

Diocesi di Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo

Chiesa in discernimento: rilettura sapienziale dell'ascolto sinodale

Prof. Don Dario Vitali

Isola del Liri, Chiesa san Carlo – 5 settembre 2023

La presente relazione sembra inserirsi come tributo al cammino sinodale in atto. Invece di un binomio, come in gran parte delle altre relazioni, tra i due elementi - Popolo di Dio e comunione – si inserisce la sinodalità come terzo elemento che, se per un verso arricchisce il discorso, dall'altro lo complica non poco.

Non sono le possibili declinazioni binarie – Popolo di Dio e sinodalità; Popolo di Dio e comunione; sinodalità e comunione – a porre problemi: ogni binomio offrirebbe prospettive interessanti e feconde al discorso. Nella linea della Settimana liturgico-pastorale, si dovrebbe riprendere con frutto il rapporto tra Popolo di Dio e comunione nella linea della partecipazione del Popolo santo di Dio alla funzione sacerdotale di Cristo¹. Ma non è meno evidente il rapporto tra Popolo di Dio e sinodalità, al punto che senza riferimento al Popolo di Dio non si potrebbe nemmeno istruire la questione della sinodalità. Ma se la sinodalità è la forma della comunione nella Chiesa Popolo di Dio, sinodalità e comunione sono termini sinonimi? E se non lo sono, dove coincidono e dove si distinguono?

La composizione del quadro non sarebbe impossibile, se si trattasse di combinare i termini secondo il loro significato. Ma i termini hanno la loro storia. Una storia particolarmente complessa, se si prende in esame ciascuno dei termini in questione, e che diventa addirittura complicata, quando si voglia comporli in unità. Non bisogna dimenticare, infatti, che alla categoria di Popolo di Dio, sulla quale si era concentrata la riflessione ecclesologica subito dopo il concilio, il Sinodo straordinario del 1985, «a venti anni dal concilio Vaticano II», ha sostituito la cosiddetta «ecclesiologia di comunione»². Come non si può dimenticare che la sinodalità praticata fino alla XIV^a Assemblea Generale del Sinodo non teneva in alcun conto il Popolo di Dio, ma si risolveva in un'assemblea di vescovi con il compito di consigliare il papa su questioni di utilità per la Chiesa universale.

Oggi l'intera questione sta conoscendo altri equilibri, dettati dal tema stesso della XVI^a Assemblea del Sinodo: «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione». Se per circa trent'anni *communio* è stato il termine per dire la Chiesa, nell'orizzonte del Sinodo diventa un elemento caratterizzante della «Chiesa costitutivamente sinodale»³.

Dunque, come comporre i tre termini? Stanno tutti sullo stesso piano o sinodalità e comunione sono dimensioni del Popolo di Dio? Mentre Popolo di Dio si riferisce direttamente alla *universitas fidelium*, la «totalità dei battezzati», la sinodalità definisce un modo di essere di tale Popolo; e se la sinodalità – come ho detto – è la forma della

¹ La questione è emersa con forza al concilio Vaticano II, anzitutto in *Sacrosanctum concilium*, che sottolinea l'esercizio del sacerdozio di Cristo come azione del corpo mistico di Cristo (SC 7) e poi in *Lumen gentium*, che nel capitolo II afferma la partecipazione del Popolo di Dio alla funzione sacerdotale, regale e profetica di Cristo (LG 10-12).

² Sinodo dei Vescovi, «*Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*»: *Relatio finalis* (7 dicembre 1985), in EV 9, 1779-1818.

³ Francesco, «Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi» (17 ottobre 2015), in AAS 107(2015), n. 11, 1138-1144.

comunione della Chiesa-Popolo di Dio, comunione è un termine polisemico che non si riduce a questa identificazione. Per istruire la questione, bisogna dunque chiarire i termini, che proverò a spiegare nell'ordine in cui sono emersi nel dibattito ecclesiologico dal concilio ad oggi.

1. POPOLO DI DIO

Il primo termine da illustrare è indubbiamente quello di Popolo di Dio: si tratta, in effetti, del soggetto tanto della sinodalità che della comunione. Dire Popolo di Dio significa dire concilio Vaticano II. Per il capitolo II di *Lumen gentium* si parla ormai abitualmente di «rivoluzione copernicana» in ecclesiologia. La categoria assume addirittura un carattere identitario nel post-concilio: bandiera di quanti si dicono progressisti, guardata con sospetto non solo dai cosiddetti “conservatori”, ma anche da non pochi Pastori, i quali dall'enfasi sul Popolo di Dio temono un indebolimento della costituzione gerarchica della Chiesa. Per questo è necessaria una lettura non polemica e non ideologica dell'ecclesiologia conciliare del Popolo di Dio.

1.1 Il lungo iter redazionale

Il primo elemento da sottolineare è il carattere per certi versi occasionale – direi quasi fortuito – di questa categoria ecclesiologica. Nel vasto movimento di rifondazione dell'ecclesiologia in atto prima del concilio, la teologia del Popolo di Dio è forse la meno conosciuta e riconosciuta⁴. La proposta più insistente per superare le secche dell'apologetica, centrata sul modello di Chiesa come *societas perfecta* è senz'altro quella della Chiesa come sacramento, anche per il rilievo dei teologi che l'hanno sviluppata, provando, da versanti diversi, a ridire la Chiesa attraverso questa categoria teologica⁵. Non a caso diventerà la chiave di lettura dell'intera costituzione: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano» (LG 1)⁶.

Prima che lo schema Philips imponesse questa visione di Chiesa, il primo schema presentato in aula ripeteva i contenuti di *Mystici corporis*, l'enciclica di Pio XII dedicata alla Chiesa come corpo di Cristo⁷. Una certa risonanza aveva conosciuto anche la declinazione della Chiesa come *Communio*, soprattutto perché, nella linea del *Ressourcement*, recuperava l'idea di Chiesa del I millennio⁸. Al contrario la Chiesa come Popolo di Dio, se si eccettua

⁴ Per un esame più dettagliato della questione, mi permetto di rimandare a D. Vitali, *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2014.

⁵ Si possono menzionare, tra gli autori più rappresentativi, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Henry de Lubac, Yves Congar. Leo Scheffczick, Joseph Ratzinger. Grande risonanza ebbe il saggio di E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Ed. Paoline, Roma 1975 (originale olandese: 1957, rivisto e ampliato: 1960).

⁶ Oltre a LG 1, la categoria di sacramento è applicata alla Chiesa in SC 5. 26; LG 9. 48; AG 1. 5; GS 45. A questo elenco andrebbe aggiunto LG 8, che terminava con la seguente affermazione: «Come sacramento di Cristo, la Chiesa è il vessillo levato tra le nazioni, alle quali mostra con la povertà evangelica la testimonianza di Gesù mite e umile»: cfr Acta Synodalia, III/1, 168, che mostra in sinossi il confronto tra *textus prior* e *textus emendatus*, che introduce il capoverso sulla povertà della Chiesa.

⁷ Pio XII, Enciclica *Mystici corporis* (29 giugno 1943), in AAS 35 (1943), 200-243. Il redattore secondo dell'enciclica è considerato S. Tromp, il quale dedicò molta attenzione al tema della Chiesa corpo di Cristo: cfr S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946.

⁸ Con il ponderoso saggio storico di L. Hertling, *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962, bisogna menzionare il saggio teologico di J. Hamer, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962.

qualche approfondimento biblico e la discussione intorno al contributo di M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*⁹, veniva evocata soprattutto dai canonisti come categoria adatta a surrogare il concetto – ritenuto ormai superato – di *societas*.

Nonostante questa “distrazione”, l’idea di Chiesa-Popolo di Dio non manca nel primo *schema de Ecclesia*, un testo che pretende di essere più teologico di quanto i Padri stessi in aula fossero disposti ad ammettere¹⁰. In apertura del capitolo I, che intende chiarire la natura della Chiesa militante, si dice infatti che al Padre «piacque che i redenti non si santificassero da soli... ma che, chiamati da una moltitudine, fossero costituiti sotto un unico Capo, Cristo, come nuova stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa, nuovo Israele»¹¹. Se qui il rimando al Popolo di Dio è poco più che una evocazione, con il rimando a 1Pt 2,9, la menzione è invece esplicita in apertura del capitolo VI sui laici, dove si afferma che «quanti sono chiamati al Popolo di Dio e costituiti in un solo corpo sotto un solo Capo, sono tenuti, come membra vive della Chiesa, ad unire tutte le loro forze per l’incremento e la continua santificazione della Chiesa»¹². Nel paragrafo seguente compare peraltro il tema del sacerdozio universale dei fedeli, con tutte le citazioni in merito – Es 19, 5-6; Is 61, 6; 1Pt 2, 4-10; Ap 1,6 e 5,9-10 – che hanno evidentemente un nesso con l’idea della Chiesa come Popolo di Dio¹³.

Il nuovo schema¹⁴ ripete l’idea che i credenti non si salvano da soli, ma come Popolo di Dio. Nel primo capitolo, che allarga l’orizzonte dalla Chiesa militante, al mistero della Chiesa, si incontrano due citazioni. Al n. 2, sul disegno salvifico del Padre, si afferma che il Figlio fu inviato dal Padre «per redimere tutti con la sua morte, renderli fratelli suoi e figli del Padre e santificarli non tanto singolarmente, quasi fosse escluso ogni legame tra di loro, ma come Popolo di Dio, nuova stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa (1Pt 2,9)»¹⁵. Il commentario al testo spiega che «il Redentore non salva tanto i singoli, ma li costituisce in una comunità di salvezza, che abbraccia tutta la storia dell’umanità»¹⁶. Al n. 3, sulla missione del Figlio, si precisa che «Cristo istituì la nuova alleanza e chiamò gente dai Giudei e dalle Genti, che si fondesse in unità non secondo la carne ma secondo lo Spirito e fosse il nuovo Popolo di Dio»¹⁷. La nota al testo chiarisce che «la Chiesa, fondata da Cristo, è *il Nuovo Popolo di Dio*, non tanto perché succede all’antico popolo eletto, ma perché, da quello preparato come tipo, lo porta a compimento, per cui tutti i titoli del popolo antico sono applicate alla Chiesa con un significato più profondo»¹⁸.

⁹ M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

¹⁰ Il capitolo I dello *schema Aeternus Unigeniti Pater* è costruito sulla ripresa delle idee di *Mystici corporis*: cfr Acta Synodalia, I/4, 12-17.

¹¹ Concilio Vaticano II, *Schema Aeternus Unigeniti Pater*, n. 1, Acta Synodalia, I/IV, 12.

¹² Concilio Vaticano II, *Schema Aeternus Unigeniti Pater*, n. 20, Acta Synodalia, I/IV, 38.

¹³ Concilio Vaticano II, *Schema Aeterni Unigeniti*, n. 21, Acta Synodalia, I/IV, 38.

¹⁴ Lo schema corretto sulla base delle *animadversiones* dei Padri pervenute durante la prima intersessione è variamente chiamato nei commentari a *Lumen gentium: schema compensiosum*, *schema Philips*, *textus prior*. Il riferimento a Gérard Philips è dovuto al fatto che il teologo belga, nel frattempo nominato segretario aggiunto della Commissione teologica, adottò per la revisione del testo la proposta di articolazione del primo schema da lui proposta già durante la prima sessione. Gli *Acta Synodalia*, quando registrano la nuova struttura dello schema con la redazione del capitolo sul Popolo di Dio, distinguono in *textus prior* e *textus emendatus*: per il capitolo sul Popolo di Dio, cfr Acta Synodalia, III/1, 181-191.

¹⁵ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 2: in *Acta Synodalia*, II/I, 216.

¹⁶ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, Commentarius, in *Acta Synodalia*, II/I, 229.

¹⁷ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, in *Acta Synodalia*, II/I, 216.

¹⁸ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 3, nota 4: in *Acta Synodalia*, II/I, 223.

Ma è nel capitolo III che emerge il tema del Popolo di Dio con forza. Anzitutto nel titolo: *De Populo Dei et speciatim de laicis*¹⁹. Chiarendo l'oggetto del capitolo, lo schema afferma di voler considerare «la condizione e la missione di tutto il Popolo di Dio, specialmente dei laici»²⁰, per poi chiarire che «questo Popolo, colmato dei benefici del suo Redentore e da lui costituito in una comunità di carità e verità, è pure da lui assunto come strumento di redenzione e inviato a tutto il mondo»²¹. Prima di sviluppare i temi del sacerdozio universale dei fedeli e dell'apostolato dei laici, il capitolo chiarisce la questione dei rapporti – di uguaglianza o di differenza – tra i membri della Chiesa, proponendo un testo di rara efficacia:

La Chiesa santa è adornata e regolata per divina istituzione da una mirabile varietà, dal momento che «l'unico corpo di Cristo è composto da molti membri, con dignità reciprocamente riconosciuta». Uno infatti è il Popolo di Dio eletto, medesima è la dignità dei membri in forza della loro rigenerazione in Cristo, medesima la grazia dei figli di Dio, medesima la chiamata alla perfezione, medesima la salvezza, medesima la speranza, medesima la carità, medesimi i mezzi di salvezza per tutti; «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef 4,5). Nessuna disuguaglianza, dunque, in Cristo e nella Chiesa a causa della nazione, della condizione sociale, del sesso, in quanto «non c'è giudeo o greco, schiavo o libero, maschio o femmina: tutti infatti siete 'uno' in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr Col 3,11). A tutti è dato quel regale sacerdozio, in forza del quale Cristo «fece di noi un regno, e sacerdoti per Dio e Padre suo» (Ap 1,6); «medesimo il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano» (Rm 10,12). «In un solo Spirito siamo stati battezzati in un solo corpo» (1Cor 12,13), noi che viviamo della Parola di Dio e del corpo e sangue del Signore, finché si compiranno le nozze celesti nel regno del Padre²².

Il tentativo dello schema, in apertura della seconda parte, sembra quello di comporre le differenze dentro un quadro fortemente connotato dal principio di uguaglianza. In termini di contenuti, si tratta di un tentativo coraggioso di superamento dell'ecclesiologia apologetica, costruita sul principio della relazione asimmetrica tra *clerici* e *laici*, che finiva per tradursi in un modello di Chiesa articolato in due blocchi: *Ecclesia docens-Ecclesia discens*. Pur rammentando che «non tutti nella Chiesa procedono per la stessa via», il testo insiste nel sottolineare che «tutti sono chiamati alla medesima santità»; e pur ribadendo l'esistenza di funzioni che costituiscono alcuni sopra gli altri, lo schema insiste sul fatto che «vige tra tutti una vera uguaglianza, rispetto alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli»²³.

Si tratta di un registro certamente nuovo nella comprensione delle relazioni all'interno del corpo ecclesiale, sigillato con la felice formula di Agostino che dice di essere «vescovo per voi, cristiano con voi»²⁴. L'impressione è che la scelta di affermare la fondamentale uguaglianza di tutti nella dignità cristiana basti a modificare la comprensione – e soprattutto la percezione – delle differenze, che esisterebbero per tendere tutti alla medesima salvezza²⁵. Ma il discorso suona alquanto retorico a questo punto della trattazione, dopo un intero capitolo sulla costituzione gerarchica della Chiesa. Non che le affermazioni siano false; ma la contiguità del capitolo sulla gerarchia con il capitolo I sulla Chiesa non solo conferma, ma addirittura rinforza l'idea – radicata da secoli – della identificazione della

¹⁹ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, cap. III, nn. 22-27: in *Acta Synodalia*, II/I, 256-268.

²⁰ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 22, *Acta Synodalia*, II/I, 256. Il Commentario chiarisce che «l'introduzione indica il nesso del capitolo con i capitoli I e II, e stabilisce il principio generale della cooperazione di tutto il Popolo di Dio nella missione universale della Chiesa»: *Acta Synodalia*, II/I, 268.

²¹ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 22, *Acta Synodalia*, II/I, 256.

²² Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 22, *Acta Synodalia*, II/I, 257.

²³ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 22, *Acta Synodalia*, II/I, 257.

²⁴ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, n. 22, *Acta Synodalia*, II/I, 257-258, che cita S. Agostino, *Sermo* 340, 1, in PL 38, 1483.

²⁵ Così il Commentario, che spiega come il n. 23 offrirebbe «la considerazione generale circa la varietà dei membri nel Popolo di Dio. È così fondamentale l'uguaglianza di tutti nella dignità cristiana, che la stessa diversità tende all'unica salvezza di tutti»: *Acta Synodalia*, II/I, 268.

Chiesa con la gerarchia. In effetti, se non basta la riscoperta di una concezione misterica della Chiesa – con tutte le sue dimensioni – storico-salvifica, trinitaria, cristologica, pneumatologica, sacramentale, eucaristica, carismatica, escatologica – per modificare la prospettiva, tutto ciò che si può dire della dignità cristiana e della pari dignità dei membri della Chiesa suona decorativo e non convincente.

1.2. La rivoluzione copernicana in ecclesiologia

Solo una “rivoluzione copernicana” poteva modificare la comprensione e soprattutto la percezione della Chiesa, indebolendo una struttura piramidale consolidata nei secoli. Rivoluzione favorita da un lavoro di revisione dello schema ancora incompleto, se la Commissione teologica avverte che i due capitoli della seconda parte – quello sul Popolo di Dio, in specie i laici e quello sulla vocazione alla santità nella Chiesa – «non fanno parte dello schema, ma sono stati comunque pubblicati dalla Commissione conciliare, come uno schema che aiutasse i Padri nell’investigazione»²⁶. Sempre in nota, si riferisce che «la Commissione di Coordinamento ha espresso il parere che questo capitolo sia da dividere in due parti: *De Populo Dei in genere*, come capitolo II della costituzione, e *De laicis in specie*, che costituisca il quarto capitolo, in modo che la costituzione consti di cinque capitoli»²⁷.

La richiesta della Commissione di Coordinamento riprendeva *in toto* la proposta del card. Suenens, distribuita in aula il 9 ottobre 1963, nel corso della 45^a Congregazione²⁸. Il nuovo capitolo risultava composto di 9 paragrafi: una introduzione, che adattava alla nuova collocazione l’introduzione già esistente (n. 8); un paragrafo sulla Nuova Alleanza e il Nuovo Popolo di Dio, che rielaborasse gli elementi dei §§ 2 e 3 relativi al Popolo di Dio (n. 9); tre paragrafi (nn. 10-12) che riprendevano alla lettera il § 24 sul sacerdozio universale; un nuovo paragrafo che sottolineasse la natura unitaria e universale del Popolo di Dio (n. 13) e fungesse da inquadramento ai tre paragrafi (nn. 14-16, ripresi dal capitolo I) sui fedeli cattolici, sui legami della Chiesa con i non cattolici e sui non cristiani da condurre alla Chiesa. Il testo definitivo non si discosterà molto da questa proposta, incorporando l’introduzione nel § 9 e componendo il § 17 sulla natura missionaria della Chiesa, che amplia la breve conclusione al capitolo contenuta nel paragrafo precedente. Il capitolo IV sarebbe stato costruito con il materiale rimanente – di fatto l’intero capitolo dello schema –, centrandolo soprattutto sull’apostolato dei laici.

Vale la pena di riascoltare i contenuti del n. 9, che mostra il modificarsi progressivo della comprensione della Chiesa come Nuovo Popolo di Dio, prima di arrivare al testo definitivo della costituzione. Il paragrafo, costruito sui riferimenti dello *schema compendiosum* al Popolo di Dio (nn. 2 e 3), così si esprime:

Dio, il quale decise di santificare gli uomini non tanto singolarmente, quasi mancasse qualsiasi relazione tra loro, ma li volle costituire come suo Popolo, già nell’Antico Testamento aveva stipulato un patto con il Popolo d’Israele, come figura di quel patto perfetto, spirituale e universale a cui diede inizio con una discendenza scelta [*genus electum*] sotto Cristo come Capo.

Dopo la citazione per esteso di Ger 31,31-34 sulla nuova Alleanza, il testo riprende:

Cristo istituì un nuovo patto, un nuovo testamento nel suo sangue (cfr 1Cor 11,25), convocando gente dai Giudei e dalle Genti, che si fondesse in unità non secondo la carne ma secondo lo Spirito e fosse il nuovo Popolo di Dio. Il Padre mandò il Figlio suo, per salvare i peccatori (cfr 1Tm 1,15) e riunire i figli di Dio che erano dispersi (cfr Gv 11,52), perché [il loro essere uno] fosse principio di unità per tutto il

²⁶ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, nota: Acta Synodalia, II/I, 257.

²⁷ Concilio Vaticano II, *Schema Lumen Gentium, textus prior*, nota: Acta Synodalia, II/I, 257.

²⁸ Acta Synodalia, II/I, 324-329.

genere umano. Come Israele secondo la carne era chiamato Chiesa di Dio (cfr Nm 20,4; Dt 23,1ss), così il nuovo Israele che avanza nel secolo presente e si interroga sulla città futura e definitiva (cfr Eb 13,14), è chiamato Chiesa di Cristo, poiché Egli stesso lo acquistò con il suo Sangue (cfr At 20,28), lo ricompose del suo Spirito, lo dotò di tutti i mezzi visibili e sociali adatti a questa unione, che edificò sopra Pietro e gli Apostoli. L'unione [*congregati o*] di coloro che credono in Gesù come autore della salvezza e principio di pace e unità, è la Chiesa da lui convocata e legittimamente costituita, affinché sia per tutti e per ciascuno sacramento visibile di questa unità salvifica. Dovendosi estendere a tutte le regioni [della terra], entra nella storia degli uomini, e tuttavia esiste al di sopra delle epoche e al di là dei confini dei popoli²⁹.

Il testo, che vedrà la redazione definitiva con una revisione di Congar³⁰, è certamente di grande respiro. E tuttavia non raggiunge l'intensità del paragrafo 23 dello *schema compendiosum*, sull'uguaglianza e la disuguaglianza dei membri della Chiesa, che rimane sorprendentemente confinato nel capitolo IV sui laici. Si voleva con questo sottolineare l'uguaglianza di condizione e dignità dei battezzati prima di esplicitare la differenza di funzioni? Se questa era l'intenzione, il risultato è stato quello di non evidenziare a sufficienza nel capitolo II il dato che costituisce l'elemento di più forte novità della cosiddetta rivoluzione copernicana del concilio.

Anzi, questa "distrazione" spinge a domandarsi quale sia stato l'argomento che ha sollecitato la decisione di distinguere la trattazione sul Popolo di Dio da quella sui laici, redigendo un doppio capitolo: la volontà di evidenziare la radicale uguaglianza di tutti i battezzati prima della differenza di funzioni, o altro? Il fatto che il solo paragrafo scorporato dal capitolo III dello *schema compendiosum* sia quello sul sacerdozio universale, poi scomposto in tre paragrafi, induce a pensare che sia questo il vero elemento che ha ispirato e regolato la composizione del capitolo sul Popolo di Dio. A parziale conferma, si può addurre l'intervento dei vescovi francesi della regione di Bordeaux, i quali sottolineano l'importanza del § 24 dello schema, domandando di esplicitare perché le due forme di sacerdozio discendano da Cristo, perché sono ordinati l'uno all'altro e di che natura sia il legame tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio "battesimale"³¹. Nella medesima direzione va l'*animadversio* di mons. Ancel, il quale sottolinea come nello schema si parli molte volte del sacerdozio gerarchico e del sacerdozio dei fedeli, senza mai collegarlo direttamente al sacerdozio di Cristo.

A me sembra di somma utilità – sostiene l'ausiliare di Lione – che si dica qualcosa su Cristo sacerdote, perché gli altri non si possono chiamare sacerdoti se non per partecipazione al suo sacerdozio unico ed eterno. Questo tema del sacerdozio di Cristo sarebbe da inserire o alla fine del capitolo I, che tratta della natura della Chiesa, o, ancora meglio, concentrandolo in un brevissimo capitolo indipendente, in modo da aggiungere qualcosa sul sacerdozio comune e sul sacerdozio gerarchico³².

Non sfugge la consonanza di queste sottolineature con i temi che hanno sostenuto la riforma liturgica proposta in *Sacrosanctum concilium*. I principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia pongono a fondamento della liturgia cristiana «il mistero pasquale della sua beata Passione, Resurrezione dai morti e Ascensione al cielo, in forza del quale [Cristo] «morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha ridato a noi la vita». Infatti, dal costato del Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). Il concilio descrive la liturgia come realizzazione «di quest'opera così grande» da parte di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, il quale «associa sempre a sé la Chiesa, sua diletta Sposa» (SC 7). Perciò la liturgia è «l'esercizio della funzione sacerdotale

²⁹ Acta Synodalia, II/I, 325-326.

³⁰ Cfr Y. M. Congar, *Mon Journal du Concile*, Cerf, Paris 2002, II, 511.

³¹ Acta Synodalia, II/I, 760.

³² Acta Synodalia, II/I, 788. Il testo prosegue, descrivendo nel dettaglio l'esercizio del sacerdozio di Cristo, del sacerdozio comune dei fedeli e del sacerdozio gerarchico.

di Gesù Cristo» da parte di tutto il corpo mistico, cioè del Capo e delle membra sempre a lui congiunte, che esercitano insieme «il culto pubblico integrale» (SC 7).

Si comprende in questo orizzonte l'importanza che *Sacrosanctum concilium* dà alla promozione della formazione liturgica e della «piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, “stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa, popolo che Dio si è acquistato” (1Pt 2,9; cfr 2, 4-5) ha diritto e dovere, in forza del battesimo (SC 14). Come a dire che il tema del Popolo di Dio entra nell'orizzonte del concilio soprattutto grazie all'idea della *actuosa participatio*, espressa nelle celebrazioni liturgiche. Parte da qui il movimento di recupero della categoria di Popolo di Dio sfociato nella «rivoluzione copernicana» che tanto ha inciso sull'ecclesiologia del concilio e oltre.

2. COMUNIONE

Il fatto che il tema del Popolo di Dio faccia il suo ingresso in *Lumen gentium* attraverso la via della *actuosa participatio* nulla toglie alla sua importanza nel quadro ecclesiologico disegnato dal Vaticano II e nel dibattito posteriore. Semmai dimostra come, attraverso vie sorprendenti, lo Spirito santo agisce nella Chiesa per avviare processi che aprono a nuovi cammini, anche attraverso il semplice recupero di elementi che nell'ecclesiologia pre-conciliare avevano perso centralità. Il capitolo II di *Lumen gentium*, accolto con favore dall'aula – per quanto sia probabile che i Padri non ne abbiano compreso tutte le implicazioni –, diventa così il termine di riferimento per l'elaborazione di una ecclesiologia che riafferma, dopo secoli di Chiesa clericale, la capacità attiva del Popolo di Dio, domandando un riequilibrio nelle relazioni con la gerarchia che ancora fatica a trovare un quadro stabile. Le fibrillazioni dell'ecclesiologia post-conciliare, con rivendicazioni da una parte e riaffermazioni dall'altra, ne sono la dimostrazione evidente.

2.1. La stagione dei dibattiti

Che già al concilio serpeggiassero i primi timori sull'ecclesiologia del Popolo di Dio lo dimostra un passaggio sorprendente del dibattito in aula conciliare. Alla richiesta – più che comprensibile – del card. Silva Henriquez di costruire il capitolo II sulla partecipazione del Popolo di Dio alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo³³, la Commissione teologica rispose che non era necessario toccare il testo, perché «della funzione sacerdotale del popolo si fa menzione nei nn. 10 e 11, della funzione profetica del popolo nel n. 12. [Si fa menzione] pure della funzione regale nel capitolo sui laici, al n. 36»³⁴. Il problema non riguardava la redazione dei tre paragrafi: il testo prodotto dalla Conferenza episcopale cilena conteneva una proposta articolata di paragrafi sul popolo sacerdotale, profetico e regale³⁵, che la Commissione avrebbe potuto riprendere e rimaneggiare. Evidentemente la preoccupazione era un'altra e si può ravvisare nella cautela sulla funzione regale del Popolo di Dio: affermarla con troppa enfasi avrebbe comportato la capacità e il diritto del Popolo di partecipare ai processi decisionali nella Chiesa, con conseguente obbligo di ripensare l'autorità della gerarchia.

³³ Cfr Acta Synodalia, II/III, 399.

³⁴ Acta Synodalia, III/I, 196.

³⁵ Cfr Acta Synodalia, II/III, 405-412.

Questa possibilità – dirompente per una struttura istituzionale basata per secoli sulla concentrazione di ogni capacità attiva nelle mani della gerarchia – lascia intuire dove si consumerà lo scontro dopo il concilio. Già prima della chiusura dei lavori, un articolo di H. Küng apparso su *Concilium*³⁶ enfatizzava la discontinuità tra l'ecclesiologia carismatica delle origini e l'ecclesiologia istituzionale successiva, che sempre più si sarebbe allontanata dal modello neotestamentario per costituirsi in una struttura di potere. L'unità organica dei primi due capitoli di *Lumen gentium*, con il capitolo I che spiegava il mistero della Chiesa e il II che la descriveva come soggetto storico³⁷, era intenzionalmente spezzata da autori che opponevano il Popolo di Dio alla gerarchia, il carisma all'istituzione, la libertà al potere. Il punto di arrivo di tale contrapposizione può essere considerato il libro di L. Boff, *Igreja: carisma e poder*, sottotitolato come «saggio di ecclesiologia militante»³⁸, che determinò l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede non solo contro il libro, ma contro la Teologia della Liberazione³⁹. In mezzo tante rivendicazioni sulla libertà di parola nella Chiesa a firma di gruppi più o meno numerosi di teologi⁴⁰, con una crescente preoccupazione da parte di Paolo VI, che nel frattempo andava attuando con saggia determinazione le riforme indicate dal concilio.

Non si può sostenere che l'ecclesiologia del Popolo di Dio proposta dal concilio sia la causa diretta di questo movimento di contestazione che ha messo in fibrillazione la Chiesa per almeno due decenni dopo il concilio. A muovere molti autori erano piuttosto le idee che attraversavano la società civile e la stavano scuotendo fin nelle sue fondamenta: il Sessantotto, infatti, suonava come una rivendicazione delle libertà individuali contro ogni autoritarismo e, più in radice ancora, contro il principio di autorità, che stava alla base dei sistemi sociali dall'antichità ad oggi, Chiesa compresa. In questo orizzonte, la categoria biblica del Popolo di Dio, recuperata dal concilio, è stata interpretata ideologicamente e usata polemicamente per affermare una ecclesiologia «dal basso», che rimetteva in questione l'impianto non solo della concezione bellarminiana di Chiesa, ma della stessa ecclesiologia conciliare, rea di essersi fermata a metà del guado.

Basta questo per capire la svolta dell'ecclesiologia di comunione, attribuita al Sinodo straordinario del 1985, «a vent'anni dal concilio Vaticano II»⁴¹. La *Relatio finalis* dichiara che «l'ecclesiologia di comunione è idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»⁴². Da qui a riscrivere l'ecclesiologia sulla base della categoria di *communio*, il passo è breve. Dice infatti la *Relatio finalis* che «molto è stato fatto dal concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita»⁴³. Rammentando sommariamente gli elementi costitutivi della *communio*, la *Relatio* precisa che «l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a

³⁶ Cfr H. Küng, «La struttura carismatica della Chiesa», in *Concilium* 2/ giugno 1965, 15-37.

³⁷ Così G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 56. Questa idea è ribadita dalla Commissione Teologica Internazionale, nel terzo dei *Themata selecta de Ecclesiologia* (7 ottobre 1985): «Ecclesia ut “mysterum” et “subiectum historicum”»: cfr EV 9, 1688-1698.

³⁸ L. Boff, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1984 (originale portoghese: 1981).

³⁹ Cfr Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della teologia della liberazione (6 agosto 1984), in AAS 76 (1984), 876-909.

⁴⁰ Contro il pullulare di queste dichiarazioni, la Congregazione per la Dottrina della Fede scrisse l'istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo (24 maggio 1990), in AAS 82 (1990), 1550-1570.

⁴¹ Convocato in gran fretta, sospendendo il Sinodo sulla vocazione dei laici nella Chiesa e nel mondo, di cui erano già stati pubblicati i Lineamenti, il Sinodo straordinario produsse una *Relatio finalis* e un messaggio, ambedue pubblicati sull'*Osservatore Romano* del 7 dicembre 1985 (inserto tabloid), non su *Acta Apostolicae Sedis*. Per le citazioni si segue EV 9, 1770-1818.

⁴² *Relatio finalis*, II. C/1: EV 9, 1800.

⁴³ *Relatio finalis*, I. 3: EV 9, 1781.

problemi che riguardino semplicemente i poteri. L'ecclesiologia di comunione è il fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa»⁴⁴.

A partire da qui la *Relatio* sembra voler disegnare un modello di Chiesa centrato «nell'unità della fede e dei sacramenti e nell'unità gerarchica, specialmente con il centro di unità, datoci da Cristo nel servizio di Pietro»: in questo modo «la Chiesa è quel popolo messianico di cui parla la costituzione *Lumen gentium*, n. 9»⁴⁵. Nell'orizzonte della comunione, i distinti aspetti dell'ecclesiologia conciliare sembrano trovare il loro posto e comporsi in un quadro armonico a partire dalla «comunione ecclesiale con Pietro e con i suoi successori», che non sarebbe in alcun modo «ostacolo, ma anticipazione e segno profetico di una unità più piena». D'altra parte, l'unico e medesimo Spirito che mediante il battesimo e l'Eucaristia fa l'unità e l'unicità della Chiesa è l'unico e medesimo Spirito che garantisce la varietà dei doni e dei carismi nella Chiesa e rende possibile che «l'unica e medesima Eucaristia venga celebrata in vari luoghi». «Perciò la Chiesa una e universale è veramente presente in tutte le Chiese particolari (CD 11) e queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, in modo tale che l'una e unica Chiesa cattolica esista nelle e a partire dalle Chiese particolari (cfr LG 23)»⁴⁶.

La *Relatio* conclude che «qui abbiamo il vero principio teologico della varietà e pluriformità nell'unità»; pluriformità che va però distinta dal pluralismo: quella è «vera ricchezza e porta con sé la pienezza»; questo, in quanto «giustapposizione di posizioni fondamentalmente opposte porta alla dissoluzione, distruzione e perdita dell'identità»⁴⁷. Si coglie qui la preoccupazione che ha portato al cambio di registro in ecclesiologia. Il Sinodo parla infatti di «luci e ombre nell'accettazione del concilio»⁴⁸, sottolineando che «tra le cause interne bisogna notare una lettura parziale e selettiva del concilio come anche un'interpretazione superficiale della sua dottrina in un senso o nell'altro», che ha determinato «una presentazione unilaterale della Chiesa come struttura puramente istituzionale, privata del suo mistero»⁴⁹.

Dunque, l'intento del Sinodo straordinario è stato quello di superare le difficoltà e le resistenze nell'accettazione del Vaticano II per attivare «una più profonda recezione del concilio»⁵⁰. La sua proposta è stata quella di leggere in unità i documenti del concilio, in maniera particolare le quattro costituzioni, «le quali sono la chiave interpretativa degli altri decreti e dichiarazioni»⁵¹. Si comprende in questa logica il titolo della *Relatio finalis*, costruito con i riferimenti incrociati alle quattro costituzioni: «*Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*». Questo ampio orizzonte aveva bisogno di una categoria teologica unificante, che permettesse di dire la natura misterica della Chiesa, evitando di «sostituire una falsa visione unilaterale della Chiesa puramente gerarchica con una nuova concezione sociologica, anch'essa unilaterale»⁵². Questa categoria è la *communio* come «idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio», attorno alla quale la *Relatio finalis* comincia a costruire una impalcatura teologica che verrà assunta da Giovanni Paolo II per tentare, nel

⁴⁴ *Relatio finalis*, II. C/1: EV 9, 1800.

⁴⁵ *Relatio finalis*, II. C/2: EV 9, 1801.

⁴⁶ *Relatio finalis*, II. C/2: EV 9, 1801.

⁴⁷ *Relatio finalis*, I. 3: EV 9, 1801.

⁴⁸ Cfr *Relatio finalis*, I. 3: EV 9, 1781-1782.

⁴⁹ *Relatio finalis*, I. 4: EV 9, 1784.

⁵⁰ *Relatio finalis*, I. 5: EV 9, 1785.

⁵¹ *Relatio finalis*, I. 5: EV 9, 1785.

⁵² *Relatio finalis*, II. A/3: EV 9, 1790.

suo lungo pontificato, una riforma della Chiesa dall'alto, giocata sulla *communio hierarchica* come principio unificante e dinamico della vita ecclesiale.

2.2. I limiti di una riforma dall'alto

Ma poteva un Sinodo, per di più straordinario, imprimere una sterzata così forte all'ecclesiologia conciliare? Secondo l'intento di Paolo VI, il compito del Sinodo dei Vescovi era quello di «prendere parte in maniera più evidente ed efficace alla Nostra sollecitudine per la Chiesa universale»⁵³, consigliando il Vescovo di Roma su argomenti di interesse generale da lui di volta in volta indicati. Quel Sinodo, convocato di tutta fretta in occasione dei vent'anni dalla chiusura del concilio, ha offerto un quadro teologico ragionato a una svolta nella vita della Chiesa che andava prendendo sempre più corpo. Se Giovanni Paolo I aveva dichiarato di voler continuare nella linea di Paolo VI, «perseguendo l'eredità del concilio Vaticano II, le cui sapienti norme bisogna ora portare ad effetto»⁵⁴, Giovanni Paolo II sembrava sempre più determinato a chiudere con le estenuanti discussioni sull'ecclesiologia conciliare, che rallentavano il cammino della Chiesa.

La categoria di comunione si prestava perfettamente a questo scopo. Non a caso già emerge con evidenza nella costituzione apostolica che promulgava il Codice di Diritto Canonico, dove Giovanni Paolo II indica, «fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa», «la dottrina per cui la Chiesa è vista come “comunione” e che, quindi, determina le relazioni che devono intercorrere fra le Chiese particolari e quella universale, e fra la collegialità e il primato»⁵⁵. Per quanto la comunione appaia in un elenco che menziona come primo elemento la Chiesa come Popolo di Dio, rammentando peraltro che «tutti i membri del Popolo di Dio, nel modo proprio a ciascuno, sono partecipi del triplice ufficio di Cristo: sacerdotale, profetico e regale», ormai emerge come il criterio discriminante per la costruzione di un nuovo modello di Chiesa in grado di lasciarsi alle spalle tutte le discussioni e le polemiche.

Mentre però la *Relatio finalis* del Sinodo tenta di comporre nel gioco dell'unità e pluriformità della Chiesa tutti gli elementi della *communio* contenuti nei documenti conciliari, nel progetto di riforma di Giovanni Paolo II alcuni di questi elementi conoscono un vero e proprio occultamento.

Dopo tante discussioni, il tentativo del Sinodo di trovare una chiave di lettura dei documenti conciliari, oltre che legittimo, era forse necessario. Ma la scelta segna un distacco netto dall'ecclesiologia conciliare, che nemmeno la Commissione Teologica Internazionale aveva avuto il coraggio di proporre. I *Themata selecta de ecclesiologia*, in effetti, offrono una carrellata dei temi ecclesiologici più importanti del concilio⁵⁶, che la Commissione prova a dipanare, proponendo una lettura in grado di comporre i dissensi.

⁵³ Paolo VI, *Motuproprio Apostolica sollicitudo* sull'istituzione del Sinodo dei Vescovi per la Chiesa universale (15 settembre 1965), AAS 57 (1965), 775-780.

⁵⁴ Giovanni Paolo I, Radiomessaggio *Urbi et Orbi* (27 agosto 1978), in AAS 70(1978) 691-699; Giovanni Paolo I, *Il Magistero. Testi e documenti del Pontificato*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello B. (Mi) 2022, 40.

⁵⁵ Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983): AAS 75 (1983), pars II, VII-XIV.

⁵⁶ Questi i 10 temi sviluppati dalla Commissione: 1) La fondazione della Chiesa ad opera di Gesù Cristo; 2) La Chiesa “nuovo Popolo di Dio”; 3) La Chiesa come “mistero” e “soggetto storico”; 4) Popolo di Dio e inculturazione; 5) Chiese particolari e Chiesa universale; 6) Il nuovo Popolo di Dio come società gerarchicamente ordinata; 7) La Chiesa come sacramento di Cristo; 9) L'unica Chiesa di Cristo; 10) Indole escatologica della Chiesa: Regno di Dio e Chiesa.

Non così il Sinodo, che marca a tal punto la *communio*, da indicarla come «idea centrale e fondamentale», se non «l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»⁵⁷. A una verifica delle ricorrenze l'affermazione risulta enfatica nei toni ed eccessiva nei contenuti. Il termine è ben attestato nei documenti⁵⁸. Ma due dati colpiscono immediatamente: a fronte della concentrazione del termine in *Lumen gentium* e *Unitatis redintegratio* – delle 98 citazioni totali, 26 si incontrano nel decreto sull'ecumenismo e 25 (alle quali aggiungere le 6 della *Nota explicativa praevia*) nella costituzione sulla Chiesa –, non si coglie una sua importanza determinante nella costruzione del quadro ecclesiologico conciliare. Altri sono i termini importanti per il concilio⁵⁹.

È vero però che si tratta di un termine polisemico: i vari significati che assume nei contesti in cui ricorre lo rendono adatto a disegnare una sorta di mappa concettuale dell'ecclesiologia conciliare che apre alla possibilità di una sua interpretazione unitaria. Basta riprendere *Lumen gentium* per verificare quanto sia vera questa supposizione:

Il termine assume [nella costituzione] significati molteplici, che tuttavia rimandano ad alcune dimensioni ben individuabili: a) la dimensione teologica, che vede la *communio* trinitaria come fonte, modello e misura della comunione tra tutti i membri della Chiesa (LG 4. 13); b) la dimensione sacramentale, che legge l'Eucaristia come alimento della *communio* ecclesiale (LG 7. 11); c) la dimensione ecclesiale, che presenta la *communio* come principio di unità della Chiesa (LG 14. 15) e delle Chiese (LG 13); d) la costituzione gerarchica della Chiesa con l'illustrazione della *communio hierarchica* in tutti i suoi aspetti (LG 8.18.21.22.24.25.28.29.41); e) la dimensione escatologica, con la ripresa della formula *communio sanctorum* (LG 50.51.69); a queste si aggiunga la ripetuta citazione di At 2,42 come modello ecclesiale a cui facilmente il concilio si ispira⁶⁰.

Sulla base dei cinque significati di *communio* in *Lumen gentium* è certamente possibile tentare una sintesi ecclesiologica compiuta. Non che questa sia necessaria né obbligata, dal momento che la costituzione sulla Chiesa ha una sua struttura coerente, a partire dalla quale si può sviluppare una ecclesiologia compiuta. Ma poteva essere utile per tagliare con le interpretazioni parziali e unilaterali dell'ecclesiologia conciliare. In questa direzione va compreso lo sforzo del Sinodo straordinario del 1985, che ha inserito di tutti gli aspetti implicati nella categoria di *communio* nella breve sintesi ecclesiologica che ha proposto nella *Relatio finalis*: non tenerne conto avrebbe comportato non solo un depauperamento, ma un tradimento dell'ecclesiologia conciliare.

Ora, quando si leggono gli sviluppi dell'ecclesiologia di comunione nei documenti del Magistero successivi al Sinodo, sorprende da una parte il fatto che dalla *communio* trinitaria, posta sempre a fondamento della comunione ecclesiale, si sviluppi sempre il discorso nella direzione della *communio hierarchica*; dall'altra l'indebolimento, fino all'oblio, della *communio fidelium* e della *communio Ecclesiarum*.

Nel primo caso, la scelta appare in evidente controtendenza rispetto alla «rivoluzione copernicana» del concilio, che aveva inserito tra il capitolo I e il capitolo II dello *schema de Ecclesia*, quello sul Popolo di Dio. Quel capitolo, fondato sulla pari dignità dei battezzati prima delle differenze di vocazione e ministero, rompeva una sorta di identificazione tra il

⁵⁷ *Relatio finalis*, II. C/1: EV 9, 1800.

⁵⁸ Cfr X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Roma 1967, 90-91.

⁵⁹ Basti pensare al termine sacramento: tre sole citazioni caratterizzano *Lumen gentium*, per la loro collocazione: LG 1 è il proemio, che indica l'orizzonte in cui si muove la costituzione; LG 9 e LG 48, aprendo due capitoli sul Popolo di Dio (visto come Popolo in cammino, e come Popolo giunto nel Regno) disegnano la natura della Chiesa-Popolo di Dio come sacramento del Regno, guidato dallo Spirito. Per questa comprensione della struttura di *Lumen gentium*, cfr D. Vitali, *Lumen Gentium. Storia. Commento, Recezione*, Studium, Roma 212, 30-36.

⁶⁰ D, Vitali, «La comunione ecclesiale: rilievi teologici», in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (cur), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, Glossa, Milano 2015, 7.

mistero della Chiesa e la sua struttura istituzionale, suggerita dalla contiguità del capitolo sul mistero della Chiesa e quello sulla sua costituzione gerarchica. L'ecclesiologia di comunione che Giovanni Paolo II pone a fondamento della sua riforma si fonda invece sulla deduzione diretta della *communio hierarchica* dalla *communio trinitaria*: posto che la Trinità è la sorgente della *communio* ecclesiale, tale *communio* si rende manifesta anzitutto nell'unità del collegio dei vescovi intorno al papa. Da questa *communio hierarchica* – fortemente rinforzata dall'enfasi sull'*affectus collegialis* – discende l'unità della Chiesa come stretta comunione di tutti i *christifideles* con i Pastori⁶¹.

La conseguenza non poteva che essere la progressiva scomparsa dal lessico teologico ed ecclesiale di due termini della *communio* ampiamente attestati nei documenti conciliari: la *communio Ecclesiarum*, fondata sul principio che la Chiesa è «il corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23) e la *communio fidelium*, cioè il Popolo di Dio, soggetto della rivoluzione copernicana del concilio. Un progetto di riforma costruito sulla “centralizzazione” della Chiesa non poteva che tentare sul piano istituzionale una riduzione delle Chiese locali a diocesi, surrogata sul piano teologico dalla tesi della «precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale sulle Chiese particolari»⁶². Inoltre, la categoria ecclesiologica di Popolo di Dio, vista come causa della crisi che stava affliggendo la Chiesa, è stata presto sostituita da una «teologia del laicato», che ha arruolato schiere di *christifideles laici* – «Venite *anche voi* a lavorare nella mia vigna» – nella logica della collaborazione ai ministri sacri, posti al centro della vita ecclesiale – «*Pastores dabo vobis*» – in una sorta di “riclericalizzazione” della Chiesa che non solo non ha sortito gli effetti sperati, ma ne ha ulteriormente accelerato e aggravato la crisi.

3. SINODALITÀ

La rilettura dell'ecclesiologia di comunione a qualcuno potrà sembrare troppo severa. In realtà non è la categoria di *communio* scelta dal Sinodo straordinario del 1985 la causa della crisi, ma una sua declinazione rigida, determinata dalla reazione a una declinazione altrettanto rigida dell'ecclesiologia del Popolo di Dio. La logica degli schieramenti contrapposti impedisce una lettura pacata dei fatti, che rispetta le intenzioni ma ne pesa anche le conseguenze. Se non si può dire che la rinuncia al papato di Benedetto XVI sia dovuta agli effetti di quelle scelte a monte, si può dire che certo la Chiesa domandava, nelle parole del papa teologo, una guida forte, che non fosse afflitta da «ingravescente senectute».

L'elezione a sorpresa di Jorge Mario Bergoglio sembra segnare un rovesciamento rispetto a quella proposta di riforma dall'alto, non solo perché questo papa ha portato in dote dal suo magistero come arcivescovo di Buenos Aires la «teología del Pueblo», ma perché ha parlato subito della «necessità di procedere in una salutare “decentralizzazione”» della Chiesa (EG 16). Come interpretare questo cambio di rotta? Nella logica della discontinuità? O si può tentare di cogliere in questo passaggio come in quelli precedenti un processo, magari lento e non di rado faticoso, che sta portando a maturazione

⁶¹ Sorprende la consonanza di questa visione ecclesiologica con la *Nota explicativa praevia*, in particolare il punto 2, dove si afferma: «Comunione è un concetto tenuto in grande onore nella Chiesa antica (e anche oggi, specialmente in Oriente). Non si tratta di un certo vago *affectus*, ma di una *realità organica*, che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità».

⁶² Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Communiois notio* su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione (28 maggio 1992), n. 9.

l'ecclesiologia conciliare nell'orizzonte della Chiesa sinodale? Per capirlo bisogna rileggere come è riemersa l'istanza sinodale nella Chiesa cattolica.

3.1. L'istituzione del Sinodo dei Vescovi

Il riemergere della sinodalità nella Chiesa cattolica è determinato dall'istituzione di un organismo che sinodale non è, almeno nel senso che si comprende oggi. Si tratta, in effetti, del Sinodo dei Vescovi, creato da Paolo VI all'inizio della IV sessione del concilio – subito dopo le grandi discussioni sulla collegialità, che avevano agitato l'aula e non solo – per rispondere alla domanda dei vescovi di condividere con il papa la sollecitudine per tutta la Chiesa, prerogativa fino a quel momento riservata al successore di Pietro. Egli dava certamente seguito alla sua personale «persuasione circa il tempo e la necessità di ricorrere sempre più all'aiuto dei Vescovi per il bene della Chiesa universale»⁶³, arginando al contempo il rischio di una ripresa della discussione sulla collegialità quando fosse ripresa la discussione su *Christus Dominus*, il decreto sul ministero pastorale dei vescovi.

Così, dopo aver maturamente considerato ogni cosa, per la Nostra stima ed il Nostro rispetto nei riguardi di tutti i Vescovi cattolici, e per dare ai medesimi la possibilità di prendere parte in maniera più evidente e più efficace alla Nostra sollecitudine per la Chiesa universale, di nostra iniziativa e con la Nostra autorità apostolica erigiamo e costituiamo in questa alma Città un consiglio permanente di Vescovi per la Chiesa universale, soggetto direttamente ed immediatamente alla Nostra potestà e che con nome proprio chiamiamo *Sinodo dei Vescovi*. Questo Sinodo, che, come ogni istituzione umana, con il passare del tempo potrà essere maggiormente perfezionato, è retto dalle seguenti norme generali⁶⁴.

Prende forma in questo modo una «istituzione ecclesiastica centrale» che voleva rappresentare tutto l'episcopato, con il compito di fornire al papa «un aiuto più efficace», di «favorire una stretta unione e collaborazione fra il Sommo Pontefice ed i Vescovi di tutto il mondo», di «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» e di «rendere più facile l'accordo delle opinioni almeno circa i punti essenziali della dottrina e circa il modo d'agire nella vita della Chiesa». A partire da allora si sono celebrate 15 assemblee generali ordinarie, 3 assemblee generali straordinarie, 10 assemblee speciali: tutta la stagione post-conciliare è stata scandita dalle convocazioni di Sinodi che hanno posto l'attenzione su questioni di interesse generale per la vita della Chiesa.

La parabola di questa istituzione è la cartina al tornasole dell'ecclesiologia post-conciliare: da luogo di intenso confronto durante il pontificato di Paolo VI, dove sempre non si è raggiunto un consenso significativo sulle questioni messe a tema, a strumento di costruzione del consenso intorno al progetto di riforma della Chiesa durante il pontificato di Giovanni Paolo II, per mostrare i segni della stanchezza durante il pontificato di Benedetto XVI⁶⁵. In tutto questo arco di tempo il Sinodo dei Vescovi ha mantenuto la sua

⁶³ Paolo VI, *Motuproprio Apostolica sollicitudo*: AAS 57 (1965), 776.

⁶⁴ Paolo VI, *Motuproprio Apostolica sollicitudo*: AAS 57 (1965), 776.

⁶⁵ Le 15 Assemblee generali ordinarie sono state celebrate con questa scansione: 4 durante il pontificato di Paolo VI (la prima nel 1967: La preservazione e il rafforzamento della fede cattolica, la sua integrità, il suo vigore, il suo sviluppo, la sua coerenza dottrinale e storica; la seconda nel 1971: Il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo; la terza nel 1974: L'evangelizzazione nel mondo moderno; la quarta nel 1977: La catechesi nel nostro tempo); 6 durante il pontificato di Giovanni Paolo II (la quinta nel 1980: La famiglia cristiana; la sesta nel 1983: La penitenza e la riconciliazione nella missione della Chiesa; la settima nel 1987: La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo; l'ottava nel 1990: La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali; la nona nel 1994: La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo; la decima nel 2001: Il vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo); tre durante il pontificato di Benedetto XVI: l'undicesima nel 2005: L'Eucaristia fonte della vita e della missione della Chiesa; la

configurazione di organismo episcopale, assestandosi in una procedura fissa: annuncio del tema, redazione dei *lineamenta*, redazione dell'*instrumentum laboris*, celebrazione dell'assemblea, pubblicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale. La configurazione giuridica sancita dal Codice di Diritto Canonico⁶⁶ lasciava ormai sullo sfondo la questione della collegialità: il Sinodo dei Vescovi era un organismo consultivo a servizio del primato, fondato sull'*affectus collegialis* (non di rado scambiato per esercizio della collegialità).

Il fatto che Francesco in *Evangelii gaudium* facesse qualche rimando alle *propositiones* del Sinodo sulla nuova evangelizzazione, senza tuttavia qualificare l'esortazione apostolica come "post-sinodale" lasciava supporre una chiusura della stagione dei sinodi. Al contrario, il nuovo papa mette la Chiesa "in Sinodo", convocando una doppia assemblea generale – prima straordinaria, poi ordinaria – sul tema della famiglia. L'intento è di avviare un processo di ascolto che non riguardi solo un'assemblea di vescovi, ma tutta la Chiesa. Lo dimostra la sostituzione dei *lineamenta* con il questionario inviato alle Chiese particolari, al fine di ascoltare le famiglie «intorno a delle questioni che le toccano da vicino e su cui hanno tanto da dire»⁶⁷. Nel discorso in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo il papa richiama quella scelta come via per il coinvolgimento del Popolo di Dio in un processo di ascolto che deve riguardare tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa. In questo orizzonte egli fissa il profilo della Chiesa sinodale:

Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto... È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo "Spirito della verità" (Gv 14,17), per conoscere ciò che "egli dice alle Chiese" (Ap. 2,7). Il Sinodo dei Vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa⁶⁸.

A partire dal principio dell'ascolto, il papa disegna «il cammino sinodale» come processo che «inizia ascoltando il Popolo, che "pure partecipa alla funzione profetica di Cristo" (LG 12)», «prosegue ascoltando i Pastori», «culmina nell'ascolto del Vescovo di Roma, chiamato a pronunciarsi come "Pastore e Dottore di tutti i cristiani"»⁶⁹; che si realizza attraverso diversi livelli di esercizio, nelle Chiese particolari, nelle province e regioni ecclesiastiche, nella Chiesa universale⁷⁰. Da qui alla modifica della normativa sul Sinodo dei Vescovi proposta dalla costituzione apostolica *Episcopalis communio*⁷¹ il passo è breve. La costituzione, infatti, supera l'idea del Sinodo come evento – un'assemblea di vescovi conclusa in se stessa – e lo trasforma in processo che «si sviluppa secondo fasi successive: la fase preparatoria, la fase celebrativa, la fase attuativa» (EC, art. 4). La prima fase «ha come scopo la consultazione del Popolo di Dio sul tema dell'Assemblea del Sinodo» (EC, art. 5, 2). Il fatto che la costituzione non spieghi lo scopo della fase celebrativa (lasciando intendere che non sia mutato rispetto a prima) è un segnale evidente che la novità dell'impianto sta proprio nella prima fase, che coinvolge nel processo il Popolo di Dio.

La costituzione sembra ancora condizionata dall'orizzonte universalista, tipico dell'ecclesiologia di comunione. Lo dimostra il fatto che, oltre alla consultazione del Popolo

dodicesima nel 2008: La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa; la tredicesima nel 2012: La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana); tre nel pontificato di Francesco (la quattordicesima nel 2015: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporanea; la quindicesima nel 2018: I giovani, la fede e il discernimento vocazionale; è in corso di celebrazione la sedicesima: Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione).

⁶⁶ Codice di Diritto Canonico, parte II, sezione I, Capitolo II: Il Sinodo dei Vescovi: cann. 342-348.

⁶⁷ Francesco, Discorso nel 50° del Sinodo: in AAS 107(2015), 1140.

⁶⁸ Francesco, Discorso nel 50° del Sinodo: in AAS 107(2015), 1140.

⁶⁹ Francesco, Discorso nel 50° del Sinodo: in AAS 107(2015), 1140-1141.

⁷⁰ Francesco, Discorso nel 50° del Sinodo: in AAS 107(2015), 1142.

⁷¹ Francesco, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* sul Sinodo dei Vescovi (15 settembre 2018): in AAS 110 (2018), 1359-1376.

di Dio nelle Chiese particolari, si preveda una consultazione separata dei Istituti di Vita consacrata e delle Società di vita apostolica e delle Associazioni di fedeli riconosciute dalla Santa Sede (cfr EC 6, 2-4). Tuttavia, l'evidenza data alla consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari apre al recupero della *communio fidelium* e della *communio Ecclesiarum*, che nel quadro dell'ecclesiologia di comunione più volte ribadito durante il pontificato di Giovanni Paolo II risultavano marginali. È bastata la semplice constatazione che una consultazione a parte di religiosi e movimenti ecclesiali avrebbe privato la consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari del contributo di quanti sono portatori di vocazioni e carismi che appartengono al tessuto vivo della Chiesa per spingere la Segreteria del Sinodo a domandare che per tutti la fase di ascolto avvenisse nelle Chiese particolari. Riemergeva il principio ecclesologico conciliare sulla Chiesa come «corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23). D'altra parte, se ogni Chiesa particolare è una «*portio Populi Dei*», la fase preparatoria non può ridursi a un momento addizionale e superfluo nel processo sinodale, in quanto il «corpo delle Chiese» viene a coincidere con la *universitas fidelium*, quella «la totalità dei battezzati» che è «infallibile *in credendo*». Emerge qui a tutto tondo l'ecclesiologia del capitolo II di *Lumen gentium*, al punto che ormai è diventato luogo comune parlare della Chiesa sinodale come del frutto maturo dell'ecclesiologia conciliare.

3.2. Gli sviluppi della sinodalità

La domanda è se questi cambi nella configurazione del Sinodo siano nell'ordine della discontinuità o se si possano intendere come punti di maturazione di un processo in atto da anni, e che ha trovato finalmente un punto di soluzione.

L'obiezione non tanto a *Episcopalis communio*, ma alla modalità di attuazione da parte della Segreteria del Sinodo di articolare la prima fase della XVI^a Assemblea generale ordinaria, è che per questa via si cambia la natura del Sinodo dei Vescovi. La scelta si può condividere o meno. Bisogna tuttavia rammentare che Paolo VI, al momento di istituire l'organismo, disse che «questo Sinodo, come ogni istituzione umana, con il passare del tempo potrà essere maggiormente perfezionato»⁷². Posto che una istituzione umana si può mantenere, cambiare o abolire, la questione è se *Episcopalis communio* costituisca un perfezionamento o un tradimento, che pretende di chiamare con lo stesso nome una istituzione ormai radicalmente trasformata nella sua natura e nelle sue finalità.

Esistono due argomenti che dimostrano la continuità: uno più generale, che concerne l'ecclesiologia conciliare; il secondo, più specifico, che riguarda la dottrina dell'episcopato.

Il primo argomento è dato dalla «rivoluzione copernicana» compiuta dall'ecclesiologia conciliare. L'inserimento del capitolo sul Popolo di Dio prima di quello sulla gerarchia ha determinato la decostruzione del modello piramidale di Chiesa: piuttosto che sottolineare le differenze di funzione che mai concludevano alla pari dignità di condizione, il concilio preferisce partire dalla radicale uguaglianza di tutti i battezzati, affermando il primato della vita teologale. Per questa via si ristabilisce la relazione costitutiva tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, «ordinati l'uno all'altro, perché ambedue partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10). Relazione che vale per ogni funzione: sacerdotale, regale e profetica. Esiste perciò una relazione costitutiva tra la funzione di magistero dei Pastori e quella proprietà peculiare della totalità dei battezzati che, avendo ricevuto l'unzione dal Santo (cfr 1Gv 2, 20. 27), non può sbagliarsi nel credere» (LG 12): si tratta del «senso

⁷² Paolo VI, *Apostolica Sollicitudo*: in AAS 57 (1965), 777.

sopranaturale 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» (LG 12).

L'unità tra *sensus fidei* del Popolo di Dio e ministero dei Pastori è reso con rara efficacia da un passaggio di *Dei Verbum*, quando parla della Sacra Tradizione e della Sacra Scrittura come «unico sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa»: «aderendo a questo deposito, tutto il Popolo santo di Dio radunato dai suoi Pastori – evidentemente per l'ascolto della Parola di Dio – persevera costantemente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere (cfr At 2,42 gr.), in modo che nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca una singolare *conspiratio* tra i Vescovi e i fedeli» (DV 10). *Conspiratio* è termine complesso, che non indica «unità di spirito», ma convergenza dei due soggetti indicati – i pastori e i fedeli – nella medesima fede. Qui il concilio ripete testualmente la formula utilizzata per i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria, definiti in ragione della «*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*»⁷³.

Esiste dunque una relazione tra il Popolo di Dio e i suoi Pastori, tra la partecipazione alla funzione profetica di Cristo del Popolo di Dio e la funzione di magistero dei Pastori, che mostra come la trasformazione del Sinodo da evento, ristretto a un'assemblea di vescovi, a processo che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa, non solo è legittimo, ma va nella linea di una vera recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II.

Contro tale conclusione si può opporre la non obbligatorietà del “perfezionamento” operato da *Episcopalis communio*. D'altra parte, se «il Sinodo dei Vescovi, che del Concilio ecumenico ritrae “in qualche maniera l'immagine” e riflette “lo spirito e il metodo”, è composto di Vescovi» (EC 8), che necessità ci sarebbe di introdurre una partecipazione del Popolo di Dio? Vero. Ma l'affermazione arriva dopo un'ampia riflessione sul Sinodo dei Vescovi che «deve sempre più diventare uno strumento privilegiato di ascolto del Popolo di Dio» (EC 6) e sul Vescovo, il quale «è contemporaneamente maestro e discepolo»: «maestro quando, dotato di una speciale assistenza dello Spirito santo, annuncia ai fedeli la Parola di verità in nome di Cristo capo e pastore. Ma egli è anche discepolo quando, sapendo che lo Spirito è elargito ad ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo che parla attraverso l'intero Popolo di Dio, rendendolo “infallibile *in credendo*”» (EC 5).

Dunque, non è per contrapposizione del Popolo di Dio al ministero dei Vescovi che si trasforma il Sinodo da evento a processo, ma per sviluppo della «dottrina sui successori degli apostoli, i vescovi, i quali con il successore di Pietro, Vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, governano la Chiesa del Dio vivente» (LG 18). Il Sinodo dei Vescovi è nato come traduzione in atto dell'affermazione conciliare che i vescovi, «in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, sono tenuti, per istituzione e per comando di Cristo, ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non esercitata con un atto di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale» (LG 23). Paolo VI, nell'atto di istituire il Sinodo, si mosse dentro l'orizzonte della collegialità, interpretata nella logica della *Nota explicativa praevia* piuttosto che del testo conciliare. Ma proprio sulla questione della collegialità il Sinodo si è “incartato”: in quanto organismo a servizio del primato, di natura puramente consultiva, peraltro composto da un'assemblea di vescovi che rappresentano l'episcopato, ma non il collegio, non ha capacità alcuna di essere «soggetto di piena e suprema potestà su tutta la Chiesa», come domanda il

⁷³ Il concilio cita esplicitamente Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950): AAS 42 (1950), 756.

concilio (cfr LG 22). D'altra parte, l'enfasi sull'*affectus collegialis* come modalità di realizzare la *communio hierarchica* di un collegio che, peraltro, vedeva crescere a dismisura la presenza e il peso dei vescovi titolari rispetto ai vescovi residenziali, non poteva costituire la soluzione a un mancato esercizio della collegialità episcopale.

Tuttavia, anche il tema della collegialità, al pari di quello sul ministero episcopale, dipende dall'affermazione sulla sacramentalità dell'episcopato, che il concilio propone come dottrina certa: «Insegna il Santo Sinodo che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella che la consuetudine liturgica della Chiesa e i santi Padri chiamano il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero» (LG 21). L'affermazione è dirompente sul piano sacramentale, perché supera lo schema della duplice *potestas – ordinis et iurisdictionis* – facendo dei vescovi coloro che «svolgono in modo eminente e visibile la parte di Cristo stesso maestro, pastore e sacerdote» (LG 21). Ma la conseguenza sul piano ecclesologico è ancora più dirompente, perché obbliga a recuperare il modello della Chiesa come *communio Ecclesiarum*, «corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quale esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23), in forza del fatto che i vescovi sono «il principio e fondamento visibile di unità nelle loro Chiese particolari». Su questa stretta unità del vescovo con la sua Chiesa si fonda il “perfezionamento” del Sinodo come processo che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa – il Popolo di Dio, il Collegio dei Vescovi, il Vescovo di Roma –, recependo l'ecclesiologia conciliare senza necessità di cautele, precisazioni, reinterpretazioni, riduzioni.

Per concludere: la sinodalità, ovvero la comunione della Chiesa-Popolo di Dio

Al di là delle ragioni che animano gli oppositori del “perfezionamento” del Sinodo, è evidente che la sua trasformazione da evento a processo costituisce uno sviluppo che assume in termini pieni il quadro ecclesologico conciliare, dentro il quale il Popolo di Dio, il Collegio dei vescovi e il Vescovo di Roma trovano il loro posto e possono esercitare la loro specifica funzione. Per rendersene conto, basta ripercorrere le fasi del processo sinodale in atto: il 10 ottobre 2021 il Vescovo di Roma ha aperto la XVI^a Assemblea generale ordinaria del Sinodo; la domenica seguente ogni Vescovo ha avviato nella sua Chiesa la consultazione del Popolo di Dio; risultato della consultazione è il contributo diocesano che ogni Vescovo ha trasmesso alla Conferenza episcopale; attraverso l'insieme dei contributi la Conferenza episcopale ha elaborato una sintesi, inoltrata alla Segreteria del Sinodo; sulla base delle sintesi, la Segreteria redigerà un documento unitario che servirà da base per il discernimento delle Assemblee continentali; l'esito ultimo sarà l'*Instrumentum laboris* come frutto di ascolto della Chiesa tutta, sul quale lavorerà l'Assemblea generale del Sinodo convocata per l'ottobre 2023.

Come si può facilmente constatare, tutti i soggetti dell'agire ecclesiale sono rispettati nella loro specifica funzione, che risulta evidente alla luce di una doppia dinamica: istituzionale ed esperienziale. A livello istituzionale, il processo sinodale dipende dal Vescovo di Roma, quale principio visibile di unità di tutta la Chiesa: a lui compete convocare, aprire, accompagnare, chiudere il processo sinodale, come gli compete convocare, aprire, accompagnare, chiudere il concilio ecumenico, che è la manifestazione più alta della sinodalità. In forza di questa prerogativa del ministero petrino, ogni processo sinodale che si apre diventa «espressione della collegialità episcopale in una Chiesa tutta sinodale»⁷⁴. Il processo sinodale, infatti, viene avviato per ascoltare «ciò che lo Spirito dice

⁷⁴ Francesco, Discorso nel 50° del Sinodo: AAS 107 (2015), 1143.

alla Chiesa», e si attua attraverso una dinamica ecclesiale che coinvolge il Popolo di Dio e i suoi Pastori. Tale dinamica non può che iniziare dall'ascolto del Popolo di Dio, in quanto esso «partecipa pure della funzione profetica di Cristo» (LG 12): in una Chiesa sinodale, l'ascolto di ciò che lo Spirito dice alla Chiesa passa per l'ascolto della «totalità dei battezzati», i quali, avendo «ricevuto l'unzione dal Santo (1Gv 2, 20.27) non può sbagliarsi nel credere» (LG 12).

Ma se si vuole che tale ascolto sia del Popolo di Dio, soggetto del *sensus fidei*, il processo non può che iniziare nelle Chiese particolari. Solo a questa condizione, infatti, si dà una effettiva consultazione del Popolo di Dio e non di una somma di battezzati, che mai potrebbe manifestare un «consenso universale in materia di fede e di morale» (LG 12). Per il fatto che ogni Chiesa sia una *portio Populi Dei*, il «corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23), coincide con «la totalità dei battezzati» e non con la loro somma. Ascoltare le Chiese è dunque ascoltare la complessità delle voci del Popolo santo di Dio che abita nelle Chiese sparse sulla faccia della terra. In questa logica va compreso l'intervento della Segreteria del Sinodo, che ha indicato le Chiese particolari come «luogo» proprio della consultazione anche per i consacrati e i membri di movimenti e gruppi ecclesiali.

La consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari è atto che dipende dal Vescovo, principio visibile di unità nella sua Chiesa. La celebrazione di apertura del processo sinodale nelle Chiese particolari il 17 ottobre del 2021 non è una reduplicazione inutile dell'atto di apertura celebrato in San Pietro, ma una «*praecipua manifestatio*» della Chiesa come «corpo delle Chiese». I Vescovi non sono i funzionari del papa in una provincia ecclesiastica, ma sono «vicari e ambasciatori di Cristo», i quali in suo nome «esercitano personalmente questa potestà, che è propria, ordinaria e immediata» sulla *portio Populi Dei* affidata alla loro cura pastorale (cfr LG 27). Si evidenzia qui il principio antico, che sta a fondamento della Chiesa come *communio Ecclesiarum*, nella quale era abituale l'esercizio della sinodalità: «la Chiesa è nel Vescovo e il Vescovo è nella Chiesa»⁷⁵. Il che significa che non c'è consultazione del Popolo di Dio se il Vescovo non la avvia, non l'accompagna e non la conclude. Questo ogni vescovo ha fatto celebrando l'apertura della consultazione sinodale nella sua Chiesa e inviando il contributo della sua diocesi alla Conferenza episcopale: chi non l'ha fatto, ha privato il Popolo di Dio a lui affidato di un diritto che gli spetta per la costituzione stessa della Chiesa.

Un esercizio del *sensus fidei* che passa per una consultazione così vasta non può pretendere da subito di manifestare un consenso certificabile: è piuttosto la prima tappa – necessaria e imprescindibile – di un processo che domanda un discernimento accurato e vigilante, per cogliere nelle voci di tutti – che a volte potrebbero tradursi in un vociare, se non in un vociare – la voce dello Spirito che parla alla Chiesa. Per questo è necessario il discernimento come atto correlativo della consultazione: discernimento che nella Chiesa compete soprattutto «a coloro che presiedono, i quali non devono estinguere lo Spirito, ma esaminare ogni cosa e tenere ciò che è buono (cfr 1Ts 5,12 e 19-21)» (LG 12). Le tappe successive alla consultazione del Popolo di Dio si devono comprendere come atti di discernimento a diversi livelli di quella consultazione del Popolo di Dio, che costituisce il «luogo» e lo «spazio» dentro il quale lo Spirito si è manifestato. La forza del processo sinodale sta nella circolarità di profezia e discernimento, che è data non solo dall'ascolto del Popolo di Dio da parte dei Vescovi, ma dalla continua restituzione al Popolo santo di Dio

⁷⁵ Cipriano di Cartagine, *Epistola 66, 8*, in CSEL 3, 2 733.

dei frutti del discernimento. In questo modo è assicurata l'unità del processo, che è sempre l'unico e il medesimo Spirito a garantire, suscitando la profezia del Popolo santo di Dio e illuminando il discernimento dei Pastori.

D'altra parte, tutto il processo sinodale è improntato al principio di circolarità e «mutua interiorità» tra Chiese particolari e Chiesa universale: la prima fase, con la consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari e le tappe di discernimento nelle Conferenze episcopali e nelle Assemblee continentali, manifestano soprattutto il movimento dalle Chiese alla Chiesa; la seconda fase, con un'assemblea di vescovi che partecipano alla sollecitudine del Vescovo di Roma per tutta la Chiesa (cfr LG 23), esprime soprattutto la dimensione universale della Chiesa; la terza, tutta da pensare in chiave di recezione piuttosto che di «attuazione», dovrebbe tradursi in una restituzione dei frutti del processo sinodale al Popolo santo di Dio che abita nelle Chiese.

Con questo si può concludere il lungo percorso dentro la storia di tre categorie determinanti per l'ecclesiologia: Popolo di Dio, comunione, sinodalità. Il processo sinodale le articola in unità dinamica, ricomponendo la frattura che si era venuta a creare tra ecclesiologia del Popolo di Dio ed ecclesiologia di comunione. Nelle varie fasi del processo sinodale tornano in equilibrio *communio fidelium*, *communio Ecclesiarum*, *communio hierarchica*, dentro una visione di Chiesa che fa della tensione escatologica verso il Regno (la *communio Sanctorum*) il senso stesso del suo essere «*plebs adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*» (la *communio trinitaria*). Questo Popolo trova intorno alla mensa eucaristica (*communio Sacramentorum*) la forza per il suo «camminare insieme», perché «con il sacramento del pane eucaristico viene ripresentata e realizzata l'unità dei fedeli che costituiscono in Cristo un solo corpo (cfr 1Cor 10,17)» (LG 3). Con questo si può dire che la sinodalità costituisce il frutto maturo dell'ecclesiologia conciliare, perché è la forma di realizzazione della *communio* nella Chiesa-Popolo di Dio.

Dario Vitali – PUG - Roma