

1. Osservazioni sull'ermeneutica del *subsistit in* proposta da Alexandra von Teuffenbach

La questione sul significato e sul valore dell'espressione *subsistit in*, nel n. 8 di *Lumen Gentium*, sembrava ormai risolta, o almeno sopita da una decina di anni. Ma ecco che riesplode di nuovo con la tesi di Alexandra von Teuffenbach¹. La studiosa è addirittura convinta di avere detto l'ultima parola. Il suo minuzioso e scrupoloso studio sulle fonti (attingendo dai più vari Archivi, dai Diari e dagli appunti dei principali artefici del testo conciliare) ricostruisce tutta la vicenda del lavoro e dibattito, in Aula ma anche nella Commissione e Sottocommissione specifica, che ha portato dal precedente *est* al finale *subsistit in* («La vera ed unica Chiesa [...] «sussiste» nella chiesa cattolica romana [...]»). Di fatto, la sua ponderosa fatica è di ordine più direttamente letterario-storiografico sul testo; ma – mi sembra – non è di vera e propria natura teologica. Infatti non si ispira ai criteri dell'*analogia fidei*, che imporrebbero di comprendere un testo alla luce dei confronti con l'intera dottrina ecclesiologica proposta dall'autorità dei Vescovi e del Papa, e nell'insieme di tutti i documenti conciliari. Conoscere il lavoro previo dei «periti» è certo cosa importante, ma non ci consente di rilevare immediatamente la *mens* che ha guidato i pastori nell'accogliere e approvare le proposizioni e le modifiche suggerite per il testo finale. La nostra studiosa è riuscita a scoprire l'autore dell'espressione finale, cioè del *subsistit in* al posto dell'*est* precedente (anzi più immediatamente dell'*adest* che veniva suggerito già in qualche modo quasi alla fine). Si trat-

ta di p. Tromp; il quale intendeva personalmente riaffermare l'*est*, anzi addirittura in qualche modo dare ad esso ancora più forza; ma nessuno dei membri della Commissione, né poi dei Vescovi nel voto finale in Aula, ha mai dimostrato di assumere la sua interpretazione. La teologia di p. Tromp io l'ho conosciuta bene, essendo stato suo discepolo alla Gregoriana; affascinanti le sue lezioni, ma tutte di tipo apologetico. La Teuffenbach pensa che la preoccupazione primaria di p. Tromp sia stata di insistere sulla tesi cattolica più rigida, affinché le altre confessioni cristiane potessero, anche dal punto di vista ecumenico, confrontarsi con la pura e chiara verità e non con formulazioni ambigue e accomodanti. È significativo il testo con il quale si chiude il volume (396): è una citazione da un'intervista all'*Echo der Zeit*, gennaio 1963, nella quale p. Tromp afferma che niente di più che rivelare cedimenti quanto alla proposizione della verità cattolica sarebbe nocivo al dialogo ecumenico con i «fratelli separati», perché non solo non si toglierebbero gli ostacoli ma anzi questi si aggraverebbero. Sì, rispondo, si tratta della verità; ma rimane in piedi il quesito: «Quale verità?». La nostra studiosa inserisce tranquillamente la sua ricerca sul *subsistit in* dentro un problema teologico più ampio, quello dell'*auto-coscienza ecclesiale della chiesa cattolica romana*: ben tre lunghi capitoli (3°, 4° e 5°: fino al Vaticano II, nella sua preparazione, nel suo svolgimento), da p. 115 a p. 392! È proprio su questo tema, contestuale ma fondamentale,

che si rivela carente l'esercizio della sua ermeneutica teologica. Si ripete la soluzione apologetica di ieri (che spesso era polemica) anche quando si entra nei capitoli storici relativi al Vaticano II, nei quali l'autocoscienza di chiesa subisce modificazioni notevoli, o meglio perfezionamenti in direzione ecumenica. Invece il *subsistit in*, nella ricerca proposta dalla Teuffenbach, viene spogliato della particella "in" (la quale, come vedremo, sancisce appunto la dimensione della "storicità"); quasi non abbia alcun senso la formula completa, cioè quella con l'*in*, che impegna seriamente a tenere distinto il *contenuto*, la *res* (vale a dire il dono divino della "ecclesialità in pienezza") dal *contenitore* (cioè le forme umane storiche, culturali, in cui la chiesa cattolica romana ha espresso ed esprime l'ecclesialità voluta e donata da Cristo, anche in quanto "una ed unica").

Di fatto manca quasi del tutto l'attenzione alla particella "in". E, in tema di autocoscienza ecclesiale nel Vaticano II, ci si limita a un documento soltanto, alla *Lumen Gentium*, anzi solo al suo capitolo 1° [...] e neppure intero! ...sembra sufficiente il n. 8; ...anzi, quasi soltanto il verbo *subsistit*! La Commissione ha dato ragioni del mutamento (da *est a subsistit in*) appellando al criterio di favorire una "migliore coerenza con la frase seguente". Ma ciò cosa significa? Forse è solo questione di sincerità (Tromp) nei confronti dei non cattolici, affinché tengano conto che noi cattolici ci riteniamo *sic et simpliciter* "l'unica vera chiesa"? Ma la frase che li riguarda suona così: «al di fuori di essa si trovano molti (*plura* = più di quanto ci si potrebbe aspettare) "elementi di santificazione e di verità...", che derivano dalla Chiesa di Cristo (non si dice: chiesa cattolica), e che spingono all'unità cattolica» (non si parla di "ritorno a Roma"!)). Se si

presta attenzione alla prospettiva "numerica" (*molti* elementi, *non tutti*) si viene già orientati a pensare che la chiesa cattolica romana si presenta qui come *pienezza e integralità*, quindi non come unicità *esclusiva*, vale a dire tale da non ammettere gradi di partecipazione. Allora, il vero senso dell'intera frase dovrebbe risultare come segue: «L'unica chiesa *in pienezza e integralità* come la intende e vuole Cristo c'è nella chiesa cattolica romana; le altre chiese lo sono solo per partecipazione, ossia con delle carenze». L'esegesi da me proposta trova forza se si guarda ad altri passi del n. 8, e a numeri del successivo capitolo 2°. Poco dopo, infatti, verso la fine del n. 8 si afferma che la chiesa reale storica (ovviamente anche la chiesa di Roma) ha sempre bisogno di purificazione; perciò non si identifica pienamente con Cristo; allora tutto questo dovrebbe far supporre che il dono della "ecclesialità in pienezza" che qualifica la chiesa cattolica possa di fatto trovarsi talora, o forse spesso, quasi offuscato e velato dentro le forme storiche che lo esprimono nel vissuto e nel manifestato *ad extra*.

Nel capitolo 2° incontriamo già delle esplicitazioni significative. Al termine del n. 13 si registra l'abbandono del discorso precedentemente proposto, relativo alla netta alternativa tra chi è dentro e chi è fuori della chiesa, e l'emergere di quello nuovo sui *gradi di appartenenza e di approssimazione*. E subito dopo, nei nn. 14-15-16, si passa all'applicazione di quel criterio. Da notare che il n. 15, dedicato ai cristiani non cattolici, questa volta è più ricco ed esplicito del n. 8, nella sottolineatura del «più che ci unisce» rispetto a «ciò che ci divide»: l'elenco dei doni e valori cristiani non registra soltanto la presenza, nei non cattolici, dei "mezzi", ma anche la

molteplicità dei frutti effettivi: vera fede animata dalla carità, carità che raggiunge anche vette e traguardi di alto eroismo (si accenna al “martirio” in termini di “effusione del sangue”).

Si dovrebbe poi coinvolgere almeno qualche tesi del decreto sull’ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, perchè ivi il *subsistit in* viene ripreso e applicato; così da offrire quasi una sua prima, immediata, e perciò massimamente autorevole interpretazione. Accenno soltanto ai nn. 3-4. Una riflessione teologica sulla “autocoscienza ecclesiale nel Concilio” *non potrebbe, non dovrebbe* trascurarli! Ebbene, nel n. 3, si parla di *plurima, eximia*, quanto agli elementi di ecclesialità presenti e attivi fuori dei confini della chiesa cattolica romana; e si esplicita che essi derivano da Cristo e portano a Cristo (prima e più che dalla e alla chiesa). Ma subito si aggiunge addirittura che, in virtù di essi, «lo Spirito Santo non ricusa di servirsi di quelle chiese o comunità cristiane quali “strumenti di salvezza”» (come non pensare alla tesi della “chiesa sacramento” già sottolineata nel capitolo precedente?). Analogo discorso incontriamo nel seguente n. 4: noi cattolici crediamo che la Chiesa voluta da Cristo “sussiste nel-

la chiesa cattolica”; essa è in possesso (“ditata”) di tutti i doni di Cristo; ma i suoi membri «non se ne servono con tutto il dovuto fervore, per cui *il volto della chiesa meno rifulge davanti ai fratelli separati e al mondo intero e la crescita del Regno di Dio ne è ritardata*». Dovremmo, quindi, sapere attingere anche contributi effettivi dagli altri cristiani; ricordandoci che la divisione tra chiese impedisce alla chiesa cattolica di esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità nelle realtà della vita. Senza gli altri ci manca qualcosa, almeno sul fronte della manifestazione visibile e storica dell’integralità e della pienezza. Non è questo il Concilio?².

Luigi Sartori

Note

¹ A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8)*. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, Herbert Utz Verlag - Wissenschaft, München 2002, pp. 442, s.i.p. In sintesi, la giovane studiosa presentò le sue conclusioni al Congresso ATI di Anagni, nel settembre 2003.

² Nei miei commenti alla *Lumen Gentium* e a *Unitatis Redintegratio* (EMP, Padova 1994 e 1992) ho già avuto modo di esporre le interpretazioni qui accennate.

2. “La sinodalità: teologia e diritto a confronto”

*Seminario pre-congressuale della zona Centro
(Assisi, 6 maggio 2004)*

Il titolo del seminario che si è tenuto lo scorso 6 maggio all’Istituto Teologico di Assisi prometteva una discussione su un argomento – la sinodalità – comune alla teologia e al diritto, ma da queste due discipline spesso trattato indipendentemente l’una dall’altra. Proprio nella messa a fuoco di alcune delle ragioni del mancato dialogo – o

della sua marginalità – e nella presentazione della sinodalità come terreno di interlocuzione tra ecclesiologia e diritto canonico, risiedeva uno degli elementi di interesse della giornata. La qualità della proposte dei due relatori, Severino Dianich per la parte teologica e Francesco Coccopalmerio per quella canonistica, ha certamente of-

ferto materiale per un ulteriore approfondimento della questione.

Introducendo l'argomento della giornata, Vittorio Peri, direttore dell'Istituto teologico di Assisi, ha accennato alla situazione del consiglio presbiterale: un organismo sinodale che stenta a decollare. L'indicazione chiara circa la sua costituzione deriva dal decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II (PO 7), dove esso è pensato come organo consultivo da affiancare al vescovo nel governo della diocesi (il contesto è quello delle relazioni di comunione che dovrebbero caratterizzare i rapporti tra l'ordinario e il suo presbiterio). Tuttavia sembra che durante la stesura del testo la tendenza sia stata più quella di sottolineare ciò che il consiglio presbiterale non è e ciò che non può fare. Altri elementi non hanno aiutato a far chiarezza, quali la paura di una deriva particolaristica nella Chiesa e la difficile convivenza con altri organismi simili. Le cause delle difficoltà incontrate dal consiglio presbiterale non risiedono però solo negli elementi tecnico-giuridici: anche quelli teologici non sono forse stati tenuti nel dovuto conto, in primis l'idea della *communio* come principio di unità della Chiesa.

Apprendo il confronto sulle ragioni di un'estraneità tra diritto e teologia, Dianich ha affermato la necessità del diritto per la Chiesa. Citando Louis Bouyer¹, il teologo fiorentino ha sostenuto che se tra le due discipline c'è estraneità, questa è dovuta all'insipienza degli uomini: senza il diritto infatti la Chiesa sarebbe solo la Chiesa dell'arbitrio. Tale necessità è ribadita dall'atto stesso per mezzo del quale la Chiesa esiste, ossia la comunicazione della fede, unita alla relazione che si attua tra il comunicante e il ricevente. Non esiste infatti alcuna comunicazione al di fuori di regole precise e condivise

(si pensi ad esempio al linguaggio). A ciò non fa eccezione la comunicazione della fede: essa ha le sue regole, presenti fin dall'inizio (si pensi a Paolo quando ricorda ai Corinti di mantenere il Vangelo nella forma in cui lo hanno ricevuto). La Chiesa è frutto di questa comunicazione e, in quanto tale, non può essere avulsa dal diritto.

Se da una parte il diritto è necessario, dall'altra Dianich non ha negato che tra quest'ultimo e la riflessione ecclesiologica vi siano problemi e difficoltà. La teologia infatti può accogliere domande di ampiezza inaudita (basti pensare a Tommaso d'Aquino, che arriva a chiedersi: *utrum Deus sit*), mentre il diritto canonico tende a determinare come unico e assoluto ciò che per la ricerca teologica non lo è. Un tale procedimento è possibile, per il diritto, solo a partire dalla legittimazione dell'autorità: una volta stabilita questa, l'ordinamento giuridico sembra non sentire il bisogno di rendere ragione del suo carattere normativo. La teologia percepisce invece il compito di fornire le ragioni dell'azione dell'autorità, procedendo però per strade diverse e non facendo riferimento al principio-autorità – è nella natura della teologia porre domande, anche radicali; ma è da vedere se la canonistica può porsi le stesse questioni a partire dalla propria natura.

Alcuni punti problematici sono stati indicati, senza escludere che ce ne siano altri.

Un primo nodo consiste nell'esclusione delle norme circa le relazioni *ad extra* e una centratura dell'ordinamento attorno all'autorità e non al soggetto della missione della Chiesa. Conseguenza di ciò è che vengono accentuate delle asimmetrie che non ci sono nella realtà.

Un secondo nodo è costituito dal rapporto fra la definizione dei diritti

del fedele e quella dei limiti dell'autorità: il fatto che i diritti dei fedeli vengono posti all'inizio è sufficiente per definire i limiti dell'autorità?

Un terzo nodo è il problema della certezza del diritto di fronte a una autorità non sindacabile ovvero come comportarsi se vi è una trasgressione della legge da parte di chi questa legge l'ha promulgata?

Un quarto nodo problematico è dato dalla questione dei due ordinamenti: quello occidentale e quello orientale. Ci si potrebbe chiedere: perché due e non di più? E ancora: che cosa si intende realmente per Chiesa d'occidente se questa include quelle giapponesi e africane (il discorso è reciproco)?

Un quinto nodo problematico è legato alla questione della riforma: come il credente anche l'istituzione dovrebbe saper cogliere la necessità del proprio rinnovamento.

In definitiva, questi diversi punti controversi potrebbero riassumersi in un'unica questione: *quale comunione può provenire dal diritto? Quale diritto dalla comunione?* Non si tratta di una delegittimazione del diritto canonico ma di vedere come questi possa trovare un criterio di giudizio proprio nell'idea teologica della *communio*. La prospettiva di fondo è quella del dono della relazione con Dio, una relazione interrotta che deve essere ripristinata e nei confronti della quale la Chiesa – e in essa il diritto – è scopo intermedio (cf LG 1). Ma da questa relazionalità di fondo è possibile che nasca una rete di relazioni empiricamente controllabili? La grazia passa solo attraverso di essa? Come e fino a che punto la Chiesa può dettare le condizioni di appartenenza ad essa? Sono molteplici le domande che l'esperienza pastorale suggerisce; accanto a queste si pone la questione di un im-

pianto giuridico che possa impostare i rapporti della Chiesa con l'altro da sé non semplicemente (e dall'inizio) sul binomio autorità-suddito.

Nell'intervento sulla sinodalità, Dianich ha sottolineato alcuni elementi che ne evidenziano la natura fondamentale per la Chiesa. Innanzi tutto egli ha individuato nello strumento conciliare il filo rosso che da sempre lega la storia delle decisioni ecclesiali. È un filo che parte da Gerusalemme, dalla riunione descritta da Luca negli *Atti* (15,1ss), nella quale la sinodalità è espressa dalle decisioni prese dagli apostoli, dai presbiteri e da tutta la Chiesa (15,22), e che si incontra sempre, anche quando – con Gregorio VII – si imporrà il governo papale.

Un secondo punto da cui emerge la sinodalità è la natura carismatica della Chiesa, così come è delineata nella prima lettera ai Corinti. L'affermazione «poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1Cor 10,17), fa da preambolo alle riflessioni sulla Cena del Signore e ai capitoli sul dono dello Spirito (1Cor 12-14) e sui carismi, elargiti ai membri del corpo di Cristo e da utilizzarsi per il bene comune. Se il nucleo centrale è comunque sempre il Vangelo, le modalità con cui esso si declina e si annuncia sono poi molteplici (come molteplici sono i doni dello Spirito), secondo la particolare inclinazione data dallo Spirito. Ne deriva che, all'interno della missione della Chiesa, l'azione del singolo cristiano non ha bisogno di particolari legittimazioni. Ma non vi è azione più decisiva che la comunicazione della fede (da cui esiste la Chiesa) e ad essa è appunto abilitato ogni credente in forza del Battesimo. Il popolo di Dio è *instrumentum redemptionis*² e popolo messianico, partecipe dell'opera evangelizzatrice

della Chiesa e il suo rapporto con essa non può essere definito semplicemente in termini di autorità-obbedienza. Similmente, nemmeno l'affermazione secondo cui il pastore agisce *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*, si può pensare al di fuori del corpo sacramentale della Chiesa³. Se va ribadita la linea discendente – dell'obbedienza – dall'autorità alla comunità, questa non può essere unidirezionale. Non si tratta di ridistribuire il potere, ma di strutturare la Chiesa tenendo conto della realtà carismatica.

Un terzo ambito legato al tema della sinodalità, Dianich l'ha individuato nella collegialità episcopale, la quale sembrerebbe essersi un po' incagliata nel raccordo tra il mandato a una chiesa particolare (atto giuridico) e l'ordinazione a vescovo della Chiesa universale. Tra queste l'istanza universale – la *suprema potestas* – e il vescovo locale non vi è alcuna istanza autorevole "intermedia"⁴. La tradizione del primo millennio, invece, ci tramanda la prassi dell'ordinazione di un nuovo vescovo da parte dei vescovi del luogo. Con il gesto sacramentale, il nuovo vescovo viene a far parte del loro collegio locale (nell'ordinamento orientale viene anche eletto da loro): tale atto può ben costituire una forma di esercizio della collegialità che nasce dai membri del collegio stesso, realtà più difficile evidenziare nelle conferenze episcopali (occidentali), fondate giuridicamente, il cui presidente è solo un rappresentante eletto.

Il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* mette in luce una diversa funzionalità dell'organismo sinodale: esso viene convocato annualmente dal patriarca per emanare leggi per la chiesa patriarcale ed eleggere i vescovi.⁵ Dallo sguardo dato al codice delle chiese orientali emerge che la struttura patriarcale e metropolitana costituisce

una forma di collegialità intermedia capace di autentica *potestas*. La stessa cosa sembra non potersi dire, secondo il teologo, per le conferenze episcopali (i loro atti collegiali sono validi se unanimi e dopo la *recognitio*) perché la loro costituzione non nasce dalla nomina e dall'ordinazione dei membri locali.

La conclusione dell'intervento di Dianich è stata affidata a un pensiero del cardinale Ratzinger: «un concetto di collegialità che si riduca esclusivamente alla collegialità dell'*actus stricte collegialis* sulla Chiesa universale entra in un vicolo cieco». Si tratta di «rendere nuovamente operose le chiese nella Chiesa e quindi, se così si vuole, di promuovere la collegialità particolare che, certo, proprio in quanto tale è di importanza centrale anche per l'insieme e rende viva la struttura conciliare della Chiesa»⁶.

Nell'affrontare la tematica dal punto di vista del diritto, il vescovo Francesco Coccopalmerio non è partito dall'ecclesiologia ma dalla sinodalità, un concetto piuttosto ampio, dal momento che se ne può parlare dal versante dei rapporti tra il papa e il collegio dei vescovi o da quello delle chiese particolari. La lettura esegetica dei canoni riferiti all'argomento ha costituito l'osatura della relazione.

Circa la sinodalità in relazione al collegio dei vescovi e al primato del papa, il *Codice di diritto canonico* (can. 336) recita:

«Il collegio dei vescovi, il cui capo è il Sommo Pontefice e i cui membri sono i vescovi in forza della consacrazione sacramentale e della comunione gerarchica con il capo e con i membri del collegio, e nel quale permane perennemente il corpo apostolico, insieme con il suo capo e mai senza il suo capo, è pure soggetto di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale (*subiec-*

tum quoque supremae et plenae potestatis in universam Ecclesiam existit)»⁷.

Innanzitutto il testo suppone che il papa, come successore di Pietro abbia una posizione diversa e superiore rispetto agli altri membri del collegio. Rimane comunque assodato che il collegio dei vescovi è un organismo capace di compiere atti magisteriali e legislativi mediante la deliberazione attraverso voti.

Tutti e soli i vescovi che sono membri del collegio dei vescovi hanno il diritto e il dovere di partecipare al concilio ecumenico con voto deliberativo (can. 339, § 1).

Questi vescovi sono riuniti in una realtà unica, un vero e proprio soggetto comunitario che non è la semplice somma degli individui. Tale entità è sede di atti deliberativi, può quindi volere e operare come soggetto individuo. Il punto è che il collegio non è costituito da una ma da più persone, quindi da più atti di volontà che devono combinarsi per permettere al collegio stesso di operare come soggetto unitario. Inoltre le posizioni dei componenti sono diverse: uno infatti è il capo – non un semplice rappresentante ma colui che dà validità agli atti deliberativi che comunque i vescovi sono chiamati ad esprimere. Il canone 341, § 1 però recita: «Non hanno forza obbligatoria se non quei decreti del concilio ecumenico che, insieme con i padri del concilio, siano stati approvati dal Romano Pontefice, da lui confermati e per suo comando promulgati».

La situazione è simile per gli atti prodotti dal collegio episcopale (cf can. 341, § 2). Come si realizza ciò? Il papa constata la maggioranza numerica dei voti, tuttavia è la sua decisione che dà l'autenticazione ultima. È chiaro che per poter esercitare tale funzione deve essere libero nei confronti della mag-

gioranza delle preferenze (nel senso che potrebbe anche non avallarla).

Per quanto riguarda il modo di agire del papa nei confronti dei vescovi, il can. 333, § 2 afferma:

«Il Romano Pontefice, nell'adempimento dell'ufficio di supremo Pastore della Chiesa, è sempre congiunto (*semper est coniunctus*) nella comunione con gli altri vescovi e anzi con tutta la Chiesa; tuttavia egli ha il diritto di determinare, secondo le necessità della Chiesa, il modo, sia personale sia collegiale, di esercitare tale ufficio»⁸.

L'essere congiunto con vincoli di comunione agli altri vescovi e alla Chiesa tutta deriva dal fatto che egli è il capo del collegio episcopale e capo della Chiesa. Che senso dare però a questo *semper*? Si potrebbe ipotizzare che in qualche momento il papa non sia capo del collegio dei vescovi, o che non sia ad essi congiunto? Evidentemente no! L'unione mediante vincoli di comunione è poi specialmente visibile proprio nel magistero supremo (ovvero in quegli atti che riguardano tutta la Chiesa). Questa congiunzione è presente anche quando il pontefice agisce da solo: anche in un tal caso infatti egli esprime un pensiero comune ai confratelli nell'episcopato. In ogni caso, la prerogativa che il papa ha di esercitare il *munus supremum* sia come soggetto singolo sia come capo del collegio dei vescovi (cf can. 333, § 2) dovrebbe partire sempre dalla constatazione di un pensiero o un intendimento comune e ciò è possibile in vari modi, ad esempio chiedendo ad ogni vescovo di esprimere la propria posizione su un certo argomento (magari per iscritto). A questo punto il pontefice potrebbe anche decidere, in riferimento ai dati ricavati, di procedere come soggetto singolo ed esprimere in questo modo il sentire comune con l'episcopato⁹.

L'altro modo di agire sarebbe in quanto capo del collegio episcopale. In tal caso, dando il suo voto a quanto espresso dalla maggioranza dei vescovi, renderebbe attuabile e operativa quella libera. Sempre ricordando che il santo padre in siffatto gesto è libero – non è cioè un semplice rappresentante di un'assemblea, ma ha una posizione essenzialmente diversa – questa dovrebbe essere la via d'azione ordinaria (di valenza anche ecumenica). Naturalmente, sempre in forza di questa libertà, il papa potrebbe anche non concedere il voto, esprimendo così, in coscienza, la convinzione che quella determinata posizione, anche se raccoglie la maggioranza dei consensi, non sia la giusta via da seguire. Tutto ciò potrebbe però causare la rottura di quella *coniunctio* che invece non deve mai mancare. In codesti casi, il pontefice potrebbe sospendere la sua deliberazione (rendendo così inattuabile quella proposta, la quale lo diventa appunto solo in forza del voto deliberativo del vescovo di Roma) fino a che non si sia raggiunta una sinodalità compiuta.

Nel suo secondo intervento, Coccopalmerio ha ribadito come la Chiesa sia anche una realtà giuridica, dotata di una *potestas* atta a governare una socialità. Alcuni atti e requisiti di appartenenza prescritti dal diritto canonico vanno in questa direzione. Alcune di queste realtà, oltre che ad essere giuridiche sono dogmatiche: non a caso infatti certi canoni sono delle piccole enunciazioni dogmatiche di realtà ontologiche. Un esempio chiaro è il can. 212, § 3:

«In modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, essi [i fedeli] hanno il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo

noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità delle persone».

Tutto ciò è possibile in forza del battesimo e della cresima.

Non bisogna confrontare in modo troppo stretto il diritto canonico e quello dello stato. Una tale prospettiva infatti sarebbe alquanto riduttiva, collocando il diritto canonico solo sul piano delle norme positive. Nel codice invece esistono diverse forme di diritto: talvolta esso è ontologico, talvolta positivo, talvolta molto vicino all'ecclesiologia.

Le conclusioni del seminario hanno confermato ciò che, aprendo i lavori, ricordava Marco Vergottini: lo scopo della giornata non voleva essere il raggiungimento di una proposta sistematica in grado di risolvere la distanza fra teologia e diritto rispetto alla questione della sinodalità, bensì quello di formulare domande, provocazioni, spunti di riflessione in grado di contribuire al cammino dell'ATI verso il Congresso Nazionale del 2005.

Luigi Missaglia

Note

¹ Cf L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971, 1988.

² Cf LG 8. Il CIC can. 781 afferma: «Dal momento che tutta quanta la Chiesa è per sua natura missionaria e che l'opera di evangelizzazione è da ritenere dovere fondamentale del popolo di Dio (*fundamentale officium populi Dei*), consci della loro responsabilità, assumano la propria parte nell'opera missionaria».

³ Nemmeno il dogma dell'infallibilità del papa è pronunciato trascurando questo aspetto. Cf *Pastor Aeternus*, cap. 4: «Il vescovo di Roma [...] gode [...] di quella infallibilità, di cui il Divino Redentore ha voluto fosse dotata la sua Chiesa» (DenzH 3074). Anche se poi aggiunge che le sue decisioni «sono irreformabili per se stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa».

⁴ La lettera *Communio in notio* della Congregazione per la dottrina della fede, al n. 9 precisa che la Chiesa universale non è la somma o la federazione delle chiese particolari, non è il risultato della loro comunione ma «nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola chiesa particolare». Nel *motu proprio Apostolos suos* del 1998, Giovanni Paolo II ribadisce che tra le due istanze non ce n'è una intermedia (cf n. 12).

⁵ Cf CCEO can. 106, § 2, 110, § 1.3. Per un'idea delle altre competenze del sinodo patriarcale si vedano anche i can. 114-121; 140.143; 56; 78.

⁶ Cf J. RATZINGER, «La collegialità episcopale dal punto di vista teologico», in G. BARAUNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 733-771. La citazione è a p. 756.

⁷ Si veda anche il can. 337 sui modi esercitare il magistero solenne (riuniti in concilio o

sparsi per il mondo ma in comunione tra loro e con il pontefice) e sulla possibilità del papa di individuare le modalità con cui il concilio può esercitare la sua funzione nella Chiesa (cf LG 25); e il can. 339, § 1 sul diritto a partecipare al concilio con voto deliberativo.

⁸ Il can. 333, § 1 afferma che il pontefice ha la potestà suprema anche sulle chiese particolari e che ciò favorisce la potestà propria, ordinaria e immediata dei vescovi. Nel can. 334 si accenna al sinodo dei vescovi quale strumento di collaborazione che può affiancarsi (assieme ad altri) al Santo Padre.

⁹ Casi classici di questo modo di procedere sono i dogmi dell'immacolata concezione (Pio IX, 1854) e dell'assunzione di Maria (Pio XII, 1950). Cf la bolla *Ineffabilis Deus* (DenzH 2800-2804) e la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (DenzH 3900-3905).

3. “La sinodalità come pratica ecclesiale: situazione e prospettive teologico-pastorali”

*Seminario pre-congressuale della zona Sud
(Catanzaro, Istituto Teologico Calabro
“S. Pio X”, 18 maggio 2004)*

Interessante e proficuo il Seminario di studio svoltosi presso l'Istituto teologico calabro “S. Pio X” di Catanzaro, promosso ed organizzato dall'ATI Sud ed aperto non solo ai soci, ma anche ai docenti e agli studenti dello stesso Istituto. Anche oggi parlare di sinodalità non è scontato e non è facile, perché si tratta di verificare il livello della vita ecclesiale in tutti i suoi settori. A fronte di una crisi che possiamo riscontrare in più ambiti, all'interno della Chiesa, per quanto riguarda la partecipazione alla vita ecclesiale e che si nota in specie negli organismi di partecipazione (consigli pastorali parrocchiali, diocesani, consigli presbiterali ecc.), con un conseguente “rallentamento” della spinta conciliare, si avverte forte l'esigenza di esaminarne le cause, di valutare gli esiti di

tale situazione, per rilanciare la vitalità ecclesiale. A questa sfida ha tentato di rispondere il Seminario che ha affrontato sotto il profilo pastorale la tematica/problematica della sinodalità e della “prassi sinodale”. Dopo i saluti di accoglienza rivolti ai partecipanti da parte del Prof. Don Armando Matteo, a nome del Direttore dell'Istituto Teologico Calabro, Prof. Don Antonio Staglianò e del Prof. Marco Vergottini, Vice presidente dell'ATI, che ha portato i saluti e la vicinanza del Presidente Prof. Don Piero Coda e di tutta l'Associazione, ha introdotto i lavori il Prof. Don Giuseppe De Simone, delegato della Zona Sud, presentando la tematica oggetto di studio e spiegando l'impostazione del Seminario.

Tutti mirati e ben in sintonia i contributi dei vari relatori coinvolti, a co-

minciare dalla relazione base del Prof. Don Giovanni Mazzillo, docente di Ecclesiologia nell'Istituto teologico calabro che ha affrontato il tema: "Nodi storici ed ecclesiologici della prassi sinodale". Attraverso un *excursus* biblico e storico il relatore ha evidenziato che la "sinodalità" è tipica della fede cristiana e trae le sue origini dalla stessa esperienza storica di Gesù che si presenta come "la via" (*Gv* 14,6) e della primitiva comunità cristiana che vediamo riunirsi per decidere, per "camminare insieme" (sinodo) nella ricerca del volere di Dio e concretamente affrontare il problema della circoncisione (*At* 15, 1ss.). Questa idea originaria del "convergere insieme" diventa prassi ordinaria nella Chiesa e l'esperienza sinodale da locale e regionale, nell'esperienza storica della Chiesa, gradualmente, diviene universale e nello stesso tempo il "convenire insieme" da un piano spirituale si sposta su un piano disciplinare¹. E così i primi quattro Concili ecumenici (Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia) diventano un esempio paradigmatico della prassi sinodale che continuerà sempre nella Chiesa tra alterne vicende, legate ai momenti storico-politici, dove emergerà ora il ruolo dell'imperatore (vedi i primi otto concili, indetti dagli imperatori), ora del papa, ora del Collegio episcopale sempre in comunione con il vescovo di Roma, una volta che fu superata la tensione del conciliarismo (Concilio di Costanza: 1414-18) nei concili di Basilea (1431-37) – Ferrara e Firenze (1438-42). Tutta la storia della Chiesa fino all'ultimo Concilio Vaticano II documenta questo sforzo di vivere la prassi sinodale e di armonizzare il ruolo del collegio episcopale e quello primaziale del papa, come si evince dai testi della LG 21, 22 e dalla nota esplicativa alla stessa costituzione. I sinodi episcopali stra-

ordinari dal 1969 in poi sono un'attuazione di tale linea sinodale e nelle varie Chiese locali, attraverso "forme sussidiarie di sinodalità", continuano a realizzarsi sinodi e vari momenti sinodali particolari, attualizzazione della sinodalità universale. La prassi sinodale, secondo il relatore, alla luce dell'ecclesiologia di comunione insegnata dal Concilio Vaticano II, richiama una prassi solidale che è partecipazione e corresponsabilità di tutto il popolo di Dio. La *communio fidelium* che si esprime anche nel *sensus fidelium*, salvaguardata nella fede dalla *communio hierarchica* che comunica i doni della redenzione, si realizza concretamente nella prassi sinodale/sinodale, che è prassi di dialogo, reciproco ascolto, discernimento. Lo stesso problema, recentemente sollevato della "democratizzazione della Chiesa" va letto in termini più adeguati, in senso che nella Chiesa i principi-valori della comunione, conversione, autoevangelizzazione e autocorrezione vanno al di là della stessa democrazia.

Le comunicazioni degli altri docenti di Teologia pastorale, coinvolti nel Seminario, hanno avuto il compito di sottolineare alcuni aspetti specifici della sinodalità, sempre sotto il profilo pastorale. In primo luogo la comunicazione del Prof. Don Carmelo Torcivia della Facoltà Teologica siciliana di Palermo dal titolo: "I problemi ecclesiali della prassi sinodale" ha riportato i lavori nell'ambito dell'attualità ecclesiale, chiedendosi se vi è un'effettiva comunione nella Chiesa e se, nella concretezza esistenziale, le strutture o gli organismi di partecipazione nella Chiesa locale rendono praticabile la sinodalità, sulla base degli orientamenti e delle indicazioni che provengono soprattutto dalla CEI. I rapporti clero, laici, religiosi non sempre sono regolati da un buon apparato giuridico,

che renda visibile la *communio*, per cui è necessario ed urgente un corretto esercizio della soggettualità ecclesiale, basato sull'iniziazione cristiana. Il relatore ha avanzato alcune proposte, in riferimento alla *lectio divina*, evitando il rischio del fondamentalismo nell'interpretazione dei testi biblici e del deduttivismo in un continuo processo interpretativo. Inoltre occorre "credere e praticare" una Chiesa fondata sui carismi, non opposta all'istituzione, in cui le competenze, le disponibilità e gli avvicindamenti favoriscano una vera sinodalità. Nel pomeriggio sono state offerte altre due comunicazioni. La prima, quella del Prof. Don Pio Zuppa, docente dell'Istituto Teologico pugliese di Molfetta: "Situazione, sollecitazioni e prospettive di una pratica sinodale per la vita della Chiesa", ha insistito sull'importanza della progettualità ecclesiale che è essenziale per "pensare e progettare la Chiesa" e inoltre sulla dimensione relazionale che attraversa tutta la prassi ecclesiale. Nell'ambito degli organismi di partecipazione siamo chiamati a vivere relazioni concrete e ciò esige attenzione alla pratica comunicativa per farle funzionare. Inoltre nell'ambito delle prospettive e indicazioni di percorso ha proposto tre punti: a) raccordo teoria e prassi, nel senso che occorre una riflessione sull'azione pastorale della Chiesa e quindi una teologia pastorale e pratica come scienza; b) opzione comunità e impegno *ad intra*, dando priorità di attenzione per la vita e lo sviluppo della comunità; c) comunicazione e prassi pastorale, consapevoli che i maggiori disturbi per la vita comunitaria sono causati, a livello comunicativo, dalla mancanza di ascolto e da "incompetenze" di ordine relazionale.

L'ultima comunicazione, del Prof. Don Antonio Mastantuono, docente

della Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, Sezione S. Luigi, si è soffermata su: "Esempi di attuazioni di pratica sinodale nella Chiesa locale". Il suo intervento ha trattato, in particolare, il capitolo molto interessante dei sinodi diocesani e quello dei consigli pastorali parrocchiali e diocesani. I sinodi diocesani sono momenti "eccezionali" di sperimentazione sinodale (in Italia ne sono stati celebrati più di cento negli ultimi anni) in cui si è chiamati ad operare, "un discernimento ecclesiale". Alcuni dei limiti di questa autentica forma sinodale che coinvolge vescovo, presbiteri, religiosi e laici sono la mancanza di continuità, in ordine all'applicazione e soprattutto di verifica del lavoro svolto. I Consigli pastorali che hanno conosciuto un vero e proprio *boom* nel dopo Concilio stanno sperimentando un calo di tensione e di partecipazione. Il nuovo codice ha sancito la "non obbligatorietà" di questi organismi, ma questo non dovrebbe far sottovalutare l'importanza e il ruolo essenziale di essi. Il vero problema non sta tanto nella natura del consenso (consultivo e non deliberativo), ma nella capacità del ricupero del consenso e quindi nel fare in modo che tutti "costruiscano la decisione". Il dialogo e la discussione in aula sono stati ben partecipati e hanno contribuito a chiarire ed approfondire la materia di studio; sono intervenuti sia i soci che alcuni docenti e studenti dell'ITC. Ad arricchire il Seminario è da segnalare anche il significativo intervento-testimoniaza del Prof. Vergottini che ha offerto la sua esperienza ultradecennale come segretario del Consiglio pastorale diocesano di Milano, a fianco del card. Carlo M. Martini. A tale proposito ha riportato alcune espressioni di Martini circa l'arte del "consigliare" nella Chiesa, che consiste nel "farsi carico della fede altrui", nel "sognare"

insieme la Chiesa, nel “raccomandare” ciò che ci sta più a cuore. Tutto questo interpella la benevolenza di chi si lascia consigliare.

Le conclusioni del Seminario di studio sono state affidate al Prof. Don Giovanni Ancona, Consigliere dell’ATI, Zona Sud, il quale in un primo breve bilancio ha valutato positivamente lo svolgimento e la partecipazione al lavoro seminariale e ha abbozzato alcuni elementi emergenti: a) la sinodalità come esperienza legata alla fede e alla comunicazione dell’esperienza ecclesiale; b) il senso più genuino della sinodalità è da ricercare nel “vissuto” sinodale a tutti i livelli; c) emergenza della collegialità sinodale, come partecipazione alla vita ecclesiale “raggio battesimale” e che richiede conversione, autoevangelizzazione e “parresia” evangelica. La Parrocchia viene individuata come il luogo della

crescita nella pratica e nella “spiritualità” sinodale, perché si possa effettivamente “abitare” la sinodalità”. Infine Ancona ha auspicato che l’interessante materiale del Seminario possa essere utilmente pubblicato per l’utilità comune.

Giuseppe de Simone

Note

¹ I primi sinodi della Chiesa, come sappiamo, furono celebrati in Asia Minore fra il 160 e il 175 per affrontare la questione del montanismo e più tardi anche in seguito all’intervento di Papa Vittore sulla Pasqua (188-199). Diversi sinodi e concili particolari si cominciarono a celebrare sia in oriente che in occidente a cominciare dalla metà del II secolo e dal III secolo in poi il sinodo divenne un istituto stabile della Chiesa. Per tutto il tema della sinodalità si potrà utilmente consultare la medesima voce nel *Nuovo dizionario di Teologia*, curata da E. Corecco, Ed. Paoline, Roma 1985, 1466-1495.