11-17; 58,3-10; Am 5,21-25; Ger 7,3-7; 22,13-17). Un tale richiamo al popolo è talmente pressante che, per i profeti, conoscere Dio significa esercitare la giustizia verso il povero e vero sacrificio è aiutare chi è nel bisogno (cf. Ger 22,3-17).

Il Nuovo Testamento

Se la Torah esorta alla fedeltà all'alleanza, il Nuovo

Testamento rivela che l'amore è il motivo profondo di tale fedeltà. Gesù predicherà la conversione verso il Padre e verso i fratelli manifestando il segno della sua messianicità nell'impegno verso i poveri (cf. Lc 7,22). Il testo di Matteo del Giudizio finale (cf. Mt 25,31-46) rivela che il centro del cristianesimo è riconoscere Gesù nel povero, e senso della vera fede in Dio sono le opere di bene. Con le invettive contro Scribi e Farisei che ipocritamente pagano la decima ma trasgrediscono le prescrizioni più gravi della legge quali la giustizia, la misericordia e la fedeltà, Gesù riprende l'antica tradizione chiedendo di depurare la prassi da una totale perdita di senso (cf. Mt 23,23). Il senso della parabola dell'uomo ricco e del povero Lazzaro (cf. Lc 16,19-31) non è che chi gode va all'inferno e chi geme va in paradiso, ma che i beni sono di tutti e la nostra salvezza dipende dal loro utilizzo con giustizia. Per cui la ricchezza non è cattiva come tale ma diventa cattiva in base all'uso che ne facciamo. È quanto correttamente ribadirà anche Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis* (cf. SRS 28b). Allo stesso modo la parabola dell'amministratore disonesto (cf. Lc 16,1-8) rivela la scaltrezza dell'amministratore nel farsi degli amici, pur spinto dalla necessità, con una ricchezza che prima o poi verrà meno. Dietro vi è ancora il principio della destinazione universale dei beni, e la denuncia di un rapporto con i beni che si corrompe nel momento in cui essi sono considerati un possesso esclusivo, diventando occasione di peccato. Secondo quanto raccontato dagli Atti degli Apostoli, la prima comunità cristiana comprende che i beni hanno una destinazione universale e si organizza di conseguenza (cf. At 2,42-47; 4,32-35) sperimentando che là dove c'è retto uso dei beni non ci sono poveri (At 4,34). Alcuni commentatori ritengono ideale la descrizione della prima comunità cristiana fatta da Atti, tuttavia sono comunque reali le esperienze di vita consacrata che adottano le stesse modalità, riscontrabili nella tradizione cristiana fino ad oggi. Il brano, drammatico, della Lettera di Giacomo al capitolo 5 ripropone con fedeltà la logica divina riscontrata

nell'Antico Testamento. Nuovamente vediamo come Dio ascolta il grido dell'oppresso e gli rende giustizia (cf. Gc 5,1-6). A conclusione di questo breve percorso biblico possiamo rilevare che i poveri sono i destinatari privilegiati dell'annuncio, anche se non in modo esclusivo. Gesù non condannerà le ricchezze ma, riprendendo il tema sapienziale (Sap 29-31; Sir 5-11; Pv 11,17), denuncia la loro pericolosità. Egli, inoltre, assume la povertà come caratteristica della sua condizione terrena, perché la povertà diventa denuncia profetica di un mondo diviso fra ricchi e poveri, rifiuto di ogni privilegio, testimonianza esplicita della sua fedeltà a Dio e instaurazione della nuova logica del Regno di Dio, basata non sulla ricerca della propria affermazione ma sul dono gratuito di sé (cf. Mt 20,26-28; Lc 22,24-27; Mc 10,42-45).

Il navigatore satellitare e l'etica delle virtù. Digressioni su una metafora

di Gianni Cioli • Negli ultimi tre decenni del novecento, soprattutto nell'ambito della filosofia anglosassone, si è svolto un vivace dibattito sull'opportunità di recuperare la sostanza dell'etica delle virtù, tipica del pensiero antico e medievale, di fronte agli emergenti limiti della moderna morale che privilegia la categoria del dovere e l'elaborazione di un'etica normativa. La morale delle virtù, è stato osservato, può definirsi etica della prima persona, che privilegia il punto di vista del soggetto agente. La morale del dovere può definirsi, invece, etica della terza persona che privilegia il punto di vista dell'osservatore, del legislatore e del giudice. Per comprendere la differenza si

può utilizzare la metafora del navigatore satellitare. Presupposta una meta, nella guida con il navigatore satellitare è sufficiente affidarsi a indicazioni che giungono dall'esterno (l'osservazione del satellite che interagisce con un itinerario digitalizzato) senza necessariamente riflettere sulla direzione che si sta percorrendo. Nella guida che non fa ricorso al navigatore il conducente non si affida invece a indicazioni esterne, ma deve interpretare con la propria intelligenza la corrispondenza alla meta della strada che sta percorrendo. Allo scopo potrà seguire le indicazioni di una cartina stradale facendole interagire con i segnali eventualmente disponibili lungo il percorso, oppure potrà affidarsi alla memoria, se ha già fatto quella strada, e magari chiedere anche informazioni lungo la via in caso di dubbio, ricorrendo comunque sempre al proprio buon senso. Apparentemente la guida con navigatore può sembrare migliore e più veloce, ma non sempre i percorsi sono digitalizzati e non sempre sono adatti al tipo di veicolo che si sta guidando. Per giunta il navigatore non è in grado di segnalarmi, in tempo reale, interruzioni accidentali e talora anche pericolose che possono sempre verificarsi. Non posso dunque obbedire pedissequamente alle indicazioni del navigatore abdicando al buon senso e all'osservazione del percorso reale. La morale delle virtù, o della prima persona, è quella che mi abilita a orientarmi anche senza navigatore. Fuori di metafora si preoccupa di formare in me le qualità per condurre la mia vita nel suo percorso reale. Non nega l'utilità di un'etica normativa condivisa, ma la ritiene insufficiente. La prima virtù da considerare in questa prospettiva è la prudenza che potremmo definire come la qualità di chi cerca di ottimizzare la propria ragione pratica, ovvero la propria capacità di scegliere bene. La prudenza come la ragione pratica ha due volti uno cognitivo e uno direttivo. Essa conosce e decide. Non è in grado di indicarmi la meta, ma presupposta questa, mi guida nel percorso. Per un cristiano, oltretutto, la percezione della meta presuppone l'esperienza della fede, della speranza e

della carità. Data la meta questa rimarrebbe, tuttavia, un sogno etereo se non fossi in grado di operare un percorso. L'itinerario operativo di chiunque miri al bene richiede innanzitutto un impegno cognitivo. Non si può fare il bene senza attenzione alla realtà, senza onestà intellettuale e la fatica di adeguarsi, per quanto possibile, all'oggettività della situazione che non dipende e dai propri desideri. La tradizione tomista ha segnalato tre parti integranti – virtù nella virtù – della saggezza in quanto cognitiva (cf. Summa Theologiae q. 49): la memoria, presupposto necessario di ogni conoscenza obiettiva, la docilità, disponibilità ad apprendere dall'esperienza altrui e la solerzia, elasticità mentale irrinunciabile per misurarsi con la realtà. La prudenza, come si è detto, ha anche un volto direttivo al quale corrisponde, come premessa, un'altra parte integrante: la provvidenza, ovvero la capacità di vagliare con sicurezza se una determinata azione potrà divenire realmente via alla realizzazione del fine. Naturalmente la prudenza non potrebbe esistere se non fosse sostenuta dalle virtù propriamente etiche che ruotano intorno alle altre virtù cardinali: giustizia, forza e temperanza, che ineriscono alla volontà e agli appetiti passionali. Il buon esercizio della ragione pratica presuppone la considerazione e la rettificazione non solo della dimensione razionale della persona, ma anche di quella affettiva ed emotiva. La prudenza, in quanto virtù cognitiva, necessita infatti un amore previo per il bene; in quanto direttiva richiede alla persona una disposizione affettiva capace di accoglierne ed eseguirne i dettami. La morale della prima persona richiede dunque l'esercizio di una pluralità di virtù che stanno fra loro in rapporto organico. L'"organismo virtuoso" è un fenomeno complesso, perché complessa è la persona umana in quanto soggetto «razionale, volitivo, passionale», «fragile, discorsivo, mutevole e precario» (G. Abba, «L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù», Salesianum 52 [1990], p. 811).

«Teologia con la mente aperta e in ginocchio...»: il discorso di Papa Francesco alla Gregoriana

di Francesco Vermigli • Giovedì 10 aprile, papa Francesco ha incontrato nell'aula Paolo VI la comunità dei docenti, degli studenti e del personale della Pontificia Università Gregoriana e degli istituti consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale. Un incontro, per quanto ci è dato sapere, fortemente voluto dal pontefice, legato – ça va sans dire – ai suddetti istituti dalla comune ispirazione ignaziana. Discorso breve, ma densissimo nelle parole usate e nel tono assunto; arricchito da un lungo saluto con le autorità accademiche, i cardinali, i vescovi e quasi ciascuno di noi che eravamo presenti. La prima immagine utilizzata per rappresentare il compito del docente e dello studente di teologia, è stata quella della dialettica – che gli è cara – tra il centro e le periferie. Chi viene a Roma, compie un movimento, per così dire, centripeto, che conduce al centro della cattolicità: si arriva in un luogo ricolmo di storia (ad limina Apostolorum...), ma anche mosso da desideri vibranti che rendono conto della vitalità di quella Chiesa «che presiede alla carità, al servizio dell'unità e della universalità». E gli stessi che sono partiti dalle periferie sono chiamati a tornarvi: «dentro questo orizzonte la dialettica tra “centro” e “periferie” assume una forma propria, cioè la forma evangelica, secondo la logica di Dio che giunge al centro partendo dalla periferia e per tornare alla periferia». Ma è su un altro punto che il papa si è soffermato con maggior dettaglio e più grande carica emotiva,

come segnalato dai modi consueti della sua oratoria: l'alzare gli occhi dal testo scritto, l'inserimento di alcune frasi a braccio, lo scandire a voce rotonda alcune parole; a voler richiamare l'attenzione sul punto capitale di quello che si sta dicendo. L'aspetto di più accorata analisi è stato il rapporto tra studio e vita spirituale: qui il papa ha usato parole fortissime, radicali, che interpellano e in qualche modo risvegliano una "coscienza teologica" che troppo spesso tende a intiepidirsi. Il teologo, dice il papa, che non fa teologia con la mente aperta e in ginocchio, non è in grado di accogliere quel maius che è Dio e la sua verità. È destinato in ultima istanza al narcisismo: «il teologo che non prega e che non adora Dio finisce affondato nel più disgustoso narcisismo. E questa è una malattia ecclesiastica. Fa tanto male il narcisismo dei teologi, dei pensatori, è disgustoso». Dire di uno stile teologico che è "disgustoso", non è cosa di poco conto. Ma cosa di questo fare teologia provoca il "disgusto"? Lo chiarisce lo stesso papa: «il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre». Il pericolo grande cui è sottoposto il teologo è quello di pensare la propria riflessione non come una teologia, ma come la teologia. L'apertura di mente si potrà, allora, pure intendere come apertura alle sfide attuali, come capacità di "guardare lontano"; ma prima ancora, nelle parole del papa è il riconoscimento che il teologo deve fare della propria fallibilità intellettuale, dell'inesauribilità dell'Oggetto di studio, del carattere ecclesiale della propria riflessione. In primo luogo, dunque, mente aperta significa avere consapevolezza della propria condizione di mendicante di verità. E allora l'altro polo del binomio utilizzato – la "teologia in ginocchio", che si direbbe di matrice balthasariana – non risulta che un rafforzamento dell'immagine precedente della "mente aperta". Parole esagerate? Forse. Ma non è da questo modo "narcisistico" di pensare le cose che sono di Dio, che si originano l'autoreferenzialità e quel carattere, si direbbe, quasi programmaticamente anti-ecclesiale di una parte non marginale, ad esempio, della

teologia tardo-novecentesca? E forse non è da questo stesso stile teologico che si derivano un certo clientelismo accademico che separa gli studiosi in consorterie – per così dire, l’una contro l’altra armata – e non li percepisce come appartenenti alla più vasta, e fraterna, comunità ecclesiale, intatta oltre la legittima diversità di opinione? E non genera forse anche quella sterilità tecnicistica del pensiero che non è in grado di offrire alcunché alla vita spirituale del singolo e a quella pastorale della comunità? E come potrebbe donare qualcosa quella teologia che appare del tutto refrattaria ad accogliere? Parole esagerate, quelle del papa, e conclusioni affrettate quelle di chi scrive? Forse. Non ne dubito. Specie per quanto attiene alla seconda parte della domanda, si capisce... Ma mi chiedo: dovremmo forse pensare che al solo teologo sia concesso, mirabile visu, di essere dispensato dalle dinamiche tipiche della natura umana, ferita dal peccato? Tutto è possibile. Ma il buon senso e un sano realismo cristiano ci conduce ad escludere, purtroppo, questa fortunata possibilità...

Papa Francesco e le sfide della modernità

di Antonio Lovascio • Papa Francesco ha offerto la sua casa – Santa Marta – ai presidenti di Israele e Palestina, per firmare finalmente una pace duratura in Medioriente, sull’onda dell’abbraccio fraterno con il Patriarca ortodosso Bartolomeo e della prima preghiera ecumenica tra cristiani al Santo Sepolcro. Non è che il sigillo alla storica visita in Terra Santa, la cui reale portata religiosa, diplomatica e politica potrà essere valutata solo col passare del tempo. Ma fin da ora rende ancor più chiara la rotta riformatrice del nuovo

Pontefice. E' un segno che si aggiunge a tanti altri, come ad esempio l'annuncio di una enciclica "verde", che parlerà della custodia del Creato: non sarà una sorpresa, visto che non passa giorno senza che siano posti all'attenzione internazionale i problemi della Terra, la inarrestabile scomparsa di zone vergini, la popolazione mondiale che supera i sette miliardi, l'inquinamento che mette in pericolo tante vite umane, come le guerre (Siria e Ucraina in primis) che insanguinano il pianeta.

Bergoglio con piglio determinato sta portando la Comunità ecclesiale ad essere protagonista del Terzo Millennio, sfidando la modernità, riconfermando la validità del celibato sacerdotale e "tolleranza zero" sulla pedofilia. Rilanciando alcuni importanti documenti ed innovazioni del Concilio Vaticano II e soprattutto storicizzando la predicazione ed il modello spirituale dei suoi ultimi predecessori. Coinvolgendo fraternamente, nel solenne rito della canonizzazione, Benedetto XVI – forse per abituarci alle figure dei Papi Emeriti – quando due di loro, forse quelli ritenuti più dotati di carisma, li ha fatti Santi. Proprio perché Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II, in modo diverso, hanno rimesso la Chiesa al centro della storia e della vita; "non cedendo al pessimismo e non rassegnandosi alla realtà".

Personalmente sono d'accordo con il priore del monastero di Bose, Enzo Bianchi, e con altri commentatori: cioè con chi auspicava di veder santificato, insieme a Roncalli e Wojtyła, anche Paolo VI, che ha chiuso il Concilio avviandone la difficile attuazione, il primo Pontefice che si è fatto pellegrino viaggiando nei cinque Continenti e che, con il riordino e la globalizzazione della Curia, ha valorizzato e dato impulso alle Chiese locali e all'ecumenismo. Certo tre papi elevati agli altari contemporaneamente sarebbero stati un fatto insolito. Forse anche per questo la Congregazione per le Cause dei Santi ha preferito attendere per il riconoscimento del primo miracolo di Montini, la guarigione inspiegabile di

un bambino non ancora nato. Ora che lo ha fatto, il percorso della canonizzazione sembra assai breve: beatificazione il 19 ottobre (a conclusione del Sinodo dei Vescovi), con probabile successiva proclamazione della santità nel giugno del 2015.

Non c'è dubbio che Papa Francesco abbia così segnato una svolta, collocando se stesso nel solco di chi prima di lui era salito al soglio di Pietro, in un'originale continuità, proprio nel momento in cui stiamo misurando l'entusiasmo e la curiosità che accompagnano – anche tra i non credenti – la sua opera di rigenerazione del cattolicesimo e del Vaticano. A distanza di poco più di un anno, "Vatileaks" appare un vocabolo fuori dal tempo. Sembrano trascorsi secoli da quei giorni così pesanti e amari per Papa Ratzinger, con la Santa Sede confinata in una specie di assedio mediatico. Questo repentino cambio di "clima" è forse la riprova che quella rappresentata da alcuni organi di stampa come la "Caporetto" della comunicazione dei Palazzi Apostolici, non era altro che una serie di dolorosi incidenti di percorso. Mai si è persa la strada maestra di un corretto rapporto con i mass media; ora quasi tutti conquistati da questo Papa, già proclamato negli Usa "uomo dell'anno", con tanto di copertina della rivista "Time". Atteso però da difficili sfide, ben individuate sul "Corriere della Sera" da uno scrittore attento, documentato e pungente come Vittorio Messori.

Non c'è dubbio che l'Occidente (Europa compresa) sia sempre più contagiato da edonismi, consumismi e agnosticismi. Il Sudamerica da cui proviene Bergoglio – il Continente cattolico per eccellenza, la speranza della Chiesa – sta invece passando a sette evangeliche calate dagli Stati Uniti ricche di mezzi. Per non parlare dell'Asia che – Filippine e Corea del Sud a parte – è da sempre refrattaria se non ostile alla predicazione cristiana. Infine gli Stati Uniti, dove la cultura egemone che controlla i media più importanti è tuttora quella di un Protestantismo duramente anti-papista, con forti influenze ebraiche, seppur in presenza di un

Cattolicesimo numericamente forte.

Con questa variegata “geografia” religiosa, il Papa venuto dalla “fine del mondo” – che non ama la rassegnazione ed il catastrofismo – è già proiettato sul Sinodo straordinario dei Vescovi del prossimo ottobre, dedicato alla pastorale della famiglia nel contesto dell’evangelizzazione. Al centro della riflessione dei rappresentanti degli episcopati mondiali ci saranno temi sempre più pressanti, come le situazioni matrimoniali difficili (separati e divorziati risposati, unioni libere di fatto), unioni di persone dello stesso sesso, apertura degli sposi alla vita. Vanno indubbiamente trovate soluzioni pastorali condivise senza ingenerare confusione e condurre un cammino nella piena coesione della comunità ecclesiale. Dunque l’uomo (con la sua famiglia) protagonista assoluto; pure al centro di quel progetto di “nuovo umanesimo” lanciato dalla Cei in preparazione al convegno ecclesiale nazionale che si terrà a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015. In spirito di dialogo con il contesto sociale italiano, la Chiesa guidata da Papa Francesco guarda alla modernità, che “ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del Creato che mette a repentaglio i suoi equilibri”.

Forme di Chiesa. Dagli Atti degli apostoli verso la parrocchia

di Carlo Nardi • L’apostolo dopo un po’ di tempo, per forza di cose, se ne deve andare dal luogo in cui ha evangelizzato. Lo

si vede a proposito di Paolo negli Atti degli apostoli. Ha parlato prima agli ebrei e, se non gli è andata proprio male, qualcuno ha creduto alla sua parola che in quel Gesù di Nazareth l'attesa è compiuta, perché è Lui quello che doveva venire. Poi ha parlato ai greci, ai pagani un genere. Se non gli hanno detto: "Via via, andiamo a prendere un caffè", come potrebbe essere il tono delle parole degli ateniesi (Atti 17,32), c'è il caso che qualcuno abbia creduto che è Gesù la vera acqua che disseta, il vero pane che alimenta, il vero pastore che guida, la Ragione piena, il senso del vivere e morire, il Logos, e così via. Se hanno creduto che l'uomo Gesù è il Verbo di Dio nella sua pasqua di morte e risurrezione, si forma una comunità di cristiani: comunità di fede attorno a quella parola ricevuta; di culto per fare quello che Gesù ha fatto e comandato di fare a partire dal battesimo; di vita, appunto per vivere come Lui ha vissuto.

Ma l'apostolo se ne deve – deve! – andare, perché è voluto altrove: ci sono altri che chiamano o, meglio, Dio tramite le circostanze gli fa capire che è atteso. C'è quindi anche il momento degli addii, come al porto di Mileto. Lì san Paolo si accomiata da chi è venuto a salutarlo anche dalla vicina Efeso (Atti 20). Sono quelli che Paolo chiama alla greca episcopi (Atti 20,28) – che potremmo tradurre con "soprintendenti" o "ispettori", se non ricordasse troppo i ministeri dei beni culturali e della pubblica istruzione -, e presbiteri (Atti 20,17), i venerandi "anziani". Sono rispettivamente i nostri vescovi e preti? Direi qualcosa di simile, anche perché san Paolo chiama le stesse persone un po' vescovi e un po' preti. Comunque, di lì a qualche decennio, nel secondo secolo, in ogni comunità cristiana cittadina attorno al mar Mediterraneo appare un vescovo aiutato da due gruppi, quello dei preti e quello dei diaconi.

Sono comunità partecipi della vita della città antica e nello stesso tempo consapevoli di una loro provvisorietà: fanno di «non avere in questo mondo la loro città definitiva» (Ebrei

13,14), percezione anche dell'anonimo autore della Lettera a Diogneto. Tant'è che quelle comunità si chiamavano paroikíai, di per sé "sobborghi", "periferie". La parola allora indicava grosso modo la diocesi, ma avrà fortuna per designare anche la parrocchia. Come si erano formate quelle comunità? Per un passa parola – anche la parola del vangelo – da persona a persona, da famiglia a famiglia – famiglie peraltro dove c'erano insieme pagani e cristiani –, da comunità a comunità, da città a città. Spesso c'erano scambi di lettere impegnative come si vede dal Nuovo Testamento e poi negli scritti dei Padri apostolici. Più diffusi però dovevano essere i biglietti personali tra parenti, colleghi e amici, come fanno pensare quelli conservati sotto le sabbie dell'Egitto dove si parla del più e del meno, ma qualche volta anche di Nostro Signore.

Così avveniva in genere nel mondo mediterraneo a cominciare dai variegati porti, attraverso la navigazione e le grandi vie di comunicazione disponibili nel territorio dell'Impero romano. Nei regni vicini, invece, come poi nei regni delle popolazioni germaniche o slave, si convertiva il re, ritenendo magari d'aver vinto una battaglia grazie all'intervento del Dio dei cristiani, e i sudditi volenti o nolenti, per amore o per forza si "convertivano". Le virgolette sono d'obbligo. Il re faceva edificare o restaurare chiese, come Clodoveo nei confronti della basilica di San Martino a Tours, e la chiesa diventava del re, chiesa di sua proprietà o almeno sotto il suo controllo: il signore ci metteva a suo piacimento vescovo e preti.

A Roma c'era stata un'altra prassi. I primi cristiani si riunivano in case private, ovviamente belle ed ampie, e quindi spessi di senatori. Si trattava di gruppi, di comunità, già rammentate da san Paolo nella Lettera ai Romani (16,1-16): nel secondo secolo si struttureranno attorno a un prete, in dipendenza dal vescovo, il papa che, in segno di comunione gerarchica, inviava a quei preti nei vari quartieri un frammento dell'eucaristia da lui celebrata. Ebbene ampie parti

di quelle ville private diventavano chiese, da beni privati a pubblici, di pertinenza del popolo cristiano come corpus christianorum. Erano i cosiddetti titoli affidati dal vescovo alla cura di un prete. Questo avveniva a Roma in modo evidente nel terzo secolo, dove si vedono già sorgere istituzioni grosso modo come le nostre parrocchie.

Di lì a poco sarà la struttura del cristianesimo anche nelle campagne. Per questo motivo la parola paroikía “sobborgo” da diocesi vorrà dire “parrocchia”: un popolo con le sue case attorno ad una casa, la sua chiesa, nella provvisorietà di chi sa che il definitivo è altrove, nella dimora eterna.

Una spiritualità eucaristica chiama a partecipazione e collegialità

di Alessandro Clemenza • Nel discorso d'apertura in occasione dell'Assemblea generale della CEI, Papa Francesco, dopo aver ricordato che la fede non è una semplice trasmissione di una dottrina ma “memoria viva di un incontro”, ha asserito una frase di straordinaria portata teologica: “Una spiritualità eucaristica chiama a partecipazione e collegialità”. Senza entrare nel discorso sulla “partecipazione” e la “collegialità” (forme attuative della natura stessa della Chiesa), vorrei qui accennare a quale contributo possa offrire una spiritualità eucaristica all'autocoscienza della Chiesa di essere “Chiesa”. Essendo la fede un incontro, come il Papa stesso ha ricordato, e dunque un'esperienza di vita che afferra il soggetto credente nella globalità della sua persona, più che di “spiritualità”, termine che sembra

relegare il discorso ad una sola componente dell'uomo (seppure essenziale), sarebbe meglio parlare di "logica" eucaristica che va a costituire dall'interno una nuova coscienza del "noi" ecclesiale.

Tornano alla mente alcune parole del teologo russo Sergej Nikolaevič Bulgakov, che spingono proprio nella stessa direzione: «Il *noi* non è solo una forma grammaticale, ma è una vera e propria rivelazione della lingua a proposito della natura dell'*io*, che esiste soltanto nell'accettazione del *con-io*. [...] *Noi* è l'amore ontologico nell'*io*, che non vive soltanto in se stesso, ma anche nel *tu* e nell'*egli*, nella misura in cui l'amore è veramente vita nell'altro e attraverso l'altro» (S.N. Bulgakov, «Capitoli sulla Trinitarietà», in P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, pp. 67-171, qui p. 77).

L'Eucarestia, esemplificando il discorso al di là di tutta una riflessione sacramentale che non può essere obliata o tralasciata, è Gesù, il Cristo, nel suo atto di piena donazione agli altri. È un darsi, si potrebbe dire, all'insegna della "gratuità aperta". È un atto prima di tutto "gratuito", in quanto la libertà del gesto non è racchiudibile all'interno di una logica dello scambio, che obbligherebbe il destinatario ad una risposta. Gesù ha indicato formalmente tale gratuità nel richiamo di non invitare a pranzo o a cena coloro che in un modo o nell'altro possono ricambiare l'invito (cf. *Lc* 14,12-14), o quando il Nazareno, nel momento dell'arresto, con quel "sono io!" ha portato l'attenzione dei soldati unicamente su di sé, domandando che "i suoi" potessero essere lasciati liberi da ogni accusa (cf. *Gv* 18, 4-9). Il darsi di Gesù ai suoi, dunque, non chiede una restituzione della vita nei suoi confronti; in questa accezione, la misura della donazione dovrebbe essere, almeno intenzionalmente, a fondo perduto. Questo, dunque, è un primo momento della logica eucaristica: la gratuità del dono.

Tale gratuità, inoltre, è sempre "aperta": non è racchiudibile all'interno di una relazione reciproca "a due". L'apertura non

risiede tanto nella predisposizione interiore di chi dona, quanto nel dono stesso, come energia vitale e feconda contenuta nell'atto stesso della donazione che passa dal donatore al donatario, rivestendo quest'ultimo della medesima capacità: il recettore del dono, infatti, nell'accoglierlo, è chiamato non tanto alla restituzione diretta al donatore, ma ad assumere come propria la dinamica ricevuta, rivolgendo il suo sguardo non più al donatore ma a terzi (rendendo così *ridondante* il dono ricevuto). Anche questo secondo momento della logica eucaristica è chiaramente espresso da Gesù nel momento in cui, offrendo la propria vita per i suoi, ha chiesto a ciascuno di loro di donarla a sua volta, non per Lui, ma per i fratelli (ma anche questo "l'avete fatto a me"). Tale relazione asimmetrica esprime, recuperando una formulazione del teologo Piero Coda in un suo ultimo manuale sulla Trinità, una "reciprocità reciprocante" (*Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 566), vale a dire una forma di relazione che si attua non solo nella dia-logicità, ma anche nell'apertura a terzi, come fecondità della gratuità originaria.

Questa logica, che abbiamo chiamato "eucaristica", è la manifestazione della stessa vita divina, in cui il Padre e il Figlio si amano tra loro nel Terzo, nello Spirito Santo; il quale, a sua volta, viene donato, e quindi si rivolge *extra Deum*, investendo tutta l'umanità (il non-Dio). La "gratuità aperta", in altre parole, è il ritmo della comunione.

Afferma Papa Francesco: "Una spiritualità eucaristica chiama a partecipazione e collegialità, per un discernimento pastorale che si alimenta nel dialogo, nella ricerca e nella fatica del pensare insieme". Ma se tale discernimento pastorale non diventa il luogo di una comunionalità vissuta e consapevole, in cui l'atto del pensare scaturisce dalla percezione di una Presenza totalmente "data" ed è offerto a terzi come possibilità di generare in loro la stessa esperienza di fede, la partecipazione e la collegialità allora possono rischiare

di perdere la loro efficacia teo-*logica*.

Il dovere fondamentale del fedele di obbedienza al Magistero come “fidei assensus” e “religiosum obsequium” (cann. 212 §1; 748-753) [1]

di Francesco Romano • Il dovere di obbedienza al Magistero ecclesiastico (can. 212) si inserisce nel quadro dei diritti e doveri fondamentali di ogni fedele presenti nel II Libro del vigente Codex Iuris Canonici, tra cui l’obbligo di conservare la comunione con la Chiesa (can. 209 §1), il diritto-dovere di impegnarsi nella diffusione dell’annuncio della salvezza (can. 211), il diritto di ricevere la parola di Dio (can. 213), il diritto all’educazione cristiana e il dovere di condurre una vita conforme alla dottrina evangelica (can. 217), la giusta libertà di investigare nelle scienze sacre e di manifestare con prudenza il proprio pensiero (can. 218).

Ogni uomo ha il dovere di ricercare la verità nelle cose che riguardano Dio e la sua Chiesa. La conoscenza della verità lo vincola per legge divina obbligandolo ad abbracciarla e osservarla (can.748 §1). Per questo, tutta la Chiesa e ogni singolo fedele devono impegnarsi nell’esercizio del munus docendi annunciando il Vangelo secondo i modi e le competenze specifiche di ciascuno.

Il diritto dei fedeli di ricevere dai sacri Pastori la parola di Dio è congiunto al diritto di ricevere i sacramenti (can. 213). Parola e sacramenti appartengono al divino deposito che la Chiesa tutela, anche con sanzioni penali attraverso l'esercizio del munus regendi dei sacri Pastori, per la salvaguardia dell'autenticità della parola, della sua trasmissione, per la valida e lecita celebrazione dei sacramenti.

La dottrina proclamata dal Magistero autentico ha per contenuto la fede e i costumi (cann. 747; 752). Questo inscindibile rapporto contrassegna la profondità dell'azione salvifica della parola che non veicola un insegnamento astratto, ma deve inserirsi concretamente in ogni ambito della vita umana e da essa ripartire.

Le verità da credere per fede divina e cattolica sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata che il Magistero solenne della Chiesa e il Magistero ordinario e universale propongono come divinamente rivelate da chiederne un assenso di «fede divina e cattolica» (can. 750 §1), fondato sulla fede nell'autorità della Parola di Dio che suppone una fides credenda, teologale, divina e cattolica.

L'assenso alle verità necessarie per custodire santamente ed esporre fedelmente il deposito della fede, non proposte come formalmente rivelate, ma connesse necessariamente alla Rivelazione, è mosso dalla fides tenenda (cann. 749 §2, 750 §2) la cui certezza trova fondamento nella fede dell'assistenza dello Spirito Santo al Magistero della Chiesa e nell'insegnamento della dottrina cattolica sull'infallibilità del Magistero.

Fides credenda e fides tenenda, riguardando verità insegnate infallibilmente e quindi accomunate anche dal carattere della "definitività" dell'assenso.

Solo con un «religioso ossequio dell'intelletto e della

volontà » (can. 752), ma senza un «assenso di fede», devono essere accolte le dottrine che il Magistero ordinario insegna, in modo non definitivo e riformabile, per aiutare ad approfondire la conoscenza della Rivelazione o la conformità di una dottrina alle verità di fede. Per questo è richiesto solo un atteggiamento di “venerazione”, senza un assenso di fede, nella certezza sull’autenticità dell’insegnamento dei Sacri Pastori per la particolare assistenza dello Spirito Santo.

L’adesione dei fedeli al proprio Vescovo quando insegna come dottore e autentico maestro della fede richiede solo un atteggiamento di «ossequio religioso dell’animo» (can. 753), per il minor grado di certezza di verità che reca in sé.

La stessa adesione «con religioso ossequio dell’animo» (can. 753) richiesta ai fedeli, è rivolta alle dichiarazioni dottrinali del Magistero autentico delle Conferenze Episcopali (can. 455).

Autenticità e integrità della Parola rivelata costituiscono una dimensione di giustizia intraecclesiale perché sono alla base del dovere di conservare la parola di Dio e del diritto di ogni fedele di poter usufruire autenticamente di tale conservazione.

Il *sensus fidei* di tutti i battezzati attiene al *munus propheticum* ricevuto col battesimo, riconosciuto e regolamentato anche nel Codice di Diritto Canonico, soprattutto con l’inserzione nel can. 750 §1 della partecipazione dei fedeli all’accertamento della verità rivelata. Il *sensus fidei* non è una via di conoscenza alternativa, ma procede dall’azione dello Spirito Santo che guida i fedeli ad accogliere intimamente gli insegnamenti del Magistero e a credere che senza aderire a esso non può esserci adesione alla parola di Dio.

Il livello di diversità gerarchica che spetta al Magistero

deriva dalla struttura di fondazione della Chiesa voluta dal Signore che conferisce a esso la prerogativa dell'infallibilità o, comunque, della sua funzione autoritativa come potestà di servizio nella tutela della conservazione del depositum fidei.

Pertanto, il *sensus fidei* è autentico quando senza contrapposizioni predispone lo spirito e il cuore del Popolo di Dio al sentire cum Ecclesia accogliendo con «religioso ossequio dell'intelletto e della volontà» (can. 752) o con «religioso ossequio dell'animo» (can. 753) anche l'insegnamento del Magistero non definitivo e non infallibile. Non sarà mai esclusa la fede teologale, cui sempre è tenuto il fedele di fronte al Magistero autentico, anche quando non è richiesto un assenso di fede assoluto e definitivo.

I limiti del Magistero non infallibile non ammettono limitazioni al dovere di obbedienza perché l'*obsequium* è sempre collegato alla fede teologale, «il religioso ossequio non può essere solo esteriore o disciplinare, ma deve collocarsi nella logica e sotto la spinta dell'obbedienza della fede» (Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, (Instructio *Donum veritatis*, in EV, vol. 12, n. 23, p. 211).

Il giudizio privato di un fedele, anche se si trattasse di un teologo, non potrà mai entrare in competizione con la certezza dell'insegnamento del Magistero autentico, quantunque non infallibile, rimanendo soltanto un'opinione privata.

In caso di conflitto interiore, la Congregazione per la dottrina della fede, nella *Donum veritatis*, invita al silenzio colui che, per uno spirito leale e animato dall'amore per la Chiesa, potrebbe vivere una tale situazione come una prova difficile. (Cf. *Ibid.*, n. 31, p. 217).

Potremmo definire questo "*silentium*" come "*obsequiosum*" in analogia con il "*religiosum obsequium*" che è richiesto al fedele di fronte al Magistero non infallibile e non

definitivo.

Il religioso ossequio cui è tenuto il fedele di fronte al Magistero non infallibile, prende in considerazione non tanto il contenuto della dottrina insegnata, bensì il dovere di obbedienza della fede nell'assistenza dello Spirito Santo ai sacri Pastori che li abilita all'insegnamento autentico.

Parlare di «religioso ossequio» anziché di «assenso di fede» non significa aprire la strada alla legittimazione del dissenso.

Il silenzio sofferto e la preghiera sono sostenuti dalla certezza che se la verità è veramente in causa, essa finirà necessariamente per imporsi (Cf. Ibid., n. 31, p. 217).

[\[1\]](#) Si suggerisce la lettura integrale dell'articolo in *Teresianum* 64(2013/2)195-235.