



SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO

**SULLA CHIESA SINODALE**

**MISSIONARIA:**

**CONTRIBUTI TEOLOGICI,**

**CANONISTICI, PASTORALI**

(agosto 2024)

## Presentazione

Nei mesi successivi alla Prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023) la Segreteria Generale del Sinodo ha promosso alcuni momenti di lavoro comune fra esperti teologi, biblisti, canonisti, uomini e donne di continenti diversi. Sono stati anzitutto costituiti cinque [gruppi di lavoro](#), attorno a queste prospettive: il volto sinodale missionario della Chiesa locale (1), dei raggruppamenti di Chiese (2), della Chiesa universale (3); il metodo sinodale (4); il “luogo” della Chiesa sinodale in missione (5). In seguito alcuni di essi, con altri appositamente convocati a Roma [dal 5 al 13 giugno 2024](#), hanno esaminato [i rapporti](#) delle Conferenze Episcopali (108 su 114) e dalle Chiese Cattoliche Orientali (9 su 14), il rapporto dell’Unione Internazionale dei Superiori Maggiori e dell’Unione Internazionale delle Superiori Generali, le oltre 200 osservazioni provenienti da realtà internazionali, facoltà universitarie, associazioni di fedeli, singole comunità e persone, le relazioni presentate dai parroci che hanno partecipato all’incontro *Parroci per il Sinodo*. Il lavoro degli esperti si è concretizzato nella stesura di numerosi contributi di carattere biblico, teologico, canonistico, spirituale e pastorale, accompagnando così la preparazione dell’[Instrumentum laboris per la Seconda Sessione](#).

Per dar conto di questo percorso e per favorirne il proseguimento la Segreteria Generale del Sinodo ha ritenuto utile raccogliere e rielaborare alcuni testi da tutto il materiale che gli esperti hanno prodotto. Sono riflessioni che nella loro varietà e libertà di indirizzo esprimono opinioni che non hanno la pretesa di costituire un paradigma vincolante o di integrarsi nel corpo dei documenti ufficiali.

Questi testi, offerti come servizio alla riflessione e alla discussione, sono stati scelti seguendo lo sviluppo dell'*Instrumentum laboris*. Alla pluralità degli apporti originari è dovuta la diversità di stile e, talvolta, di sensibilità. Comune è l'orizzonte ecclesiologicalo di riferimento: il Concilio Ecumenico Vaticano II, con le sue successive riprese, fino a quelle collegate direttamente al *Sinodo 2021-2024. Per una Chiesa sinodale. Comunione, partecipazione, missione*.

La presentazione del materiale qui raccolto mi permette anche di rivolgere un sentito ringraziamento a tutti gli esperti che, in modi e tempi diversi, hanno offerto e continueranno ad offrire il loro prezioso contributo al cammino sinodale<sup>1</sup>.

Card. Mario Grech

Segretario Generale del Sinodo

---

<sup>1</sup> I membri dei cinque Gruppi di Lavoro e gli esperti che hanno contribuito alla preparazione dell'*Instrumentum laboris* sono: Antonio Autiero, Riccardo Battocchio, Nathalie Becquart, Paul Béré, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Giuseppe Bonfrate, Philippe Bordeyne, Alphonse Borras, Pedro Brassesco, Pasquale Bua, Ana Maria Celis Brunet, Maria Cimperman, Catherine E. Clifford, Piero Coda, Giacomo Costa, Timothy J. Costelloe, Kim Daniels, Clarence S. Davedassan, Hacynthe Destivelle, Jean-Marc Eychenne, Paolo Foglizzo, Gloria Liliana Franco Echeverri, Carlos M. Galli, Gaby A. Hachem, Rafael Luciani, Shane A. Mackinley, Luis Marin de San Martin, Lúcio A. Muandula, Josée Ngalula, Roberto Repole, Gilles Routhier, Anna Rowlands, Ormond Rush, José San José Prisco, Péter Szabó, Christoph Theobald, Matteo Visioli, Dario Vitali, Birgit Weiler, Myriam Wijlens, Felix Wilfred.

## Indice

Presentazione.....	1
1. Il Popolo di Dio: soggetto comunitario e storico della sinodalità .....	4
2. Chiesa <i>sacramento</i> dei legami, delle relazioni e della comunione.....	5
3. Il nesso sinodalità-comunione-missione.....	8
4. Forme della <i>Communio (Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum)</i> .....	9
5. Carismi e ministeri.....	12
6. Vescovo, presbiteri, diaconi: il ministero ordinato.....	15
7. Lo Spirito Santo, il <i>sensus fidei</i> , il discernimento ecclesiale.....	17
8. Il discernimento ecclesiale alla luce della Costituzione pastorale <i>Gaudium et Spes</i> .....	21
9. Come vivere il discernimento ecclesiale.....	25
10. Cogliere le “risonanze” dello Spirito, per governare in modo sinodale.....	28
11. Consultazione e deliberazione nei processi decisionali .....	32
12. La partecipazione delle donne agli uffici ecclesiastici: prospettiva canonistica .....	38
13. L’elaborazione della norma canonica.....	42
14. Trasparenza, rendiconto, valutazione ( <i>Accountability</i> ).....	45
15. Linee di una teologia cristiana dell’amministrazione ( <i>Stewardship</i> ).....	49
16. La dimensione culturale del Popolo di Dio, la nozione di “luogo” e le sue trasformazioni.....	51
17. <i>Communio ecclesiarum</i> , questioni morali e pastorali. Prospettiva canonistica.....	57
18. Lo statuto delle Conferenze Episcopali.....	63
19. Le Conferenze Episcopali, alla luce di <i>Ad Gentes</i> .....	66
20. Raggruppamenti continentali e sub-continentali di Chiese.....	69
21. I Concili Provinciali .....	72
22. Forme di esercizio del Ministero Petriano.....	76
23. La Curia Romana e il “salutare decentramento”.....	77
24. Identità peculiare del Sinodo dei Vescovi.....	81
Appendice. Documenti sul tema “Chiesa sinodale missionaria” .....	87

## 1. Il Popolo di Dio: soggetto comunitario e storico della sinodalità

1. La teologia della Chiesa sinodale missionaria rappresenta uno sviluppo omogeneo dell'ecclesiologia proposta dal Concilio Vaticano II sul "mistero" del Popolo di Dio in cammino nella storia.

La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* si struttura sul nesso fra i primi due capitoli: *Il Mistero della Chiesa* (cap. I: LG 1-8) e *Il Popolo di Dio* (cap. II: LG 9-17). Il primo presenta "il Mistero della santa Chiesa" (LG 5), il secondo la sua realizzazione sociale e storica "in un popolo" (LG 9). Il Popolo di Dio è il soggetto comunitario che attraversa la storia della salvezza in tutte le sue tappe, in cammino verso la sua pienezza. La sua identità è teologica – è "di Dio" – e non può essere compresa in termini puramente sociologici: «voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio...» (1Pt 2,9-10).

La Costituzione *Lumen Gentium* non ha voluto definire la Chiesa, ma la descrive con varie immagini bibliche (LG 6) e le associa i titoli di Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito. Dedicava un numero alla Chiesa come seme del Regno di Dio (LG 5) e un altro al Corpo di Cristo (LG 7). Il capitolo II, invece, fa una scelta decisiva ed è interamente dedicato al Popolo di Dio nella Nuova Alleanza. Molti teologi vedono in questa scelta una delle maggiori novità non solo della Costituzione, ma anche del Concilio.

Commentando il n. 6, dedicato alle immagini bibliche della Chiesa, Gérard Philips, il principale redattore della *Lumen Gentium*, si chiede perché non appaia la nozione di popolo. Egli risponde evidenziando che un intero capitolo è dedicato ad essa e afferma: «l'espressione "Popolo di Dio" non si può applicare alla Chiesa come una similitudine, perché designa la sua stessa essenza. Non si può dire: la Chiesa è simile a un popolo di Dio come si direbbe: il Regno è simile a un grano di senapa. Bisogna invece affermare: la Chiesa è il popolo di Dio nella Nuova ed Eterna Alleanza. Qui, non più figure, ma la piena e totale realtà»<sup>2</sup>.

La novità non sta solo nell'uso del titolo "Popolo di Dio" ma anche nella sua collocazione: il capitolo II si trova fra il primo (il Mistero della Chiesa, dalle sue origini trinitarie al suo compimento escatologico) e il terzo (la gerarchia e il suo servizio pastorale), mettendo in evidenza ciò che nella Chiesa è comune a tutti i fedeli (*christifideles*). In questo senso, Yves Congar e altri hanno parlato di una "rivoluzione copernicana".

2. *La nozione di Popolo di Dio identifica la Chiesa come soggetto.* Nel 1985 la Commissione Teologica Internazionale, presieduta dal cardinale Joseph Ratzinger, si è espressa in questi termini nel documento *Temi scelti di ecclesiologia*: «Il Popolo di Dio è simultaneamente mistero e soggetto storico; cosicché il mistero costituisce il soggetto storico e il soggetto storico rivela il mistero» (3, 1). La Chiesa è un soggetto del tutto singolare perché è una comunità teologica e storica, un'unità complessa (cfr.

---

<sup>2</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo Mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1986, p. 99.

LG 8), una Chiesa di chiese (cfr. LG 23): non è né un individuo, né una persona morale, né un soggetto ontologico, né un soggetto collettivo interposto tra Dio e gli esseri umani. Non esiste separatamente da coloro che la formano in comunione con Cristo e tra loro.

Il concetto di Popolo di Dio designa la Chiesa come soggetto o portatore dei doni di Dio. Altre immagini e altri concetti esprimono predicati che si riferiscono a ciò che la Chiesa è: mistero, sacramento, comunione, regno, corpo, tempio, famiglia, missione, sinodalità. La forza semantica della nozione di Popolo di Dio è data dalla sua capacità di articolare le altre categorie che designano dimensioni complementari della Chiesa in un orizzonte di integrazione.

**3. Il Popolo di Dio è il soggetto comune della fede e della liturgia.** La Chiesa è il “noi” nella fede. La fede è allo stesso tempo un atto personale ed ecclesiale (cfr. CCC 166-169). Per questo «chi dice “io credo”, dice: “io aderisco a ciò che noi crediamo”» (CCC 185). Nel battesimo confessiamo: «Questa è la nostra fede, questa è la fede della Chiesa e noi ci gloriamo di professarla». Il Simbolo di fede può essere recitato in prima persona singolare (*io credo*) e in prima persona plurale (*noi crediamo*).

L'*ecclesia* o assemblea pubblica del Popolo di Dio è il soggetto integrale dell'azione liturgica. Tutti i battezzati prendono parte alla celebrazione con una partecipazione attiva (SC 14: *actuosa participatio*). La fede, il battesimo e l'iniziazione cristiana sono il fondamento dell'appartenenza visibile al Popolo di Dio pellegrino. Tutti i Battezzati sono soggetti della vocazione universale alla santità e alla missione perché partecipano all'unico sacerdozio di Cristo e sono arricchiti dai doni dello Spirito. L'espressione *universitas fidelium* designa la condizione di tutto il Popolo di Dio come soggetto della fede.

## **2. Chiesa sacramento dei legami, delle relazioni e della comunione**

**1.** L'unico Popolo di Dio, nelle sue varie fasi storiche, in cammino verso la sua pienezza, è il sacramento del Regno di Dio nel mondo. Esso «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Tutto il Popolo è chiamato a essere sacramento di comunione, di salvezza, di fraternità e di speranza in e per l'intera famiglia umana.

La nozione di *sacramento* (*mysterium - sacramentum*) ha conosciuto nel corso della storia molteplici sviluppi. Se l'uso più comune nella tradizione dottrinale e teologica del Secondo Millennio la riferisce a quelli che per eccellenza sono i sette “segni efficaci della grazia” (i sette sacramenti), essa è utile per richiamare sia un particolare modo di essere di una specifica realtà (come quando la si applica alla Chiesa), sia una dimensione della realtà creata in quanto tale. L'idea di sacramento può infatti essere associata al carattere positivamente relazionale di tutto ciò che di buono c'è nel mondo.

L'azione di Dio creatore imprime alla creazione una natura relazionale. Ogni cosa è appello alla relazione, contiene in sé il desiderio e l'invocazione dell'altro. Nella fede, riconosciamo la non autosufficienza delle realtà create. Tutta la realtà, quando è vista con uno sguardo educato dalla Rivelazione cristiana, appare come segno di una presenza che non le appartiene, che si ritrova in essa, e che muove ogni cosa per condurla all'incontro definitivo con Dio.

L'enciclica *Laudato si'* lo dice in questi termini: «L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto. Quindi c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero. L'ideale non è solo passare dall'esteriorità all'interiorità per scoprire l'azione di Dio nell'anima, ma anche arrivare a incontrarlo in tutte le cose» (n. 233).

Siamo in cammino, orientati a una mèta che unisce persone e cose, ciascuna con la propria identità e particolarità in una comunione di destino. Il camminare insieme, sinodalmente, costituisce la Chiesa con lo stesso dinamismo dell'Esodo, fatto di tappe, di doni e di ferite, per la costituzione del Popolo di Dio.

In questa prospettiva, la categoria di 'elezione' non può essere interpretata come privilegio identitario, ma come compito che si comprende – sacramentalmente – secondo il genere del segno e dello strumento. Il Popolo 'rappresenta-manifesta' il desiderio di Dio di costituire come suo popolo tutti i popoli.

**2.** Da questo proviene la "responsabilità sacramentale" che istruisce la necessità e la qualità della missione.

«La luce delle genti è Cristo è la luce delle genti; e questo santo concilio, riunito nello Spirito Santo, desidera ardentemente illuminare tutti gli uomini con la luce di Cristo che si riflette nel volto della Chiesa, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. Mc 16,15). E poiché la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano ...» (LG 1). Siamo di fronte al tema patristico della relazione sacramentale Cristo luce delle genti, raccolto nell'immagine del *mysterium lunae*.

Il riferimento alla coppia Cristo/Chiesa-Sole/luna, suscita in chi è chiamato a illuminare – essendo a sua volta raggiunto dalla luce – una salutare inquietudine e la vigilanza sulla propria capacità di farlo, nella prospettiva della mediazione, della testimonianza, dell'esemplarità.

Suscita anche la consapevolezza di essere sacramento delle connessioni, delle relazioni che stanno alla base dell'unità di tutto il genere umano. Alla Chiesa, alla sua capacità inclusiva, è affidato il compito di esprimere l'attesa di Dio di unire tutta l'umanità nella salvezza, purificando e risanando quanto essa si oppone, portando a compimento il suo disegno di comunione.

Tutto ciò si riflette nel cammino sinodale: la sinodalità è essa stessa segno e strumento della concreta possibilità che i molteplici e pluriformi cammini dell'umanità non procedano senza che siano riconosciute e valorizzate le relazioni buone che li uniscono. Tanto più in un tempo in cui incombono la crisi della partecipazione (del sentirsi parte di un destino comune), il perseguimento individualistico della felicità, al quale si associa anche la percezione individualistica della salvezza (come se questa consistesse solo nel "salvarsi l'anima").

3. Quello che si legge in LG 3 ci aiuta a essere vigili rispetto alla tentazione di pensare la Chiesa come “sostituta” di Cristo, separandola dal suo Sole e interpretando l’elezione come privilegio identitario: «La Chiesa è il regno di Cristo già misteriosamente (*in mysterio*) presente: essa cresce nel mondo per la potenza di Dio». La parola “mistero” è la parola biblica che richiama il “sacramento” in tutta la sua pregnanza cristologica. Il Regno chiama attraverso la Chiesa, non coincide con essa, ma si diffonde nel mondo, quindi oltre Essa.

Il dinamismo sacramentale, riferito alla Chiesa, è espresso dal *come*: come Cristo è nella sua umanità il sacramento di Dio per tutti, così la Chiesa è nel mondo il sacramento di Cristo, in una dinamica relazionale, non sostituiva, fissista, statica, identitaria.

Anche la missione, di conseguenza, ha una struttura sacramentale: «Noi infatti non annunciamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore» (2Cor 4,5). La Chiesa non annuncia se stessa, ma il Regno di Dio: vale anche per la Chiesa che chi guarda a se stesso e parla di sé, in verità perde se stesso.

I sentimenti di Cristo (cfr. Fil 2,5-11) costituiscono anche per la Chiesa, che è tale “in Cristo”, la forma-segno visibile della grazia invisibile.

Dalle considerazioni sulla sacramentalità della Chiesa discendono, secondo la medesima ‘economia’: la sacramentalità del Popolo di Dio, di ogni Battezzato, del Vescovo.

La Chiesa, costituita da Cristo come «sacramento universale di salvezza» (LG 48), è strumento che incarna la salvezza di Cristo per l’umanità, orientata non verso la Chiesa, ma verso lo stesso Cristo.

La Chiesa rende presente nella storia l’amore salvifico di Dio *totum, sed non totaliter* (“nella sua interezza, ma non totalmente”). In questo senso: nulla manca alla salvezza, anche quando la Chiesa per la sua imperfezione non la realizza compiutamente (la Chiesa è *semper reformanda*).

L’orizzonte della sacramentalità della Chiesa è espresso in modo efficace dall’inizio della predicazione di Gesù. Egli inizia a predicare *in Galilea*, segnalando così la destinazione aperta e universale del suo messaggio e della sua missione. Se la Galilea è casa sua, lo è perché è casa aperta agli altri, aperta a tutti. E sarà in Galilea l’appuntamento che fissa da Risorto ai suoi discepoli, per inviarli in missione secondo una direzione universale (Mc 16,7). La Galilea ricordo che la fede cristiana e la missione iniziano e proseguono nel segno della contaminazione (la Galilea è terra di relazioni tra differenze culturali e religiose), mettendo in guardia da ogni tentazione di “purismo” dalla paura di quanto è diverso

Anche l’enciclica *Fratelli tutti* può aiutare a comprendere la prospettiva sacramentale come prospettiva relazionale (cfr. in particolare i n. 1, 32, 16, 117).

### 3. Il nesso sinodalità-comunione-missione

*Il Popolo di Dio è il soggetto della missione in cammino verso il Regno pieno che è già venuto e sta venendo a noi.* Nel capitolo III dell'esortazione *Evangelii Gaudium*, Papa Francesco presenta il Popolo di Dio come soggetto collettivo dell'annuncio della Buona Novella. Il titolo del capitolo è: *Tutto il Popolo di Dio annuncia il Vangelo* (EG 111-134). Questo Popolo «è un mistero che ha le sue radici nella Trinità, ma ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni necessaria espressione istituzionale» (EG 111). La Chiesa è il grande soggetto evangelizzatore dove ogni battezzato è chiamato a essere protagonista della missione in prima persona. Tutti i fedeli sono e devono essere evangelizzatori perché «siamo sempre discepoli missionari» (EG 120).

*Il Popolo di Dio pellegrino è essenzialmente missionario.* Essere pellegrino non significa solo essere itinerante, ma partecipare alla missione delle persone divine nella storia della salvezza. «La Chiesa pellegrina è per sua natura missionaria perché trae la sua origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il proposito di Dio Padre» (AG 2). La missione costituisce l'orizzonte dinamico dal quale la Chiesa sinodale segue l'impulso dello Spirito a uscire da se stessa e ad andare incontro a tutti.

*«L'unico Popolo di Dio è presente tra tutti i popoli della terra»* (LG 13). Nell'assemblea di Gerusalemme (cfr. At 15,1-35) lo Spirito Santo ha guidato il discernimento della Chiesa apostolica per estendere la tenda del Popolo di Dio a tutti i popoli. Nel suo discorso, l'apostolo Giacomo ha confermato la vocazione "cattolica" della comunità iniziata da Gesù a diventare l'unico popolo santo di Dio preso tra i popoli della terra (ἐξ ἐθνῶν λαόν: At 15,14). Cammina insieme al popolo nella speranza di un mondo più umano. Desidera condividere le gioie e le speranze, i dolori e le angosce degli esseri umani, specialmente dei poveri e degli afflitti (cfr. GS 1). La Chiesa sinodale in missione accompagna, ascolta e impara dai popoli con le loro culture e religioni, e nelle loro situazioni e contesti.

*Ciò che è tutto il Popolo di Dio si applica a tutti nel Popolo di Dio*, sia individui che comunità. La comunione ecclesiale si realizza e si esprime nella comunione dei fedeli e nella comunione delle chiese. Il soggetto comunitario comprende molte comunità di soggetti e soggetti comunitari. Il Vaticano II ha posto l'accento sulle chiese locali o particolari: «in esse e da esse si forma l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23). Le Chiese locali sono, e devono essere, soggetti attivi con la loro capacità di iniziativa, la loro partecipazione differenziata, la loro corresponsabilità nella solidarietà.

*Il Popolo di Dio pellegrino è il soggetto della sinodalità missionaria.* La sintesi ecclesiologicala aperta dal Concilio ci chiede di non separare la teologia del Popolo di Dio dalla comunione, dalla sinodalità e dalla missione. Non si possono contrapporre teologia del Popolo di Dio e teologia della comunione, teologia della sinodalità e

teologia della missione. Le semplificazioni non esprimono la ricchezza della Chiesa: è necessario, anche in questo caso, un pensiero consapevole della complessità del reale.

La sinodalità è missionaria, la missione è sinodale. L'espressione Chiesa sinodale missionaria significa che tutto il Popolo di Dio, nelle sue comunità e nei suoi membri, è missionario perché è sinodale ed è sinodale perché è missionario. Il Popolo di Dio non fa o ha sinodi: è sinodale. Non compie o ha una missione, è missionario.

*La categoria di sinodalità non si pone come alternativa a quella di comunione. Per comprendere il nesso tra "sinodalità" e "comunione" è opportuno riferirsi al documento della Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Al n. 6 si legge:*

Benché il termine e il concetto di sinodalità non si ritrovino esplicitamente nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, si può affermare che l'istanza della sinodalità è al cuore dell'opera di rinnovamento da esso promossa. L'ecclesiologia del Popolo di Dio sottolinea infatti la comune dignità e missione di tutti i Battezzati, nell'esercizio della multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri. Il concetto di comunione esprime in questo contesto la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa, che ha nella sinassi eucaristica la sua fonte e il suo culmine<sup>3</sup>. Esso designa la *res* del *Sacramentum Ecclesiae*: l'unione con Dio Trinità e l'unità tra le persone umane che si realizza mediante lo Spirito Santo in Cristo Gesù (cfr. LG 1). La sinodalità, in questo contesto ecclesiologico, indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice.

#### **4. Forme della *Communio* (*Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum*) nella Chiesa Popolo di Dio**

La pari dignità di tutti coloro che, per la fede e il Battesimo, fanno parte del Popolo di Dio si traduce in una fraternità che cancella ogni tipo di disuguaglianza – di razza o nazione, di condizione sociale o di sesso –, perché «non c'è Giudei né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr. LG 32).

Il linguaggio della Tradizione ha espresso questa fraternità come *communio fidelium*: tutti i membri della Chiesa sono stretti da vincoli che non sono della carne ma dello Spirito; sono membra dell'unico corpo di Cristo e perciò sono parte gli uni degli altri (cfr. 1Cor 12,12; Rm 12,6); sono pietre vive dell'unico Tempio dello Spirito

---

<sup>3</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su [Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione](#) (28 maggio 1992), che afferma, richiamando il Concilio Ecumenico Vaticano II (cfr. *Lumen Gentium* 4,8,13-15,18,21, 24-25; *Dei Verbum* 10; *Gaudium et Spes* 32; *Unitatis Redintegratio* 2-4, 14-15, 17-19, 22) e la *Relazione finale* della II Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 (cfr. II,C,1): «Il concetto di *comunione* (*koinonía*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica».

(1Pt 2,4); sono figli che appartengono all'unica famiglia, che si ritrova intorno alla mensa eucaristica, per nutrirsi alla duplice mensa della Parola e del Corpo e Sangue del Signore. In essa il Popolo santo di Dio, riunito in assemblea, esercita il culto spirituale in unione a Cristo glorificato, offrendo al Padre sacrifici spirituali a lui graditi (cfr Rm 12,1).

La stretta relazione tra Eucaristia e Chiesa mostra come la *communio fidelium* sia anche una *communio Ecclesiarum*. Il sacramento della Nuova Alleanza che rinsalda i credenti nei vincoli della fraternità in Cristo è stato infatti consegnato alla Chiesa attraverso il ministero apostolico. Nella coscienza della Chiesa è radicata la convinzione che la stretta unità tra l'Eucaristia e la Chiesa dipende dal Vescovo quale successore degli Apostoli: in forza del suo ministero di unità i battezzati sono Popolo di Dio e non una somma di individui isolati tra loro. Poiché egli raduna il Popolo a lui affidato «nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia», questo Popolo può dirsi veramente Chiesa (cfr. CD 11), e la Chiesa è veramente una comunione di Chiese, «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23).

La *communio Ecclesiarum* si manifesta nella *communio Episcoporum*, in ragione del principio antichissimo che «la Chiesa è nel Vescovo e il Vescovo è nella Chiesa» (S. Cipriano, *Ep.* 66.8). Per questo ogni Vescovo nel concilio ecumenico «ripresenta» la sua Chiesa. L'assemblea sinodale, così come emerge dalla costituzione apostolica *Episcopali Communio*, diventa manifestazione visibile della Chiesa tutta. In questo modo la comunione dei Fedeli, la comunione delle Chiese e la comunione dei Vescovi non sono tre forme di comunione, ma l'unica comunione espressa in tre modalità distinte ma inseparabili, che l'unico Spirito sempre custodisce e ricompone nella Chiesa come «Popolo radunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

Al servizio della comunione il Signore stesso ha posto l'apostolo Pietro (cfr Mt 16,18) e i suoi successori. In forza del ministero petrino, il Vescovo di Roma è «perpetuo e visibile principio e fondamento» dell'unità della Chiesa, espressa nella comunione di tutti i Fedeli, di tutte le Chiese, di tutti i Vescovi. A lui compete di garantire le legittime diversità delle Chiese e allo stesso tempo vigilare perché il particolare non nuoccia all'unità, ma la edifica e la arricchisce, in un continuo scambio dei doni.

Tutta la vita della Chiesa è chiamata a orientarsi secondo questa visione ecclesiologicala: la *communio Ecclesiarum*, dove il Popolo di Dio non è un'astrazione ma soggetto vero, che partecipa alla vita e alla missione della Chiesa.

Per comprendere tutto ciò è opportuno riferirsi all'ecclesiologicala dei Padri della Chiesa. Nel I millennio tutta la vita della Chiesa ruotava intorno alla *communio*, declinata *ad intra*, nelle relazioni tra i membri delle singole Chiese (il Popolo di Dio con il suo Vescovo, coadiuvato sempre dal suo Presbiterio e dai Diaconi) e *ad extra*, nella relazione tra le Chiese, tradotta nelle forme istituzionali delle province e regioni ecclesiastiche e dei patriarcati. L'uso del termine è scemato nel II millennio in Occidente, che ha preferito descrivere la Chiesa come *corpus mysticum*; riemerso prima del Concilio come una delle categorie ecclesiologicalhe che potevano permettere un recupero della dimensione teologica della Chiesa, è entrato nella proposta ecclesiologicala del concilio come uno dei termini più ricchi di significato. I riferimenti,

infatti, sono alla comunione trinitaria, alla comunione di tutti i Fedeli in Cristo, alla comunione alimentata dall'Eucaristia, alla comunione delle Chiese, alla comunione dei Vescovi *cum et sub Petro*, alla comunione ecumenica e alla comunione dei Santi: tutti questi aspetti sono serviti al Concilio per illustrare la Chiesa come Popolo di Dio, che non si riduce a una «società gerarchicamente organizzata», ma è «realtà una e complessa» (LG 8), dove il visibile rimanda a ciò che è invisibile, l'umano al divino, la realtà presente a quella definitiva del Regno (cfr. SC 2).

Per evitare un'interpretazione solo sociologica della categoria di Popolo di Dio, l'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi a vent'anni dal concilio (1985), ha individuato nell'ecclesiologia di comunione «l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio» (*Relatio finalis*, C/1), affermando che «comunione», oltre ad essere categoria che spiega in profondità la vita della Chiesa, è anche «fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa». A partire da allora, l'ecclesiologia di comunione è stata la chiave di lettura che ha guidato la Chiesa lungo i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, i quali hanno inteso fondare l'unità del corpo ecclesiale nell'unità del corpo episcopale intorno al Vescovo di Roma, «visibile principio e fondamento dell'unità di tutti i vescovi e della moltitudine dei fedeli» (LG 23). La scelta di declinare il principio della comunione anzitutto nella linea della *communio hierarchica*, necessaria a un progetto di riforma poggiato sulla centralità del ministero petrino e della sua Curia, portò a un radicale ridimensionamento della *communio Fidelium* come conseguenza del silenzio sulla categoria ecclesiologica di Popolo di Dio, ritenuta di carattere troppo sociologico, e della *communio Ecclesiarum*, che sembrava indebolire l'unità della Chiesa senza la forte sottolineatura della «precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale sulle Chiese particolari» (CN 9).

Con Papa Francesco si è ripreso a parlare della Chiesa come Popolo di Dio, senza che questo significasse in alcun modo un rigetto dell'ecclesiologia di comunione. Se l'ecclesiologia di comunione prende sempre l'avvio dalla comunione trinitaria, basta l'affermazione che «essere Chiesa significa essere Popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d'amore del Padre» (EG 114), per comprendere la grande consonanza tra le due prospettive. La differenza è data dal riferimento alla Chiesa come «un Popolo dai mille volti», che compie il suo cammino verso Dio a partire dalla diversità dei contesti storici e culturali in cui vive e opera (EG, cap. III).

La ripresa della categoria di Popolo di Dio è motivata dalla fedeltà alla Chiesa proposta dal concilio, la medesima che aveva spinto S. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI a insistere sull'ecclesiologia di comunione. Invece di contrapporre le due visioni ecclesiologiche, bisogna sottolineare come tutte le articolazioni della *communio – Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum* – si possano predicare dell'unico Popolo di Dio «in cammino verso Dio» (EG 111).

Questa visione ecclesiologica sta alla base della comprensione della «sinodalità come dimensione costitutiva della Chiesa». Nel Discorso in occasione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015), il Papa ha mostrato come in una Chiesa sinodale i grandi temi dell'ecclesiologia conciliare possono tradursi in un cammino di Chiesa, dove tutti sono veramente partecipi: il Popolo di Dio, il Collegio episcopale e il Vescovo di Roma. Il Papa indica

alla Chiesa un cammino per tappe articolato in diversi livelli di esercizio della sinodalità, che «è solo la più evidente manifestazione di un dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali». Il primo livello si realizza nelle Chiese particolari; il secondo livello nei raggruppamenti di Chiese; l'ultimo è quello della Chiesa universale: «qui il Sinodo dei Vescovi, rappresentando l'episcopato cattolico, diventa espressione della collegialità episcopale all'interno di una Chiesa tutta sinodale».

In linea con questa prospettiva, la costituzione apostolica *Episcopali Communio* (15 settembre 2018) ha trasformato il Sinodo dei Vescovi da evento circoscritto a una assemblea di vescovi a processo che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa.

Il processo sinodale è via privilegiata per realizzare la comunione a tutti i livelli della Chiesa. Si può dire, anzi, che il processo sinodale è possibile a condizione della *communio fidelium*, della *communio Ecclesiarum* e della *communio Episcoporum* come espressioni della Chiesa-Popolo di Dio e come condizioni necessarie per «“camminare insieme” sulle vie della storia incontro a Cristo Signore» (Discorso nel 50° del Sinodo). Il processo sinodale dimostra – semmai ce ne fosse bisogno – che la sinodalità è la forma della comunione della Chiesa-Popolo di Dio. Non si dà contrasto tra comunione e sinodalità, perché non si dà contrasto tra Chiesa-comunione e Chiesa-Popolo di Dio. La distanza tra i due modelli dipende da una comprensione parziale della categoria biblica di Popolo di Dio, irriducibile a qualsiasi interpretazione sociologica: la Chiesa è il Popolo santo di Dio, che si può comprendere nella sua intima costituzione alla luce della comunione e di tutte le sue dimensioni. Tutti questi aspetti trovano una ordinata composizione quando si comprende la Chiesa-Popolo di Dio nel quadro del triplice livello della *communio: Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum*. Questa articolazione non sminuisce in alcun modo il ministero petrino, ma lo rafforza, manifestando con maggiore evidenza come egli sia principio e fondamento visibile di unità della Chiesa a tutti i livelli.

## 5. Carismi e ministeri

**1. La dimensione trinitaria dei carismi.** Guardando alla Chiesa come popolo di Dio in cammino di conversione sinodale per la missione, una ripresa dell'insegnamento paolino sui carismi e sui ministeri, a partire dalla prima lettera ai Corinzi (1Cor12,4-7) e agli Efesini (Ef 4,4-6), è essenziale per procedere a un approfondimento teologico del loro rapporto. Non si tratta di negare la ricezione storica nella tradizione ecclesiale, ma di affinare la nostra ricezione della Sacra Scrittura, che rimane la norma suprema. Di fronte alla costante minaccia della divisione, l'apostolo invita la comunità ecclesiale a vedersi come una realtà unica e molteplice, basata sull'immagine del corpo e delle sue membra. Egli fonda questa articolazione di unità e diversità nella Trinità (lo Spirito, il Signore e Dio Padre). La relazione tra i battezzati che formano la Chiesa e la Trinità si basa sul battesimo, secondo la formula rivelata nel Vangelo di Matteo: «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19). Secondo l'apostolo, però,

questa partecipazione alla vita trinitaria, che configura i battezzati come figli di Dio, avviene «in Cristo» (cfr. Ef 4,5). Ma i battezzati non sono individui isolati l'uno dall'altro: utilizzando l'immagine del corpo e delle sue membra, Paolo ci ricorda il carattere organico della Chiesa, in cui le membra sono al servizio l'una dell'altra per il bene di tutto il corpo (1Cor 12,13-27), per combattere l'autoreferenzialità, l'individualismo o lo spirito di clan.

**2. I ministeri come manifestazioni dei carismi.** Partendo da questo fondamento, l'apostolo ci fa capire che la tensione tra diversità e unità ha origine in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo (1Cor 12,4-7; Ef 4,4-6). Perciò attribuisce i "carismi", tradotti anche come "doni" (χαρισμάτα), allo Spirito Santo (12,4; Ef 4,4), e i "ministeri", cioè i "servizi" (διακονία) a beneficio degli altri al Signore Gesù (12,5; Ef 4,5), e sottolinea che gli "effetti" prodotti (ἐνεργήματα) sono opera di Dio (il Padre) che opera tutto in tutti (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) (1Cor 12,6; Ef 4,6).

I carismi e i ministeri sono "manifestazioni dello Spirito" (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) a beneficio di tutti (1Cor12,7).

Questo potrebbe dare l'impressione di una divisione in relazione alle persone della Trinità. In realtà, l'apostolo si oppone a ogni forma di divisione (cfr. 1Cor 1,11-13). Il suo insegnamento sui carismi e sui ministeri/servizi, legato alla metafora del corpo, mira quindi a mostrare che *i ministeri/servizi sono manifestazioni concrete dei carismi ricevuti*. Egli ha ricordato ai Romani che, nonostante il numero delle membra, non si tratta di un solo corpo in Cristo, ma che le membra non hanno la stessa funzione (Rm 12,4-5). Tutti noi abbiamo "carismi" (χαρισμάτα) che differiscono gli uni dagli altri. Perciò, dice l'apostolo, chi ha, ad esempio, il carisma di presiedere (προϊστάμενος) lo faccia con zelo (Rm 12,8). In breve, tutti i ministeri, senza eccezione, sono carismi di cui sono dotati i membri del popolo di Dio, al fine di equipaggiarli per le opere di servizio (διακονία) nell'edificazione del Corpo di Cristo (Ef 4,12). I ministeri sono l'incarnazione dei carismi. La loro fecondità, tuttavia, dipende dall'azione di Dio nei credenti che li mettono in atto.

La differenziazione in termini di "doni carismatici e doni gerarchici" (cfr. LG 4) appare quindi imprecisa, perché il servizio della presidenza o dell'insegnamento provengono dallo Spirito Santo e sono anch'essi carismi.

**3. L'argomentazione paolina.** Nelle due lettere di Paolo, Prima ai Corinzi ed Efesini, la preoccupazione pastorale dell'apostolo è quella di chiedere l'unità di comunità le cui molteplici forme di diversità sono fonte di divisione. Gli argomenti dell'apostolo sono teologici (trinitari), cristologici, ecclesiologici e pneumatologici e permettono di affermare che i ministeri (servizi) sono manifestazioni dei carismi di cui lo Spirito Santo ha dotato tutti i membri del corpo di Cristo, cioè i battezzati.

a) *Aspetto teologico.* I tre elementi, ossia "carismi - ministeri/servizi - effetti", si articolano intorno alle persone della Trinità, a partire dalla terza persona, lo Spirito (Santo), seguita dalla seconda persona, il Signore (Gesù), per finire con la prima persona, Dio (il Padre). Questo riferimento alla Trinità si trova non solo in Ef 4,4-6, ma anche nello stesso ordine di enunciazione. Se siamo portati a dubitare che il Signore sia Gesù o che Dio si riferisca al Padre, altri testi che nominano due o tutte e tre le

persone della Trinità (ad esempio Ef 4,6; 1Ts 3,11,12) rendono esplicita la paternità di Dio e la signoria di Gesù.

La questione che ci interessa qui è se i “carismi” sono diversi dai “ministeri/servizi” e dagli “effetti” (un termine difficile da concettualizzare nella letteratura di Paolo) e come spiegare i legami con le persone della Trinità. 1Cor 12,7 afferma che Dio Padre è colui che rende efficaci tutte le cose e opera in tutti. Inoltre, afferma anche che è la parola di Dio a operare nei credenti (καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν; 1Ts 2,13). Ora, secondo l’apostolo, l’azione trinitaria è unitaria attraverso la dimensione partecipativa dell’essere-in-Cristo del cristiano.

b) *Aspetto cristologico.* L’apostolo Paolo utilizza diverse immagini per illustrare la sua comprensione della Chiesa, a seconda dell’argomento che sta trattando. In questo caso particolare, in cui la diversità minaccia l’unità, l’apostolo usa l’immagine del corpo per parlare dell’organicità della Chiesa. Paolo torna alla “ministerializzazione” dei carismi donati dallo Spirito chiamando in causa il Signore Gesù (cfr. Gv 13,14). Essere in Cristo significa quindi partecipare alla dinamica trinitaria, di cui la Chiesa deve essere il riflesso e lo strumento nella storia attraverso la sua missione.

c) *Aspetto ecclesiologicalo.* Le due lettere, a cui va aggiunta la lettera ai Romani (12), non parlano di carismi e ministeri come “facoltà” dei singoli cristiani, ma in una prospettiva relazionale, orientata alla vita della comunità che è la Chiesa (1Cor 12,7.26). Quanto alla Chiesa intesa come “popolo di Dio”, ciò si manifesta nel modo in cui Paolo utilizza la relazione Yhwh-Israele e la applica a Cristo-Cristiani, mostrando così la divinità di Cristo. La designazione di Israele come “popolo di Dio” diventa così rilevante nella nuova economia della salvezza (senza che con questo si scivoli verso una “teologia della sostituzione”: la Chiesa non “sostituisce” il popolo della Prima Alleanza).

d) *Aspetto pneumatologico.* Riferendosi allo Spirito Santo, l’apostolo afferma chiaramente che è la terza persona della Trinità a dare i carismi o a risvegliarli nei battezzati. Nella sua formula trinitaria in 2Cor 13,13 Paolo inizia con “il Signore Gesù Cristo”, poi segue “Dio” e infine lo Spirito. Tuttavia, ciò che interessa ai nostri fini è ciò che Paolo invoca in relazione a ciascuna persona: la “grazia” (χάρις) proviene dal Signore Gesù Cristo; l’“amore” (ἀγάπη) ha origine in Dio (il Padre) e la “comunione” (κοινωνία) proviene dallo Spirito (Santo). Questo *hapax* della formula di benedizione collega il dono della comunione allo Spirito Santo. Nella teologia paolina, quindi, lo Spirito Santo è l’artefice dell’unità dei membri della Chiesa.

e) *Aspetto antropologico.* L’argomentazione, nella retorica di Paolo, non si limita alla dimensione teologica, in tutte le sue varianti. Proseguendo il discorso, egli fa appello anche all’esperienza umana dei suoi ascoltatori (1Cor 12,11-27). Se i Corinzi non riescono a comprendere il ricorso al mistero della Trinità per spiegare l’organicità, cioè l’articolazione della diversità nell’unità, allora il loro esempio quotidiano, o addirittura nessuno, può convincerli. Da qui l’appello al corpo e alle sue membra. Paolo dice: «Infatti, come il corpo è uno solo, ma ha molte membra, così tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo: così è di Cristo» (1Cor 12,12). Poi conclude la sua dimostrazione dicendo: “Ora voi siete il corpo di Cristo e ne siete membra, ciascuno per la sua parte” (1Cor 12,27). Nessuno di coloro che sono

stati battezzati è il corpo di Cristo e nessuno può agire da solo nel suo nome. Se agisce, è mosso dal capo al servizio di tutto il corpo, che rappresenta Cristo.

4. In conclusione, va riscoperta l'idea fondamentale che tutti i battezzati sono dotati di carismi e che la "ministerializzazione" di questi carismi è finalizzata all'edificazione della Chiesa. La fecondità del servizio (o ministero) dipende in ultima analisi dall'azione di Dio stesso. Spetta alla Chiesa garantire che ogni dono o carisma dei battezzati venga utilizzato. Inoltre, sembra importante andare oltre la distinzione tra "gerarchia" e "carisma" perché, comunque intendiamo la gerarchia, la presidenza o l'insegnamento, le Scritture li considerano "carismi" la cui origine è lo Spirito Santo e il cui scopo è l'edificazione della comunità attraverso il servizio (diaconia) che chiamiamo "ministero". Ordinati, consacrati o laici, tutti abbiamo "carismi" che, a seconda delle circostanze, si traducono o possono tradursi in "ministeri".

## 6. Vescovo, presbiteri, diaconi: il ministero ordinato

Sin dalla fase di passaggio dalla fase apostolica a quella post-apostolica (cfr. At 20), all'origine di quanto è oggi noto come "ministero ordinato" (un ministero esercitato in forza del sacramento dell'ordine) si attesta un ministero conferito per l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito. Esso è da sempre visto come servizio essenziale alla Chiesa e per la sua stessa esistenza, non solo per il suo buon funzionamento. Ma il modo in cui è stato pensato lungo la storia (la sua "teologia") ha conosciuto variazioni. Il Concilio Ecumenico Vaticano II, raccogliendo il lascito della teologia otto-novecentesca e beneficiando di un ritorno massiccio alla Scrittura e alla ricca Tradizione della Chiesa, ha offerto elementi di indubbia novità.

Lo schema con cui si interpretava la realtà del ministero dei presbiteri e dei vescovi nella teologia pre-conciliare era collegato alla distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*. In un tale orizzonte, l'episcopato risultava intelligibile, nella sua distinzione dal sacerdozio dei presbiteri, per la maggiore potestà giurisdizionale che gli competeva.

Il cambiamento avvenuto al Vaticano II è perciò sintetizzabile nel seguente modo: dal *sacerdozio* che aveva come esemplare il presbiterato ed era finalizzato essenzialmente all'eucaristia, si passa alla concezione del *ministero ordinato* che ha come esemplare l'episcopato, si presenta distinto in tre gradi ed è finalizzato all'annuncio, alla celebrazione e alla guida pastorale. Attraverso questa formulazione sintetica viene evidenziata una triplice fondamentale svolta operata dal Vaticano II: 1. non considerare come effetto del sacramento dell'ordine la sola dimensione sacerdotale (*munus sanctificandi*), in quanto dal sacramento derivano anche il cosiddetto *munus docendi* e il *munus regendi* (cfr. LG 25-27); 2. non considerare l'episcopato come realtà qualificata anzitutto da una giurisdizione, in quanto esso è la pienezza dell'unico sacramento dell'ordine, che esiste in tre gradi; 3. ripristinare il

diaconato nella sua forma permanente. A proposito dell'episcopato è decisivo uno dei passaggi più impegnativi del Vaticano II: «Insegna il santo concilio che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della chiesa e dalla voce dei santi padri viene chiamata il sommo sacerdozio, il vertice del sacro ministero (*summum sacerdotium, sacri ministerii summa*)» (LG 21).

Uno dei temi principali che animò la discussione conciliare concerneva la necessità di bilanciare le affermazioni del Vaticano I riguardanti il Romano Pontefice attraverso la riflessione sulla collegialità. Non stupisce, pertanto, che pur essendoci testi che orientano con decisione a un modello più sinodale nell'esercizio del ministero ordinato, ve ne siano altri che indugiano su un modello più individualistico/solitario. Dei vescovi è trattata ampiamente la collegialità episcopale, ma esistono ambiguità rispetto ad un esercizio del ministero episcopale in forma più sinodale nel contesto delle Chiese locali da essi presiedute. Si parla spesso di "presbiteri" al plurale e di "presbiterio": questo orienta indubbiamente ad un esercizio più sinodale del ministero presbiterale, in comunione con il vescovo. Ma i passi conciliari che parlano di presbiterio sono relativamente pochi (SC 41, LG 28 e 29, CD 11,15 e 28, PO 7 e 8, AG 19 e 20) e una visione del ministero pensata in questo orizzonte è appena abbozzata. Nell'uno e nell'altro caso, occorre inoltre tener presente che il modello di riferimento per quanto concerne il ripensamento della realtà del vescovo e dei presbiteri è quello ignaziano (si vedano soprattutto le note di riferimento ai testi conciliari, da SC a LG): calato, però, ormai in situazioni di Chiese di ben altre dimensioni rispetto a quella cui si riferisce Ignazio di Antiochia. Per quanto concerne il ministero diaconale, i testi di riferimento – LG 29 e AG 16 – sono piuttosto scarni; e non ci sono cenni al modo sinodale con cui esso può venire pensato e vissuto, tanto nella relazione dei diaconi con vescovo e presbiterio, quanto tra diaconi.

A sessant'anni dal Vaticano II permangono in particolare alcune ambiguità che possono essere sciolte sulla base degli spunti offerti dagli stessi testi conciliari, dell'ascolto emerso nel processo sinodale e di quanto già chiarificato nella prima sessione. Passi che possono prospettare uno stile più sinodale nella concezione e nell'esercizio del ministero ordinato.

È opportuno segnalare tre questioni che ora, alla luce del cammino fin qui compiuto, possono trovare chiarimento.

1. La prima concerne l'interpretazione da dare della già citata "pienezza del sacramento dell'ordine" del vescovo. In un orizzonte ancora tendenzialmente gerarchico e sulla base della stessa *Relatio* al n. 21 di LG, essa è stata di fatto concepita come se dal vescovo discendesse tutto. Ciò porta ad un ministero concepito come tendenzialmente solitario/individuale che, produce, a cascata un modo di concepire il ministero presbiterale e diaconale allo stesso modo. È possibile assumere un'altra interpretazione, coerente con il dato biblico e con la Tradizione ecclesiale: la "pienezza" va intesa come abilitazione a raccogliere in armonia e coordinare i diversi doni carismatici e ministeriali che lo Spirito effonde in una Chiesa.

2. La seconda concerne l'appartenenza del vescovo al presbiterio. Alcuni testi (es. LG 28) vanno in questa direzione (vescovo *nel* presbiterio e *con* il presbiterio); altri in direzione inversa (vescovo *e* presbiterio, *di fronte al* presbiterio). Assumere la prima prospettiva come più corrispondente all'insegnamento del Vaticano II e al percorso compiuto dalle Chiese e dalla teologia nei sei decenni trascorsi dal concilio significa affermare che un vescovo presiede una Chiesa presiedendo anzitutto un soggetto collettivo chiamato a svolgere il ministero in modo sinodale, cioè il presbiterio presieduto dal vescovo.

3. La terza consiste nell'assumere il diaconato come ministero "non sacerdotale" che fa parte dello stesso ministero ordinato, implicando una interdipendenza (pur nella distinzione del ministero) tra ministero episcopale, presbiterale e diaconale. La prassi, che traspare dall'ascolto delle diverse Chiese, di un ministero che si esplica in diverse funzioni può essere raccolta per cogliere come anche il diaconato vada vissuto in uno stile di dipendenza e corresponsabilità reciproca tra i diversi diaconi stessi.

## 7. Lo Spirito Santo, il *sensus fidei*, il discernimento ecclesiale

1. I numerosi appelli alla "formazione" alla sinodalità formulati nel corso del cammino sinodale esprimono il desiderio di una comprensione più profonda del posto di ciascuno in una Chiesa sinodale. Per sapere "come" essere una Chiesa sinodale in missione, c'è bisogno di interrogarsi sul "perché" essere una Chiesa sinodale.

Perché ci sia una formazione sinodale, le nozioni di "dignità battesimale" e il dono del *sensus fidei* devono essere spiegati meglio. Ma, prima di questo, c'è bisogno di una comprensione più profonda del ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa.

Nelle sue osservazioni finali a chiusura della Prima Sessione, Papa Francesco ha detto all'assemblea: «Voglio ricordarvi che il protagonista di questo Sinodo è lo Spirito Santo». Riflettere sul tema di quest'anno del "come" diventare una Chiesa sinodale in missione, quindi, richiede una riflessione più profonda sul "come" lo Spirito Santo opera all'interno della Chiesa.

Tra le molteplici attività dello Spirito (come il conferimento di diversi carismi) c'è quella di guidare la Chiesa verso la pienezza della verità divina (Gv 16,13; DV 8); lungo le vicissitudini della storia, lo Spirito Santo guida la Chiesa a «leggere e discernere i segni dei tempi alla luce del Vangelo» (GS 4, 11, 44) nei diversi contesti. Per questo compito ecclesiale di discernimento e applicazione, lo Spirito Santo conferisce un dono speciale, quella «capacità istintiva di discernere le nuove vie che il Signore sta rivelando alla Chiesa».

Ci sarà sempre bisogno nelle comunità locali di una formazione permanente sul "perché" essere una Chiesa sinodale – per laici, religiosi consacrati, sacerdoti, diaconi e vescovi. Il ruolo dello Spirito Santo e il suo conferimento battesimale a tutti del

*sensus fidei* devono essere costantemente ribaditi perché la comunione nella Chiesa sia realmente vissuta.

2. La Chiesa ha da tempo proclamato che è lo Spirito a conferire il dono della *fides* (fede), la capacità di accogliere nel proprio cuore l'amore di Dio nella rivelazione. Il Vaticano II sottolinea come, insieme al dono della *fides*, lo Spirito conferisca anche il dono del *sensus fidei*, il senso della fede: la capacità di interpretare e applicare nel contesto specifico della propria vita e della comunità locale in missione il significato e le implicazioni della fede cristiana per le nuove domande e prospettive di questo tempo, luogo e cultura. Questo dono è conferito in egual misura a tutti i battezzati della Chiesa, i *christifideles* - donne e uomini laici, così come gli ordinati. Grazie al «senso soprannaturale della fede [*sensus fidei*] di tutto il popolo [*totius populi*]», tutto il popolo è infallibile nel credere [*in credendo*] (LG, 12). Di conseguenza, l'intero popolo di Dio partecipa al *munus propheticum* e partecipa al discernimento della continua autorivelazione di Dio nella storia per mezzo del suo *sensus fidei*. Questa continua autorivelazione divina nel presente, come insegna la Dei Verbum, è l'offerta di Dio di una relazione personale; questo incontro divino-umano nel presente è sempre specifico del contesto. Dio cerca di salvare questa persona, questo popolo, in questo tempo, luogo, cultura e circostanza. Il compito dei vescovi, dall'interno e insieme a tutto il Popolo di Dio, è quello di ascoltare e discernere questo continuo incontro divino e il dialogo con gli esseri umani, nella «comune obbedienza allo Spirito di Cristo» (*Episcopali Communio*, 7). Il dono a tutti i *christifideles* di un *sensus fidei* è quindi lo strumento dello Spirito per assicurare una fedele interpretazione e applicazione della rivelazione divina. Ascoltando e discernendo insieme questa «voce» dello Spirito Santo, la Chiesa sinodale cerca di «ascoltare ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

Il Vaticano II incorpora l'insegnamento del Vaticano I sul primato del Papa in una visione dell'episcopato in termini di collegialità. Così facendo, incorpora sia il primato che l'episcopato in una nozione più ampia di tutto il popolo di Dio, senza presentare una teologia pienamente integrata di questo nuovo quadro. Il termine «sinodalità» coglie il nuovo quadro dell'intera visione conciliare e offre un riallineamento della funzione ecclesiale di tutti i carismi e ministeri nella Chiesa. Tutto ciò richiede un nuovo modo di concepire la teologia del laicato, del sacerdozio, dell'episcopato e del primato del vescovo di Roma, riunendo - attraverso una sintesi sinodale - i vari elementi della visione del Vaticano II, una visione che il concilio stesso non ha portato a espressione sistematica. Al centro di questa rinnovata comprensione c'è una nuova teologia della «dignità battesimale» e della sacralità del *sensus fidei* che lo Spirito conferisce a ciascuno dei battezzati e a tutto il popolo di Dio attraverso l'unzione con il crisma al momento del battesimo. Sono diversi i fondamenti che compongono questa visione.

3. Trasmettere «il tesoro della rivelazione affidato alla Chiesa» (DV 26) è un aspetto fondamentale della missione della Chiesa. Questa rivelazione non è semplicemente un'articolazione verbale del messaggio di salvezza e dei contenuti che Dio ha comunicato nella rivelazione (come si trovano nelle Scritture e nelle dottrine della tradizione). La rivelazione divina è, prima di tutto, l'offerta personale di salvezza e di

rivelazione di Dio nel rapporto con gli esseri umani e la creazione: “Con questa rivelazione, dunque, il Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tim 1,17), dalla pienezza del suo amore, si rivolge agli uomini come a suoi amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15), e vive in mezzo a loro (cfr. Bar 3,38), per invitarli e accoglierli nella propria compagnia” (DV 2). Questo invito avviene per sempre nel qui e ora, non solo nel passato, ed è sempre aperto al futuro di Dio verso il quale lo Spirito Santo condurrà la Chiesa (Gv 16,13). «La verità più intima così rivelata su Dio e sulla salvezza umana risplende per noi in Cristo, che è lui stesso il mediatore e la somma della rivelazione» (DV 2). Tuttavia, questo Vangelo è un “Vangelo vivo” (DV 7) che richiede una “tradizione viva” (DV 12; 8b), per essere interpretato e applicato fedelmente nei vari contesti in cui è stato ricevuto nel corso della storia. Per questo, Gesù Cristo ha inviato lo Spirito Santo, “lo Spirito di Verità”.

4. Per capire il “perché” e poi il “come” di una Chiesa sinodale, è necessario comprendere il legame inestricabile tra l’opera di Cristo e l’opera dello Spirito Santo nella storia umana. Cristo e lo Spirito lavorano fianco a fianco, mai separatamente e mai in opposizione; San Paolo parla di “Spirito di Cristo” (Rm 8,9). Questo è essenziale per comprendere la natura di una “Chiesa in missione”. Come insegna AG 2: «La Chiesa sulla terra è per sua natura missionaria poiché, secondo il disegno del Padre, ha origine nella missione del Figlio e dello Spirito Santo». Il Vaticano II sottolinea spesso il ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa in missione. «È lo Spirito Santo, che abita in coloro che credono e che pervade e regna su tutta la chiesa, che realizza quella meravigliosa comunione dei fedeli (*communio fidelium*) e li unisce così intimamente in Cristo da essere il principio dell’unità della chiesa. Distribuendo vari tipi di doni spirituali e ministeri, lo Spirito arricchisce la chiesa di Gesù Cristo con funzioni diverse “per equipaggiare i santi all’opera del servizio, in modo da edificare il corpo di Cristo” (Ef 4,12)» (UR 2).

5. Durante il rito del Battesimo, la preghiera di unzione da parte dello Spirito Santo attraverso l’olio di crisma recita: «Come Cristo è stato unto Sacerdote, Profeta e Re, così tu possa vivere sempre come membro del suo corpo, partecipando alla vita eterna». Questa rubrica dei “tre uffici di Cristo”, come Sacerdote, Profeta e Re, prima del Vaticano II era applicata solo ai vescovi. Il Concilio, tuttavia, insegna che tutti i battezzati, a causa dell’unzione battesimale con il crisma, partecipano anche agli uffici di insegnare (ufficio profetico), santificare (ufficio sacerdotale) e governare (ufficio regale). È in relazione alla partecipazione dell’*universitas fidelium* (l’intero corpo dei fedeli) all’ufficio profetico (l’ufficio dell’insegnamento) che Lumen Gentium, 12 parla del significato speciale del «senso soprannaturale della fede di tutto il popolo (*supernaturalis sensus fidei totius populi*)». Grazie a questa capacità donata dallo Spirito, «il popolo aderisce inamovibilmente a questa fede, la penetra più profondamente attraverso il retto giudizio e la applica più pienamente nella vita quotidiana». In un certo senso, queste caratteristiche del *sensus fidei* rispecchiano quelle della “coscienza” nella vita dell’individuo (GS 16). È questa saggezza pratica (*phronesis*) che lo Spirito fa emergere nella Chiesa che una Chiesa sinodale cerca di ascoltare e imparare. Questo ascolto dello Spirito Santo procede attraverso la

preghiera, il dialogo e il discernimento comunitario a tutti i “livelli” della vita ecclesiale, dalla Chiesa locale alla Chiesa mondiale.

6. DV 8 insegna che la tradizione apostolica “si sviluppa” nel corso della storia con l’aiuto dello Spirito Santo, portando a nuove intuizioni e prospettive. Elenca tre mezzi attraverso i quali questo sviluppo avviene, tre mezzi che si relazionano in modo circolare e dialogico: il lavoro dei teologi; «la comprensione penetrante delle realtà spirituali che [i credenti] sperimentano» (il *sensus fidei fidelium*); la predicazione e la supervisione dei vescovi. Il dialogo tra questi tre “veicoli” dello Spirito costituisce un dialogo con Dio: «Dio, che ha parlato nel passato, continua a dialogare con la sposa del suo amato Figlio. E lo Spirito Santo, attraverso il quale la voce viva del Vangelo risuona nella Chiesa - e attraverso di essa nel mondo - conduce i credenti alla piena verità e fa sì che la parola di Cristo abiti in loro in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16)» (DV 8). Il leitmotiv del “dialogo” del Vaticano II, descritto in GS 92, coglie qui lo spirito e lo stile di questo dialogo sinodale. «In virtù della sua missione di illuminare il mondo intero con il messaggio del Vangelo e di riunire in un solo spirito tutte le donne e gli uomini di ogni nazione, razza e cultura, la Chiesa si mostra come segno di quell’amicizia che rende possibile il dialogo sincero e lo rafforza. Tale missione richiede innanzitutto di creare nella Chiesa stessa stima, riverenza e armonia reciproche, e di riconoscere tutte le legittime diversità; in questo modo tutti coloro che costituiscono l’unico popolo di Dio potranno dialogare in modo sempre più proficuo, sia che si tratti di pastori che di altri fedeli. Perché i legami che uniscono i fedeli tra loro sono più forti di quelli che li separano: ci sia unità in ciò che è necessario, libertà in ciò che è dubbio e carità in tutto».

7. In una Chiesa sinodale, in una Chiesa che ascolta, esiste dunque una circolarità all’interno dell’intero Popolo di Dio tra *la communio fidelium* e il suo *sensus fidelium*, *la communio ecclesiarum* e le Chiese locali e il loro senso della fede, e *la communio episcoporum* e il loro senso della fede, nel momento in cui esercitano la loro responsabilità apostolica di promuovere una «comune obbedienza allo Spirito di Cristo» (*Episcopali Communio*, 7) e portano ad espressione fedele un *consensus ecclesiae* riguardo a questioni particolari. Attraverso questa circolarità, lo stesso Spirito Santo guida la Chiesa per mezzo di questa “conversazione nello Spirito” mondiale.

8. C’è una semplice conseguenza per il “come” di una chiesa sinodale in missione: Il processo decisionale e la formulazione dell’insegnamento della Chiesa in materia di dottrina e morale richiedono la partecipazione di tutti i *christifideles*, compresi i laici, a livello locale, regionale e mondiale.

## 8. Il discernimento ecclesiale alla luce della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*

**1. Considerazioni introduttive.** Il discernimento dei segni dei tempi alla luce del Vangelo, questione centrale per chiarire il contesto della missione, ha le sue radici nel legame tra le due costituzioni sulla Chiesa del Concilio Vaticano II: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. L'intero popolo di Dio, riunito in Cristo, è il soggetto di questo discernimento che lo chiama a guardare, insieme al Padre e nello Spirito consolatore, l'intera famiglia umana in attesa del compimento della fratellanza universale inaugurata da Gesù Cristo. Il metodo del Vedere, Giudicare, Agire, sostenuto da alcuni esperti, in particolare laici, ha permesso che le questioni morali diventassero parte integrante del discernimento dei segni dei tempi, conferendogli una dimensione performativa: si parte dal contesto e si ritorna ad esso perché l'azione possa contribuire a trasformarlo. Il discernimento implica il lavoro «per armonizzare i valori permanenti e le recenti scoperte» (GS 4,5) dell'umanità, che interagiscono con «giudizi, desideri individuali e collettivi, modi di pensare e di agire» (GS 4,2). Il discernimento implica una fedeltà creativa alla Tradizione vivente.

Grazie al processo sinodale e al particolare contributo delle Chiese orientali, siamo diventati più consapevoli che la liturgia, che è l'azione del popolo di Dio, si unisce alla Scrittura nel discernimento dei segni dei tempi, perché nutre la memoria dei fedeli e la rende più agile. Attraverso la pluralità delle azioni liturgiche, sempre segnate da un contesto storico e culturale, lo Spirito richiama alla mente le parole di Gesù affinché plasmino la coscienza e la volontà in vista dell'azione personale e collettiva. La chiamata universale alla santità e la devozione popolare ai santi arricchiscono l'immaginario cristiano con figure concrete di credenti, in modo che l'attesa della terra nuova risvegli in noi il desiderio di trasformare il mondo attuale (GS 39). Per questo il popolo di Dio nell'opera di discernimento conserva preziosamente la memoria dell'opera di Dio compiuta nelle vite individuali e nei destini collettivi che si sono lasciati trasformare dallo Spirito di Cristo.

**2. Il discernimento sinodale avviene nella fede del Popolo di Dio riunito da Cristo.** Per spiegare il metodo sinodale di discernimento nello Spirito, si è parlato molto di *Lumen Gentium*. Tuttavia, la decisione del Concilio Vaticano II di produrre una seconda costituzione pastorale sulla Chiesa getta luce anche sulla questione del metodo sinodale, soprattutto perché il termine "discernere" è assente nella LG, mentre compare cinque volte in *Gaudium et Spes*. Citiamo spesso la prima frase di GS, che è certamente essenziale perché indica che il discernimento sui "problemi" del giorno è stimolato dall'attenzione a tutta l'umanità, «specialmente ai poveri e a tutti coloro che soffrono». Va riletta anche GS 3, che chiude il *Proemio* e dove, come «testimonianza e guida», il Concilio colloca il suo discernimento in stretta relazione con «la fede di tutto il popolo di Dio riunito da Cristo». Questa fede costituisce non solo il quadro, ma la norma fondamentale del discernimento nella Chiesa sulle questioni etiche e antropologiche, l'asse della presentazione di GS.

GS 3 ci ricorda anche che il metodo sinodale di discernimento nello Spirito, pur strutturandosi in pratiche tipicamente ecclesiali in quattro dimensioni (spirituale, istituzionale, procedurale, liturgica), va oltre la Chiesa poiché riguarda «l'intera famiglia umana» a cui appartiene «il Popolo di Dio riunito da Cristo». Per esprimere questo uscire da se stessa, GS 3 fa riferimento alla stessa "opera" di Cristo che il Popolo di Dio è chiamato a «continuare»: testimoniare la verità, salvare, servire. Questa finalità fondamentalmente missionaria, espressa in atteggiamenti cristici, pone la Chiesa nella condizione di «dialogare» e «collaborare» con «tutta la famiglia umana» per «l'instaurazione della fraternità universale». Il discernimento sinodale avviene quindi «sotto l'impulso dello Spirito consolatore» e cerca la conformità alla missione universale di salvezza di Cristo, secondo un movimento reciproco tra cristologia e pneumatologia.

Poste queste basi, è istruttivo rileggere in cosa consiste il discernimento secondo la GS. Innanzitutto, esso mira a distinguere «ciò che è eterno da ciò che cambia» (GS 11,1), cercando di «armonizzare» i «valori permanenti» con le «scoperte recenti» (GS 4,5). La Chiesa crede «che la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana si trovino nel suo Signore e Maestro» (GS 10,2).

«In una situazione così complessa, molti dei nostri contemporanei hanno grandi difficoltà a discernere i valori permanenti e, allo stesso tempo, non sanno come armonizzarli con le recenti scoperte» (GS 4,5).

«I cristiani, approfittando del tempo presente e discernendo bene ciò che è eterno da ciò che cambia, devono promuovere attivamente i valori del matrimonio e della famiglia; lo faranno sia con la testimonianza della loro vita personale sia con l'azione concertata con tutti gli uomini di buona volontà» (GS 52,3).

Il discernimento consiste quindi in un «servizio» all'umanità che obbliga la Chiesa «a scrutare in ogni momento i segni dei tempi e a interpretarli alla luce del Vangelo, per poter rispondere, in modo adeguato a ogni generazione, alle eterne domande degli uomini sul senso della vita presente e futura e sui loro reciproci rapporti» (GS 4,1). La fede del Popolo di Dio appare ancora una volta come la matrice per discernere i segni dei tempi alla luce del Vangelo:

«Mosso dalla fede, sapendo di essere guidato dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, il Popolo di Dio si sforza di discernere negli eventi, nelle esigenze e nelle richieste del nostro tempo, a cui partecipa con gli altri uomini, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede, infatti, getta nuova luce su tutte le cose e ci rende consapevoli della volontà di Dio riguardo alla vocazione integrale dell'uomo, orientando così la mente verso soluzioni pienamente umane» (GS 11,1).

L'intero Popolo di Dio è di nuovo oggetto di un discernimento che si concentra sui «linguaggi» del presente, che contribuiscono, alla luce della «parola divina», all'opera di evangelizzazione «utilizzando i concetti e i linguaggi dei vari popoli» (GS 44,2): «È compito di tutto il popolo di Dio, specialmente dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, scrutare, discernere e interpretare i molteplici linguaggi del nostro tempo e giudicarli alla luce della parola divina, affinché la verità rivelata sia sempre meglio percepita, meglio compresa e presentata in una forma più adeguata» (GS 44,2).

La molteplicità dei verbi (scrutare, discernere, interpretare, giudicare) mostra che il discernimento interagisce con altre operazioni più tecniche, che riflettono il ruolo specifico dei pastori e dei teologi, senza però sostituirsi al soggetto principale del discernimento, che rimane l'intero popolo di Dio. Ciò è tanto più vero in quanto, quando le cose cambiano rapidamente, la Chiesa «ha particolarmente bisogno del contributo di coloro che vivono nel mondo e ne sposano le forme mentali, siano essi credenti o non credenti» (GS 44). L'espressione «parola divina», in relazione ai teologi e ai pastori, si riferisce implicitamente a DV 23 dove compare 2 volte (su 3 in DV): questo paragrafo tratta del «compito apostolico dei teologi cattolici» che, «uniti» tra loro e «sotto la vigilanza del sacro Magistero», hanno la vocazione di «nutrire il popolo di Dio» attraverso lo studio della Scrittura, dei Padri e della liturgia. L'assimilazione della verità rivelata nel popolo di Dio rimanda al movimento della Rivelazione con cui «il Dio invisibile nel suo amore sovrabbondante si rivolge agli uomini come ad amici e conversa con loro» (DV 2).

Infine, il discernimento riguarda i battezzati nell'esercizio delle «responsabilità» che fanno parte della loro specifica vocazione, come nel caso degli sposi per quanto riguarda la procreazione e l'educazione (GS 52). Discernere significa «cooperare» con Dio per «interpretare» la sua volontà di fronte a decisioni complesse che richiedono la considerazione di una serie di persone e di criteri che possono competere tra loro: «Nel loro dovere di trasmettere la vita e di essere educatori (che deve essere considerato la loro missione propria), i coniugi sanno di essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore e interpreti di esso. Perciò svolgeranno il loro compito con piena responsabilità umana e cristiana e, con una docilità rispettosa di Dio, con un accordo e uno sforzo comune, formeranno un giudizio retto: terranno conto sia del loro bene che di quello dei figli già nati o che devono ancora nascere; discerneranno le condizioni materiali e spirituali del loro tempo e della loro situazione; terranno conto, infine, del bene della comunità familiare, delle necessità della società temporale e della Chiesa stessa. In ultima analisi, sono gli sposi stessi che devono fare questo giudizio davanti a Dio» (GS 50).

**3. Il discernimento sinodale mira a una crescita della fede che si manifesta nelle opere** (cfr. Gc 2,18). Come tutte le discipline teologiche, la teologia morale, in quanto scienza della fede, è un'attività razionale che si radica nella fede alimentata dalle pratiche personali e comunitarie nella Chiesa (l'ascolto della Parola di Dio, la celebrazione dell'Eucaristia, il coinvolgimento nella missione e nella diaconia della Chiesa) e che mira alla crescita del Popolo di Dio in questa stessa fede attraverso la conoscenza di Dio e un impegno maturo nelle pratiche che scaturiscono dalla fede e la sostengono.

La teologia morale si esercita in mezzo a un popolo che non cessa di agire moralmente spinto dall'azione della grazia di Dio. Questa grazia è all'opera non solo nei battezzati, ma anche in tutti gli uomini, ai quali il Creatore permette non solo di scoprire la sua volontà attraverso il discernimento formata in coscienza, ma anche di applicare le loro energie per mettere in pratica, nella propria vita, ciò che hanno scoperto essere buono e per rifiutare ciò che è cattivo (GS 16). Il metodo sinodale cerca quindi di raccogliere l'agire morale del popolo di Dio e dell'umanità. Nonostante

i suoi limiti, questo agire morale alimenta il ringraziamento e l'ammirazione per Dio, che lo fa nascere. I teologi morali sono sensibili al genio dei popoli che, nell'incontro delle culture con il Vangelo, producono risposte originali e creative agli appelli del Vangelo nel discernimento dei segni dei tempi. Gesù stesso si è spesso commosso per la capacità degli stranieri di accogliere la Buona Novella della salvezza nella sua persona, attraverso atti che manifestano la loro fede e il loro cammino di conversione.

Nell'accompagnare i lavori del Sinodo, il ruolo dei teologi morali è innanzitutto quello di ascoltare e appropriarsi dei frutti del discernimento in atto nel popolo di Dio unito ai suoi pastori.

Ben coordinato con il discernimento razionale e spirituale dei teologi, il metodo sinodale contribuisce al discernimento dei pastori nell'esercizio del loro ufficio di insegnamento. Si può quindi affermare che esso alimenta il processo decisionale e che la decisione in materia magisteriale spetta al collegio episcopale unito al Papa. Nell'ambito pratico dell'azione umana, il Magistero afferma con certezza (inerranza) ciò che la ragione umana è in grado di conoscere sul bene e sul male (sinderesi), così come il livello di gravità del male oggettivo, su cui le valutazioni possono variare nel corso della storia. D'altra parte, «nella loro formulazione, le norme generali non possono abbracciare in assoluto tutte le situazioni particolari»; viceversa, «il discernimento pratico di fronte a una situazione particolare», che spetta alla coscienza personale, «non può essere elevato alla categoria di norma» (AL 304). L'applicazione del metodo sinodale solleva oggi una nuova questione riguardante la forma e lo statuto delle formulazioni magisteriali che tengano conto di fenomeni culturali specificamente legati a una regione o a un continente, e che producono effetti specifici nel loro incontro con il Vangelo, come la poligamia in Africa (cfr. *RdS* 16.q). Una simile prospettiva richiederebbe di chiarire il rapporto tra sinodalità, magistero episcopale e primato ai suoi diversi livelli (locale, regionale, universale, cfr. *RdS* 13.a), comprese le sue implicazioni ecumeniche (cfr. *RdS* 7.h).

**4. Il discernimento sinodale mobilita le risorse etiche della fede cristiana.** Il metodo sinodale non si accontenta di formare un discernimento sull'azione che procede dalla fede cristiana qui e ora. Aiuta a mettere in luce le risorse della fede che favoriscono l'impegno etico dei battezzati.

GS tace sul rapporto tra azione etica e pratica liturgica, un ambito che la teologia morale sia protestante che cattolica sta esplorando da mezzo secolo. Da un punto di vista ecclesiologicalo, questo ci porta a evidenziare la feconda circolarità tra *leitourgeia*, *martyria* e *diakonia*. Le celebrazioni della fede (*leitourgeia*) sono azioni della Chiesa che, nella misura in cui sono aperte all'iniziativa e alla precedenza di Dio, plasmano il popolo di Dio nell'annuncio della fede (*martyria*) e nell'impegno al servizio degli altri, a partire dai più vulnerabili (*diakonia*). La liturgia, quindi, non è solo il vertice della vita della Chiesa, ma ne è la fonte. Da un punto di vista antropologico, la liturgia eucaristica conduce a un approccio alla libertà che, con Gesù, è ricevuta da Dio e trova il suo senso ultimo nel dono di sé. Inoltre, la celebrazione comunitaria, compresa la bellezza del canto liturgico, mobilita emozioni e azioni in modo da integrare la meditazione personale o condivisa sui testi della Scrittura. Da qui l'importanza che il metodo sinodale sia alimentato dalla preghiera liturgica.

In un mondo pieno di immagini e messaggi, la teologia morale riflette sul potere mobilitante della Scrittura in quanto ci dà il gusto dell'avventura etica. Questo ci porta, in particolare, a prestare attenzione all'Antico Testamento, al Vangelo (a volte sotto forma di parabole) e ai racconti apostolici che ci insegnano ad amare un certo tipo di persona particolarmente adatta a seguire Cristo e a rispondere alle chiamate di Dio: i santi. La figura del Buon Samaritano, ampiamente commentata in *Fratelli tutti*, viene esaminata dai teologi morali per il suo potere di attrazione e di provocazione. Il comando «Va' e anche tu fa' lo stesso» (Lc 10,37) è una chiamata all'immaginazione nel dono di sé. Il metodo sinodale mira non solo a discernere ciò che è bene, ma a stimolare il desiderio e la volontà di realizzarlo con riferimento ai personaggi della Scrittura, come figure etiche capaci di alimentare l'immaginazione collettiva del Popolo di Dio.

Infine, il metodo sinodale si nutre, in particolare nell'etica, della vocazione universale alla santità di tutti i battezzati (LG 39-42), «ciascuno secondo la propria qualità e vocazione» (San Francesco di Sales). Da qui la necessità di vigilare affinché sia rispettato e valorizzato un certo pluralismo etico, tanto più legittimo in quanto alimentato dall'ascolto dei più vulnerabili: una Chiesa sinodale è necessariamente diaconale. Ascoltando con rispetto ogni voce umana e prestando generosa attenzione alla diversità delle chiamate di Dio nella diversità dei contesti, il metodo sinodale permette alla pluralità delle scelte etiche dei battezzati di arricchire il discernimento dell'intero Popolo di Dio in vista dell'azione e della trasformazione del mondo, invece di dare origine a divisioni. A livello di decisione etica individuale presa in coscienza, il rapporto tra decidere e prendere decisioni si inverte rispetto al processo di sviluppo dell'insegnamento magisteriale in materia dottrinale. Il metodo sinodale e i frutti del discernimento del Sinodo dei Vescovi presieduto dal Papa alimentano senza dubbio il processo decisionale di ogni fedele in materia etica. Tuttavia, il processo decisionale non è più, in ultima analisi, di competenza del magistero, ma della coscienza individuale di ogni battezzato, sostenuto dalla grazia divina nel suo cammino di santità. Per questo una Chiesa sinodale lascia che le sue certezze siano scosse dalle voci singolari che testimoniano la libertà di Dio quando ispira scelte etiche, a volte fino al martirio, nella complessità della realtà.

## **9. Come vivere il discernimento ecclesiale**

**1.** È lo Spirito che ci fa il dono dell'incontro, la mistica della relazione, del colloquio, dello scambio di doni e carismi, e questo presuppone discernimento, attenzione alla realtà, capacità di ascoltare il grido di Dio nelle grida permanenti che risuonano nella storia. L'esperienza di sapersi abitati dallo Spirito ci fa andare al di là delle nostre analisi e riflessioni, ci chiede di collocarci nel contesto, di lasciarci permeare dalla realtà e di riconoscere che Dio si manifesta e agisce in essa.

**2.** La peculiarità dello Spirito si percepisce soprattutto a partire dalla Pasqua, nel suo intimo legame con il Risorto: lo Spirito è inviato dal Risorto, come suo grande dono, e rende presente il Dio delle sorprese, che apre alla Chiesa possibilità nuove e insospettate. È lo Spirito che sostiene le polarità, impedendo che si scontrino.

Lo Spirito non tollera l'uniformità e per questo opera il miracolo della diversità in tutti e in tutto (1Cor 12,4-11). Lingue, sensibilità, colori, doni... Tutti sono diversi e tutti sono chiamati all'unità, tutti sono plurali e bisognosi di comunione. È lui che sviluppa nella Chiesa conversioni, sogni, desideri, orizzonti apostolici. Ci porta a uscire e ci dà la grazia di non sentirci a nostro agio, di non essere paralizzati da ciò che non conosciamo o non possiamo pianificare o controllare. Il suo impulso ci lancia oltre, verso la geografia sconosciuta, verso la frontiera dove vivono i più poveri, gli immigrati, i malati.

Da qui nasce la necessità di discernere per riconoscere la volontà di Dio nelle voci della realtà. Questa certezza permea l'ecclesiologia di Papa Francesco che, in linea con la sua formazione ignaziana, dà il primato al discernimento ed esprime nella sua cristologia una chiara sfumatura pneumatologica. Senza dubbio, lo Spirito è all'origine della Chiesa, ed è lo Spirito che le permette di fluire e attraversare la storia con attualità e novità.

**3.** L'ascolto è l'imperativo (Dt 6, 4-9), la condizione perché si realizzi un autentico processo di conversione e di riforma. Sarà necessario superare il clericalismo e la gerarchia e generare dinamiche relazionali in cui la voce di tutti possa risuonare nella sua peculiarità, nella sua bellezza e con forza sufficiente a generare una riflessione e un'azione che mobiliti il cambiamento. L'ascolto richiede la disponibilità del cuore a uscire dai propri schemi e dalla chiusura mentale in cui sono spesso radicate le posizioni fondamentaliste.

L'ascolto plasma l'identità delle persone che si mettono in cammino, perché sanno di essere chiamate, amate e inviate. Dare priorità all'ascolto attivo come parte integrante del processo di discernimento e di decisione dovrebbe portare a prestare attenzione alle voci di tutti i membri, soprattutto di coloro che possono essere emarginati o ignorati in altri contesti. Ciò implica il passaggio da dinamiche comunicative unilaterali a processi di ascolto reciproco come la consultazione, il dialogo, il discernimento congiunto, la consulenza, il processo decisionale e la responsabilità. Queste dinamiche comunicative, partecipative e decisionali costruiscono relazioni, consentono la partecipazione di tutto il popolo di Dio, aiutano a camminare insieme e permettono alla sinodalità di essere un'esperienza vitale.

**4.** Il discernimento ci prepara a vagliare, con intelligenza spirituale e piedi ancorati, la realtà, i movimenti, per svelare come Dio opera, cosa si aspetta, come e dove vuole gli esseri umani, da quali logiche e criteri si aspetta le loro risposte e i loro impegni. Per poter coniugare l'attenzione alla realtà, in cui Dio accade, con risposte audaci, innovative e soprattutto evangeliche.

Il discernimento richiede di disporsi di fronte alla realtà senza resistenze, preconcetti, paure, muovendo da una profonda esperienza di libertà. La paura e gli atteggiamenti difensivi tolgono spazio allo Spirito e privano la grazia del suo ruolo.

L'esercizio del discernimento, pur implicando un metodo, è soprattutto uno stile, un modo di porsi, un atteggiamento vitale che si colloca in modo particolare di fronte alla realtà: nell'attenzione agli eventi di Dio nella storia.

**5. Per vivere il discernimento è allora necessario:**

- Diventare esperti nella relazione, nel legame, cioè nella preghiera, nell'arte del faccia a faccia, che rende più attenti a scoprire il passaggio di Dio nella giornata, nella vita, si tratta di scoprire «Dio in tutte le cose e tutte le cose in Lui».
- Riconoscere nella lode la vita quotidiana come luogo in cui Dio si manifesta e rendersi conto dei sentimenti e dei movimenti, riconoscendo la sua volontà nella propria vita e in quella delle comunità e dei gruppi a cui si appartiene.
- Accettare la libertà che lo Spirito dona e che ci permette di cercare, senza paure, resistenze o preconcetti, semplicemente di cercare ciò che Dio vuole. Muovendoci al ritmo dello Spirito, non è possibile negare le sfide e le grida che emergono dalla realtà, tanto meno le domande. Non c'è paralisi dove c'è silenzio; il silenzio è la condizione per far fruttare il fondamentale e rigenerare la vita.
- Riconoscere la realtà come luogo teologico della manifestazione di Dio e accostarsi ad essa con immenso rispetto... Non è possibile pensare la realtà solo da un punto di vista geografico ed esistenziale, è necessario pensarla da altre logiche e prospettive... chiedersi cosa vivono e sentono coloro che sono sull'altra sponda.
- Sentirsi partecipi, co-creatori con Dio del suo piano di Vita per l'umanità, che vuole contare sugli esseri umani per continuare la sua opera. La realtà è inedita e, immersi in essa, bisognerà cercare il modo migliore per essere le mani e il cuore di Dio.

**6.** Il discernimento non è qualcosa di esterno alla persona, ma la coinvolge esistenzialmente. Implica la presa di coscienza di emozioni, sentimenti e pensieri per dare loro un nome e per essere pronti ad ascoltare la parola liberatrice di Dio, che sicuramente richiede un maggiore impegno nella trasformazione di questa realtà, perché è sempre possibile contribuire a rendere più chiara la presenza e l'azione del Signore in questo mondo incompiuto. Il cammino sinodale richiede diverse istanze di discernimento che aiutano a crescere nella dinamica del processo e lasciano intravedere i frutti a livello di comunione, partecipazione e decisione condivisa. La sfida permanente è quella di imparare a discernere, e a tal fine vanno valorizzate diverse metodologie: la conversazione nello Spirito, il vedere-giudicare-agire, e tutte quelle che mettono al centro la questione della via di Gesù. I metodi sono importanti, ma non bastano; è necessario maturare nella vita spirituale sia a livello personale che comunitario per essere pronti a cercare la volontà di Dio in ogni circostanza.

La Chiesa in uscita missionaria è una Chiesa che ascolta e incoraggia l'espressione di tutti i suoi membri. Dà priorità alla formazione al discernimento e nella pratica pastorale tende naturalmente a una vicinanza che umanizza. Il discernimento evangelico della realtà, la definizione di piani creativi in risposta a tale realtà e di azioni

strategiche e operative che garantiscano un'efficace azione kerigmatica, liturgica e diaconale, diventano una priorità che nasce da una ricerca personale e comunitaria della volontà di Dio.

## **10. Cogliere le “risonanze” dello Spirito, per governare in modo sinodale**

La sfida della sinodalità, del governo sinodale come lo intendiamo oggi, riferito cioè alla partecipazione di tutti fedeli alla vita della Chiesa, è quella di aprirsi a tutte le “risonanze” dello Spirito che sono percepibili in ogni battezzato e, ancora più ampiamente, in ogni persona. Come discernere se una particolare espressione di fede, una particolare iniziativa missionaria o un particolare modo di condurre la propria vita sono radicati nello Spirito del Signore? Come evitare di illudersi, e quindi di correre il rischio di “canonizzare” un po' troppo in fretta qualcosa che ha più a che fare con lo spirito del mondo o con il Maestro delle illusioni?

A tal fine, la grande Tradizione della Chiesa ci invita a tenere insieme diverse dimensioni: 1. la vita spirituale personale (spesso accompagnata); 2. il discernimento comunitario ed ecclesiale a livello di Chiesa locale; 3. il discernimento dei vescovi riuniti in collegio; 4. la grazia del discernimento affidata al successore di Pietro nell'esercizio del suo primato. In breve: vita spirituale, sinodalità, collegialità e primato. Per cercare di caratterizzare la specificità di questo approccio, che non può essere assimilato semplicemente a un esercizio democratico, ci siamo abituati a parlare di “corresponsabilità differenziata” e, in molti luoghi, a lavorare per una maggiore reciprocità tra il ministero dei vescovi (compreso il Papa) e quello dei battezzati, anch'essi capaci di discernimento. In ogni fase di questo processo di ascolto, il discernimento personale e comunitario deve essere autentificato e bilanciato dalle altre sfaccettature del poliedro ecclesiale.

C'è ancora un enorme lavoro da fare se vogliamo prendere la misura di ciò che lo Spirito deposita misteriosamente nel cuore di tutti i figli di Dio, e in particolare in coloro che spesso, agli occhi del mondo, non contano nulla. Siamo ancora agli inizi della riscoperta del “senso della fede” dei fedeli (cfr. LG 12) e di ciò che questo dovrebbe significare in termini di attuazione di procedure che incoraggino tutti a partecipare. Guardiamoci anche dal fatto che, nell'entusiasmo o nella fretta, potremmo rimanere con una visione sociologica che si accontenta di dare credito all'opinione pubblica. In realtà, stiamo parlando d'altro.

Molte Chiese locali hanno una lunga esperienza di dispositivi che possono facilitare l'esercizio della corresponsabilità differenziata. I consigli pastorali, le équipes pastorali, le équipes di animazione pastorale, le comunità ecclesiali di base, le cellule di evangelizzazione, ecc. sono tutti parte di questo processo. Tuttavia, l'anello più debole è quello della consultazione frequente e continua di tutti attraverso, ad esempio, le assemblee parrocchiali o anche i forum digitali (che non sono così facili da moderare). Un anello ancora più debole è quello del posto dato ai più poveri, ai più fragili (anche

intellettualmente). Dobbiamo ammettere, con umiltà, che non sappiamo bene come fare e che molto spesso ci circondiamo di persone abituate a esprimersi e ad assumersi responsabilità nella società. E pensiamo anche che consultare tutti, quando non è fonte di confusione, rallenti e complichino il processo decisionale.

La pratica del *palaver*, nelle società tradizionali dell’Africa occidentale, potrebbe essere una fonte di ispirazione per tutte le chiese. Tutti i membri della comunità sono invitati a esprimersi per risolvere un conflitto o per prendere una decisione importante che darà forma al futuro. Ogni partecipante ha il diritto di esprimere le proprie opinioni e deve essere attento a ciò che dicono gli altri. I legami sociali si rafforzano garantendo la partecipazione di tutti. Anche coloro che sarebbero considerati i meno istruiti, o i “semplici” del villaggio, hanno la possibilità di esprimere la loro opinione. Gli anziani sono spesso i garanti della capacità di ascolto e del rispetto reciproco necessari per questo processo.

Non essere privati delle luci di cui ogni membro del Corpo di Cristo che è la Chiesa ha bisogno è già una sfida. Dobbiamo essere creativi se vogliamo progredire in questa direzione. Ma c’è una sfida ancora più vertiginosa: come tenere conto dell’opera dello Spirito che ha depositato la verità e la santità in tutte le culture (cf. *Nostra Aetate*)? Come riconoscere, preservare e persino far progredire i “valori spirituali, morali e socioculturali” di tanti uomini e donne estranei alla Rivelazione cristiana? Sì, anche in questo caso, come cercare di cogliere le risonanze che possono indicarci il cammino che Dio vuole che percorriamo con Lui per promuovere, e persino realizzare, l’unità del genere umano?

Il Concilio Vaticano II distingue due linee di azione di Dio volte a realizzare l’unità del genere umano:

- Una di esse, attraverso la missione del Figlio e quella dello Spirito, anima l’impulso missionario del popolo di Dio. I cristiani, abitati dalla grazia e incorporati a Cristo, sono strumenti liberi dell’estensione della missione del Verbo incarnato. Nello Spirito Santo, essi vivono la sua vita e mettono in pratica il suo comando: «Andate in tutto il mondo e proclamate la Buona Novella a tutta la creazione...» (Mc 16-15).

- La seconda, attraverso l’opera misteriosa ma reale dello Spirito, che fin dalle origini del mondo ha diretto l’intero movimento della storia e del cosmo verso l’unità. Il Signore ci ha preceduto in mille modi, e in modi estremamente diversi. E non abbiamo ancora finito di decifrare la sua opera nello svolgersi della storia.

La missione non è quindi l’espressione di un’azione unilaterale dei membri del Popolo di Dio per cercare e riunire persone che non chiedono nulla. Sarebbe più corretto rappresentarla come un doppio movimento convergente di due realtà che sono fatte l’una per l’altra: la Chiesa e il mondo. La Chiesa risponde alle attese di tutti gli uomini di buona volontà, che aspirano inconsapevolmente a Cristo, e allo stesso tempo ascolta tutto ciò che di positivo c’è nelle culture ancora estranee al

cristianesimo. Attraverso questi elementi positivi,<sup>4</sup> i popoli hanno già espresso i valori evangelici e possono aiutare la Chiesa a raggiungere una nuova e più ampia conoscenza della verità di cui è custode.<sup>5</sup> Si può riassumere questo approccio missionario dicendo che “il cristiano riceve Gesù Cristo dal pagano che evangelizza”. San Giovanni Paolo II, nell’enciclica *Redemptoris Missio* del 1990, ha ricordato che lo Spirito Santo è il protagonista della missione e, facendo riferimento anche al Concilio Vaticano II e alla sua enfasi sui “semi dello Spirito”, ha chiarito che la presenza e l’azione dello Spirito sono universali e senza limiti di spazio e tempo.<sup>6</sup>

Sorge un’altra domanda. Se lo Spirito opera, e ha operato, in tutte le culture dell’umanità, compresa quella contemporanea, ciò che si discerne come proveniente da Lui deve costituire una chiamata rivolta a tutti? Acquista un valore universale? Oppure stiamo andando verso una forma di “decentramento” che ci porta ad accettare che ciò che è buono per una parte dell’umanità e per un determinato tempo non è necessariamente buono per tutti e per tutte le epoche storiche? Ma allora, l’umanità è una o molte? Questa è una domanda antropologica seria. A meno che non si consideri che alcuni bacini culturali hanno bisogno di più tempo per “digerire” la novità del Vangelo. In questo caso, dobbiamo applicare la legge della gradualità in modo realistico e pragmatico ai gruppi umani, così come facciamo con gli individui. Se guardiamo alla storia e alla vita della Chiesa, vediamo che è sempre stato così. Questo è senza dubbio anche il senso della sinodalità: camminare insieme, correttamente inteso.

A questo proposito, potremmo anche abituarci a distinguere meglio tra “unanimità” e “non contraddizione). Questo potrebbe aiutarci ad affrontare il dilemma. Ciò che avanza, in nome di Cristo e del suo Vangelo, in una cultura che è stata preparata più a lungo, o che è stata segnata da fattori più determinanti, non è necessariamente in contraddizione con l’approccio di un altro bacino culturale che avanza su altre strade e meno sensibile a certe questioni sollevate da altri. Il ripristino del diaconato permanente dopo il Concilio Vaticano II è un buon esempio di appropriazione differenziata di una chiamata rivolta a tutti.

Ciò che non si può accettare è che ci sia una vera e propria contraddizione tra l’affermazione di fede (dogma), le conseguenze etiche degli appelli evangelici (morale) e l’espressione orante del ringraziamento (liturgia). Perché qui sarebbe in pericolo la missione stessa: «Che siano una cosa sola in noi... perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21).

---

<sup>4</sup> La riflessione conciliare parlerà spesso dei “semi” della Parola, come nei nn. 11 e 15 di AG, che segue la linea di pensiero del n. 17 di LG. Si tratta di andare incontro ai “semi di bene” che sono stati seminati dall’opera dello Spirito.

<sup>5</sup> Relazione del Sinodo 7 dicembre 1985: «Il Concilio Vaticano II ha affermato che la Chiesa cattolica non rifiuta nulla di ciò che è vero e santo nelle religioni non cristiane. Al contrario, ha esortato i cattolici a riconoscere, conservare e promuovere i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in esse» (II, D, 5).

<sup>6</sup> Lo Spirito si manifesta in modo particolare nella Chiesa e nei suoi membri, ma la sua presenza e la sua azione sono universali, senza limiti di spazio e di tempo. Il Concilio Vaticano II ricorda l’opera dello Spirito nel cuore di ogni persona, attraverso i ‘semi della Parola’, nelle azioni, anche religiose, negli sforzi dell’attività umana che tendono alla verità, al bene, a Dio» (RM 28).

Infine, va notato che questa visione del mondo e della storia, che sottolinea l'opera dello Spirito in ogni persona e in ogni cultura, a volte indipendentemente dall'appartenenza visibile a una comunità di credenti, potrebbe peccare di ottimismo trascurando la presenza attiva delle forze del male nel cuore del mondo. I Padri hanno sottolineato questo pericolo durante i dibattiti su *Ad Gentes*.<sup>7</sup> Se la Chiesa e il mondo sono fatti l'uno per l'altro, non possiamo dimenticare che il loro punto d'incontro è molto spesso nella croce. Non basta quindi dire *non possumus* alla luce della nostra cultura, che sarebbe troppo turbata dall'attuazione di questa o quella chiara chiamata del Signore, ma piuttosto a volte, e con discernimento, *debemus* (dobbiamo) a qualunque costo. Siamo quindi invitati a fare attenzione a non divinizzare, sacralizzare o assolutizzare nessuna cultura umana, nella misura in cui esse contengono anche semi distruttivi, e non solo "semi dello Spirito" (*Gaudium et Spes*). Ognuna di esse integra, o ha integrato solo parzialmente, il fatto rivelato.

Sarà quindi sempre necessario un processo di discernimento, mai completamente completato. In questo sforzo, è importante chiarire che nessuna cultura può pretendere di essere "superiore". Anche quelle culture che sono state costruite sulla rivelazione giudaico-cristiana sono ben lontane dall'aver colto appieno cosa significhi accogliere lo Spirito di Cristo e il Vangelo.

Cristo stesso, pienamente immerso nella sua cultura mediorientale, vicino-orientale ed ebraica, a volte ne prendeva le distanze. Gli esempi sono così numerosi ed evidenti, tanto da suscitare la disapprovazione degli scribi e dei farisei, che non è necessario farvi riferimento. La Rivelazione trascende, supera e talvolta contraddice i nostri costumi, perché alcuni di essi non sono il frutto dell'azione dei semi del Verbo nella storia umana, ma piuttosto di una mancanza di attenzione, di un oscuramento del meglio che è stato seminato nell'umanità. Se la Chiesa ha sigillato la sua espansione missionaria nel sangue dei martiri, non è stato principalmente (o non solo) perché la testimonianza dei suoi apostoli non è stata inculturata, ma a causa di una tensione fondamentale tra la storia umana e la storia della salvezza. Il Vaticano II, nel suo desiderio di dimostrare che la missione risponde alle attese umane, ha enfatizzato una teologia della Creazione e dell'Incarnazione, dando un posto più modesto al mistero della Croce. Senza ripercorrere le conquiste teologiche fondamentali di tale prospettiva, probabilmente oggi è necessario moderare le interpretazioni a volte troppo ingenuamente delle intuizioni del Concilio, sviluppando una corretta teologia della

---

<sup>7</sup> Si veda, ad esempio, il discorso di Mons. Koppmann dell'8 ottobre 1965, *AS*, Vol. IV, pars. III, p. 750: «*Tacet autem schema praesentiam mali in mundo et realitatem regni satanae, quod opponitur Regno Dei. Qui multos annos vitae suae in campo missionali consumpsit, realitatem regni diaboli et praesentiam eius in mundo non semel manifeste expertus est. Etiam vitia gentilitatis clare videri oportet, nec licet ea silentio praeterire. Nam etiam realitate talium vitiorum comprobatur necessitas missionis. Ut eradicentur vitia gentilitatis est altera pars indolis eschatologicae activitatis missionariae / Ma lo schema trascura la presenza del male nel mondo e la realtà del regno di Satana, che si oppone al Regno di Dio. Chiunque abbia trascorso molti anni della sua vita nel campo missionario ha più di una volta sperimentato chiaramente la realtà del regno del diavolo e la sua presenza nel mondo. Anche i difetti dei gentili devono essere visti chiaramente e non è lecito passarli sotto silenzio. Perché anche la realtà di questi vizi dimostra la necessità della missione. Sradicare i vizi dei gentili è un'altra parte della natura escatologica dell'attività missionaria».*

Croce.<sup>8</sup> Papa Francesco torna spesso su questo punto: «Quante volte aspiriamo a un cristianesimo di vincitori, a un cristianesimo trionfalista che è grande e importante, che riceve gloria e onore. Ma un cristianesimo senza croce è mondano e sterile». <sup>9</sup> La teologia della croce può infatti aiutarci a comprendere meglio la missione dei battezzati di essere testimoni della risurrezione e garanti della speranza della vita eterna nel mondo, perché, come dice anche Papa Francesco, «la croce è la porta della risurrezione. Chi combatte con Lui, trionferà con Lui. Questo è il messaggio di speranza contenuto nella croce di Gesù, che esorta alla forza nella nostra esistenza» ([Angelus, 12 marzo 2017](#)).

Comprendiamo che, al centro di questa complessità e di questi paradossi, per rievangelizzare i nostri metodi di governo non basta impegnarsi in approcci di intelligenza collettiva molto più partecipativi, sotto la guida di un buon coach. Dobbiamo mettere in campo tutte le componenti di un discernimento ecclesiale, in una corresponsabilità diversificata, che si spinga fino all'ascolto dell'opera dello Spirito, al di fuori della Chiesa visibile.

## 11. Consultazione e deliberazione nei processi decisionali

**1. Introduzione.** Gli organismi di partecipazione previsti dal *Codice di Diritto Canonico* (1983) per le comunità dette “gerarchiche” (distinte dalle comunità “associative”), concretamente diocesi e parrocchie, sono segnati da una visione minimalista della consultazione ecclesiale: i fedeli hanno solo un voto consultivo (lat. *votum tantum consultivum*). A livello di voto deliberativo, il Codice del 1983 mostra un deplorabile minimalismo e persino una totale mancanza di coinvolgimento dei battezzati nella vita diocesana e soprattutto parrocchiale.

La sinodalità del popolo di Dio si traduce istituzionalmente a livelli diversi, nella distinzione dei vari ministeri e dei ruoli, e si verifica nelle strutture ecclesiali (diocesane e parrocchiali) e nei processi orientati al discernimento ecclesiale, in vista della missione evangelizzatrice. Spetta a coloro ai quali è affidato il servizio dell'autorità, attraverso il discernimento comunitario di ciò che lo Spirito “dice alle Chiese” (Ap 2,7), indicare alla comunità la direzione da seguire.

---

<sup>8</sup> Su questo tema, il sinodo convocato da Papa Giovanni Paolo II in occasione del 20° anniversario del Concilio Vaticano II si è espresso nei seguenti termini: «Sembra che nelle difficoltà attuali, Dio voglia insegnarci più profondamente il valore, l'importanza e la centralità della croce di Gesù Cristo. Il rapporto tra la storia della salvezza e la storia dell'umanità deve essere spiegato alla luce del mistero pasquale. Naturalmente, la teologia della croce non esclude in alcun modo la teologia della creazione e dell'incarnazione, ma ovviamente la presuppone. Come cristiani, quando parliamo della croce, non meritiamo di essere chiamati pessimisti; ci basiamo sul realismo della speranza cristiana» (Rapporto ufficiale, 7 dicembre 1985, II, D, 2.).

<sup>9</sup> FRANCESCO, [Omelia del 14 settembre 2021](#), durante la Divina Liturgia bizantina di San Giovanni Crisostomo, presieduta nella Mestská Sportova hala di Prešov.

Concretamente, considerando il Popolo di Dio sulla base delle Chiese particolari – da cui e verso cui si sviluppa la dinamica sinodale – il vescovo assume il suo ruolo di autorità ecclesiale e promuove la comunione missionaria secondo una triplice postura: a volte stando davanti per indicare la strada, a volte in mezzo al suo popolo con la sua vicinanza misericordiosa e a volte dietro di esso (cfr. EG 31). Questa terza postura merita di essere sottolineata non solo “per aiutare coloro che sono rimasti indietro”, ma “perché il gregge stesso ha fiuto per nuove vie” (ibid.).

Da qui l’insistenza sul suo dovere di «incoraggiare e assicurare la maturazione dei meccanismi di partecipazione proposti dal Codice di Diritto Canonico e di altre forme di dialogo pastorale» (ibid.). Questi organismi di partecipazione e altre forme di dialogo consistono essenzialmente nell’«ascolto di tutti» e hanno come scopo principale non «l’organizzazione ecclesiale, ma il sogno missionario di raggiungere tutti» (ibid.).

Il “*tantum consultivum*” va anche contro l’attuale sensibilità democratica, con la conseguenza che le legittime aspirazioni di molti fedeli a partecipare vengono deluse. Da qui una discrepanza tra le esigenze della modernità e le pratiche ecclesiali riguardo alla partecipazione dei fedeli al loro ruolo evangelizzatore e alle decisioni necessarie a questo scopo. La responsabilità ecclesiale dei laici «non ha trovato spazio di espressione e di azione nelle loro Chiese particolari, a causa di un eccessivo clericalismo che li tiene ai margini del processo decisionale» (EG 102). Non è solo una questione di clericalismo individuale, bensì di funzionamento istituzionale che contraddice il protagonismo teoricamente professato di tutti i fedeli su cui poggia la missione evangelizzatrice del Popolo di Dio.

Tutti sono attivi e corresponsabili secondo le loro vocazioni, i loro carismi ed eventualmente i loro ministeri (cfr. ChL 21a *in fine*) poiché, sulla base della loro funzione profetica e del *sensus fidei (omnium) fidelium*, fanno parte della comunione organica del Popolo di Dio e sono diventati partecipi della sua missione. Tutti i fedeli contribuiscono alla «comunione dinamica, aperta e missionaria» di cui sono responsabili i pastori (EG 31). Di conseguenza, spetta a loro ascoltare “tutti” (ibid.). Per questo sono necessari luoghi istituzionali, organismi partecipativi che siano spazi di inclusione e di ascolto, di riflessione, dibattito, proposta e impulso tra i fedeli e i loro pastori.

**2.** La peculiarità *simbolica del corpo ecclesiale*. I luoghi istituzionali del discernimento e della decisione vanno compresi a partire dalla particolarità simbolica del corpo ecclesiale.

Tutti i fedeli testimoniano con la loro condizione battesimale che *non c’è Chiesa senza adesione alla fede*. Allo stesso tempo i ministri ordinati testimoniano che *non c’è Chiesa senza la grazia di Dio*. Lo status del ministero apostolico induce una relazione asimmetrica con gli altri fedeli: esiste un’asimmetria tra battezzati e ordinati che è costitutiva e strutturante dell’*ecclesia* (cfr. can. 207 § 1).

Questa asimmetria è propriamente “simbolica”, nel senso proprio del termine “simbolo”: ciò che tiene-assieme. Il popolo di Dio non nasce da un contratto sociale o dalla volontà associativa dei fedeli, ma dalla loro libera risposta alla benevola iniziativa di Dio, attraverso Cristo nel suo Spirito. I fedeli, ministri compresi, significano e

realizzano insieme che *non c'è* corpo ecclesiale *senza* un impegno nella fede, annunciandola, celebrandola e testimoniandola su questo stesso triplice livello profetico, sacerdotale e regale. Tutti i fedeli costituiscono propriamente la *congregatio fidelium*, la comunità di discepoli-missionari al cui interno e al cui servizio il ministero ordinato significa e testimonia di (pro)venire da Dio per mezzo di Cristo nello Spirito. Questo distribuisce a piene mani i suoi doni nello stesso tempo in cui ispira i fedeli nella loro triplice funzione profetica, sacerdotale e regale, cioè nell'esercizio della missione che Dio ha affidato alla Chiesa perché la compia nel mondo (cfr. LG 31°; can. 204 § 1).

Il ministero ordinato – l'apostolicità del ministero – struttura l'*ecclesia* nel senso che tiene-assieme la polarità tra l'iniziativa della grazia e la risposta della fede e, quindi, in questa stessa prospettiva, mantiene il rapporto "simbolico" e "sacramentale" tra tutti i fedeli e i pastori. Il sacramento dell'Ordine – eminentemente nel ministero episcopale – radica la comunità nell'apostolicità della fede ereditata dagli apostoli e vissuta nello Spirito, in una comunione sia *diacronica* (lungo i secoli che testimoniano l'apostolicità con le origini) che *sincronica* (tra le Chiese locali che testimoniano la loro apostolicità attraverso la collegialità episcopale).

I pastori significano e realizzano l'unica mediazione sacerdotale di Cristo, che non può in alcun modo essere separata dalle sue funzioni profetiche e regali. Unico vero sacerdote, profeta escatologico e buon pastore, Cristo è a capo del suo corpo ecclesiale che lo Spirito di santità non cessa di animare (cfr. LG 30). I pastori lo manifestano sacramentalmente nel loro ministero di presiedere la Chiesa e la sua Eucaristia, assistiti naturalmente dai diaconi. Non fanno tutto nell'ecclesia, perché non detengono tutti i carismi né tutti i doni dello Spirito; non assumono quindi "da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo" (cfr. LG 30).

Attraverso il loro ministero la Chiesa è chiamata a diventare un popolo sacerdotale, profetico e regale nella sua interezza, il che riguarda tutti i fedeli, ministri compresi, che non cessano di essere fedeli "battezzati". In virtù del loro battesimo e a maggior ragione della loro ordinazione, i pastori sono "sotto la parola di Dio" (cfr. il rito dell'evangelio posto sul capo del vescovo alla sua ordinazione!) e si mettono al suo ascolto per discernere con gli altri fedeli ciò che lo Spirito dice alle Chiese (cfr. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22) e il cammino che il Signore chiede loro di percorrere insieme (cfr. EG 20).

L'asimmetria manifesta certo una disuguaglianza tra i fedeli che si riflette nei processi decisionali. La partecipazione dei fedeli non può quindi essere "deliberativa" nel senso strettamente giuridico, prevedendo cioè che, a parità di voti, vengano prese decisioni a maggioranza semplice o qualificata. Tuttavia, il Codice di Diritto Canonico, proponendo organismi di partecipazione con funzione "solo consultiva", sembra contraddire il protagonismo ecclesiale teoricamente professato.

**3. L'inadeguatezza del binomio "consultivo-deliberativo".** Dalla comune dignità battesimale, si misura l'inadeguatezza del binomio "consultazione-deliberazione" quando si tratta di considerare e mettere in pratica la partecipazione di tutti i fedeli alle decisioni che riguardano la vita della Chiesa e la sua missione. L'espressione *votum tantum consultivum* è inadeguata se viene intesa nel senso del diritto civile. È

addirittura deplorabile se prescinde da una visione organica della comunione, da una sua comprensione pneumatologica, dalla diversa corresponsabilità di tutti, dall'originalità del ministero apostolico e, in definitiva, dalla fondamentale sinodalità della comunità ecclesiale.

Infatti, attenersi "solo" al processo consultivo – inteso come semplice e opzionale raccolta di pareri non vincolanti – squalifica la radicale e fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli che non si sentono presi sul serio in quanto fratelli e sorelle nella fraternità ecclesiale. D'altra parte, se attribuiamo agli organismi di partecipazione in quanto tali una funzione deliberativa, cancelliamo la funzione strutturante del ministero apostolico. Come intendere allora il binomio? Se lo intendiamo in modo binario, la partecipazione consultiva dei fedeli è tale perché non può essere deliberativa. Da quanto risulta dal diritto canonico vigente, l'attività deliberativa si svolge infatti in assemblee composte principalmente, se non esclusivamente, da vescovi a livello di raggruppamenti di Chiese particolari, sinodi di vescovi e concili particolari ed ecumenici. Correlativamente, in questa visione binaria, le altre assemblee diocesane o interdiocesane sono consultive per la loro composizione necessariamente "mista", cioè con vescovi e non vescovi, cioè con gli altri fedeli, con il rischio di far svolgere a questi ultimi – nel peggiore dei casi – il ruolo di burattini dei primi. La mancanza di un voto deliberativo significa che i fedeli hanno solo un voto puramente consultivo? Una visione così binaria del binomio ingigantisce indebitamente il ruolo della gerarchia – come se fosse al di sopra del popolo di Dio – e quindi non riconosce l'azione dello Spirito di santità né onora realmente la dignità comune dei fedeli. Lascia molti fedeli perplessi e provoca in loro una notevole frustrazione per non essere presi sul serio. Forse questo binomio deve essere compreso nella sua polarità?

Per uscire dal pantano di una visione binaria del binomio, possiamo far riferimento a una circolare della Congregazione del Clero dell'11 aprile 1970, [Presbyteri sacra ordinatione](#). Essa offre una descrizione del carattere consultivo del Consiglio presbiterale che merita di essere citata perché si applica anche agli altri casi, sinodo diocesano e consigli pastorali, sopra menzionati. Diceva: "[Il Consiglio presbiterale] si dice consultivo perché non ha voto deliberativo". E la Congregazione aggiunse: "Pertanto, non può prendere decisioni vincolanti per il vescovo, a meno che la legge della Chiesa universale o il vescovo, in casi specifici, non gli conferiscano il voto deliberativo". Ovviamente ciò che deve essere salvaguardato è la libertà pastorale del vescovo in virtù del suo ministero apostolico.

Lo stesso documento romano del 1970 descriveva il Consiglio presbiterale come un "organo consultivo di carattere peculiare", facendo due precisazioni. Da un lato, le deliberazioni si svolgono in unione con il vescovo e mai senza di lui, attraverso un lavoro comune (cfr. n. 9c). Dall'altro lato, la decisione appartiene al vescovo, che ne è personalmente responsabile (cfr. n. 9d). In altre parole, la deliberazione nella Chiesa avviene con l'aiuto di tutti, mai senza l'autorità pastorale che decide *personalmente* in virtù dell'ordinazione e del suo ufficio.

**4. Il principio di non discostarsi dal parere concorde (cfr. can. 127 § 2,2°).** Dobbiamo considerare il "carattere peculiare" della consultazione ecclesiale. La consultazione, stando al Codice di Diritto Canonico, va oltre l'ascolto. Chi consulta o accetta il

consiglio di un individuo o di una comunità, si impegna molto di più, e addirittura si vincola in quanto non può più comportarsi come se non avesse chiesto il loro parere. Il Codice stabilisce le condizioni di validità della consultazione individuale e collettiva. Quando un superiore ha bisogno del parere di un gruppo di persone o di un collegio, deve convocarlo e consultarlo secondo il diritto (can. 127.1 e can. 166; cfr. cann. 166-173 e gli statuti dell'organismo in questione)<sup>10</sup>.

Sia in una consultazione collettiva (can. 127.1) che in una individuale (§ 2), il Codice prevede: "Sebbene il superiore non sia obbligato a seguire il parere, anche se unanime, non deve tuttavia discostarsi dal parere, soprattutto se concorde, senza un motivo che, a suo giudizio, sia più forte" (can. 127.2, 2°; cfr. CIC 1917 c. 105). Da questa norma si possono trarre due insegnamenti di grande importanza. Da un lato, il superiore consultivo rimane libero; dall'altro, non si discosterà dal parere senza un motivo convincente (lat. *sine praevalenti ratione*). In linea di principio, il superiore seguirà nella pratica il parere concorde delle persone che ha consultato. Non è giuridicamente obbligato a farlo, ma in genere lo farà. Se insiste nel non seguire i pareri concordanti, la sua credibilità sarà seriamente danneggiata perché prenderà la sua decisione in modo isolato dal gruppo o dagli individui di cui è responsabile e che sono in qualche modo legati a lui, e lui a loro.

È deplorabile che i principi fondamentali della consultazione enunciati nel canone 127 non siano conosciuti e quindi non siano praticati. Sarebbe bene, tuttavia, che venissero enunciati *de iure condendo* in modo più adeguato, tenendo conto non dell'aspetto collegiale in senso stretto, ma dell'aspetto *corporativo* dei Consigli nella Chiesa, che implica il loro carattere *organico* e include il rapporto *simbolico* tra i membri e il loro superiore.

**5. Elaborare insieme le decisioni che spetta prendere all'autorità pastorale.** In questo senso, l'Istruzione [\*In Constitutione apostolica\*](#) sui sinodi diocesani del 1997 ricorda che i membri del sinodo non sono "estranei" ad esso, poiché ne fanno parte e collaborano attivamente all'elaborazione delle dichiarazioni e dei decreti (n. I, 2a. Da notare qui il verbo "elaborare")<sup>11</sup>. L'Istruzione prosegue affermando che "il vescovo rimane libero di seguire il risultato delle votazioni, anche se segue l'opinione comunemente condivisa dai membri del sinodo, a meno che non vi sia un grave motivo per farlo, che spetta a lui valutare *coram Domino*" (n° IV,5b).

Analogamente, il Direttorio [\*Apostolorum Successores\*](#) del 2004 sull'ufficio pastorale dei vescovi sottolinea il carattere organico della comunione ecclesiale e degli organismi partecipativi (n. 165) e, nel senso del canone 127 § 2,2°, prescrive che il

---

<sup>10</sup> In questo caso, perché l'atto di consultazione sia valido, il superiore deve sollecitare il parere di tutti (can. 127.1). In altre parole, non può procedere in modo eclettico o selettivo; è il gruppo o il collegio in quanto tale che deve sollecitare. Quando, per compiere un atto, il superiore deve chiedere il parere dei singoli, l'atto non è valido se non li sente (can. 127.2).

<sup>11</sup> L'Istruzione ricorda che il sinodo diocesano non è un collegio con capacità decisionale, cioè con voto deliberativo: le sue votazioni non hanno lo scopo di raggiungere un accordo vincolante di maggioranza, ma di verificare il grado di accordo dei membri del sinodo sulle proposte avanzate. Come *Presbiteri sacra ordinatione* del 1970, l'Istruzione spiega il carattere "consultivo" con la libertà del vescovo diocesano di accettare o meno i pareri espressi.

vescovo non deve discostarsi dai pareri o dai voti espressi da un'ampia maggioranza "a meno che non vi siano gravi ragioni di natura dottrinale, disciplinare o liturgica" (n. 171a).<sup>12</sup> In un organo consultivo, quindi, i fedeli di cui i pastori chiedono il parere elaborano insieme a loro le decisioni riguardanti la vita, il governo, la testimonianza e la missione della comunità. In altre parole, i pastori *non* governano o accompagnano il popolo di Dio *senza* i fedeli che sono chiamati a consultare secondo il Codice o, nel caso di "altre forme (istituzionali) di dialogo", secondo quanto, a loro giudizio, richiede il governo pastorale del loro gregge.

A questo proposito, le scienze sociali ci offrono una distinzione molto utile per onorare la dimensione pneumatologica della corresponsabilità battesimale di tutti, ciascuno secondo i propri carismi, senza pregiudicare il ministero di presidenza dei pastori. Nel processo decisionale l'accento è posto anzitutto sull'elaborazione: è la distinzione anglosassone tra *decision-making* e *decision-taking*.

Tutti i fedeli sono coinvolti nell'elaborazione della decisione che presuppone l'esame della situazione, l'ascolto delle persone coinvolte e della Parola di Dio per accogliere ciò che lo Spirito dice alla Chiesa *in questo luogo*. Oltre questi elementi l'elaborazione congiunta ne richiede altri tali l'attenzione particolare alle persone che vivono questa situazione o ne soffrono, l'impegno di ciascuno per il bene di tutti e l'interesse generale, la libertà spirituale di ciascuno rispetto alle proprie posizioni, tenendo conto del magistero della Chiesa, la volontà di procedere in modo inclusivo senza pregiudicare le opinioni divergenti, la serenità di affrontare con rispetto i conflitti o le opposizioni, il desiderio di creare la massima convergenza nelle risoluzioni che vengono proposte, la pazienza di darsi il tempo di discernere, ecc. Sono insomma tutti questi elementi che permettono di qualificare in quanto sinodale la dinamica del popolo di Dio. Vivere questo discernimento nella Chiesa è un processo di apprendimento propriamente ecclesiogenetico.

Così il discernimento non si svolge solo nella Chiesa, ma fa la Chiesa nella misura in cui insieme, nella diversità delle vocazioni, dei carismi e dei ministeri, i battezzati ascoltano la Parola di Dio nello specchio della realtà, tenendo conto dei segni dei tempi in vista di impegnarsi nella storia sotto l'azione dello Spirito Santo, concretamente nel loro ambiente perché venga il Regno di Dio, perché si riceva la sua pienezza di vita o la grazia della salvezza.

Questo processo di elaborazione collettiva è un processo che si svolge nel tempo, ha quindi una sua temporalità e coinvolge diversi fattori, sia oggettivi che soggettivi: la decisione finale è infatti l'obiettivo del processo, in cui non si tratta innanzitutto di raggiungere un accordo di maggioranza, ma di verificare il grado di accordo tra gli interessati. Questo sarà la garanzia che la decisione sarà accolta, maturata dal discernimento della volontà di Dio con l'aiuto di tutti gli interessati.

---

<sup>12</sup> Lo stesso n. 171a aggiunge a questo proposito: «Il Vescovo chiarisca rapidamente, se necessario, che il Sinodo non può mai essere contrapposto al Vescovo in virtù di una pretesa rappresentanza del Popolo di Dio». Ciò è perfettamente comprensibile in una prospettiva simbolica del rapporto tra fedeli e pastori.

6. “*Semper in ecclesia, numquam alii sine aliis*”. La decisione è quindi un processo veramente ecclesiale che richiede l’impegno e l’aiuto di tutti i fedeli interessati e dei loro pastori che, a loro volta, scoprono e sperimentano di non dover decidere da soli o isolatamente, ma “nel loro popolo”, *in consilio*, cioè sinodalmente - o meglio *in sinodo*, che equivale a dire *in ecclesia*. In questa prospettiva ritroviamo quindi il filo rosso della grande tradizione dei primi secoli attestata dai Padri della Chiesa secondo cui i pastori *non* decidevano *senza* il loro consiglio, i sacerdoti o i fedeli nella diversità delle figure che potevano esistere nella sinodalità.

Allo stesso modo, si abbandona il minimalismo del “solo consultivo”, prendendo sul serio il parere concorde con cui opera lo Spirito di santità che anima tutta la Chiesa. Ecclesiologicamente, gli organismi di partecipazione non possono ridursi a essere “solo consultivi”, poiché lo Spirito è stato donato al corpo ecclesiale di Cristo, non solo in questo luogo ma in comunione con tutte le Chiese. Essi partecipano a una dinamica ecclesiogenetica.

Ognuno, secondo la sua vocazione, il suo carisma e il suo ministero, partecipa al discernimento comunitario attraverso il quale si elabora ciò che è importante decidere, che si realizza *in ecclesia* con l’aiuto di tutti i fedeli, pastori compresi. Alla fine, però, si decide non perché si è “leader”, ma perché, in virtù del proprio ruolo di pastore, si fa da “cerniera” tra la comunione nella/con la propria comunità e la comunione con le altre comunità ecclesiali; in questo senso “prendere la decisione” è un modo per mantenerla nella comunione ecclesiale – nello stesso momento in cui i fedeli stessi, pastori compresi, sono mantenuti nella comunione – cioè in un rapporto di “partecipazione condivisa” (ingl. *shared participation*) alla missione comune di svelare (mistero come rivelazione/svelamento) la grazia di Dio che chiama l’umanità nella sua alleanza. Questo può avvenire solo nella storia. Da qui il ruolo dei segni dei tempi, ecc. e il loro indispensabile discernimento, perché ciò che conta, alla fine dei conti, è che “venga il suo Regno”!

Da parte dei pastori – all’interno, in mezzo e dietro il popolo di Dio – il processo decisionale non è prepotenza né presa di potere, ma un servizio alla propria comunità e alle altre comunità, e viceversa, sempre però richiedendo l’*accountability* propria all’esercizio del loro ministero. In questo modo si verifica che i pastori sono al servizio dell’apostolicità dell’intero popolo di Dio, in cui i fedeli cooperano, ciascuno a suo modo, all’opera comune (cfr. LG 30, lat. *ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*). Come la comunità *non* esiste e *non* agisce *senza* il suo pastore, così il pastore *non* esiste e *non* svolge il suo ruolo *senza* la comunità

## 12. La partecipazione delle donne agli uffici ecclesiastici: prospettiva canonistica

1. Il Concilio Vaticano II afferma che attraverso il battesimo tutti i fedeli partecipano al triplice ministero di Cristo. Da ciò deriva che: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano di essenza e non

soltanto di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro (*ad invicem tamen ordinantur*); ambedue, infatti, ognuno nel suo modo proprio, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10) Il Concilio insegna che: «Per istituzione divina la santa Chiesa è organizzata e retta con mirabile varietà. «Come in un unico corpo abbiamo molte membra, e nessun membro ha la stessa funzione degli altri, così tutti insieme formiamo un solo corpo in Cristo, dove ognuno è membro degli altri» (Rm 12,4-5)» (LG 32). Sulla base del battesimo c'è una dignità comune dei membri e quindi «nessuna ineguaglianza a motivo della razza o della nazione, della condizione sociale o del sesso» (LG 32). L'uguaglianza e l'«essere ordinati gli uni agli altri» sono anche collegati alla dottrina secondo cui lo Spirito Santo distribuisce carismi speciali con i quali «egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole «A Ciascuno ... la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune» (1Cor 12,7)» (LG 12). Questa idea spiega perché una diocesi è una porzione (*portio*) del Popolo di Dio affidata alla cura pastorale di un vescovo (CD 11). Il vescovo non è stato ordinato per la sua santità personale, ma a servizio di una specifica chiesa locale. Governare la diocesi implica promuovere e proteggere tutti i carismi dati al popolo affidato alle sue cure. Pertanto, un vescovo non può esercitare il suo ministero da solo, ma ascoltare, prendere consigli e consultarsi con tutti i fedeli, donne comprese.

**2.** La dottrina deve essere completata da norme canoniche che aiutino la comunità ad attuarla: le norme hanno un ruolo di facilitazione. In che modo le attuali norme canoniche facilitano l'esercizio della corresponsabilità femminile?

La legge in vigore poco prima del Vaticano II consentiva ai laici di ricoprire alcuni uffici, ruoli e funzioni che non erano aperti alle donne laiche. La legge attuale ha recepito in larga misura il Concilio Vaticano II: non distingue quasi mai tra laici uomini e laici donne. L'eccezione fondamentale è che solo i battezzati maschi possono essere ordinati (c. 1024). Questa eccezione non è di natura canonica, ma dottrinale.

Il diritto canonico conferma che con il battesimo tutti i fedeli cristiani (quindi anche il clero) «resi partecipi nel modo loro proprio dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo» (CIC, c. 204). Questa norma costituisce il canone che apre il Libro II del Codice di Diritto Canonico, intitolato «Il Popolo di Dio», in cui viene regolata l'intera struttura della Chiesa. Il Codice, come il Concilio, inizia con ciò che è comune a tutti i battezzati, prima di differenziarsi. In quanto tale, la norma funziona come lente per l'interpretazione di tutte le norme successive. Questa prospettiva è affermata nella sezione sugli obblighi e i diritti comuni a tutti i fedeli, siano essi clero o laici, uomini o donne. Il primo canone di questa sezione recita: «Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno» (CIC, c. 208). Queste norme esprimono che a causa del battesimo tutti cooperano, ma ciascuno secondo la propria condizione e funzione.

**3.** In relazione ai diversi carismi, il diritto canonico stabilisce che i laici sono in grado di esercitare i veri uffici e funzioni ecclesiastiche (c. 228 §1) e che anzi possono cooperare alla potestà di governo (c. 129). Le norme esprimono quindi che i laici e quindi le donne possono partecipare ai compiti di insegnamento, santificazione e governo (*munera*) della Chiesa. Di conseguenza, hanno il diritto e il dovere fondamentale di diffondere il messaggio divino di salvezza nel mondo (c. 211 e 225). Per il bene della Chiesa hanno il diritto di far conoscere le loro necessità e di condividere le loro preoccupazioni con i pastori e gli altri fedeli (c. 212). Hanno il diritto di sostenere l'apostolato con le proprie iniziative (c. 216). Possono essere nominati amministratori di una parrocchia (c. 517 §2), missionari (c. 784), catechisti (c. 785, da integrare con il Motu Proprio *Antiquum ministerium*, 11 maggio 2021), ministri della Comunione, lettori e accoliti (c. 230, con la modifica introdotta dal Motu Proprio *Spiritus Domini*, 11 gennaio 2021), presiedere le preghiere liturgiche, comprese le esequie, essere nominati ministri del battesimo (c. 861 §2), essere delegati ad assistere ai matrimoni (c. 1112), essere ministri del culto (c. 1112). 1112), essere ministro della parola, il che consente di predicare - ma non di tenere un'omelia (c. 766-767), essere nominati insegnante di religione (804-805), censori (c. 830), docenti o professori di discipline teologiche, o decani di facoltà teologiche o rettori di università cattoliche o ecclesiastiche (c. 810-812). Possono essere (vice)segretari generale di una Conferenza Episcopale, membri del personale delle diverse commissioni della Conferenza. Possono servire come esperti o consulenti per questioni interne alla Chiesa o come delegati a nome della Chiesa, ad esempio nei dialoghi ecumenici o interreligiosi o su altri argomenti e presso organizzazioni o organismi per i quali hanno una competenza specifica (c. 218). Possono essere nominati cancellieri o notai (c. 483 § 2), responsabili delle finanze di una diocesi (c. 494 § 1) o di un istituto religioso (c. 636), membri del consiglio delle finanze di una diocesi (c. 492), di una parrocchia (c. 537) o di qualsiasi altra persona giuridica pubblica (c. 1280). Possono rappresentare una persona giuridica (c. 118). Le donne sono giudice di un tribunale diocesano o di una corte d'appello (1421 §2), nonché assessore (c. 1424), revisore dei conti (c. 1428), ponenti (1429), difensore del vincolo o promotore di giustizia (1435), procuratore o avvocato (c. 1483), tutore o curatore (c. 1478). I laici possono essere nominati consulenti, amministratori anziani o funzionari presso gli uffici della Curia romana (cfr. Costituzione apostolica, *Pradicate Evangelium*, 19 marzo 2022). Nelle cause di canonizzazione e beatificazione le donne possono esercitare la funzione di postulatore. Le donne possono essere membri dei consigli pastorali diocesani e parrocchiali (c. 512 e 536), così come dei consigli particolari, sia per una provincia ecclesiastica che per il territorio di una conferenza episcopale (c. 443§ 5-6). Le donne possono essere invitate a partecipare al Sinodo dei Vescovi (anche con diritto di voto, come nel caso della XVI Assemblea Generale Ordinaria). In alcune diocesi (in Francia, ad esempio, [nella diocesi di Troyes](#)) il Vescovo ha nominato, a fianco del vicario generale, una donna come "delegata generale", attivando così la collaborazione, con diversi gradi di responsabilità, fra tre soggetti: vescovo, vicario generale, delegata generale.

È tuttavia necessario osservare: in alcune di queste istituzioni le donne laiche, come i maschi laici, non hanno "il voto", ma solo "la voce". Quindi, possono parlare, ma non

decidere. La differenziazione sta nell'ordinazione, non nel fatto che il laico sia uomo o donna.

4. L'elenco può essere ampliato: le donne ricoprono posizioni che non sono previste dalla legge, ma che non sono nemmeno contrarie alla legge. Sono direttrici di una scuola cattolica, di un ospedale o di un'altra struttura sanitaria. Tradizionalmente le donne religiose hanno ricoperto tali posizioni. Possono dare lavoro a più di 10.000 persone e amministrare bilanci che superano quelli di molte diocesi. Alcune possiedono strutture sanitarie in molti Paesi, diventando così "direttori di operazioni multinazionali".

Alcuni vescovi diocesani assumono donne per svolgere il lavoro che tradizionalmente esercitano i vicari episcopali: sono "delegato episcopali", ad esempio, per la Caritas, l'educazione, la vita religiosa o gli affari canonici e partecipano alla curia diocesana (c. 469). Sono a capo dell'ufficio del personale: oltre a un "vicario per il clero" che è un sacerdote, la donna è il "delegato episcopale" e ha la responsabilità dei ministri ecclesiastici laici. I vescovi assumono donne in possesso di un dottorato in teologia o in diritto canonico per assisterli nella preparazione di omelie, articoli e conferenze. In effetti, gli incarichi che le donne ricoprono sono legati anche alla formazione teologica che hanno ricevuto.

Le numerose possibilità lasciano aperte anche alcune questioni teologiche. La più difficile riguarda la natura della partecipazione dei laici all'esercizio della *sacra potestas* di un vescovo. Che cosa implica, dal punto di vista teologico, il fatto che un vescovo deleghi un laico ad agire in nome della Chiesa, ad esempio quando riceve una missio canonica per predicare e insegnare, viene delegato a guidare una parrocchia (c. 517 §2), a concedere dispense (c. 135) o viene nominato giudice (c. 1425)? La delega da parte del vescovo cambia la natura dell'azione svolta dal laico? Che cosa significa quando tale delega implica che il laico agisce in nome della Chiesa?

L'elenco delle possibilità di partecipazione delle donne alla Chiesa è impressionante: laici e laiche godono fondamentalmente degli stessi diritti e doveri, nonché delle stesse opportunità di impegnarsi nel lavoro della Chiesa. Tuttavia, molte di esse non vengono utilizzate. È necessario un cambiamento di mentalità. È necessario compiere tre passi: primo, prendere coscienza che la partecipazione delle donne laiche (così come dei laici) non è fondata su alcuni sviluppi sociali relativi all'uguaglianza tra uomini e donne, ma è radicata nelle implicazioni ecclesologiche del battesimo. In secondo luogo, la partecipazione di donne e uomini laici non è una minaccia, ma un arricchimento perché permette alla Chiesa di beneficiare dell'opera dello Spirito Santo nei diversi membri. In terzo luogo, poiché il Vaticano II ha chiarito che, nel rispetto della loro condizione, i diversi membri dei fedeli sono ordinati gli uni verso gli altri, la collaborazione deve essere praticata nella prospettiva della corresponsabilità e della sinodalità. Ciò richiede che alle donne siano concesse opportunità di esercitare la loro corresponsabilità in risposta al loro battesimo. Ragioni teologiche raccomandano di attuarle per l'edificazione e la missione della Chiesa.

### 13. L'elaborazione della norma canonica

1. Fino a dove può arrivare il diritto della Chiesa per stabilire un metodo che sia autenticamente sinodale in tutte le componenti decisionali ai diversi livelli? Può un metodo essere parte di una normazione così da impedire che le decisioni siano considerate legittime solo perché assunte dalla prevista autorità e debbano essere considerate tali anche per il metodo che è stato assunto, senza il quale il solo ufficio di autorità risulta insufficiente? Può il diritto stabilire un modo proceduralmente significativo per articolare il rapporto tra *decision making* e *decision taking*? Si può affidare al diritto (inteso in questo caso come norma procedurale) la statuizione di procedure rispettose della natura sinodale del processo decisionale, così da orientare l'agire della comunità nella dinamica dell'uno-alcuni-tutti?

E in caso di risposta affermativa: che tipo di obbligatorietà potrebbe essere stabilita senza che questa leda le prerogative ecclesologiche dell'autorità ecclesiastica preposta?

Non è sufficiente in questo senso prescrivere l'obbligatorietà di alcuni organismi. La loro esistenza non è per sé garanzia di un funzionamento con metodo sinodale. Lo si è visto con i consigli di partecipazione costituiti dopo il Concilio Vaticano II, molti dei quali previsti dal Codice di diritto canonico del 1983 e dal Codice dei Canoni delle Chiese orientali del 1990. L'obbligatorietà del consiglio per gli affari economici nelle parrocchie rispetto alla discrezionalità dell'istituzione dei consigli pastorali (che sono solo raccomandati: *valde optandum est* - CD 27 – anche se a livello locale si può rendere obbligatorio per decreto) non rileva di fatto sul metodo sinodale: là dove esistono sono spesso articolati secondo una consultività "leggera", il loro funzionamento è lasciato per lo più alla iniziativa di chi presiede la comunità. Perfino il consiglio episcopale non è obbligatorio. Anche per questo una proposta della *Relazione di sintesi* (12.k) auspica che la norma canonica renda obbligatoria la presenza in ogni diocesi ed eparchia.

Tuttavia non basta che se ne prescriva l'introduzione per assicurare un conseguente metodo. L'autorità può valorizzare il senso della fede dei battezzati coinvolti, ma può anche trascurarlo giungendo a consultazioni poco più che formali, senza un autentico discernimento.

Due temi si affacciano in proposito:

- il tema della rappresentatività
- il tema del rapporto tra consultivo e deliberativo

2. La dinamica sinodale dell'"uno-alcuni-tutti" presuppone che il luogo delle decisioni sia il più possibile *rappresentativo*, secondo criteri che esulano dalla mera cooptazione. Anche le procedure elettive non sempre comportano un esito apprezzabile per una autentica rappresentatività, perché richiedono alla base una adeguata preparazione, una maturità ecclesiale che comprende una prima fase di discernimento. In altre parole: per costituire un organismo di discernimento che sia rappresentativo occorre che venga fatto un discernimento previo sulla

rappresentatività, intendendo con ciò non solo la disponibilità dei soggetti ma anche l'individuazione dei diversi carismi e ministeri, stati di vita e funzioni nella Chiesa e nella società. Una rappresentatività che scaturisce da un processo elettivo non preparato è per se stessa difettosa.

In questo ambito il diritto può offrire strumenti che favoriscono il discernimento ecclesiale, a condizione che la formazione del popolo di Dio sia promossa dalle istanze a ciò deputate.

**3.** Nel passo successivo, ovvero nella dinamica del discernimento per la formazione del processo decisionale, è importante uscire dalla logica secolare del rapporto consultivo-deliberativo, entrando piuttosto in una logica ecclesiale dove queste due istanze si avvicinano progressivamente fino a ridurre gli spazi di differenza. L'ideale (che non corrisponde però al reale) sarebbe che la consultazione portasse quasi *ex natura rei* alla decisione. È ciò che afferma *Episcopali Communio* agli artt. 7 e 17 § 3, riprendendo *Pastores gregis* n. 78. Perché ciò accada occorre che il metodo sinodale sia attuato pienamente, prevedendo tutte le istanze proprie: ascolto della Parola di Dio, centrale nel discernimento; comunicazione nello Spirito, che deve avvenire in tempi tranquilli, senza pressioni, fretta, ansia di giungere a immediate conclusioni, spinte per fare prevalere una posizione sull'altra. E poi il confronto con pareri esterni all'organismo, studio e aggiornamento, preghiera personale e ricerca di composizione con istanze terze ecc. L'espressione del voto, in questo ambito, non si pone nell'orizzonte della maggioranza/minoranza, criterio parlamentaristico non propriamente ecclesiale, che non garantisce in se stesso la bontà della decisione assunta ("Non seguirai la maggioranza per agire male" Es 23,2). Diventa piuttosto la forma tangibile (necessaria nella maggior parte delle volte) per manifestare una decisione propria che deve essere composta con la deliberazione degli altri.

Se è vero che la maggior parte degli organismi ecclesiali hanno voto consultivo (Sinodo dei Vescovi: cann. 342-343; sinodo diocesano: can 466; consiglio presbiterale: can. 500, § 2); consiglio pastorale diocesano: can. 514, §1; consiglio pastorale parrocchiale: can. 536), la soluzione non può essere semplicemente un passaggio dal consultivo al deliberativo che non sia presidiato da una corretta comprensione di queste due modalità di manifestazione del parere. È indicativo in tal senso che il CIC quando parla del voto consultivo aggiunga l'avverbio "tantum" ("*tantum consultivum habet*"), meglio comprensibile in una logica secolare di partecipazione che non nella dimensione ecclesiale. Perché la manifestazione della volontà in forma consultiva dovrebbe essere di valore inferiore e limitato rispetto a quella deliberativa? Se tale volontà scaturisce da un processo di formazione con metodo sinodale, ovvero nel quadro di una corretta ecclesiologia, essa va considerata come espressione del senso della fede: la sua forza e incidenza non dovrebbe derivare del metodo di raccolta (consiglio o voto decisionale), ma dalla sua natura, che nell'uno e nell'altro caso esprime un atto di responsabilità ecclesiale. Chi ha la responsabilità ultima della decisione è tenuto a considerare l'espressione di un parere alla stessa stregua dell'espressione di un voto deliberativo, se i presupposti della formazione di tale volontà si sono correttamente formati. L'orizzonte di fondo è che il senso della fede di ogni battezzato concorre al discernimento, al di là del metodo adottato, in forza di

quella autorità che è data dal Risorto a ogni battezzato. Discostarsi da ciò non implica una responsabilità minore se il voto è “solo” consultivo. C’è infatti un’attribuzione sacramentale della manifestazione del proprio “voto” (sia esso consultivo o deliberativo) che impedisce una trattazione differente in rapporto alla modalità di espressione (cfr. LG 37, 1, can. 212 § 3).

La funzione di chi presiede, che ha l’autorità per assumere la decisione (*l’uno* della dinamica sinodale) non ha dunque il volto della potestà personale, ma quello della assunzione personale della responsabilità comunitaria. Può agire diversamente solo se in coscienza — e con motivazioni che devono essere manifestate — ritiene che la deliberazione creerebbe un danno alla Chiesa, snaturandone la funzione e la missione.

Il diritto della Chiesa in questo senso può offrire qualche elemento in più rispetto a quanto oggi è già normato, anche se il grado di vincolatività andrebbe meglio definito.

**4.** Tra i vari luoghi in cui si può esercitare un metodo sinodale vi è quella delicata fase decisionale che è l’elaborazione della norma canonica. Si tratta infatti di un’azione propria del legislatore canonico, che tuttavia nella formulazione deve considerare diversi aspetti, tra i quali la giustizia formale (intesa come adeguatezza rispetto al sistema ordinamentale), la razionalità (l’agire nel modo migliore possibile rispetto a un fine, o sfruttare al meglio le risorse a propria disposizione), la necessità (l’effettiva urgenza di provvedere a un bene giuridico), la congruità del contenuto con il dato rivelato (il fondamento teologico), la ricezione della comunità ecc. L’azione normativa non è dunque limitata all’esercizio di una potestà riconosciuta in capo all’autorità, ma va considerata come esercizio di un vero e proprio discernimento ecclesiale. Per questa ragione il metodo sinodale dovrebbe accompagnare anche questa particolare azione della Chiesa. Senza limitare la potestà dell’autorità ecclesiastica, la quale da sola gode di tutte le prerogative per poterla esercitare, come per il discernimento ecclesiale sopra accennato anche nell’atto del legiferare l’autorità potrebbe e dovrebbe agire con metodo sinodale, al fine di promulgare una norma che sia frutto di un ascolto nello Spirito di una esigenza di giustizia e del modo di provvedere a un bene (giuridico). Se la natura della Chiesa esige anche una dimensione istituzionale e ordinamentale per realizzare appieno la sua sacramentalità, il metodo sinodale dovrebbe essere attuato anche per quella particolare azione di discernimento che è orientata alla giustizia, offrendo in ciò il volto di Chiesa secondo l’azione dello Spirito.

Ciò accade già in alcune espressioni normative all’interno della Chiesa, come per es. il sinodo diocesano, la cui conclusione normativa è racchiusa nel documento chiamato non a caso “costituzioni sinodali” (e non “episcopali”) anche se la promulgazione avviene grazie alla potestà legislativa del vescovo diocesano. Non così accade per il Sinodo dei Vescovi, che — quando non gode di potestà deliberativa (can. 343 CIC e art. 18 § 2 EC) — scaturisce in un documento finale che è “Esortazione apostolica post-sinodale” riconducibile alla potestà del solo romano Pontefice.

Un metodo sinodale correttamente inteso potrebbe favorire invece una condivisione delle proposte di norme canoniche da parte del legislatore (Vescovo, superiore religioso, romano Pontefice...), così che oltre alla maggiore conformità con

l'intero ordinamento si possa raggiungere una più approfondita razionalità e una adeguata ricezione rispetto al bene della Chiesa.

## 14. Trasparenza, rendiconto, valutazione (*Accountability*)

1. *I fondamenti della responsabilità (accountability) nel contesto ecclesiale.* È solo di recente che il termine *accountability* ("responsabilità") è emerso nelle discussioni sul governo della Chiesa cattolica. In realtà, è stata la crisi causata dagli abusi sessuali a permettere che emergesse e diventasse un concetto centrale nella discussione.

Nel campo della pubblica amministrazione, mentre la pratica di rendere conto risale a molto tempo fa, l'uso comune del concetto di *accountability* è recente. È stato portato alla ribalta dalle scienze dell'amministrazione, in particolare nel campo della leadership e della gestione delle amministrazioni pubbliche e delle organizzazioni no-profit. Di conseguenza, *l'accountability* sta diventando sempre più importante in seguito allo sviluppo delle teorie manageriali e gestionali. Il pericolo è pensare che la Chiesa, sotto la pressione della crisi degli abusi sessuali, finisca con l'importare un principio e una pratica sviluppati nelle amministrazioni pubbliche, ma estranei alla sua natura e alla sua tradizione. Si tratterebbe di uno sviluppo eterogeneo, estraneo alla tradizione della Chiesa e privo di fondamento teologico. Assumendolo al proprio interno, la Chiesa si piegherebbe alle teorie manageriali del tempo, allontanandosi dalla forma che le è propria. Potremmo allora temere una mondanizzazione della Chiesa, in quanto saremmo in presenza di una riforma che deriva dall'«introduzione di una 'novità' mediante un adattamento meccanico»<sup>13</sup>. Il rinnovamento o la riforma sarebbero allora regolati, secondo le categorie di Congar, da un "elemento esterno" piuttosto che dalla "realtà della Chiesa" stessa. Sarebbe l'elemento secolare a comandare il rinnovamento, non il ritorno alle fonti o la conversione che permette alla Chiesa di ritrovare la sua forma iniziale.

È quindi importante stabilire questa pratica di responsabilità nella Chiesa come una tradizione. Il Nuovo Testamento ci offre alcuni esempi, in particolare nel capitolo 11 degli Atti degli Apostoli:

Gli apostoli e i fratelli che stavano in Giudea vennero a sapere che anche i pagani avevano accolto la parola di Dio. E, quando Pietro salì a Gerusalemme, i fedeli circoncisi lo rimproveravano dicendo: «Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro!». Allora Pietro cominciò a raccontare loro, con ordine, dicendo: ... (At 11,1-4).

All'apostolo Pietro fu quindi chiesto dai suoi fratelli di rendere conto del suo ministero e della sua condotta. Gli Atti degli Apostoli e le lettere paoline ci offrono altri esempi di questa pratica di "responsabilità", con Paolo che spesso rende conto

---

<sup>13</sup> Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1969, 301. Cfr. tutta la seconda parte di quest'opera ("Condizioni per una riforma senza scisma"): primato della carità e della pastorale, permanenza nella comunione dell'insieme, pazienza.

del suo ministero. La pratica di rendere conto del proprio ministero alla comunità è dunque radicata nella vita della Chiesa fin dal periodo apostolico e appartiene alla tradizione più antica. Si ritrova anche nel periodo patristico, in particolare nella corrispondenza di Cipriano di Cartagine, che spesso rendeva conto delle sue decisioni alla sua Chiesa di Cartagine, quando era lontano da essa a cause della persecuzione. Egli formalizzò il principio nella seguente affermazione: «La Chiesa è il popolo unito al suo vescovo, il gregge al suo pastore. Il vescovo è nella Chiesa. La Chiesa nel vescovo» (*Lettera LXVI*, 8). Il principio è ripreso dalla Costituzione *Lumen Gentium* (LG 23, in nota). Questo insegnamento, che deriva da un ritorno alle fonti, permette alla Chiesa di riappropriarsi della sua tradizione più antica, completando così le pratiche di responsabilità tuttora in vigore nella Chiesa, ma che sono generalmente di tipo *bottom-up*, dal basso verso l'alto, con i vescovi che riferiscono della loro amministrazione al Papa, in particolare attraverso le visite *ad limina*, e i presbiteri al loro vescovo.

Basandosi su una tradizione più antica, mai scomparsa del tutto, in particolare nel campo dell'amministrazione finanziaria, il Concilio Vaticano II, ha restituito la *totalità* del patrimonio cattolico e ha permesso di riaffermare il carattere sinodale della Chiesa, apre la strada a una rivitalizzazione delle pratiche di responsabilità nella Chiesa.

Teologicamente, dobbiamo pensare alla responsabilità nel contesto della sinodalità della Chiesa, traendo le conseguenze del carattere sinodale della Chiesa che ci rende "responsabili insieme". Così, la sinodalità non riguarda semplicemente la pratica di governo della Chiesa nel suo processo decisionale, nel momento in cui discerne le direzioni da prendere, ma questa relazione di interdipendenza che lega i membri del popolo di Dio – l'occhio non può dire alla mano: «Non ho bisogno di te»; la testa non può dire ai piedi: «Non ho bisogno di te» (1 Cor 12, 21) – agisce anche nell'attuazione delle decisioni prese o nell'esecuzione delle decisioni.

Questo rapporto di interdipendenza impedisce a un membro della Chiesa di isolarsi dagli altri membri, di agire in modo autarchico o di pensarsi al di sopra della Chiesa, separato dal corpo. Egli agisce all'interno del corpo ecclesiale e la sua azione rimane sempre legata al corpo. È questo legame di interdipendenza con gli altri membri del corpo che detta la responsabilità che esprime e rende effettivo questo principio, attraverso pratiche e processi istituzionali. Il fondamento della *accountability*, necessaria certo per ragioni sociali e per esigenza di trasparenza, va tuttavia cercato nella natura propria della Chiesa quale mistero di comunione. Essa coinvolge coloro che, uniti al corpo ecclesiali, sono investiti di una particolare responsabilità all'interno dello stesso corpo e che, per tale ragione, sono chiamati a rendere conto delle loro azioni e delle loro decisioni. Solo radicando la necessità di rendere conto in questo terreno profondo arriveremo a vederla come veramente necessaria. In caso contrario, sarà considerata solo un obbligo particolare in più, che si aggiunge ad altri, motivato dai principi di buona gestione.

**2. I frutti della responsabilità.** Sebbene tale pratica sia teologicamente fondata, non dobbiamo trascurare la fecondità di un esercizio dell'autorità che includa una misura di responsabilità. Da un lato, tale esercizio allevia il peso di un esercizio isolato e

solitario dell'autorità e, dall'altro, evita i rischi di una deriva verso un potere autocratico o l'abuso di un potere arbitrario e privo di controllo.

La "responsabilità" consente ai membri di una Chiesa di fare appello contro la negligenza o l'abuso di coloro a cui è stato affidato un incarico, e di correggerli. Qualsiasi organizzazione sana deve prevedere procedure nel caso in cui l'esercizio del potere o della *cura animarum* comporti una grave negligenza e violi gravemente i diritti dei fedeli enunciati nel Libro II del *Codice di Diritto Canonico*<sup>14</sup>. In caso contrario, non si saprebbe come far ricorso per difendere questi diritti. Casi come la rimozione o il trasferimento dei parroci (cfr. cc. 1740-1752) – e *a fortiori* il ricorso contro l'esercizio negligente o carente del ministero episcopale – restano eccezionali<sup>15</sup>, il che spesso porta danno all'edificazione dei fedeli e al bene della Chiesa.

La "responsabilità" incoraggia inoltre l'abitudine a valutare gli effetti delle decisioni prese e, di conseguenza, garantisce un migliore monitoraggio e una più efficace attuazione, oltre alla possibilità di correggere eventuali effetti perversi. La valutazione del lavoro pastorale dei ministri e della loro amministrazione temporale e spirituale permette di apportare i necessari aggiustamenti e di far crescere la competenza nell'esercizio delle proprie funzioni, consentendo così di rendere un servizio migliore ai fedeli e alle comunità.

**3. Conclusione.** Radicata nella tradizione (testimonianze neotestamentarie e patristiche), fondata teologicamente (teologia della comunione e carattere sinodale della Chiesa), la *responsabilità/accountability* garantisce, da un lato, un sano esercizio della *cura animarum* e protegge, dall'altro, da negligenze e abusi da parte di chi è incaricato di un ministero.

Pensare alla responsabilità in modo così profondo comporta, come ha fatto il Vaticano II, un rinnovamento del pensiero sulla concezione e sull'esercizio del ministero in una Chiesa che è il popolo di Dio e che promuove la partecipazione attiva di tutti. Ciò consente di sviluppare un giusto rapporto tra i pastori e tutti i membri del popolo santo. Come insegna la *Presbyterorum ordinis* 9: «il sacramento dell'Ordine conferisce ai sacerdoti della Nuova Alleanza una funzione eminente e indispensabile **nel e per il Popolo di Dio (*in Populo et pro Populo Dei*)**, quella di padri e maestri. Tuttavia, **insieme a tutti i cristiani, essi sono discepoli del Signore (*simul cum omnibus christifidelibus sunt discipuli Domini*)**, che la grazia della chiamata di Dio ha reso partecipi del suo Regno. **In mezzo a tutti i battezzati**, i sacerdoti sono **fratelli tra i fratelli (*Cum omnibus enim in fonte baptismi regeneratis Presbyteri sunt fratres inter fratres*)**, membri dello stesso Corpo ultimo di Cristo la cui costruzione è stata affidata a tutti». Una sola preposizione non è sufficiente per collocare adeguatamente il

---

<sup>14</sup> La base teologica di questo diritto si trova nella *Lumen Gentium* 37: «I laici, come tutti i fedeli, hanno il diritto di ricevere abbondantemente dai pastori i beni spirituali della Chiesa, specialmente il conforto della parola di Dio e dei sacramenti. I laici, pertanto, esprimano ai loro pastori le loro necessità e i loro desideri con la libertà e la fiducia che si addicono ai figli di Dio e ai fratelli in Cristo».

<sup>15</sup> Cfr. P. VALDRINI, *Injustices et protection des droits dans l'Église*, Strasbourg, Cerdic, 1983; *Recours et conciliation dans les controverses avec les Supérieurs*, «Cahiers du Droit ecclésial» 2 (1985), 41-52; A. ASSELIN, *Les ministres ecclésiiaux laïcs et la révocation de leur office: en quête de justice et d'équité*, «Studia canonica» 47 (2013), 341-366.

sacerdote e il suo ministero. Solo il loro insieme, - **in, per, con, in mezzo a, tra** – permette di farlo. La relazione fraterna è decisiva quanto quella gerarchica.

In questa prospettiva, la “responsabilità” è un requisito del ministero dei pastori per il fatto che non lo esercitano da soli o isolatamente, ma all’interno e al servizio dei fedeli loro affidati. Se sono fratelli (e sorelle) e amici di loro e in mezzo a loro, come insegna *Presbyterorum ordinis*, devono essere pronti, come Pietro e Paolo, a spiegare il loro ministero, a renderne conto e a rispondere.

In pratica, secondo la legge attuale, la responsabilità si limita a passare dall’inferiore al superiore, dal vescovo al papa e dai sacerdoti al vescovo. Rendere conto della propria amministrazione (temporale, ma anche spirituale: la cura delle anime) è un dovere se non si vuole privare i fedeli di un loro diritto. Come si legge nell’*Instrumentum laboris* della prima sessione (ottobre 2023) «la prospettiva della trasparenza e della responsabilità è fondamentale per un esercizio autenticamente evangelico dell’autorità e della responsabilità» (B 3.1d). Lo stesso documento aggiunge che una maggiore responsabilità e trasparenza non può che favorire una maggiore fiducia nella Chiesa (B 2.3/3c). La questione di fondo è quindi di grande importanza. È in gioco la credibilità della Chiesa, come ci ha ricordato [Papa Francesco](#): la ferita alla credibilità inferta dagli abusi richiede non solo una nuova organizzazione, ma anche «la conversione della nostra mente (*metanoia*) del nostro modo di pregare, di gestire il potere e il denaro, di vivere l’autorità».

Per non rimanere un vago auspicio o un pio desiderio, l’*Instrumentum laboris* per la Prima Sessione chiedeva quali fossero i processi e le strutture da mettere in atto affinché l’*accountability* potesse essere effettivamente attuata: «Emerge di conseguenza la richiesta di strutture di governo adeguate e ispirate a maggiore trasparenza e responsabilità, che incide anche sulle modalità di esercizio del ministero del Vescovo» (B 2.5c). L’*Instrumentum* chiedeva di imparare «dal modo in cui le istituzioni pubbliche e il diritto pubblico e civile cercano di rispondere all’esigenza di trasparenza *accountability* che viene dalla società (separazione dei poteri, organi di controllo indipendenti, obblighi di pubblicità di alcune procedure, limiti alla durata degli incarichi, ecc.)» (B.3.3.8).

Per una Chiesa sinodale, il principio di responsabilità deve essere indubbiamente stabilito con fermezza e le strutture e i processi vanno sviluppati per promuovere la sua attuazione.

## 15. Linee di una teologia cristiana dell'amministrazione (*Stewardship*)

1. Una Chiesa sinodale deve essere trasparente e responsabile. La discussione sulla trasparenza e la responsabilità negli ultimi tempi è attribuita alla perdita di credibilità, sia all'interno che all'esterno della Chiesa, nella gestione degli abusi finanziari e degli abusi sessuali su minori e persone vulnerabili. Per promuovere un'autentica sinodalità, è necessario creare una cultura di trasparenza e responsabilità nei processi decisionali a tutti i livelli della Chiesa, in modo da promuovere anche il discernimento. È necessario uno stile di leadership sinodale che produca fiducia e credibilità.

Per molto tempo, la responsabilità è stata vista come operante solo in una direzione, verso l'alto: i laici devono rendere conto ai loro pastori, il clero ai vescovi, i vescovi al Papa e così via. Tuttavia, la novità che la Chiesa è il popolo di Dio, come articolato nel Concilio Vaticano II, richiede una comprensione rinnovata della relazione tra il popolo di Dio - da una dimensione puramente verticale a una dimensione orizzontale. La responsabilità non è solo il prodotto della scienza della gestione, ma trova le sue fondamenta nella Bibbia e nella teologia cristiana. La trasparenza e la responsabilità rientrano nella tradizione cristiana.

2. I fondamenti biblici della trasparenza e della responsabilità sono radicati nella comprensione dell'amministrazione (*Stewardship - oikonomia*). Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento troviamo numerosi esempi della chiamata a una "amministrazione" cristiana. Il Concilio Vaticano II e i Papi riflettono sulla chiamata biblica a vivere come amministratori prudenti. Nel racconto della creazione (Gen 1,26-30), quando Dio creò l'uomo e la donna, diede loro il dominio su tutto ciò che Dio stesso aveva creato. Insieme a tutti i doni e i talenti che aveva dato loro, Dio li chiama a essere "amministratori" (custodi) di tutto ciò che ha creato e trovato buono. In questo contesto, quindi, l'amministrazione è vista come un custodire la creazione di Dio piuttosto che un "signoreggiare" su di essa. Nell'Antico Testamento l'amministrazione si riferisce spesso alla cura delle persone, degli animali, della terra e delle altre risorse che Dio ha creato.

Nel Nuovo Testamento, leggiamo la Parabola dei talenti (Mt 25,14-30), in cui il Maestro torna per rendere conto di ciò che è stato dato ai servi. La parabola dei talenti è stata vista come un'esortazione ai discepoli di Gesù a usare i loro doni divini al servizio di Dio. In breve, la parabola dei talenti ci ricorda che non è Dio a ricompensare coloro che si impegnano a fondo per migliorare la propria vita e quella dei membri della loro comunità, ma che a chi ha dato di più sarà richiesto di più (cfr. Mt 13:12). Dio non ci ordina di seppellire i nostri talenti e di rimanere seduti in attesa della salvezza. Piuttosto, ci viene ordinato di usare ciò che abbiamo per rendere il mondo un posto migliore. C'è una visione escatologica di trasparenza e responsabilità e quindi la vigilanza rientra in questi ambiti.

Nella Chiesa primitiva, vediamo che la responsabilità occupa un posto cruciale nelle comunità cristiane, poiché incarna l'essenza della responsabilità reciproca e dell'adesione ai principi cristiani. La responsabilità reciproca coltiva un senso di comunità e di unità tra i credenti. San Paolo afferma poi che "ciascuno di noi dovrà

rendere conto a Dio” (Rm 14,12) e che il livello di responsabilità è coerente tra tutte le persone. E tale responsabilità è, prima di tutto, verso Dio. I leader della Chiesa possono dare esempio di trasparenza e vulnerabilità, istituire strutture per la responsabilità e affrontare i problemi che si presentano. I dirigenti della Chiesa svolgono un ruolo fondamentale nel promuovere la responsabilità reciproca all’interno della comunità

**3.** Uno dei principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa è il principio dell’amministrazione. Alcuni equiparano l’amministrazione a una semplice cura (badare a qualcosa per un altro durante l’assenza di quest’ultimo). Tuttavia, l’amministrazione è molto di più, in quanto significa accettare la piena responsabilità per ciò che è affidato alla vostra cura. L’amministrazione è strettamente connessa a un altro principio fondamentale della Dottrina sociale della Chiesa, ossia il bene comune e la comunità. La base del concetto di bene comune sottolinea che gli individui sono collegati e dipendenti gli uni dagli altri. Il benessere dell’intera comunità è una preoccupazione fondamentale. In questo senso, un amministratore cristiano riconosce Dio come fonte di tutto e sa che saremo chiamati a rispondere di come abbiamo usato i doni che ci ha affidato.

Proprio come la chiamata della sinodalità a diventare lo stile di vita della Chiesa, l’amministrazione che include trasparenza e responsabilità deve diventare lo stile di vita della Chiesa. L’amministrazione nel contesto della leadership e dell’autorità deve sfidare tutti ad agire in modo diverso nell’uso dei loro doni di tempo, talento e tesoro a beneficio del bene comune e per servire ed essere in missione per il regno di Dio.

**4.** Se da un lato la creazione di una cultura della trasparenza e della responsabilità per il buon governo richiede il miglioramento delle strutture organizzative all’interno di tutti i livelli della Chiesa, che includono strutture che assicurino il controllo e l’equilibrio, dall’altro è necessaria una spiritualità che la faccia progredire. Una spiritualità dell’amministrazione deve essere fondata in primo luogo sull’ascolto della voce dello Spirito. È una spiritualità dell’amministrazione che deve trasformare il nostro modo di vivere come popolo di Dio. In questo modo, ci invita ad accettare la generosità degli altri con gratitudine e ci ispira a praticare una sinodalità intrisa di una cultura dell’amministrazione che influisce sull’efficacia del nostro ministero nella missione di Cristo.

L’amministrazione, se vista come responsabilità di ogni membro del Corpo di Cristo, significa che tutti hanno un ruolo da svolgere nella guida della Chiesa, non solo i ministri ordinati. In questo modo la “piaga” del clericalismo nella Chiesa può essere affrontata più concretamente. L’amministrazione fornisce quindi opportunità di consultazione, comunicazione e dialogo con tutti i membri del popolo di Dio. L’amministrazione non è solo una funzione, ma deriva piuttosto dalla dignità di essere figli di Dio.

Le strutture della Chiesa e persino le politiche devono riflettere la natura battesimale del popolo di Dio, portando con sé uno spirito di ascolto reciproco, di rispetto dei diversi punti di vista e di partecipazione consultiva. Tutto questo con la speranza di ascoltare ciò che lo Spirito ci dice e ci guida.

5. La trasparenza e la responsabilità devono essere promosse come virtù (pratica e disposizione) a tutti i livelli della Chiesa e devono essere fondate sulla natura stessa della Chiesa e sul sacramento del battesimo, in virtù del quale, come parte integrante dell'essere il popolo di Dio, ognuno ha un ruolo e una parte di responsabilità per la sua credibilità, il suo benessere e la sua missione. Esse devono essere il risultato di un umile servizio alla Chiesa come istituzione e al popolo di Dio. La trasparenza e la responsabilità non devono essere solo una reazione a una "crisi" o una punizione, ma devono essere viste nel contesto della comunione.

## 16. La dimensione culturale del Popolo di Dio, la nozione di "luogo" e le sue trasformazioni

1. *Sulla dimensione culturale del popolo di Dio.* A partire dal Concilio Vaticano II la dimensione culturale dell'esperienza credente diventa un riferimento essenziale che contribuisce alla ricognizione della dinamica della fede e ad ogni riflessione su di essa. Questo tocca sia l'assenso fiduciale al manifestarsi di Dio che salva, sia anche la comprensione di ciò che nel suo rivelarsi Dio dice di sé, dell'uomo, del mondo.

La dimensione culturale riguarda quindi sia la *fides qua* che la *fides quae*. Infatti, essa gioca un ruolo decisivo nella sequenza che tiene insieme l'origine e il farsi dell'una e dell'altra (genesi) e il modo con cui esse vengono recepite e vissute (storia degli effetti). A prima vista la dimensione culturale, con i suoi riferimenti allo spazio e al tempo specifici di ogni contesto culturale, sembra che tocchi principalmente le formulazioni locutorie dei contenuti della fede (dogmi e verità da credere – *fides quae*), essendo questi segnati dalle condizioni e dalle urgenze che di volta in volta si manifestano. Da qui nasce l'esigenza di rileggere i movimenti originanti le formulazioni dottrinali dei contenuti di fede e verificare il loro rapporto con le condizioni di vita delle comunità credenti in altre epoche, in altre culture e sollecitate da altre urgenze.

Ma la dimensione culturale riguarda anche la *fides qua*, cioè il profilo di credente, la sua maturazione interiore, la sua collocazione nella comunità, la sua capacità di assumere la responsabilità dell'ascolto, dell'adesione e dell'annuncio. La storia cristiana ci mostra con abbastanza chiarezza come si siano evoluti i livelli di consapevolezza, di autocoscienza e di appartenenza proprio in nome della adesione, mediante la fede, al Vangelo della salvezza. Poter individuare questi movimenti evolutivi dei modelli di credente e rapportarli alle condizioni culturali specifiche, comporta anche per la Chiesa comprendere e contestualizzare il proprio compito di educatrice alla fede, nella promozione di credenti maturi, adulti, responsabili, partecipativi. Dunque, la ricaduta ecclesiologica della dimensione culturale, così intesa, espande il compito generativo della Chiesa, nell'offrire ai credenti energia e risorse per la maturazione del loro stato di credenti adulti. Le corrispettive immagini di chiesa (popolo di Dio – gregge dell'unico Pastore) devono essere commisurate a questo evolvere del profilo dei credenti e mettersi al servizio della loro crescita.

Ora il concetto di cultura va preso nel suo significato ampio e complesso. Esso non dice solo il riferimento a usi e costumi esistenti, conoscenze e riflessioni sedimentate, legati ai singoli accorpamenti di persone e popoli (senso sociologico del termine cultura), ma anche come paradigma di mutamento (accrescimento o perdita) nella conoscenza e nella consapevolezza di ciò che caratterizza il modo concreto dello stare al mondo e dell'aprirsi all'esperienza di fede, da parte di singoli e di comunità. In questo senso la cultura è un fattore "ermeneutico" (in quanto riconosce ed interpreta) rispetto alle forme di vita e ai sistemi di valori, anche in riferimento alla dinamica della fede e al costituirsi di comunità che la condividono, la annunciano, la celebrano, la vivono.

L'apertura verso un *concetto olistico di cultura* valorizza massimamente la coscienza di originalità e di storicità delle singole espressioni culturali, non senza consentire, però, l'opportunità di affacciarsi all'orizzonte di altre culture e di entrare in dialogo costruttivo e critico con esse. L'appello, oggi massimamente enfatizzato, alla sensibilità inter- e transculturale non è minacciante, ma costitutivo della percezione di identità specifiche che, proprio perché colte nella loro dimensione culturale, non possono diventare egemoniche e normative, rispetto ad altre culture e ad altri contesti.

Di conseguenza andrebbero messe al centro della discussione le valenze e le cadenze della dimensione culturale del popolo di Dio. Il fatto che la rivelazione del Dio che salva sia rivolta a tutti e per tutti faccia da base per l'esperienza credente (sia come *fides qua* che come *fides quae*) non può essere ridotto al rango di fattore accomunante, sensibile solo alle esigenze di unità, ma è aperto al valore delle pluralità interagenti. La tensione tra diversità di espressioni culturali e unità di messaggio salvifico non può essere giocata con il registro della tutela dell'integrità del *depositum fidei*, proprio perché la dimensione culturale non è meramente applicativa (adattamento *in loco et in tempore*) dell'unico messaggio di salvezza, ma perché questo prende corpo e vigore proprio nel suo destinarsi alla condizione di esistenza di coloro a cui si rivolge. La dimensione culturale non riduce l'importanza e l'unicità del messaggio salvifico, ma apre questo alle sue multiformi declinazioni e alle diverse condizioni di possibilità per essere concretamente percepito, realmente ricevuto, efficacemente incarnato.

Riferirsi alla dimensione culturale non significa procedere secondo una logica di concessione adattiva, applicativa, gerarchica ma riconoscerla come luogo genetico, generativo, comunionale del dono della salvezza. Si tratta, cioè, di mettere a confronto un modello piuttosto statico, deduttivo e un modello dinamico, induttivo della dimensione culturale del popolo di Dio.

Da questo assunto basilare possono derivare diverse conseguenze che in sinodo andrebbero focalizzate e discusse.

a) La prima conseguenza riguarda il soggetto che accoglie la rivelazione ed elabora i suoi nessi normativi (nel senso di *norma normans*) con la vita dei credenti. Nel modello statico si induce facilmente a una costruzione che accentua la distinzione tra istanza che definisce "tutta" l'ampiezza del messaggio salvifico e istanza che nell'accoglierlo ed applicarlo può parzialmente adattarlo alla condizione culturale concreta. Ci si dovrebbe chiedere se un simile quadro di riferimento non possa portare

a una frattura dell'unità del corpo ecclesiale nella separazione tra istanza definitiva e istanza di applicazione del messaggio. E se, in questa marcatura (in definitiva di carattere gerarchico) l'ethos sinodale non soffra di restrizioni e di vanificazione. Questo vale per ogni manifestazione del corpo ecclesiale, a livello di chiesa universale e a livello di singole chiese locali.

b) La seconda conseguenza riguarda la comprensione del rapporto tra chiese locali e chiesa universale. L'elaborazione teologica degli ultimi 60 anni, a seguito della visione ecclesiologica del Vaticano II (*Lumen Gentium* in particolare) ha messo in risalto una varietà di modelli per la comprensione di tale rapporto e delle loro rispettive implicazioni. È evidente che la dimensione culturale del popolo di Dio assegni una particolare configurazione a tale rapporto, riconoscendone l'importanza vitale, ma anche evidenziando la necessità di avanzare nella discussione sinodale sul modo concreto ed appropriato di fare forma ad esso.

Il modello statico della dimensione culturale del popolo di Dio chiude gli spazi di articolazione creativa di adesione al messaggio di salvezza e disperde energie nella faticosa accettazione, sebbene adattiva, delle conseguenze normative dei nessi tra annuncio del Vangelo e prassi di vita (in particolare nella sfera della vita morale). Va evitato il rischio di riduzione dell'unico messaggio salvifico a un'unica comprensione delle forme di vita e delle rappresentazioni morali di esse. Per questo deve accompagnare la consapevolezza responsabilmente critica delle ottiche ristrette del passato, nella prassi di esportazione ed imposizione di un unico messaggio morale, come specchio immediato (cioè privo di mediazioni culturali) dell'unicità del messaggio di salvezza. Per fortuna noi possiamo contare sull'efficacia della svolta conciliare che ha tracciato anche nuove vie nella coscienza di evangelizzazione della chiesa e nelle sue buone pratiche di impegno missionario. Oggi incombono alcune sfide etiche che richiedono un'attenzione massimamente estesa e una responsabilità globalmente partecipata. È da pensare se allargare questa esigenza a ogni espressione di doveri morali, anche della sfera più strettamente individuale e interpersonale, sia realmente quello che viene chiesto per esprimere autenticamente l'adesione al messaggio salvifico. La dimensione culturale seriamente assunta porta piuttosto a decifrare, nel contesto specifico delle singole condizioni di vita, quali sono le forme adatte per dare spazio alla scala dei valori implicati. Tacciare di relativismo morale questo compito di connessione tra realtà concreta e valori da promuovere non aiuta il cammino di consapevolezza e di responsabilità morale, sempre "relativo" al contesto e alle storie di vita di singoli e di popoli.

c) La terza conseguenza ci riporta al rapporto delle chiese tra di loro. Enfatizzare la dimensione culturale del popolo di Dio potrebbe esser visto come una minaccia alla comunione e alla collegialità tra le chiese. Non da ultimo un simile rischio potrebbe essere ancor più lesivo dell'unità, se le diversità culturali venissero percepite con strumenti di colonizzazione o gerarchizzazione tra chiese presuntamente più avanzate, più ricche di storia e di strumenti per interpretarla, più evolute sotto il profilo di partecipazione etc. È evidente che ogni chiesa locale ha la sua storia, il suo *background*, le sue risorse. Questo non costituisce di per sé un ostacolo, ma è il risultato effettivo della percezione di diversità, in definitiva proprio in accordo con il carattere culturale di ciascuna di esse. Un particolare fenomeno in questo quadro

delle innegabili differenze può essere costituito dall'entità e dalla consistenza nei processi di elaborazione dello stile ecclesiale. Sullo sfondo della connessione tra storia di chiesa e storia di società (in questo caso è ancora l'espressione della cultura di un popolo, nel suo insieme ad essere evidenziata) alcune chiese locali vanno maturando tempi e modi diversamente evoluti e connotati, nella percezione del monito *ecclesia semper reformanda*. I processi di coscientizzazione e le modalità di attuazione di essi non sono facilmente riducibili *ad unum*; il ritmo e l'andamento di essi può derivare da diversi fattori, come l'elaborazione anamnetica della propria storia di vita ecclesiale, le risorse cognitive strutturali (per es. lo sviluppo degli studi teologici e le istituzioni accademiche corrispondenti), gli strumenti di partecipazione e di organizzazione intra-ecclesiale, il confronto con comunità di credenti di altre denominazioni (contaminazione ecumenica), le sfide di secolarizzazione più avanzata, sono tutti fattori che generano una consapevolezza contestualizzata e talvolta più elaborata e non necessariamente sincronica delle possibilità e delle urgenze di riforma. Classificare come ferite all'unità della chiesa tali processi e il frutto consapevole e responsabile che essi possono e vogliono mettere in campo, significa, da una parte, vanificare la coscienza della dimensione culturale del popolo di Dio in quella determinata chiesa locale e, dall'altra, chiudersi alla lievitazione costruttiva della comunione tra le chiese.

Il sinodo, come luogo di elaborazione e di esperienza della sorellanza-comunione tra le chiese dovrebbe mettere in discussione le opportunità e le modalità di partecipare le une dei processi di maturazione delle altre. Lo stile sinodale non può essere ridotto all'appiattimento delle modalità di sincronia materiale o addirittura al rallentamento-attardamento delle tempistiche nei processi di rinnovamento e di riforma, ma dovrebbe valorizzare adeguatamente le differenze di passo come espressione di sussidiarietà e risorsa di comunicazione e arricchimento tra le chiese. In definitiva si tratterebbe non di imposizione o opposizione, ma di una composizione di stili, di tempi, di modi a vantaggio tra tutte le chiese, per tutta la chiesa.

**2. Sul senso e il valore del "luogo".** La frequentazione della categoria di "luogo" non è nuova in teologia. Le analisi sui *loci theologici* e il loro rimando agli sviluppi della teologia sia protestante (Melantone) che cattolica (Melchior Cano) ci portano a riconoscere con la denominazione di questa categoria quei particolari elementi/fattori di conoscenza con cui si scandisce il ragionamento teologico. Il suo valore è principalmente di carattere gnoseologico e metodologico. Nel nostro caso, invece, l'uso della categoria di "luogo" riveste un senso meno strumentale e più costitutivo, come figura sostanziale e performativa. Luogo e luoghi non sono singoli approcci, particolari vie per l'acquisizione di conoscenza teologica, ma sono la configurazione concreta, storica, essenziale/esistenziale per cui un'esperienza partecipata di adesione al manifestarsi di Dio che salva fa diventare chiesa, costruisce comunità, genera coscienza di essere popolo di Dio. Per questo il luogo è un dar luogo, far sì che avvenga il darsi della chiesa, nelle sue configurazioni più diverse (locale, in raggruppamento, universale). Ora è di rilevante importanza il fatto che si parli non solo della diade chiesa locale-chiesa universale, ma si introduca una grandezza formale intermedia, con la figura di "raggruppamenti di chiese". Questa articolazione

piuttosto nuova arricchisce lo scenario, rendendo più dinamico e fecondo il rapporto tra realtà ecclesiali non più solo identificabili con il criterio della dimensione nazionale, come per lo più è il caso delle conferenze episcopali, ma inducendo un dinamismo creativo di “reticolarità” tra chiese che entrano in connessione tra di loro e di volta in volta definiscono la loro configurazione di luogo-luoghi, anche mediante altri fattori, urgenze occasionali, progetti circostanziali (per es. fronteggiare il problema migratorio, rispondere a particolari forme di ingiustizia, povertà, esercitare profezia a fronte di minaccia autoritaria dei sistemi politici etc.). La classificazione di “raggruppamenti di chiese” non deve essere costretta principalmente nel solco di un’ottica giuridico-canonica e giocata in antinomia alla categoria delle conferenze episcopali o, addirittura, come alternativa ad essa, ma deve ispirare forme nuove, più dinamiche e creative, di vissuto comunionale, come risorsa e risposta a fronte delle sfide emergenti.

Questa prospettiva ecclesiologica declinata mediante la categoria di luogo-luoghi può costituire un approccio sistemico fecondo ed interrogante, come individuazione di quello spazio vitale entro cui si rende possibile il divenire e il riconoscersi come chiesa. E, dal canto suo, la scansione al plurale, nel parlare di “luoghi” completa il quadro, offrendo una ampiezza di sguardi su realtà che fanno da sottosistemi e sono connesse tra di loro. Ma soprattutto l’uso del plurale rende ragione del fatto che il darsi e il farsi di questo luogo è sempre inedito, creativo; esso non risponde alla ripetizione/reiterazione di un luogo già dato prima o già dato altrove, ma esige l’originaria dirompenza del nuovo che si manifesta qui ed ora. Il luogo-i luoghi sono quindi segni dello Spirito.

L’intreccio tra luogo e spazio fa sorgere diversi spunti di riflessione che, proiettati sullo sfondo ecclesiologico e ripensati in chiave pneumatologica, spostano l’importanza del luogo da qualcosa di esistente in sé, cioè di già dato a prescindere, verso qualcosa che invece diventa tale, cioè diventa luogo in ragione dei soggetti che lo vogliono abitare. Da qui si capisce che se la chiesa è un luogo, non lo è in forza della sua datità, ma in forza di una comunità che si riconosce come tale. Questo elemento di ri-centratura sul soggetto ecclesiale ritorna, rispetto al primo punto sopra elaborato. Tutta la visione neotestamentaria delle “pietre vive” che fanno il tempio di Dio aiuta a capire l’importanza e la ricchezza della categoria di luogo per la comprensione del soggetto ecclesiale.

Ma nel suo rimando al fattore spazio, la figura di luogo per comprendere la chiesa ci porta anche ad un’altra articolazione. È quella di luogo come *oikos*, come casa. Ci si può chiedere se e come la chiesa oggi venga percepita come casa, se e come essa eserciti funzione di dimora, di ospitalità, di accoglienza, di inclusione; se il suo perimetro e le sue pareti siano costituiti da mura di cinta o da finestre spalancate, da soglie agevoli, da porte aperte.

La modulazione del concetto di luogo/luoghi/*oikos* può essere rappresentata con differenti livelli di percezione. Questi, a loro volta, definiscono e determinano la natura dello spazio da abitare che è la chiesa, non nella sua fisicità, ma nel suo mistero/sacramento di incontro e di salvezza.

Alcuni ritengono che questo *oikos* debba essere definito a partire dalla presenza del *nomos*, delle leggi che vogliono misurare e regolare la condotta di chi viene

ammesso ad abitare, in un particolare rapporto tra ortodossia e ortoprassi. Ci si deve chiedere quali siano gli effetti di una tale chiesa che pretende di esercitare anzitutto una funzione giudiziale, per lo più focalizzata su discipline di carattere morale. La tendenza a fare della morale la cartina di tornasole dell'autenticità della fede ha irritato ed irrita tante persone che pure si rendono o si renderebbero disponibili al soffio dello Spirito. Quale responsabilità una tale chiesa che permea l'*oikos* con la sfera del *nomos* ha in termini di accoglienza e di abitabilità?

Come spazio che si definisce a partire dalla volontà dei soggetti che lo abitano, la chiesa luogo/*oikos* crea l'orizzonte aperto in cui le intenzionalità e le aspirazioni di ognuno vengono prese sul serio. La sfera del *telos*, come immaginazione creativa alimentata dall'adesione fiduciale alla rivelazione di Dio e dal soffio del suo Spirito non crea muri, ma dà spazio alla libertà dei figli di Dio, rendendo autentica ogni espressione sincera di ascolto dello Spirito. Il discernimento delle intenzionalità, a partire dal riconoscimento del valore di ogni espressione, rende la chiesa una dimora (luogo abitabile) e non una prigione. Come e con quali strumenti la comunità può riconoscere le intenzionalità e i carismi dei singoli e farli sentire a casa, partecipi della mensa comune e della salvezza che è dono?

Non si può ignorare che questa tensione "teleologica" nella comprensione del profilo di credente non abbia trovato di solito buona considerazione. Diversi sono i moti per la scarsa valutazione di questa dimensione tensionale che per molti appartiene principalmente alla sfera morale, costituendo, per altro, una minaccia alla stabilità e alla densità (oggettività vs. soggettivismo) delle esigenze morali. La contrapposizione dell'impianto teleologico a quello deontologico, il diffuso discredito del primo e la chiara preferenza per il secondo, nella fondazione dei giudizi morali, ha svuotato di senso proprio, generativo, responsabile e partecipativo questa dimensione prospettica dell'essere credente. Il *telos*, cioè la capacità di trascendere la propria condizione e aprirla creativamente all'ascolto del Dio che viene, richiede riconoscimento delle valenze di autenticità nell'esperienza di ogni credente che, proprio per questo, entra nella dinamica partecipativa di appartenenza al corpo ecclesiale.

Ed infine, l'*oikos* ecclesiale diventa dimora in cui poter stare, se essa prende a cuore la fragilità di chi aprendosi alla fede non è sottratto alla fatica della vita. La via del *pathos*, nelle espressioni di partecipazione solidale e accompagnamento compassionevole allarga i confini dello spazio ecclesiale, pone la chiesa in stato di missione e di servizio. Anche su questa dimensione di risorsa empatica da parte della chiesa, luogo di incontro con la salvezza di Dio, il sinodo deve interrogarsi, misurando il passo tra intenzione di fondo e prassi concreta di accompagnamento solidale, anche mediante strutture adatte di prassi di carità.

## **17. *Communio ecclesiarum*, questioni morali e pastorali. Prospettiva canonistica**

**1. Premessa.** Quando si pensa al “luogo” della Chiesa sinodale in missione emerge la domanda sul modo in cui le Chiese locali e i raggruppamenti di Chiese, in comunione con il Vescovo di Roma, possono affrontare le grandi questioni morali e pastorali.

Per sviluppare il tema da una prospettiva canonistica, vale la pena ricordare che il diritto nella Chiesa trova il suo fondamento nella teologia e incarna nelle sue norme la comprensione della comunione che proviene dal Concilio Vaticano II. Infatti, nel descrivere chi è membro del Popolo di Dio, si afferma che: «Sono in piena comunione con la Chiesa cattolica su questa terra quei battezzati che sono uniti a Cristo all’interno della struttura visibile della Chiesa, cioè mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico (c. 205)».

Nelle norme che riguardano tutti i fedeli si usa il termine comunione ecclesiale, mentre nel caso del rapporto con il Romano Pontefice si usa il termine comunione gerarchica, cioè il legame con il capo. In questo senso, lo stesso concetto di comunione viene utilizzato per distinguere i livelli tra i fedeli o con la suprema autorità della Chiesa.

I riferimenti alla comunione ecclesiale compaiono in diversi ambiti del Codice: tra i diritti di tutti i fedeli (can. 209); il sinodo diocesano (can. 463 §3); le parrocchie (can. 529 §2); gli Istituti di vita consacrata (can. 592 §1); il ministero della parola dei diaconi (can. 757); in ambito sacramentale (can. 840), soprattutto per quanto riguarda la *communicatio in sacris* (can. 844), ecc.

La comunione gerarchica, da parte sua, compare tra le norme riguardanti i vescovi, il collegio episcopale e la funzione docente della Chiesa (cann. 333 §2, 336, 375 §2, 749 §2, 751, 753).

L’esercizio dell’autorità nella Chiesa è incluso nel potere di governo che è riservato a coloro che sono «insigniti dell’ordine sacro» (can. 129) e che hanno la missione canonica appropriata. Finora i laici sono stati intesi come collaboratori (can. 129 §2), anche se, gradualmente, è stata riconosciuta loro una maggiore partecipazione, soprattutto in ambito giudiziario. È il caso, ad esempio, della possibilità di istituire un tribunale collegiale per le cause matrimoniali, con una maggioranza (2) di laici, e non riservare la loro azione esclusivamente agli atti preparatori delle sentenze (can. 135 §3).

Quanto sopra è il quadro da tenere presente in prospettiva canonica per presentare come ciò sta avvenendo ora e in futuro, per condividere un’esperienza positiva e per commentare brevemente alcune raccomandazioni.

**2. Oggi e oltre.** Oggi, la riflessione sul posto della Chiesa sinodale nella missione e, in particolare, sul modo in cui essa contribuisce alla riflessione sulla comunione ecclesiale e sulle grandi questioni morali e pastorali in una prospettiva canonica, richiede la menzione di almeno alcuni temi a partire dalla premessa che le questioni menzionate fanno parte dell’ambito proprio dell’insegnamento della Chiesa.

Infatti, il contenuto dell'insegnamento della Chiesa presuppone il deposito della fede (Tradizione e Sacra Scrittura) e comprende i principi morali «compresi quelli che riguardano l'ordine sociale», nonché aspetti della realtà umana come le questioni familiari, la procreazione, l'educazione della prole, il lavoro, le arti, l'uso dei beni materiali, la via della pace, e così via.

Ora, tutti i fedeli partecipano in modo diverso a questa funzione di insegnamento, ma in generale le questioni morali e pastorali spettano in particolare ai vescovi (cfr. cc. 386, 753). A tutti i fedeli viene ricordato il diritto “e talvolta anche il dovere, in ragione della propria conoscenza, competenza e prestigio, di manifestare ai sacri Pastori la propria opinione su quelle cose che riguardano il bene della Chiesa e di manifestare agli altri fedeli, sempre salvaguardando l'integrità della fede e dei costumi, la propria riverenza verso i Pastori e avendo riguardo al bene comune e alla dignità delle persone (can. 212 §3)».

Ai laici è riconosciuta la libertà nelle questioni temporali, insieme al limite di non coprire la propria opinione come se fosse un'interpretazione degli insegnamenti della Chiesa. La demarcazione tra questioni morali e pastorali e questioni temporali può essere sfumata, ma anche così si può osservare che, attualmente, c'è spazio per la partecipazione di tutti i fedeli, anche se in forma non istituzionalizzata.

A quanto pare, quindi, supponendo che ci sia un'adeguata formazione della coscienza (GS 16), ciò che manca per affrontare le sfide delle questioni morali e pastorali è un canale istituzionale.

Come afferma il processo sinodale, si tratta di comprendere e riflettere su questo tema distinguendo tra le Chiese locali, i raggruppamenti di Chiese e il collegio episcopale insieme al Papa.

**3. La sinodalità nelle Chiese locali.** A questo livello, la questione inevitabile è se mantenere o meno la riserva di funzioni esclusive ai chierici – o, al loro interno, ai sacerdoti – e se tutte le decisioni a livello diocesano debbano necessariamente spettare al vescovo diocesano.

Vale anche la pena di riflettere se alcune questioni che richiedono una maggiore partecipazione possano essere contemplate a questo livello, o se gli organi collegiali debbano avere il potere di decidere ed essere responsabili di tali decisioni.

In questo contesto, non si tratta di trasformare la diocesi in un'istanza di democrazia rappresentativa (*RdS*, 1.g), né di proporre assemblee o clericalizzare i laici (*RdS*, 8.f). Piuttosto, è necessario riflettere su come operare sinodalmente senza isolare l'autorità, ma piuttosto offrendo contrappesi (*RdS*, 18.d) sia per l'elaborazione della sua decisione sia nel momento in cui la prende (*RdS*, 12.c). Va inoltre tenuto presente che la *Relazione di Sintesi* propone di garantire l'inclusione delle donne in tali processi decisionali (*RdS*, 9.m).

Il punto di partenza è la realtà attuale a livello diocesano: esistono vari organismi che comprendono laici e chierici, come il Sinodo diocesano (cann. 460-468), il Consiglio pastorale (cann. 511-514) e il Consiglio per gli affari economici (cann. 492-493). Il Consiglio presbiterale (cann. 495-501) e il Collegio dei consultori (cann. 502-505) sono composti esclusivamente da sacerdoti.

Il vescovo diocesano decide la composizione dei vari organi o persone, anche se il diritto prevede che alcuni dei membri debbano avere un mestiere o una professione particolare o debbano essere eletti (da coloro che sono stati precedentemente nominati dal vescovo). Il carattere consultivo, pur comprensibile perché la responsabilità delle decisioni spetta anche al vescovo, può essere un deterrente alla partecipazione dei fedeli. Allo stesso modo, la necessità di convocarli sembra insufficiente, suggerendo la possibilità di avviare alcuni cambiamenti su questa base.

In particolare, l'integrazione degli organismi di collaborazione spetta interamente o principalmente al vescovo diocesano; le decisioni sono prese dall'autorità stessa, senza che siano previste decisioni collegiali. La regola abituale per la decisione dell'autorità consiste nel dovere di ascoltare il parere dei membri degli organismi. Sono notoriamente poche le questioni in cui il vescovo diocesano deve chiedere il consenso di questi organi.

Al di là delle capacità personali del vescovo diocesano, la realtà ecclesiale è complessa e richiede la conoscenza di alcune materie, dal trattare adeguatamente la prevenzione degli abusi nella Chiesa all'amministrazione dei beni e delle persone giuridiche sotto la diocesi. Altrettanto complesse sono le decisioni sulla chiusura delle parrocchie e sulla creazione di unità pastorali, o sul rispetto dei requisiti statali negli istituti scolastici di proprietà della Chiesa, e così via.

Non è la stessa cosa in altri ambiti ecclesiastici come gli Istituti di Vita Consacrata o le Società di Vita Apostolica, perché è diverso se una decisione viene presa dal superiore o dal collegio e, naturalmente, la responsabilità che questo comporta. Il criterio generale del legislatore canonico si trova nei canoni 119 e 127 e, sebbene si riferiscano alle elezioni, è utile tenerlo presente in tutti gli ambiti.

Se l'atto è riservato al superiore (can. 134), si riconosce che, in certe occasioni, il superiore deve chiedere il parere (ascoltare) o, in alternativa, il consenso dei membri dell'organismo interessato, per il quale si devono seguire determinate regole (can. 127). Ciò significa che, in molti casi, il superiore può prendere decisioni da solo, ma in altri casi la legge stabilisce che una di queste azioni deve essere compiuta, senza la quale l'atto è invalido. Così, il superiore può prendere una decisione – di cui sarà responsabile – seguendo determinati criteri insieme a indicazioni a coloro che compongono tali organi o che singolarmente devono dare il loro consenso o consiglio per evitare di essere degli *yes men* ma per dare un parere serio e fondato.

Un sano realismo indica che è necessario cercare contrappesi al decisore per ricevere collaborazione in questioni delicate di governo della Chiesa locale. Per esempio, è possibile aumentare le materie in cui è consigliabile agire con altri per decidere determinate questioni, aumentare i casi in cui è necessario il consenso, indicare che le modalità devono essere esplicitate negli statuti dell'organismo interessato.

E tutto ciò richiede indubbiamente una "responsabilizzazione", un'"assunzione di responsabilità", in quanto garantisce l'esistenza di controlli e contrappesi adeguati o di collaboratori, oggi sani e necessari. È una conseguenza inevitabile della modalità partecipativa della società e, di fatto, la Chiesa stessa contempla momenti di accountability, anche se tendono a concentrarsi su questioni patrimoniali o davanti alla Santa Sede attraverso la *visita ad limina*.

In effetti, la pratica dell'*accountability* non è attualmente intesa come un momento per dimostrare l'assenza di corruzione o di altri crimini. Piuttosto, è intesa come un'opportunità per coinvolgere i membri della comunità nella realtà ecclesiale stessa. Questo va certamente al di là dei beni ecclesiastici, in quanto comprende altri aspetti del patrimonio (ad esempio se un luogo o una cosa fa parte del patrimonio culturale della nazione), di natura sacramentale, relativi all'educazione e all'insegnamento, alle opere di apostolato e di carità, in breve, diretti alla missione della Chiesa. Certo, queste informazioni contengono cifre, ma dovrebbero piuttosto riflettere la vita della Chiesa, evitando una burocrazia infinita e la paralisi di quella forza missionaria che anima la Chiesa.

**4. I raggruppamenti di Chiese.** Per quanto riguarda i raggruppamenti di Chiese, le Conferenze episcopali sono la principale assemblea permanente chiamata a collaborare nelle questioni pastorali (can. 447-459). I Consigli particolari (can. 439-446) hanno un mandato legislativo in materia pastorale (can. 445), ma si tratta di un caso molto raro. Inoltre, la loro integrazione non sembra adeguata se si considera che ne fanno parte i vescovi della stessa provincia, che hanno voto deliberativo, e possono farne parte altri fedeli, sempre con voto consultivo (can. 443). Le regioni ecclesiastiche (can. 433-434) non esistono in molti territori in cui si trova la Chiesa e, sebbene le province (can. 431-432) abbiano una maggiore presenza e siano chiamate a una funzione pastorale, non sembrano essere il luogo adatto per risolvere queste questioni. Certo, in tutte è evidente che non c'è diversità di fedeli, ma solo a livello di coloro che condividono l'ordine episcopale e, eventualmente, altri fedeli possono essere invitati solo con voto consultivo.

Nel processo sinodale si afferma che: «Alcuni vescovi manifestano disagio quando viene loro richiesto di intervenire su questioni di fede e di morale su cui nell'episcopato non c'è pieno accordo. È necessario riflettere ulteriormente sulla relazione tra collegialità episcopale e diversità di vedute teologiche e pastorali» (*RdS* 12.h).

Se le cose stanno effettivamente così, è quasi ovvio che, se l'accordo a livello di Conferenza episcopale è considerato un problema, quest'ultima non potrebbe svolgere questa funzione anche se è chiamata ad un'azione comune in materia pastorale su tutto il territorio (c. 447). Va anche tenuto presente che, se per sua natura ciò che è stato deciso deve essere registrato in un decreto generale, la Conferenza può agire solo quando la legge o la Santa Sede lo prevedono. I riferimenti di legge sono generalmente contenuti nel rispettivo Codice e riguardano le questioni matrimoniali e patrimoniali. Agire su richiesta della Santa Sede è più straordinario e, soprattutto, è gravoso essere sollecitati dalla Conferenza ad agire su richiesta della Santa Sede. Tuttavia, può essere un settore in cui, ad esempio, la legge può essere più coerente con il luogo specifico in cui deve essere applicata.

**5. La sinodalità nella sua dimensione comunitaria (collegiale).** In relazione alla comunione gerarchica, poi, il Papa (cann. 331-335) e il Collegio episcopale (cann. 336-341) possono certamente affrontare questioni morali o pastorali impegnative sulla

base del ministero petrino (è il Papa che decide se agire personalmente o collegialmente, can. 333 §2) o collegiale (can. 336).

I collaboratori del Papa sono, secondo la struttura normativa della Chiesa, il Sinodo dei Vescovi (cc. 342-348), i Cardinali (cc. 349-359), la Curia Romana (cc. 360-361 e Cost. Apostolica *Praedicate Evangelium* [2022]) e i legati pontifici (cc. 362-367).

Nelle *RdS* una parte è dedicata a “Il Vescovo di Roma e il Collegio episcopale” in cui si fa riferimento sia al Collegio episcopale che ai collaboratori del Papa e si problematizza la sinodalità a questo livello. Forse ciò che è rilevante è andare avanti nel rispetto dell’istituzionalità della Chiesa fondata da Cristo senza cercare di assimilarla a uno Stato, accogliendo le esigenze del nostro tempo.

Mentre il Collegio episcopale si riunisce in modo solenne al Concilio ecumenico, esso svolge anche un’azione comune «promossa o liberamente accettata come tale dal Romano Pontefice» (can. 337). Proprio tra le questioni da affrontare, viene proposta una modifica normativa riguardo al Collegio episcopale (*RdS* 13.d).

In relazione al Sinodo dei Vescovi, è utile ricordare che la difficoltà di convocare gli oltre 5.000 vescovi di tutto il mondo è stata una motivazione post-conciliare per un’assemblea episcopale più ristretta, più frequente e consultiva come il Sinodo dei Vescovi.

Si fa riferimento anche al Collegio cardinalizio (*RdS* 13.e.f) affinché ci sia una maggiore possibilità di collaborazione «con il ministero petrino e sulle modalità con cui promuoverne il discernimento collegiale» (*RdS* 13.e) nelle proprie riunioni. Inoltre, si auspica che la comunione tra i cardinali sia favorita in modi appropriati (*RdS* 13.f), come, ad esempio, concistori più frequenti. Si propone di rafforzare il Consiglio dei Cardinali, che funziona da 10 anni, come consiglio sinodale (*RdS* 13.j).

Nelle *RdS* si afferma che «La riforma della Curia romana è un aspetto importante del cammino sinodale della Chiesa cattolica (*RdS* 13.c)». Appare la domanda sulla necessità di ordinare vescovi per coloro che lavorano nella Curia romana (*RdS* 13.j).

*Dignitas infinita* è un esempio recente di presentazione sintetica da parte del Dicastero per la Dottrina della Fede di nuove realtà, tra cui proprio questioni morali che hanno un impatto sulla pastorale, come il coinvolgimento di chi si trova in situazioni complesse a livello comunitario o sacramentale.

Il prezioso contributo, tuttavia, rileva che sono stati coinvolti numerosi esperti e, dopo l’elaborazione nella Plenaria del 2022, è stato semplificato e pubblicato nel 2023. Probabilmente questo è il modo di lavorare della Curia romana, ma forse, ad esempio, si potrebbero indicare i nomi di coloro che sono stati consultati almeno come segno di trasparenza e per garantire la partecipazione di tutti i tipi di fedeli.

È interessante che *RdS* proponga una valutazione dell’operato dei legati pontifici (*RdS* 13.i). Da questa esigenza è possibile comprendere il bisogno di supervisione e la sfida di non burocratizzare ulteriormente la Chiesa stessa, in modo che l’istituzionale consumi il carismatico.

Il primato papale, tuttavia, non sembra possibile da mitigare se non nei processi che portano a certe decisioni. E non si può ignorare che parte della resistenza al processo sinodale stesso risiede proprio nel fatto che, al di là della composizione dell’assemblea, della riflessione e degli accordi adottati, l’ultima parola spetta al Papa. Nel mezzo della crisi del principio di autorità, a cui la Chiesa non è estranea, è

necessario esaminare in profondità i fondamenti e le finalità della struttura ecclesiale. Allo stesso tempo, è necessario riflettere sulla necessità di essere responsabili e trasparenti nei confronti del popolo di Dio.

**6. Possibili raccomandazioni.** Un sano realismo indica che, se la comunione ecclesiale e le grandi questioni morali e pastorali sono oggi un problema, è perché non sono ancora risolte o gli organismi di comunione menzionati non sono ancora sufficientemente radicati o implementati per rispondere alle necessità.

Di seguito sono riportate alcune raccomandazioni da considerare:

a) Il diritto canonico è certamente uno strumento al servizio della teologia, della Chiesa. Ma non è arbitrario e non ha la capacità di schermare le realtà in modo da renderle inespugnabili. L'idealizzazione dell'azione giuridica non è rilevante perché si tratta di una materia piuttosto sconosciuta e poco applicata.

Nella *RdS* si fa talvolta affidamento su eventuali modifiche normative per affrontare le questioni in sospeso, ma in realtà molte norme esistenti non richiedono modifiche sostanziali, bensì un'adeguata conoscenza e attuazione. Ciononostante, sarebbe possibile conferire poteri a una serie di organismi composti da una diversità di soggetti interessati, come già menzionato.

b) È necessaria un'articolazione sinodale che non dipenda da maggioranze occasionali o da un processo decisionale di tipo assembleare, ma che si ottenga attraverso un feedback reciproco. In questo senso, dovrebbe essere in qualche modo istituzionalizzata e non dipendere dalla maggiore o minore convinzione dell'autorità al potere.

«Senza sottovalutare il valore della democrazia rappresentativa, Papa Francesco risponde alle preoccupazioni di alcuni che il Sinodo possa diventare un organo deliberativo a maggioranza, privato del suo carattere ecclesiale e spirituale, mettendo a rischio la natura gerarchica della Chiesa» (*RdS* 1.g).

Ciò richiede la convinzione di assumere aspetti impopolari all'interno della Chiesa stessa, nel senso che socialmente si ritiene che al suo interno non esista uno Stato di diritto, con distinzione dei poteri. È certamente una conseguenza del fatto di non essere una democrazia, ma la successiva allusione della *RdS* alla tradizione vivente evoca l'adattabilità della Chiesa stessa nel corso dei secoli, che le permette di non essere distratta dalla sua missione.

c) Le sfide sono complesse e crescenti e certamente toccano il cuore e lo stile di vita di molti fedeli che le affrontano a livello personale o familiare. Per questo motivo, non è possibile ignorarle, ma almeno fornire indicazioni, criteri e, in particolare, contribuire alla formazione delle coscienze.

Non si tratta, quindi, di una distribuzione del potere equilibrata tra i fedeli che permetta spazi decisionali comunitari che non corrispondono alla missione della Chiesa. L'opzione anglicana con la riunione nella Comunione anglicana attraverso frequenti Sinodi e l'autonomia decisionale ha altre conseguenze, come la perdita dell'unità attorno all'autorità di Pietro.

## 18. Lo statuto delle Conferenze Episcopali.

1. Dalla prima metà dell'Ottocento aumentarono le riunioni dei vescovi, allo scopo di colmare il vuoto dei concili particolari e delle altre assemblee episcopali. Ciò ha dato origine a quelle che oggi conosciamo come conferenze episcopali, che si occupano di questioni di amministrazione della Chiesa e di cura pastorale. Il Codice di diritto canonico del 1917 le ha riconosciute come un'istituzione canonica della Chiesa occidentale. Esse rappresentano oggi una forma istituzionale di collaborazione *tra le Chiese* che approfondisce la teologia della cattolicità, in quanto *istanze intermedia* che facilitano e arricchiscono la *communio ecclesiarum*.

Le relazioni pervenute dopo la RdS avvertono che non dovrebbero essere composte da vescovi che non rappresentano la voce dei fedeli nelle loro diocesi e ostacolano l'esercizio della collegialità. LG 23 parla della costituzione di vari raggruppamenti di Chiese – e non di raggruppamenti di vescovi – che, riconoscendo «l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio rito liturgico e di un proprio patrimonio teologico e spirituale».

Le relazioni chiedono l'incorporazione delle procedure di rendicontazione previste da *Vos estis lux mundi*, così come l'integrazione dei non vescovi tra i membri, sulla falsariga del *Praedicate Evangelium*. Viene proposto il modello di un sistema di voto differenziato. Si possono anche attuare metodi di discernimento che includano una diversità di soggetti ecclesiali nella redazione dei documenti e nei processi decisionali. Questo aiuterebbe a contrastare l'eccessiva clericalizzazione esistente. Inoltre, si chiede che questi non siano solo spazi di incontro e dialogo tra vescovi, clero e laici, ma anche di ascolto delle istituzioni civili, delle organizzazioni non cattoliche e della società in generale.

Questi organi collegiali promuovono l'evangelizzazione in realtà specifiche. Alla Curia romana si chiede di valorizzare la loro identità assicurando l'ascolto delle Chiese locali senza cercare di imporre una visione che non risponda alle realtà socio-culturali in cui esse vivono. In questo senso, le relazioni evidenziano la necessità di dare maggiore responsabilità alle Conferenze in materia liturgica e di collaborare con le Chiese locali nella creazione di nuovi ministeri, come espressione di un decentramento ispirato al principio dell'inculturazione.

Si pone la questione delle Chiese locali che non appartengono a Conferenze episcopali, come nel caso del Lussemburgo. Una via è quella di creare Conferenze definite da unità socio-culturali o da altri parametri piuttosto che geograficamente. Il modello dello Stato-nazione che ha dato origine all'attuale forma delle Conferenze non dovrebbe più essere mantenuto come regola generale. La dimensione missionaria di questa istituzione è il punto di partenza per riconsiderare il modello attuale.

Infine, occorre chiarire lo statuto teologico delle Conferenze episcopali come corpi intermedi, che è stato oggetto di diversi dibattiti dopo il Concilio. Se è vero che sono di diritto ecclesiastico, non è meno vero che si basano su principi teologici di diritto divino. Questo riconoscimento aiuta a stabilire una solida base teologica per le

conferenze, garantendo la loro legittimità e autorità, nonché il loro *munus docendi* o autentica autorità dottrinale. Papa Francesco ha iniziato a riconoscerle come esercitanti un vero *munus docendi* e ne cita alcune - nazionali e continentali - nella *Evangelii Gaudium* e nella *Laudato Si'*.

2. Il Vaticano II offre principalmente due testi fondamentali per la comprensione del quadro teologico: *Christus Dominus* 37-38 e *Lumen Gentium* 23. Ci si è preoccupati di salvaguardare l'autonomia e la responsabilità del vescovo diocesano. Il Concilio ha scelto di offrire la sua configurazione di base su principi storici e pastorali (LG 23; CD 37-38. 41-42) e ha affidato a ciascuna conferenza la redazione dei propri statuti. Per quanto riguarda la forza giuridica delle decisioni della Conferenza, *Christus Dominus* concesse un'autorità limitata ad alcuni tipi di decisioni. Solo le decisioni che ottenevano una maggioranza di due terzi e che erano riconosciute dalla Santa Sede avevano forza giuridica, mentre le raccomandazioni non vincolanti o le decisioni prive di tale sostegno non avevano alcun peso giuridico.

Per quanto riguarda la collegialità, la *Lumen Gentium* (23d) non identifica le conferenze come espressione di collegialità effettiva, cioè di una stretta e piena azione collettiva dell'episcopato come il concilio ecumenico. Le intende in termini di affetto collegiale o collegialità affettiva (*affectus collegialis*), che non è intesa come puro sentimento, ma come atteggiamento di vera collegialità espressa in termini di sollecitudine per tutte le Chiese e di unione collegiale. I vescovi collaborano tra loro come membri di un collegio in virtù della loro ordinazione sacramentale (LG 22). Le Conferenze episcopali possono quindi essere considerate come collegi parziali in cui si realizza una collegialità affettiva. La distinzione tra *collegialitas effectiva* e *collegialitas affectiva* è apparsa nell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1969 ed è stata rafforzata a partire dal Sinodo straordinario del 1985, ma è stata utilizzata per squalificare qualsiasi *manifestazione* di collegialità diversa da quella che si realizza a livello universale. Quando LG 23 parla di *affectus collegialis* si riferisce alla collegialità stessa. È possibile parlare di diverse realizzazioni della collegialità, sia come azione di "tutto il collegio" che di "collegi parziali".

Le Conferenze come corpi intermedi sono la forma istituzionale effettiva (*de jure ecclesiastico*) della missione collegiale dei vescovi (*ex divina institutione*) che si realizza in particolari spazi socio-culturali che comprendono diverse Chiese locali. *Ad Gentes* chiede che «le Conferenze episcopali, nei limiti di ogni grande territorio socio-culturale, si uniscano tra loro in modo tale da poter raggiungere questo obiettivo di adattamento di comune accordo» (AG 22). Questo rafforza e arricchisce la *communio ecclesiarum* perché «ogni gruppo apporta i suoi doni agli altri e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e ciascuna delle sue parti siano arricchiti dalla condivisione reciproca e dalla ricerca della pienezza nell'unità» (LG 13).

Durante il periodo post-conciliare, si distinguono il motu proprio *Sacram liturgiam* (1964) e il motu proprio *Ecclesia sanctae* (1966) che le riconoscono come nuove entità giuridiche. Seguì il Sinodo del 1969 che chiarì che le realizzazioni parziali della collegialità costituiscono un esercizio di vera collegialità perché procedono dalla realtà sacramentale dell'ordinazione episcopale. Il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 non li riconosce come corpi intermedi perché metterebbero in pericolo i diritti del Papa e

l'autonomia dei vescovi nelle loro diocesi. Li intende come istanze di consultazione e coordinamento pastorale.

Tra il 1985 e il 2000 diversi documenti sostenevano che mancavano di basi teologiche e avevano solo funzioni pratiche nel quadro organizzativo della Chiesa. Il Sinodo straordinario del 1985 ha raccomandato «uno studio dello statuto teologico e soprattutto della questione di spiegare in modo più chiaro e profondo la loro autorità dottrinale, tenendo conto di quanto è contenuto nel Concilio nel Decreto CD 38 e nel CIC, canoni 447 e 753». Questo studio è stato commissionato alla Congregazione per i Vescovi in collaborazione con la Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi. Un *Instrumentum laboris* è stato redatto e inviato a tutti i vescovi del mondo, ma è stato respinto. Tuttavia, sono stati riconosciuti due modi per realizzare la collegialità. Un modo coinvolge l'intero collegio episcopale con il suo capo. Un altro coinvolge le conferenze episcopali ed è caratterizzato da riunioni di vescovi per la cura pastorale. In questo secondo caso il termine collegialità poteva essere applicato in senso analogico in quanto ritenuto teologicamente improprio. Questo periodo favorisce la linea di coloro che sostengono la restrizione dello statuto teologico e il rifiuto del carattere collegiale.

Nel 1998 è stato pubblicato il secondo *Instrumentum Laboris* che ha portato all'approvazione del motu proprio *Apostolos Suos* che riconosce alle Conferenze la possibilità di fare una dichiarazione dottrinale, che è nuova, ma solo a certe condizioni: deve essere fatta in una riunione plenaria, deve essere approvata all'unanimità e se raggiunge solo i due terzi deve avere la *recognitio* della Sede Apostolica. Sono vincolanti solo nelle materie delegate loro dalla Santa Sede. È favorita la posizione secondo cui non hanno un *mandatum docendi* proprio, ma delegato. Questa posizione lascia qualche dubbio perché l'insegnamento è una responsabilità propria dei vescovi, anche quando è esercitato collegialmente.

Oggi la maggior parte dei teologi concorda sul fatto che, come i sinodi e i concili, anche le conferenze episcopali sono soggetti di autorità quando i vescovi esercitano *conjunctim* (CD 38) a *simul* (AS 13) la *sacra potestas* che possiedono per diritto divino. L'efficacia vincolante degli atti di una Conferenza, ad esempio di un'Assemblea plenaria, deriva dalla convergenza di due elementi: la *sacra potestas* di ciascun vescovo e l'attribuzione di competenze da parte della Sede Apostolica. Assegnare le competenze non significa delegare l'autorità, ma indicare la materia su cui possono esercitare la potestas posseduta dall'ordinazione episcopale. Il requisito dell'unanimità nelle decisioni, o della maggioranza qualificata insieme alla *recognitio*, è solo una condizione perché l'atto della Conferenza sia efficace e vincolante.

Il magistero di Papa Francesco fa un salto di qualità e riconosce le Conferenze episcopali come "corpi intermedi" «analoghi alle antiche Chiese patriarcali» e afferma che «non è stato ancora sufficientemente esplicitato uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, tra cui anche qualche autentica autorità dottrinale» (EG 32). Durante la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, le ha riconosciute come istanze intermedie di collegialità, la cui dimensione e finalità missionaria permette l'approfondimento della cattolicità della Chiesa e l'inculturazione del Vangelo. Inoltre, riconosce le Conferenze come soggetti dotati di autorità dottrinale e cita alcune di

esse nella *Evangelii Gaudium* e nella *Laudato Si'*. Infine, pur essendo conferenze ecclesiastiche, le Conferenze episcopali si fondano su principi teologici di diritto divino. Tra i presupposti teologici che ne costituiscono la natura vi sono la comunione delle Chiese, la collegialità dei vescovi, l'autonomia delle Chiese locali nel portare avanti processi di inculturazione e l'esercizio di una corresponsabilità differenziata a tutti i livelli della Chiesa.

## 19. Le Conferenze Episcopali, alla luce di *Ad Gentes*

1. Durante il Concilio Vaticano II, molti Padri erano preoccupati di non creare un'istanza intermedia tra il papato e i vescovi, garantendo così l'autonomia e la libertà di ogni singolo vescovo. Vollero pertanto che le decisioni delle Conferenze episcopali non fossero vincolanti per i vescovi locali. Le principali sfide alle Conferenze episcopali, così come le risposte offerte durante il periodo post-conciliare, possono essere riassunte nel modo che segue: (a) *L'autorità papale*: alcuni sostengono che le Conferenze episcopali potrebbero sfidare l'autorità suprema del Papa agendo come istanze intermedie; (b) *L'autonomia dei singoli vescovi nella propria diocesi*: il canone 455 §4 impedisce alle conferenze di prendere decisioni che obbligherebbero tutti i vescovi senza prima ottenere il consenso di ogni singolo vescovo, dando di fatto a ciascun vescovo un diritto di veto su queste decisioni; (c) *Il rischio della moltiplicazione di strutture burocratiche*: si tratterebbe però di un problema di modelli organizzativi; (d) *Il fondamento teologico*: le Conferenze hanno un solido fondamento teologico, radicato nella comunione delle Chiese e nella collegialità, come ha messo in luce il dibattito post-conciliare; (e) *L'autorità magisteriale*: hanno un'importante funzione dottrinale. Congar riconosce che non ci può essere discorso su questioni pastorali senza dottrina. Inoltre, l'insegnamento è una responsabilità propria dei vescovi, anche quando viene esercitato collegialmente. Non si può pensare che venga meno quando viene esercitato in modo collegiale; (f) *Il diritto divino*: sebbene alcuni sostengano che le conferenze non siano di diritto divino, ciò non significa che siano prive di valore. Le parrocchie e i concili non sono di diritto divino e hanno svolto un ruolo significativo nella Chiesa nel dare forma a realtà istituite divinamente come la collegialità.

2. La maggior parte dei teologi concorda sul fatto che, come i sinodi e i concili, anche le conferenze episcopali sono soggetti di autorità quando i vescovi esercitano *conjunctim* (CD 38) *una simul* (AS 13) la *sacra potestas* che possiedono per diritto divino. L'efficacia vincolante degli atti di una Conferenza, ad esempio di un'Assemblea Plenaria, deriva dalla convergenza di due elementi: la *sacra potestas* di ciascun vescovo e l'attribuzione di competenze da parte della Sede Apostolica. Assegnare le competenze non significa delegare l'autorità, ma indicare la materia su cui i vescovi possono esercitare la *potestas* ricevuta con l'ordinazione episcopale. Il requisito dell'unanimità nelle decisioni, o della maggioranza qualificata insieme alla *recognitio*, è solo una condizione perché l'atto della Conferenza sia efficace e vincolante.

3. Al di là della discussione sul *munus docendi*, le Conferenze episcopali rappresentano una forma istituzionale per la realizzazione della collaborazione e della mutua assistenza tra le Chiese. LG 23 fa riferimento alla costituzione di vari raggruppamenti di Chiese (*plures coaluerint coetus, organice coniunctos*) piuttosto che a un raggruppamento di vescovi, Chiese che, nel rispetto e nel riconoscimento «dell'unità della fede e dell'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio rito liturgico e di un proprio patrimonio teologico e spirituale» Nella stessa prospettiva, CD 36 colloca le Conferenze nel contesto della «cooperazione dei vescovi per il bene comune delle varie Chiese», in particolare delle Chiese vicine con lo stesso spazio socioculturale. Inoltre, sono presentate in continuità con i Consigli provinciali.

4. I vescovi collaborano tra loro come membri di un collegio in virtù della loro ordinazione sacramentale (LG 22). Le Conferenze episcopali possono quindi essere considerate come *collegi parziali* in cui si realizza una *collegialità affettiva*. La distinzione tra *collegialitas effectiva* e *collegialitas affectiva* è apparsa nell'Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1969 ed è stata rafforzata a partire dal Sinodo Straordinario del 1985, ma è stata utilizzata per squalificare qualsiasi manifestazione di collegialità diversa da quella che avviene a livello universale. Quando *Lumen Gentium* 23 parla di *affectus collegialis* si riferisce alla collegialità stessa. Come riconoscono molti teologi, *affectus collegialis* significa semplicemente *collegialità*. La *Nota explicativa praevia* afferma che *communio* non significa «un sentimento vago, ma una realtà organica che richiede una forma giuridica». È possibile parlare di diverse realizzazioni della collegialità, come azione di “tutto il collegio” o di “collegi parziali”.

5. Alla luce di AG, l'espressione *collegi parziali* acquista una nuova prospettiva nel trattare lo statuto teologico delle Conferenze episcopali. Il *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa* chiede che le tradizioni proprie delle giovani Chiese insediate in «ogni grande territorio socio-culturale» trovino «il loro posto nella comunione ecclesiale, rimanendo intatto il primato della cattedra di Pietro, che presiede l'intera assemblea della carità» (AG 22). Questa è senza dubbio la sfida dei *corpi intermedi*. Il passaggio a una *Chiesa mondiale*, come ha sottolineato Karl Rahner, comporta la sfida di superare il centralismo romano e di passare a una Chiesa multiforme che sviluppa la propria ricchezza liturgica, disciplinare e teologica in ogni grande territorio socioculturale. Le Conferenze possono essere viste quindi come corpi intermedi chiamati a favorire l'inculturazione del Vangelo nei tanti popoli e culture in cui la Chiesa è presente.

6. Una lettura organica di LG, CD, e AG 22 offre il quadro ermeneutico più appropriato per una *riforma* delle conferenze episcopali e dei corpi intermedi. In primo luogo, AG 22 sostiene che le Chiese locali «ricevono dagli usi e dalle tradizioni, dalla sapienza e dalla dottrina, dalle arti e dalle istituzioni dei popoli tutto ciò che può servire a esprimere la gloria del Creatore, a spiegare la grazia del Salvatore e a ordinare correttamente la vita cristiana». In secondo luogo, da ciò emerge un *modo di procedere* che porta a un processo di «revisione e traduzione dell'intera visione del

mondo cristiano, della stessa rivelazione». In terzo luogo, il Decreto auspica «la promozione in ogni grande territorio socio-culturale di studi teologici con i quali, alla luce della tradizione della Chiesa universale, si sottopongano a nuove ricerche i fatti e le parole rivelati da Dio, registrati nelle Sacre Scritture e spiegati dai Padri e dal Magistero della Chiesa». Così, le Conferenze possono favorire tutto questo per raggiungere un «adattamento della vita cristiana alla natura e al carattere di ogni cultura» e per realizzare «l'*unità cattolica* delle tradizioni particolari, con le qualità proprie di ogni razza, illuminate dalla luce del Vangelo».

7. Infine, le Conferenze assumono un ruolo importante come istanze o corpi intermedi che approfondiscono la cattolicità. Infatti, J.-M. Tillard le definisce come la forma istituzionale effettiva (*de jure ecclesiastico*) che assume la missione collegiale dell'episcopato (*ex divina institutione*) e che si realizza in particolari spazi socioculturali comprendenti diverse Chiese locali. In questo senso, *Ad Gentes* chiede che «le Conferenze episcopali, nei limiti di ogni grande territorio socio-culturale, si uniscano tra loro per raggiungere questo obiettivo di adattamento di comune accordo» (AG 22). Ciò rafforza e arricchisce la *communio ecclesiarum* perché «ogni gruppo apporta i suoi doni agli altri e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e ciascuna delle sue parti siano arricchiti dalla condivisione reciproca e dalla ricerca della pienezza nell'unità» (LG 13).

8. Sulla base di quanto detto, possiamo evidenziare alcuni aspetti che possono aiutare il dibattito:

(a) Riconoscere le Conferenze episcopali come soggetti ecclesiali legittimi che esercitano un vero *munus docendi* con autentica autorità dottrinale.

(b) Assumere la diversità socioculturale nel quadro di una Chiesa poliedrica. Ciò implica la valorizzazione delle diverse espressioni culturali della fede, favorendo lo sviluppo di liturgie, discipline, teologie e spiritualità proprie dei diversi contesti socioculturali. In un contesto mondiale globalizzato e interculturale, dobbiamo chiederci se dobbiamo continuare con il modello dello Stato-nazione alla base dell'origine delle Conferenze episcopali o se dobbiamo passare a un altro modello governato da particolarità socioculturali condivise.

(d) Cercare un equilibrio tra l'autorità della Cattedra di Pietro, quella delle Conferenze episcopali o degli organismi intermedi e quella dei vescovi nelle loro Chiese locali. Ciò implica l'approfondimento del carattere dinamico della collegialità, che ammette varie forme e livelli di realizzazione, e il superamento del centralismo amministrativo romano. Nicea ha creato le primazie, poi chiamate patriarcati, e ha decentrato l'amministrazione ecclesiastica. Così, il primato romano era normativo per l'unità della fede, ma non aveva carattere amministrativo.

(e) Concepire il ministero episcopale come un esercizio collegiale e sinodale, in cui i vescovi non agiscono isolatamente, ma in comunione con tutti i fedeli delle loro Chiese locali e con le altre Chiese. Ciò risponde al modello di una *Chiesa di Chiese* che richiede processi decisionali decentrati in relazione al governo e alla pianificazione pastorale.

(f) Approfondire l'unità tra *communio ecclesiarum*, *communio episcoporum* e *communio fidelium* nei corpi intermedi o collegi parziali.

(g) Sviluppare ulteriormente la teologia della cattolicità della Chiesa in relazione alla dimensione missionaria della Chiesa e alle sue implicazioni per i processi di inculturazione del Vangelo.

(h) Superare la problematica distinzione fra *collegialitas effectiva* e *collegialitas affectiva*.

(i) Valutare la *via facti* identificando le esperienze concrete del funzionamento delle Conferenze nel mondo e come sono stati i rapporti tra gli episcopati e la Santa Sede. Ciò permetterebbe di cercare nuovi *consensi* che contribuiscano alla loro riforma.

(j) Prevedere la partecipazione dei non vescovi alle conferenze episcopali, analogamente alla distinzione che esiste tra vescovi diocesani, che hanno sempre diritto di voto, e vescovi titolari e ausiliari, che non sono a votare. Si può pensare a una differenziazione dei tipi di voto e di elaborare procedure per processi decisionali più sinodali che riflettano la corresponsabilità di tutti i battezzati. Si tratta di radicare l'esercizio della collegialità episcopale all'interno della sinodalità dell'intero popolo di Dio. Le esperienze del processo di ristrutturazione del Consiglio episcopale Latino-americano e Caraibico (CELAM) e la riforma della Curia vaticana in *Praedicate Evangelium* possono servire da modello per questo, così come i cambiamenti nella composizione introdotti per l'attuale Assemblea del Sinodo dei vescovi, seguendo l'attuazione di *Episcopali Communio*.

(k) Considerare i modi per incorporare gli organi e le procedure di *responsabilità* (*accountability*) nelle funzioni delle Province e delle Conferenze, come le procedure stabilite in *Vos estis lux mundi*.

(l) Assicurare che tutte le diocesi siano annesse a una provincia ecclesiastica e a una conferenza episcopale, come richiesto dal Vaticano II (CD 40.2).

(m) Laddove non avviene, includere gli eparchi delle Chiese cattoliche orientali nelle conferenze episcopali nazionali.

## 20. Raggruppamenti continentali e sub-continentali di Chiese

1. Nel corso della storia, i vescovi hanno sviluppato strutture di collaborazione per l'organizzazione e la missione della Chiesa. Nell'antichità, Roma, Alessandria e Antiochia divennero patriarcati. Il Concilio di Nicea riconobbe le funzioni speciali di questi vescovi, conferendo loro l'autorità sui territori. Il Concilio di Calcedonia consolidò la pentarchia: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. A partire dal IV secolo si tennero concili particolari, provinciali o nazionali, per il governo sinodale. Sisto V stabilì la *recognitio* della Sede Apostolica come segno di comunione, ma l'autorità proveniva dai vescovi riuniti nei concili, che esercitavano il loro potere episcopale nel loro insieme, e non era delegata dal Papa.

Papa Francesco ha ripristinato il titolo di Patriarca d'Occidente, sottolineando la missione pastorale universale del papato e promuovendo l'unità tra le tradizioni cristiane. In Occidente, la separazione tra il potere papale e l'ordinazione

sacramentale del vescovo ha portato alla giurisdizione derivante dal potere papale. Al contrario, il sistema patriarcale mantiene una connessione insolubile tra diritto e sacramento, dove la giurisdizione è personale e non delegabile.

Oggi, la delimitazione globale dei continenti costituisce unità culturali regionali che modellano la vita e la missione delle Chiese locali. Si parla di livelli di collegialità - locale, continentale e universale - per rispondere meglio alla missione della Chiesa in ogni contesto socio-culturale. La prima Assemblea ecclesiale dell'America Latina e dei Caraibi, organizzata dal Consiglio episcopale latinoamericano, è stata una ricezione istituzionale della sinodalità. Questo processo comprendeva quattro fasi - presentazione, consultazione, celebrazione e attuazione - con una rappresentanza di tutti i fedeli, di cui solo il 21% erano vescovi.

Una delle sfide di questa nuova istituzione è la definizione dell'autorità magisteriale che il testo del documento finale può avere ai fini della sua ricezione continentale, soprattutto quando l'esercizio della collegialità tra vescovi e Chiese locali è vissuto all'interno della sinodalità di tutto il popolo di Dio. Viene riconosciuta l'autorità del *sensus fidei* di tutto il Popolo di Dio, il CELAM come autorità episcopale convocante, il ministero teologico rappresentato da un'équipe di riflessione teologico-pastorale e l'approvazione finale da parte delle Conferenze episcopali riunite in Assemblea straordinaria.

Il modello dell'Assemblea ecclesiale è stato adottato per la fase continentale del Sinodo sulla sinodalità. Le relazioni delle Conferenze episcopali indicano che l'esperienza ha favorito il rinnovamento ecclesiale a livello regionale o continentale, superando i confini territoriali e favorendo la comunione. Esse esprimono che i legami spirituali e istituzionali tra le Chiese locali si sono rafforzati, individuando priorità pastorali comuni. Il principio del Codice del 1983 che riconosce i concili come "autentica autorità magisteriale" (CCC 753), frutto di un'azione collegiale rivolta ai fedeli di un territorio, potrebbe essere di ispirazione per una riflessione analoga sul riconoscimento pedagogico delle assemblee ecclesiali continentali.

**2.** I raggruppamenti continentali trovano il loro fondamento teologico negli stessi principi delle conferenze episcopali nazionali. Il Concilio Vaticano II ha invitato le Chiese locali a inserirsi nelle culture dei popoli (AG 9. 22; cfr. EG 116). Ogni "grande territorio socio-culturale" (AG 22b) segna il volto di una chiesa o di un gruppo di chiese. La cattolicità dell'unico popolo di Dio si realizza nella ricca diversità delle culture e genera "la varietà delle chiese locali" (LG 23), con le loro peculiarità teologiche, liturgiche, spirituali, pastorali e canoniche (LG 23d, AG 19). Pertanto, il raggruppamento continentale delle Chiese non risponde solo a un principio di unità politica o geografica. Come spiega la Commissione Teologica Internazionale: «il livello regionale nell'esercizio della sinodalità è quello che si verifica nei raggruppamenti di Chiese particolari presenti nella stessa regione: una Provincia - come avveniva soprattutto nei primi secoli della Chiesa - o un Paese, un Continente o una parte di esso» (CTI, *La sinodalità*, 85). I raggruppamenti di chiese trovano un altro fondamento teologico nella sinodalità.

Questi raggruppamenti possono servire come organismi di partecipazione (cfr. *Episcopali Communio*, art. 6). Le nuove istituzioni sinodali, come le assemblee

ecclesiali, ci sfidano a cercare modi per collegare *sensus fidei* e *consensus omnium fidelium*, così come l'infallibilità del magistero e l'infallibilità di tutto il Popolo di Dio (LG 12), in modo che non sia solo il Popolo di Dio a essere integrato nella gerarchia e a partecipare a una struttura episcopale, ma anche la gerarchia, riconoscendo la sua identità battesimale, viva il suo ministero in chiave sinodale, sia personalmente che istituzionalmente. Questo legame tra l'infallibilità del magistero e l'infallibilità dell'intero Popolo di Dio porta a ripensare l'autorità che può avere il magistero di una Chiesa regionale o continentale, poiché la voce del Popolo di Dio deve essere tradotta in forme ecclesiali culturalmente valide per la trasmissione della fede.

Da ciò emerge l'autorità di queste istituzioni: (a) liturgica per creare o adattare le pratiche liturgiche a contesti diversi; (b) pastorale per prendere decisioni relative alla cura pastorale e all'amministrazione di una regione; (c) didattica o magisteriale per assicurare la corretta comprensione e trasmissione della fede; (d) di governo e giurisdizione per affrontare le questioni che riguardano le Chiese locali attraverso strutture di governo come i sinodi; (e) e di collaborazione su questioni che trascendono i confini diocesani, che possono portare a decisioni collettive vincolanti.

**3.** Attualmente esistono quindici organismi internazionali che riuniscono diverse conferenze episcopali. Il Consiglio episcopale latinoamericano (CELAM) è stato il primo a essere istituito nel 1955. Tutti questi organismi evidenziano l'esercizio della collegialità a livello continentale. Oggi, tuttavia, sta emergendo una nuova istituzione sinodale. La Conferenza ecclesiale dell'Amazzonia (CEAMA). È un esempio notevole di come l'esercizio della collegialità possa essere integrato nel quadro della sinodalità della Chiesa. Questo organismo, costituito come gruppo ecclesiale misto e permanente, comprende sia vescovi che altri membri della Chiesa amazzonica che non appartengono al Collegio episcopale. La CEAMA copre un territorio definito dal bioma amazzonico, trascendendo i confini nazionali e non includendo tutte le diocesi delle Conferenze episcopali nazionali (CEAMA, Statuti 3).

Secondo l'attuale Codice di Diritto Canonico, è possibile istituire una Conferenza episcopale per territori specifici, limitatamente ai vescovi di alcune Chiese particolari. Tuttavia, la CEAMA va oltre questa struttura tradizionale, essendo una conferenza ecclesiale e non esclusivamente episcopale. Questo profilo della CEAMA mostra un modello di collegialità inteso alla luce della sinodalità.

Per realizzare questo approccio sinodale, è stato necessario progettare un sistema di co-governance ecclesiale ed episcopale, dove il potere è condiviso attraverso un processo inclusivo di discernimento. In questo sistema, tutti i membri del Popolo di Dio partecipano al processo decisionale come membri paritari di un corpo ecclesiale, mentre i vescovi prendono le decisioni finali. La chiave è che i vescovi della CEAMA partecipano a un processo di ascolto e discernimento del *sensus fidei fidelium* di tutto il Popolo di Dio della regione amazzonica. Le decisioni dei vescovi devono riflettere il *sentire cum ecclesia*, in questo caso, dell'Amazzonia, piuttosto che i criteri o le opinioni dei singoli vescovi.

Le nuove strutture sinodali regionali, come la CEAMA, non sostituiscono le Conferenze episcopali esistenti, ma le integrano con una varietà di prospettive, voci, doni e carismi. L'esperienza della CEAMA sottolinea che, piuttosto che cercare un

equilibrio tra sinodalità e collegialità, è essenziale inserire l'esercizio della collegialità episcopale all'interno della sinodalità del Popolo di Dio. La Sintesi latinoamericana e caraibica dell'attuale processo sinodale afferma che un organo decisionale per la Chiesa deve includere il Popolo di Dio per essere veramente sinodale. Ciò implica rinnovare e ricreare strutture di carattere deliberativo, superare la dicotomia tra collegialità affettiva ed effettiva, raggiungere una migliore articolazione tra il Popolo di Dio, il Collegio episcopale e il Primate, in un modello di Chiesa di Chiese.

## 21. I Concili Provinciali

Affinché il dialogo sinodale non si concluda e perché si possa attuare un'effettiva inculturazione è necessaria la riforma giuridica degli organi sinodali locali, tra cui principalmente due: i Concili provinciali e i Consigli pastorali diocesani. Le proposte che seguono si riferiscono alla riforma del primo di questi due organi:

1. Rendere di nuovo obbligatoria la periodica convocazione dei Concili provinciali almeno ogni 10 anni. Si propone quindi una modifica del can. 440 § 1 del CIC '83 (la proposta di modifica è indicata con la sottolineatura):

«Il concilio provinciale per le diverse Chiese particolari della medesima provincia ecclesiastica, sia celebrato ogni volta che risulti opportuno a giudizio della maggioranza dei Vescovi diocesani della provincia, ma almeno ogni 10 anni, salvo il can. 439, § 2».

2. Affidare la determinazione della loro composizione ai relativi statuti approvati dei vescovi della provincia (NB: analogia: CCEO can. 143, 6°). Si propone la seguente modifica del can. 443 § 4 del CIC '83:

«Ai concili particolari (provinciali?) devono essere chiamati, con voto ~~solamente~~ consultivo, anche altri presbiteri e fedeli laici: da ogni diocesi almeno uno tra i presbiteri, specialmente parroci, ascritti alla stessa diocesi, uno tra i religiosi come pure due laici, a meno che gli ordinamenti (statuti?) non determinino un numero maggiore.

3. Garantire una loro preparazione adeguata tramite la convocazione regolare [possibilmente annuale] di due organi tra loro coordinati: (a) un'assemblea dei vescovi della provincia e (b) un'altra sinassi annuale composta da fedeli, delegati dai Consigli pastorali diocesani della provincia ecclesiastica interessata. Si propone la modifica del can. 434:

«All'assemblea dei Vescovi della regione ecclesiastica spetta favorire la cooperazione e l'attività pastorale comune nella regione; nonché la diligente preparazione del Consiglio provinciale periodico mediante riunioni annuali, in stretta collaborazione con l'organo descritto nel § 2; tuttavia i poteri che nei canoni di questo Codice sono attribuiti alla Conferenza Episcopale non competono a tale assemblea, a meno che alcuni di essi non le siano stati concessi in modo speciale dalla Santa Sede.

§ 2 [nuovo] «La preparazione dei Concili provinciali periodici, con particolare riguardo alla discussione e al miglioramento delle questioni pastorali e disciplinari, è effettuata dai Vescovi in stretta collaborazione sinodale con la sinassi provinciale dei delegati provenienti dagli interessati Consigli pastorali diocesani.

4. La riforma dell'istituto della «*recognitio*» curiale: sarebbe auspicabile di introdurre una presunzione giuridica: se la risposta circa la *recognitio* non venisse data entro tre (?) mesi, questo silenzio, nel caso di schemi puramente *disciplinari*, equivarrebbe al consenso tacito, e perciò le norme potrebbero essere promulgate

Da qui la proposta di modifica del can. 446 del CIC '83:

«Concluso il Concilio particolare, il presidente provveda che vengano trasmessi alla Sede Apostolica tutti gli atti del concilio; i decreti emanati dal concilio non siano promulgati se non dopo essere stati riveduti dalla Sede Apostolica. Se la risposta circa la *recognitio* non viene data entro tre mesi, le bozze possono essere promulgate, a meno che non si tratti di questione di fede, di morale o di disciplina sacramentale, nei quali casi il termine può essere prorogato dal Romano Pontefice. Spetta al concilio stesso definire il modo di promulgazione dei decreti e il tempo in cui i decreti promulgati iniziano ad essere obbliganti».

Con un'eccezione: se uno schema riguardasse questione di fede, morale o disciplina sacramentale, il suddetto termine di tre mesi a disposizione per la *recognitio* potrebbe essere prorogato di altri tre (?) mesi su richiesta del Dicastero competente. Trascorso tale termine la questione sarebbe deferita al Pontefice.

5. L'attività dei Concili particolari dovrebbe essere promossa da norme più dettagliate emanate sotto la forma di una Istruzione emanata dai Dicasteri competenti. Questa norma esecutiva potrebbe stabilire, per esempio, che nel caso di una proroga della *recognitio* sarebbe obbligatorio istituire un gruppo di lavoro ad hoc di almeno sei esperti (tre dei quali delegati della relativa Chiesa locale), il cui compito sarebbe facilitare la revisione.

6. La medesima Istruzione dovrebbe precisare, tra l'altro, anche le condizioni dell'esercizio dell'attività magisteriale: a differenza delle leggi puramente disciplinari, i pronunciamenti magisteriali dovrebbero ottenere un *largo consenso*, almeno la maggioranza dei 2/3, anche in caso dei Concili particolari. Infatti, se il grado di accordo fosse inferiore a questo, si tratterebbe piuttosto di «opinioni» diverse e non di un insegnamento affidabile.<sup>16</sup>

7. Infine una proposta sul genere letterario e sull'autore della norma giuridica che potrebbe/dovrebbe introdurre gli emendamenti normativi sopra elencati.

---

<sup>16</sup> Nota circa l'attività magisteriale: pur tenendo presente le conseguenze della nuova comprensione approfondita circa la «rivelazione dinamica», a differenza delle leggi puramente disciplinari, i pronunciamenti magisteriali devono ottenere un largo consenso, almeno la maggioranza dei 2/3 anche in caso dei Concili particolari. Se il grado di accordo fosse inferiore a questo, si tratterebbe piuttosto di «opinioni» diverse e non di un insegnamento affidabile. In materia di fede e morale, in fondo dovrebbe prevalere il principio dell'unità nella diversità (e non quello della libera diversità). In questo contesto vale la pena ricordare che nemmeno il Papa può definire come verità di fede una tesi incompatibile alla tradizione ininterrotta della Chiesa («I decreti disciplinari possono essere deliberati a maggioranza, ma l'insegnamento da parte di un Concilio o di una Conferenza richiede il consenso»: F. SULLIVAN, *The Teaching Authority of Episcopal Conferences*, «Theological Studies» 63 [2002] 472-493, 485.)

8. Alla sinodalità locale darebbe un peso particolare se gli emendamenti su indicati fossero promulgati in forma di una costituzione (e non in un semplice *motu proprio*). E non da ultimo, a mio avviso sarebbe alquanto promettente ed emblematico se il Papa promulgasse questa legge non come legislatore “individuale”, ma nel contesto di qualche forma sinodale-collegiale (una «costituzione *sinodale*»). Facendo così il Sinodo (o il suo Consiglio permanente) eserciterebbe per la prima volta una *funzione legislativa deliberativa* «cum Petro». Se non ora, quando? Ci si può chiedere se ci sarà un’occasione migliore per un tale atto comune come la riattivazione della sinodalità deliberativa regionale in queste pagine proposta.

Queste proposte cercano di trovare una soluzione per garantire una rinnovata sinodalità regionale di ampia partecipazione, dotata di potere legislativo *generale* & di autorità magisteriale, due caratteristiche quest’ultime che sono attributi imprescindibili per la dovuta inculturazione della missione.

Tenendo conto del vecchio adagio secondo cui “*omnis mutatio in iure odiosa est*” (cioè la *reazione spontanea di resistere* quasi sempre ai cambiamenti disciplinari), seconda la presente proposta la svolta sinodale a livello regionale dovrebbe essere realizzata non tramite la riforma complessiva di un’unica istituzione (sia la Conferenza episcopale, oppure il Concilio provinciale) ma, invece, attraverso *un sinergico insieme di diversi piccoli emendamenti*, e per questo motivo relativamente più facili da eseguire e far accettare. Quindi, invece di una trasformazione radicale (ad esempio conferendo poteri legislativi generali alle Conferenze), a breve termine si potrebbe prevedere *solo l’eliminazione dei fattori che ostacolano il funzionamento delle attuali istituzioni*.

La proposta si compone essenzialmente di tre punti:

- (1) “partecipazione”: la creazione delle istituzioni che permettono una ininterrotta attività sinodale a livello regionale (*infra-nazionale*): ciò è possibile attraverso un doppio forum di consultazione annuale, uno dei quali sarebbe composto esclusivamente da vescovi (*un’assemblea episcopale regionale*), mentre l’altro sarebbe di *composizione mista* con una considerevole partecipazione laica: *un «forum» regionale* i cui membri laici potrebbero essere delegati anche dai consigli pastorali diocesani;
- (2) “inculturazione” tramite una codificazione locale e magistero. Visto che i Concili provinciali sono tradizionalmente dotati sia di potestà legislativa che autorità magisteriale, basterebbe prescrivere la loro *convocazione periodica*, almeno ogni 10 anni. NB: sarebbe difficile opporsi a tale emendamento, poiché questa è la tradizione della Chiesa: tra il 325 e il 1983 la periodicità di questo Concilio fu sempre obbligatoria. Se invece si tentasse di raggiungere questo duplice obiettivo (la partecipazione e l’inculturazione legislativo-magisteriale) attraverso la trasformazione delle Conferenze Episcopali, potrebbe incontrare forti resistenze (gli accesi dibattiti tra il 1985 e il 1998 che precedevano il *mp. Apostolos Suos*, sono un monito serio).

(3) La lentezza dell'emanazione del *recognitio* da parte della Sede Apostolica, intervento superiore necessario per la promulgazione delle norme e atti magisteriali sia dei Concili e che delle Conferenze costituisce un evidente ostacolo al funzionamento di queste sinassi. Ciò richiede un *rimedio immediato*, il cui mezzo sarebbe quello di vincolare i relativi Dicasteri competenti di rilasciare tali atti superiori entro una scadenza stabilita dal CIC'83 stesso (3 o 6 mesi).

NB: Questa proposta è solo una delle strade possibili, il che non esclude affatto che parallelamente si possano avviare riflessioni o tentativi di riforma in altre direzioni (riprendendo ad esempio la riflessione su una possibile riforma delle Conferenze episcopali). A mio avviso sarebbe importante che, dopo l'*Episcopali Communio* e il *Praedicate Evangelium*, anche il terzo elemento della "trilogia" di riforma (l'introduzione della sinodalità regionale) sia realizzata quanto prima.

Questa proposta potrebbe essere attuata immediatamente, modificando solo alcuni canoni del CIC'1983. Un emendamento relativamente *minimale* in linea della tradizione bimillennaria dei Concili particolari, comporterebbe un cambiamento *sostanziale*, poiché garantirebbe una sinodalità coordinata sia largamente *partecipativa* che prettamente *deliberativa* a livello regionale. A mio avviso oggi è questa l'unica soluzione realistica in grado di assicurare un nuovo vigore all'attività missionaria della Chiesa, tramite un'adeguata e ininterrotta inculturazione realizzabile solo a livello regionale.

In sintesi: la nuova *sinodalità regionale* responsabile per l'imprescindibile *inculturazione* non sarebbe condensata in un'unica istituzione, ma verrebbe effetto tramite un lavoro coordinato di diverse istituzioni: tramite un doppio organo *preparatorio* regionale annuale (assemblea dei vescovi e foro misto dei delegati), da un lato, e il Concilio provinciale, dall'altro, quest'ultimo come momento *solenne* della *fase deliberativa*, reso obbligatorio almeno ogni dieci anni. I dettagli di questo sistema complesso dovrebbero essere elaborati in un'Istruzione separata che pure potrebbe essere sviluppata rapidamente, in quanto la riforma giuridica in essa esplicita si baserebbe sulla tradizione canonica.

## 22. Forme di esercizio del Ministero Petrino

1. Il quadro ecclesiologico di riferimento nel quale è tradizionalmente inserita la dottrina sul primato e la collegialità è quello della Chiesa universale, sviluppata a partire dalla Riforma cosiddetta gregoriana e culminata con le affermazioni del concilio Vaticano I sul primato e sul magistero infallibile del Papa quando parla *ex cathedra*. La dottrina sulla collegialità costituisce una ripresa di quel quadro ecclesiologico, caratterizzato come piramidale in quanto costruito sul rapporto asimmetrico tra pastori e fedeli, con il Papa quale «principio e fondamento visibile e perpetuo di unità» degli uni e degli altri<sup>17</sup>.

Fino a questo momento la dottrina del primato è stata sempre pensata dentro questo quadro ecclesiologico, senza interrogarsi sulla necessità di ripensare l'esercizio del ministero petrino dentro il quadro ecclesiologico nuovo. Tale necessità si impone oggi, con la recezione di due elementi-cardine dell'ecclesiologia conciliare nel processo sinodale, che stanno portando a maturazione un quadro ecclesiologico nuovo.

Anzitutto il recupero del Popolo di Dio come soggetto attivo della vita e della missione della Chiesa: riconoscere che «la totalità dei battezzati non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà che gli è peculiare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il Popolo» (LG 12), comporta di non poter esaurire la sinodalità nella partecipazione dei Vescovi alla sollecitudine per tutta la Chiesa, circoscritta al rapporto tra collegialità e primato. Si può parlare di processo sinodale quando tutti i soggetti implicati – il Popolo di Dio, il Collegio dei Vescovi, il Vescovo di Roma, partecipano attivamente, ciascuno secondo la sua funzione propria, attivando una circolarità virtuosa tra sinodalità, collegialità e primato.

Ma questa circolarità non avviene in un modello di Chiesa universalistico, dove il Popolo di Dio non ha capacità di essere soggetto attivo: perciò «la consultazione del Popolo di Dio si svolge nelle Chiese particolari» (*Episcopali Communio*, art. 6). A partire da questo primo atto di ascolto del Popolo di Dio, «che partecipa alla funzione profetica di Cristo» (LG 12), si sviluppano le fasi del processo sinodale, che coinvolgono la Chiesa tutta ai diversi livelli della sua articolazione: nelle Chiese particolari, nei raggruppamenti di Chiesa, nella Chiesa universale.

Il principio che fonda questo dinamismo è quello della «mutua interiorità», derivato dall'affermazione conciliare che «il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, formate ad immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la Chiesa cattolica una e unica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme con il Papa rappresentano la Chiesa universale nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità» (LG 23).

2. In questa visione ecclesiologica, il Vescovo di Roma è anzitutto principio e

---

<sup>17</sup> Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, Prologo.

fondamento di unità della Chiesa, compresa come «il corpo delle Chiese» (LG 23). Il processo sinodale ha mostrato la verità dell'affermazione conciliare, che «in seno alla comunione della Chiesa esistono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime e insieme vigila affinché ciò che è particolare, non solo non pregiudichi l'unità, ma piuttosto la serva» (LG 13).

In forza di questa funzione, il Vescovo di Roma è il garante della sinodalità. In analogia con le sue prerogative rispetto al concilio ecumenico, che è l'atto sinodale per eccellenza, spetta a lui chiamare la Chiesa all'azione sinodale; spetta a lui convocare, presiedere, confermare i Sinodi; dovrebbe essere sua cura vigilare perché la Chiesa cresca in uno stile e una forma sinodale, e che pratici, ai diversi livelli della sua articolazione, la sinodalità.

Alla luce di una modalità sinodale di esercitare il ministero petrino, va ripensato e rimodulato il ruolo della Curia romana, come organo al servizio del ministero universale del Vescovo di Roma, considerando le relazioni della Curia con le Chiese locali, con le Conferenze episcopali e le Strutture gerarchiche delle Chiese Cattoliche Orientali, ma anche con il Sinodo dei Vescovi, nello spirito della Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*.

## 23. La Curia Romana e il “salutare decentramento”

1. «La Curia Romana è l'istituzione di cui il Romano Pontefice ordinariamente si avvale nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale e della sua missione universale nel mondo. Essa è al servizio del Papa, successore di Pietro, e dei Vescovi, successori degli Apostoli, secondo le modalità proprie della natura di ciascuno, svolgendo la propria funzione in spirito evangelico, lavorando per il bene e al servizio della comunione, dell'unità e dell'edificazione della Chiesa universale, e attenta alle necessità del mondo in cui la Chiesa è chiamata a svolgere la propria missione» (*Praedicate Evangelium*, art. 1).

La Curia è quindi al servizio della missione primaziale del Papa e anche al servizio dei Vescovi che insieme al successore di Pietro governano la Chiesa. La Curia esercita questo servizio ai Vescovi nelle loro Chiese particolari con il dovuto rispetto per la responsabilità che spetta loro in quanto successori degli Apostoli (*Praedicate Evangelium*, Preambolo e II 1-3).

2. Direttamente collegati al potere primaziale sarebbero i compiti di monitorare, sostenere e incrementare la comunione reciproca, affettiva ed effettiva del Successore di Pietro con i vescovi, raccogliendo le esperienze della Chiesa nella sua universalità (principalmente attraverso la *visita ad limina*) per condividerle con le Chiese particolari, le conferenze episcopali e le strutture gerarchiche orientali (*Praedicate Evangelium*, II.4).

In relazione alla collaborazione con i vescovi, il servizio offerto dalla Curia consiste

nel riconoscere e sostenere il lavoro che svolgono, nell'offrire il loro consiglio, nell'incoraggiare la conversione pastorale che promuovono, nell'appoggiare la loro spinta evangelizzatrice e la loro opzione pastorale e preferenziale per i poveri, la protezione dei minori e delle persone vulnerabili, e in ogni contributo alla famiglia umana, all'unità e alla pace (*Praedicate Evangelium*, II. 3).

**3.** La riforma della Curia romana si propone, nello spirito di un "salutare decentramento"<sup>18</sup>, di lasciare alla competenza dei pastori la facoltà di risolvere nell'esercizio del "proprio ufficio di magistero" e come pastori quelle questioni che essi conoscono bene e che non intaccano l'unità della dottrina, della disciplina e della comunione della Chiesa, agendo sempre con quella corresponsabilità che è frutto ed espressione di quello specifico *mysterium communionis* che è la Chiesa (*Praedicate Evangelium*, II. 2).

Il "salutare decentramento" auspicato da Papa Francesco è un'applicazione pratica del principio di sussidiarietà in ambito ecclesiale. Non è un tema nuovo. Già il primo Sinodo dei vescovi convocato nel 1967 si occupò della sussidiarietà come principio-guida per la riforma del Codice di diritto canonico. Questo principio, che è un concetto fondamentale della filosofia politica e sociale, accettato dal magistero della Chiesa<sup>19</sup>, afferma che le decisioni dovrebbero essere prese al livello più vicino alle persone o alle comunità interessate, ogni volta che sia possibile e opportuno. Se applicato alle leggi, significa che i regolamenti dovrebbero essere fatti e applicati al livello più basso possibile di governo.

A livello di legislazione ecclesiastica, l'applicazione del principio di sussidiarietà comportava l'elaborazione di un codice fondamentale di natura costituzionale comune a tutta la Chiesa, un corpo uniforme di leggi costituzionali, mentre allo stesso tempo sarebbero stati elaborati altri codici a seconda delle esigenze di ciascun luogo, che potevano essere redatti nelle conferenze episcopali, a cui si sarebbero aggiunte le norme specifiche di ciascuna diocesi date dal vescovo<sup>20</sup>.

Nel Sinodo straordinario del 1969, convocato per studiare le relazioni delle Conferenze episcopali con la Santa Sede e tra di loro, l'assemblea riconobbe ampiamente l'applicabilità di questo principio all'interno della Chiesa, insieme a quello della solidarietà, dell'esercizio ordinato del potere e dell'azione pastorale nella Chiesa. Paolo VI riconosceva la validità del principio di sussidiarietà nell'ambito dei rapporti tra i vescovi e il Papa, ma allo stesso tempo metteva in guardia dal pericolo di una sua degenerazione in forme di autonomia dannose per il bene comune della

---

<sup>18</sup>EG 16: «Non è opportuno che il Papa si sostituisca agli episcopati locali nel discernimento di tutti i problemi che sorgono nei loro territori. In questo senso, vedo la necessità di andare verso un sano decentramento». Ribadito nel *discorso di commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17.10.2015).

<sup>19</sup> Già presente nell'insegnamento sociale di Leone XIII nell'enciclica *Rerum novarum* (n. 23), la sua formulazione esplicita è entrata nella dottrina sociale della Chiesa con la pubblicazione, il 1° maggio 1931, dell'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI.

<sup>20</sup> In base a questo principio di riforma, si iniziò a lavorare alla cosiddetta *Lex Ecclesiae fundamentalis*, ma il progetto fu abbandonato il 1° dicembre 1981 per decisione di Papa Giovanni Paolo II.

Chiesa<sup>21</sup>.

Il Sinodo del 1985, però, ha dato una svolta radicale: si è posto non solo il problema del “come” utilizzare il principio di sussidiarietà, ma anche quello del “se” la sua applicazione alla Chiesa sia legittima o meno, perché se fosse applicata, si potrebbe attribuire alla Chiesa universale un ruolo sussidiario rispetto alla Chiesa particolare, cosa che non corrisponde all’autentico rapporto esistente tra le due. Questa impostazione è rafforzata dalla risposta data nel 1992 dalla Lettera [Communio Notio](#) della Congregazione per la Dottrina della Fede: essa afferma che nelle Chiese particolari, tra le quali esiste una reciproca interiorità, è presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali (n. 7); sottolinea la presenza della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali (n. 7); sottolinea la presenza della Chiesa di Cristo in ogni Chiesa particolare (n. 9); e afferma che la Chiesa universale è una realtà ontologicamente anteriore alla Chiesa particolare: la Chiesa-mistero è la madre e non il prodotto delle Chiese particolari (n. 9). La Chiesa universale è anche temporalmente anteriore alla Chiesa particolare, poiché a Gerusalemme, nel giorno della Pentecoste, c’è già la Chiesa che parla tutte le lingue (n. 9).

Secondo il principio stabilito in EP II 2 (Corresponsabilità nella *communio*), esso definisce lo spirito di un “sano decentramento”: “lasciare alla competenza dei pastori il potere di risolvere nell’esercizio del proprio ufficio di magistero e di pastori quelle questioni che essi conoscono bene e che non intaccano l’unità della dottrina, della disciplina e della comunione della Chiesa, agendo sempre con quella corresponsabilità che è frutto ed espressione di quello specifico *mysterium communionis* che è la Chiesa”.

Mantenere questa priorità ontologica e cronologica della Chiesa universale può essere una difficoltà quando si tratta di comprendere il principio di sussidiarietà e la sua applicazione pratica per un “sano decentramento” che renda possibile un modo diverso (e più ecumenico) di esercitare il primato. Ma allo stesso tempo è chiaro che qualsiasi principio socio-filosofico universalmente valido (come la sussidiarietà) deve essere applicato in modo analogico, cioè secondo la struttura essenziale della Chiesa che è propria di ogni società umana.

La discussione sulla sussidiarietà nella Chiesa è direttamente collegata alla ridefinizione del ruolo del primato petrino secondo l’invito di Giovanni Paolo II nella *Ut unum sint*, ribadito da Francesco. In una Chiesa costitutivamente sinodale, è necessario cercare un equilibrio tra il ruolo primaziale del Vescovo di Roma, come garante dell’unità di tutta la Chiesa, e la necessaria autonomia delle Chiese locali, nonché articolare meglio le competenze dei raggruppamenti di Chiese, specialmente nelle conferenze episcopali e nelle province ecclesiastiche, come chiede la stessa Costituzione: “L’attenzione che la presente Costituzione Apostolica rivolge alle Conferenze episcopali e, in modo corrispondente e appropriato, alle strutture gerarchiche orientali, mira a rivalutarle nelle loro potenzialità, non perché facciano da

---

<sup>21</sup> Ma al termine del Sinodo ha ribadito la sua apertura ad «accogliere ogni legittima aspirazione a un maggiore riconoscimento delle caratteristiche e delle esigenze delle Chiese locali, grazie alla legittima applicazione del principio di sussidiarietà, principio che certamente richiede ulteriori approfondimenti dottrinali e pratici, ma che certamente accettiamo nella sua concezione fondamentale».

interposizione tra il Romano Pontefice e i vescovi, ma perché siano al suo completo servizio” (PE 9).

Intesa in questo modo, l’autorità suprema e universale della Chiesa non costituirebbe una minaccia all’autonomia propria delle Chiese particolari, ma, al contrario, la riaffermerebbe e la proteggerebbe (cfr. LG 27a; CD 8a). È in questo quadro ecclesologico che va collocata la missione della Curia romana.

*Proposte:*

- Rivedere la *reservatio papalis* per un esercizio del primato più in linea con l’ecumenismo e ridurre le competenze della Curia romana. Come sappiamo, la *reservatio papalis* è l’atto con cui il Romano Pontefice trattiene per sé, o per i dicasteri della Curia che agiscono in suo nome, un potere che, in molte occasioni, potrebbe essere esercitato dai vescovi a capo delle Chiese locali. È necessario fare uno studio approfondito, dal punto di vista teologico e canonico, di questo istituto e promuovere un cambiamento che significhi un ritorno al regime ecclesiale del primo millennio, dove esisteva una chiara presunzione di competenza giurisdizionale a favore dei vescovi. Il Codice di Diritto Canonico del 1983, con la sua legislazione universalistica, lascia poco spazio al diritto privato. Si tratta infine di chiarire quali competenze sono proprie e specifiche del ministero petrino come garante dell’unità della Chiesa e quali possono essere devolute/attribuite ai vescovi come singoli o in raggruppamenti di Chiese (province ecclesiastiche e conferenze episcopali).

- Questo porterebbe a una riduzione delle competenze riservate al Romano Pontefice e, quindi, delle attribuzioni attualmente in capo alla Curia, e favorirebbe una restituzione delle competenze ai vescovi nelle loro Chiese e raggruppamenti di Chiese particolari. Si tratta di un percorso di discernimento che implica anche la valutazione dei mezzi disponibili a livello di Chiesa particolare/raggruppamenti di Chiese per gestire con competenza ed efficacia questi nuovi poteri e di considerare la Curia come riferimento sussidiario nei casi in cui questi mezzi non esistano. Si tratta di “favorire soprattutto il senso di collegialità e di responsabilità pastorale dei vescovi, diocesani/eparchiali, o riuniti in Conferenze episcopali o secondo le strutture gerarchiche orientali, nonché dei Superiori maggiori, e di sostenere anche i principi di razionalità, efficacia ed efficienza”<sup>22</sup>.

- Ridurre l’“autoreferenzialità” della Curia, istituendo una responsabilità periodica della sua gestione da parte di un organo di verifica indipendente dalla Curia (il consiglio dei cardinali? un consiglio dei vescovi eletto dal Sinodo?).

---

<sup>22</sup> [Competentias quasdam decernere](#) (11 febbraio 2022) con cui il Papa ha assegnato ai vescovi e ai superiori religiosi alcune competenze riservate alla Santa Sede. Nello stesso documento afferma che “l’attribuzione di alcune competenze, riguardanti disposizioni del Codice volte a garantire l’unità della disciplina della Chiesa universale, alla potestà esecutiva delle Chiese e delle istituzioni ecclesiali locali, corrisponde alla dinamica ecclesiale della comunione e valorizza la prossimità. Un sano decentramento non può che favorire questa dinamica, senza intaccare la dimensione gerarchica”.

Come ogni amministrazione in carica, anche il suo operato dovrebbe essere valutato.

- Non ricorrere costantemente alla nomina di cardinali e vescovi tra i funzionari di Curia, per evitare che agiscano come se fossero al di sopra del Collegio episcopale. Una tale decisione rafforzerebbe il loro ruolo di collaboratori-vicari del Papa e faciliterebbe le nomine e le dimissioni, se necessario.

## 24. Identità peculiare del Sinodo dei Vescovi

1. I sinodi, nella vita della Chiesa, hanno conosciuto una storia ricca e articolata come aiuto alla preservazione della fede. Se il Sinodo dei Vescovi, nella sua forma attuale, si deve al Motu Proprio di S. Paolo VI [Apostolica Sollicitudo](#) (AS), pubblicato all'inizio dell'ultima sessione del Concilio Vaticano II, il 15 settembre 1965, per aiutare la Chiesa cattolica a confrontarsi con le speranze e le sfide del mondo moderno, una lunga storia che precede questo particolare momento della vita della Chiesa.

I Padri conciliari hanno fatto riferimento al Sinodo dei Vescovi, da poco istituito, nei decreti *Christus Dominus* (n. 5) e *Ad Gentes* (n. 29): il Sinodo dei Vescovi «rappresentando tutto l'episcopato cattolico ... dimostra che tutti i vescovi sono partecipi, in gerarchica comunione, della sollecitudine della Chiesa universale» (CD 5); «il Sinodo dei Vescovi, cioè "il consiglio permanente dei vescovi per la chiesa universale", tra gli affari di importanza generale deve avere speciale sollecitudine per l'attività missionaria, che è il dovere più alto e più sacro della Chiesa» (AG 29).

Le disposizioni di *Apostolica Sollicitudo* sono state codificate nei canoni 342-348 del nuovo Codice di Diritto Canonico (1983).

Per cogliere la peculiare identità del Sinodo dei Vescovi, dobbiamo innanzitutto prendere atto dello scopo per il quale esso è stato creato durante il Concilio Vaticano II: «Al Sinodo dei Vescovi spetta per sua natura il compito di dare informazioni e consigli. Potrò anche godere di potestà deliberativa, quando questa gli sia stata conferita dal Romano Pontefice; al quale spetta in tal caso ratificare le decisioni del Sinodo» (AS II). Il documento afferma inoltre che «I fini generali del Sinodo dei Vescovi sono: a) favorire una stretta unione e collaborazione fra il Sommo Pontefice ed i Vescovi di tutto il mondo; b) procurare una informazione diretta ed esatta circa i problemi e le situazioni che riguardano la vita interna della Chiesa e l'azione che essa deve condurre nel mondo attuale; c) rendere più facile l'accordo delle opinioni almeno circa i punti essenziali della dottrina e circa il modo d'agire nella vita della Chiesa. I fini speciali ed immediati sono: a) scambiarsi le opportune notizie; b) esprimere il proprio parere circa gli affari, per i quali il Sinodo volta per volta viene convocato».

L'identità peculiare del Sinodo dei vescovi, quando è stato istituito, era quella di favorire in primo luogo la comunione tra il Papa e i vescovi e, in una certa misura, di assistere il Papa nell'adempimento dei suoi doveri. In questo senso, il Sinodo dei vescovi svolge un ruolo di assistenza al Papa alla luce della mutata situazione della Chiesa e del mondo. Annunciando la notizia dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi,

Papa Paolo VI disse: «Riteniamo superfluo aggiungere che questa collaborazione dell'Episcopato deve tornare di grandissimo giovamento alla Santa Sede a tutta la Chiesa, e in particolare modo potrà essere utile al lavoro della Curia Romana» (*Allocuzione del 14 settembre 1965*).

Durante l'[Angelus domenicale del 22 settembre 1974](#), Papa Paolo VI diede ulteriori spiegazioni sul Sinodo dei Vescovi: «È una istituzione ecclesiastica, che noi, interrogando i segni dei tempi, ed ancor più cercando di interpretare in profondità i disegni divini e la costituzione della Chiesa cattolica, abbiamo stabilita dopo il Concilio ecumenico Vaticano secondo, per favorire l'unione e la collaborazione dei Vescovi di tutto il mondo con questa Sede Apostolica, mediante uno studio comune delle condizioni della Chiesa e la soluzione concorde delle questioni relative alla sua missione. Non è un Concilio, non è un Congresso, non è un Parlamento, ma un Sinodo di particolare natura». In breve, l'intenzione primaria del Sinodo dei Vescovi era il benessere di tutta la Chiesa.

Lo stesso S. Paolo VI pensava al possibile sviluppo del Sinodo dei Vescovi: «Questo Sinodo ... come ogni istituzione umana, col passare del tempo potrà essere maggiormente perfezionato» (AS, Introduzione).

**2. La questione dei non vescovi come membri a pieno titolo.** La *Relazione di Sintesi* della Prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi riconosce che la presenza di non vescovi come membri a pieno titolo (con diritto di voto) solleva questioni sul carattere episcopale dell'Assemblea (RdS 20.d). Il motivo per cui sono sorti interrogativi sulla natura e sulla composizione del Sinodo dei Vescovi è probabilmente il fatto che ciò non era mai accaduto in precedenza. Dal Concilio Vaticano II, la peculiarità del Sinodo dei Vescovi è stata la dimensione collegiale: i fratelli vescovi si riuniscono allo scopo di assistere il Romano Pontefice in questioni riguardanti il mondo in evoluzione e/o la Chiesa. Mentre l'identità e la presenza dei vescovi non sono in discussione, lo è il processo che ha portato all'ammissione di non-vescovi come membri votanti a pieno titolo. Sembrerebbe infatti che, in questo modo, venga meno la distinzione tra i vescovi e non-vescovi al Sinodo.

In realtà, la presenza di non-vescovi ai Sinodi non è una novità della XVI Assemblea. Anche al Concilio Vaticano II si registra la presenza di una delegazione laica alla sessione di apertura e gli uditori laici cominciarono ad essere invitati alla seconda sessione presieduta da Papa Paolo VI. Tuttavia, gli uditori erano scelti *ad personam* e non come rappresentanti dell'associazione o dell'organizzazione a cui appartenevano. Se *la presenza* di non-vescovi non è una novità, lo è invece, nella storia recente della Chiesa, la partecipazione di non-vescovi *con diritto di voto*.

La storia ricorda però che al Concilio di Costanza (1414-1418), un concilio che la Chiesa cattolica riconosce come ecumenico, membri laici poterono votare su un'importante questione riguardante lo scisma papale (quando papi rivali, ad Avignone e a Roma, rivendicavano la legittimità). Si dice che il cardinale Pierre D'Ailly, importante teologo francese che ebbe un ruolo fondamentale nella pianificazione di Costanza, convinse i cardinali e i vescovi a permettere ai delegati laici di votare in base al principio che "ciò che tocca tutti, deve essere approvato da tutti":

D'Ailly, come i suoi contemporanei, credeva che tutta l'autorità derivasse principalmente da Dio; tuttavia, sosteneva che funzionalmente l'autorità proviene dalla comunità. Di conseguenza, i concili generali ricevono la loro autorità principalmente da Dio, ma la loro autorità deriva dal consenso di tutti i fedeli in modo rappresentativo. Secondo D'Ailly, i laici non avevano votato nei primi concili perché i vescovi erano eletti dalle loro comunità locali. Per dirla in termini contemporanei, egli sosteneva che la Chiesa primitiva aveva una forma di governo rappresentativo. In effetti, la sua proposta era fondata sulla tradizione. Rivolgendosi all'assemblea di Costanza, sostenne che nessun cattolico poteva essere escluso dal concilio e che tutti gli ordini della Chiesa dovevano poter votare, compresi i rappresentanti dei dottori in teologia, legge e diritto canonico.<sup>23</sup>

**3. Ruolo specifico dei vescovi.** La specificità del ruolo dei vescovi deve essere vista alla luce della natura e del mistero della Chiesa come descritto nella *Lumen Gentium*: «La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Il principio guida di questo documento è che la Chiesa è "Mistero e Popolo di Dio, chiamato alla santità": ciò significa che tutti i membri della Chiesa, attraverso il battesimo, hanno pari dignità, anche se il cammino e la chiamata di ciascuno possono esprimersi in modo diverso nella loro vita.

Il Concilio Vaticano II ha insegnato che la Chiesa, il Corpo di Cristo, è composta da membri diversi, strettamente uniti dalla loro comune identità di figli di Dio. Essi condividono la stessa missione di lavorare insieme, ovunque ciascuno si trovi, per portare la santità nel mondo e per proclamare la Parola di verità e di vita. Tutti i membri dell'unico Corpo condividono la chiamata alla santità che viene loro rivolta con il Battesimo. Pertanto, il battesimo e la cresima chiamano tutti i fedeli all'apostolato.

Nel determinare il ruolo specifico dei Vescovi e la partecipazione del Popolo di Dio, occorre stabilire che ogni persona ha una posizione e un ruolo specifici in questo processo (cfr. 1Cor 12,12-17). Tutti partecipano attivamente, anche se con ruoli e contributi diversi. Dal Concilio Vaticano II è cresciuta la consapevolezza che «la Chiesa non è identica ai suoi pastori; che tutta la Chiesa, per azione dello Spirito Santo, è soggetto o "organo" della Tradizione; e che i laici hanno un ruolo attivo nella trasmissione della fede apostolica».<sup>24</sup>

Come nella Chiesa primitiva, i vescovi, in quanto successori degli Apostoli, hanno ruoli specifici. La *Relazione di Sintesi* riconosce che, nella prospettiva del concilio Vaticano II, «i vescovi, come successori degli apostoli, sono posti al servizio della comunione che si realizza nella Chiesa locale, tra le Chiese e con la Chiesa tutta intera» (RdS 12.a). C'è una forte enfasi sul mantenimento dell'unità che lega il popolo di Dio. L'aspetto di questa unità è ben evidenziato nella *Relazione di Sintesi*:

L'Assemblea del Sinodo dei Vescovi, conservando il proprio carattere eminentemente episcopale, ha manifestato bene in questa occasione il legame intrinseco fra la dimensione sinodale della vita della Chiesa (la partecipazione di tutti), la dimensione collegiale (la

<sup>23</sup> C. COLT ANDERSON, [Synods and Laity: A Match Made in History](#), «Sapientia. Fordham University Center on Religion and Culture» (18 febbraio 2022).

<sup>24</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, [Il Sensus fidei nella vita della Chiesa](#) (2014), 41.

sollecitudine dei vescovi per la Chiesa intera), la dimensione primaziale (il servizio del vescovo di Roma, garante di comunione) (RdS 20.b).

Le dimensioni sinodale, collegiale e primaziale devono essere viste come un unico processo integrale piuttosto che come processi indipendenti che cercano semplicemente di trovare punti di convergenza comuni. Se la *sinodalità* è concepita come un cammino inclusivo di tutti, allora il sinodo stesso non è più un evento, ma un processo in cui ciascuno svolge un ruolo. Tuttavia, mentre queste dimensioni mantengono la loro particolarità, devono essere vissute come un tutt'uno che completa e arricchisce la particolarità. In questo modo, sperimenta la sua molteplicità di dimensioni. Questa esperienza di molteplicità nella particolarità si era già vista nella vita della Chiesa primitiva di Gerusalemme:

Tutti partecipano attivamente, anche se con ruoli e contributi diversi. La questione viene presentata a tutta la Chiesa di Gerusalemme (παν τὸ πλῆθος: 15,12), che è presente per tutto il tempo e partecipa alla decisione finale (ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σύν ὅλη τη ἐκκλησίᾳ: 15,22). Ma in prima istanza, i consultati sono gli Apostoli (Pietro e Giacomo tengono un discorso ciascuno) e gli Anziani, che esercitano con autorità il loro ministero specifico.<sup>25</sup>

**3. Una rinnovata identità del Sinodo dei vescovi (alcune proposte).** Al momento della formazione del Sinodo dei Vescovi, esso intendeva promuovere la comunione e la cooperazione tra i Vescovi e il Romano Pontefice, per il bene di tutti. La cooperazione tra i vescovi era ritenuta il mezzo per arrivare al bene comune, attraverso un processo di mutualità. Infatti,

Il vescovo ha un ruolo insostituibile nell'avviare e animare il processo sinodale nella Chiesa locale, promuovendo la circolarità tra "tutti, alcuni e uno". Il ministero episcopale (l'uno) valorizza la partecipazione di "tutti" i fedeli, grazie all'apporto di "alcuni" più direttamente coinvolti in processi di discernimento e di decisione (organismi di partecipazione e di governo). La convinzione con cui il vescovo assume la prospettiva sinodale e lo stile con cui esercita l'autorità influenzano in modo determinante la partecipazione di preti e diaconi, laici e laiche, consacrate e consacrati. Per tutti, il vescovo è chiamato a essere esempio di sinodalità (RdS 12.c).

Alla luce del cammino sinodale in atto l'attuale configurazione del Sinodo dei Vescovi potrebbe apparire limitante. Se il futuro modello dei Sinodi dei Vescovi deve essere fondato sul processo di sinodalità, è anche necessaria un rinnovamento della struttura e della stessa terminologia, per promuovere l'inclusività piuttosto che l'esclusività. Se da un lato ci possono essere valide ragioni per mantenere il "Sinodo dei Vescovi" per affrontare le questioni dottrinali, dall'altra le questioni pastorali che riguardano la missione della Chiesa e che spesso impegnano gran parte della sua vita dovrebbero essere affrontate anche da altri soggetti, in una "nuova struttura" con ruoli non solo consultivi, ma con un'autorità legittima, in vista dell'attuazione degli orientamenti condivisi. In tal modo diventerebbe più esplicita la fruttuosa relazione fra sinodalità ecclesiale e collegialità episcopale.

Mentre è solo il Romano Pontefice a convocare un Sinodo, il Sinodo dei Vescovi gioca un ruolo fondamentale nei processi che possono arricchire l'"evento" stesso. Il

<sup>25</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, [La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa](#) (2018), 21.

ruolo chiave che spetta al Sinodo dei Vescovi, insieme ai vescovi del luogo e della regione, è quello di consentire il processo che dà forma al popolo di Dio. Il ministero del vescovo deve essere ancorato al servizio della sinodalità all'interno della Chiesa e al di fuori di essa, alla luce della missione della Chiesa. Mentre il Sinodo dei Vescovi può continuare a rimanere come espressione della collegialità episcopale, il processo della sinodalità ecclesiale non deve essere aggirato.

**4. Sensus Fidelium: Partecipazione del popolo di Dio.** Una rinnovata consapevolezza della Chiesa come popolo di Dio è stata cruciale nel definire la natura della Chiesa al Concilio Vaticano II.

La storia ci ha mostrato che «fin dall'inizio del cristianesimo, tutti i fedeli hanno svolto un ruolo attivo nello sviluppo del credo cristiano. L'intera comunità portava testimonianza della fede apostolica e la storia mostra che, quando si dovevano prendere decisioni sulla fede, la testimonianza dei laici veniva presa in considerazione dai pastori... È provato che i laici hanno avuto un ruolo importante nella nascita di varie definizioni dottrinali». <sup>26</sup> Attraverso il processo sinodale, è cresciuta la consapevolezza della chiamata universale alla santità da parte del popolo di Dio, che si fonda sull'identità e sulla dignità derivanti dal battesimo. Ciò richiede uno spirito di corresponsabilità per la missione profetica della Chiesa.

L'insieme dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà particolare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale. Col senso della fede suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente, accoglie non già una parola d'uomini, ma realmente la parola di Dio (LG 12).

La partecipazione del Popolo di Dio nel contesto del *sensus fidelium* richiede un cambiamento di paradigma nel pensare alla gerarchia nel contesto del Popolo di Dio. Il cammino e l'ascolto reciproco è ciò che caratterizza il *sensus fidelium*: «Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo "Spirito della verità" (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli "dice alle Chiese" (Ap 2,7)» (FRANCESCO, *Discorso nella commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*). In questo senso, il corpo docente deve ascoltare lo Spirito Santo che parla non solo attraverso la gerarchia ma anche attraverso il popolo di Dio.

**5.** Mentre il ruolo particolare del vescovo rimane integrale nella vita della Chiesa come capo e pastore, egli è anche un discepolo che «sapendo che lo Spirito è elargito a ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo che parla attraverso l'intero Popolo di Dio» (*Episcopali Communio*, Proemio, 5). La gerarchia e il ministero ordinato devono essere visti nel contesto del Popolo di Dio come descritto nel Concilio Vaticano II. Tale ecclesiologia è cruciale per comprendere il ruolo peculiare dei vescovi e dei

---

<sup>26</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, [Il Sensus fidei nella vita della Chiesa](#) (2014), 72.

non-vescovi in questo cammino sinodale. Considerando la Chiesa come popolo di Dio, siamo tutti chiamati alla responsabilità nei confronti della sua vita e della sua missione.

\* \* \*

## Appendice

### Documenti sul tema “Chiesa sinodale missionaria”

Per l’approfondimento della sinodalità della Chiesa è importante considerare anche i testi che seguono:

1. FRANCESCO, [Discorso nella commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi](#) (18 ottobre 2015).
2. FRANCESCO, Costituzione apostolica [Episcopali Communio](#) sul Sinodo dei Vescovi (15 settembre 2018).
3. FRANCESCO, [Discorso ai fedeli della diocesi di Roma](#) (18 settembre 2021).
4. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, [Il sensus fidei nella vita della Chiesa](#) (2014).
5. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, [La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa](#) (2018).
6. SINODO DEI VESCOVI, [Sinodo 2021-2024. Per una Chiesa sinodale. Comunione, partecipazione, missione. Documento preparatorio](#) (2021).
7. XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, [Relazione di Sintesi della Prima Sessione](#) (28 ottobre 2023).

\* \* \*

Altre risorse si trovano nei siti web della Segreteria Generale del Sinodo:

<https://www.synod.va>

<https://www.synodresources.org>