Manlio Miele

Professore Ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico, Università degli Studi di Padova

Papa Francesco e gli sviluppi recenti del metodo sinodale

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Le strutture di comunione e di partecipazione dopo il Vaticano II. 3. La creazione del sinodo dei vescovi. 4. Interazione tra il sinodo ed il Collegio dei cardinali. 5. Sull'interesse per la sinodalità orientale. 6. Un metodo rinnovato nei recenti sinodi sulla famiglia.

1. Introduzione.

Fin dalla chiusura del Vaticano II, anche all'interno della Chiesa cattolica latina si è sviluppato un vasto movimento di pensiero teso alla valorizzazione del principio sinodale. Come disse Giuseppe Alberigo, studioso che della conciliarità fece uno dei propri filoni principali di ricerca, «intorno agli anni Sessanta del XX secolo si è generalizzata, anche per l'influsso dell'enorme eco suscitata dall'inattesa decisione di Giovanni XXIII di convocare un nuovo concilio, un'attenzione crescente per la dimensione *conciliare* della chiesa, denominata "conciliarità" o "sinodalità"»[1]. A livello dottrinale tale interesse si è espresso assai intensamente, in numerose opere di taglio teologico e canonico[2].

Durante i dibattiti conciliari il tema non era stato affrontato estesamente, dal momento che gran parte delle discussioni si era piuttosto incentrata sulla collegialità episcopale; quest'ultima, della sinodalità, sembra costituire un aspetto assai rilevante, ma non esclusivo. In effetti, della parola «sinodo» (e dunque «sinodalità») può essere rilevata una accezione assolutamente generale e pluricomprensiva, identificata da Wolfgang Beinert nell'assemblea ecclesiale composta da rappresentanti legittimi e competenti, indirizzata a realizzare l'unità attraverso determinazioni in ambito teologico, disciplinare e canonico; conseguentemente, il sinodo è «la concrétisation

---

Contributo sottoposto a valutazione.

[1] G. Alberigo, *Conciliarità, futuro delle chiese*, in A. Melloni-S. Scatena (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact* (International Colloquium Bruges, 2003), (Christianity and history 1), Münster, 2005, p. 463. Pressappoco lo stesso esordio si ha nell'ultimo scritto lasciato dallo Studioso: G. Alberigo, *Sinodo come liturgia*, in *Il Regno-doc.*, 2007, 52, pp. 443-456.

[2] Institute for Ecumenical Research (ed.), *Communio/Koinonia: A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance*, Strasbourg, 1990; *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église* (Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Parigi, 21-28 settembre 1990), 2 v., in *L'Année canonique*, hors série (1992); A. Melloni-S. Scatena (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*, cit.; Associazione Teologica Italiana (ed.), *Dossier: Chiesa e sinodalità*, a cura di G. Ancona, Bergamo, 2005; Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, a cura di R. Battocchio e S. Noceti, Milano, 2007. Si veda la nota bibliografica, a partire dal sacramento del battesimo, *Baptism and Communio. A Bibliography Compiled by S. Anita Stauffer, with an Introduction by Eugene L. Brand*, in *The Ecumenical Review*, 2000, 52, pp. 261-266, nonché, più specifica, quella di A. Moda, *Sulla sinodalità. Per un percorso bibliografico*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Dossier: Chiesa e sinodalità*, cit., pp. 205-329. V. anche Alberigo, *Sinodo come liturgia*, cit., p. 445, nota 2.

institutionelle du principe structurel de la *communio*, qui, en vertu de l'égalité fondamentale de tous les membres de l'Église par le baptême, étend aussi la responabilité des communautés locales au niveau de l'Église universelle»[3]. Il Concilio si concentrò sulla collegialità episcopale e Gilles Routhier, a tal proposito, ha parlato addirittura di una «ossessione», nelle discussioni conciliari, relativamente al riconoscimento sia della sacramentalità dell'episcopato che della sua struttura collegiale; ciò avrebbe condotto l'assemblea conciliare sia a trascurare l'articolazione vescovo-Chiesa che alla fissazione sulle attribuzioni di «attori isolati» (papa e vescovi diocesani)[4].

La circostanza era causata da vari fattori; probabilmente, quello principale, corrispondeva ad una dominante mentalità apologetica nei riguardi della funzione pontificia, di diretta derivazione dal documento del Vaticano I che, di tale funzione, aveva scolpito i caratteri con termini squisitamente giuridici[5]. Con esso, in modo sistematico, la potestà pontificia veniva definita con una serie di qualifiche che ne esaltavano il ruolo universale e, in un certo senso, solitario[6]; tuttavia, se da un lato la costituzione *Pastor Aeternus* aveva cura di specificare con «precisazioni solenni» la potestà papale, essa fin nel titolo rimandava a svolgimenti ulteriori, portando nello stesso titolo la denominazione di «constitutio Prima de Ecclesia»[7]. Ciò nonostante, l'ecclesiologia che ne seguì fu fortemente, se non esclusivamente, sbilanciata verso l'istituzione gerarchica suprema, i suoi poteri e, anche, i suoi doveri verso il *populus ductus*[8]; in un certo senso, il trattato *de Ecclesia* veniva talvolta assorbito dal trattato *de Romano Pontifice*[9]. Su tali presupposti, fondamento di una mentalità diffusa soprattutto tramite le traduzioni manualistiche, non dovrebbe oggi apparire strano che, durante le assise del Vaticano II, il dibattito sui rapporti tra l'ufficio petrino e il corpo episcopale si sia svolto soprattutto in termini di poteri e di prerogative giuridici[10]. A rileggere i volumi degli *Acta Synodalia* che riportano i dibattiti

---

[3] W. Beinert, *synode*, in J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Parigi, 1998, p. 1116. Sul fondamento biblico-terminologico del concetto di *communio*, si veda L.F. Fuchs, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge, 2008, pp. 6-13.

[4] G. Routhier, *Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église*, in A. Melloni-S. Scatena (ed.), *Synod and Synodality*, cit., pp. 91-94.

[5] Questi caratteri sarebbero confluiti nel can. 218 del *Codex* del 1917, come ricorda H. Küng, *Strutture della Chiesa*, trad. it. di P. Bernardini-Marzolla, Torino, 1965, p. 222 e ss.

[6] Se ne veda la disamina recentemente fatta da H. Legrand, *Le riforme di Francesco*, in *Il Regno-att.*, 2014, 59, pp. 420-422, con ampi richiami alla *relatio* di mons. Zinelli.

[7] Cfr. R. Auber, *L'ecclesiologia nel Concilio vaticano*, in *Il Concilio e i concili*, trad. di G. Auletta, Roma, 1962, pp. 388-389. Come si è ricordato, «della posizione, dei diritti e dei doveri dei vescovi ci si sarebbe occupati in una "seconda" costituzione, ma questa, come è noto, non fu mai approvata a causa dell'improvvisa interruzione o meglio scioglimento forzato del Concilio»: Küng, *op. cit.*, p. 224.

[8] Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affermation de l'autorité*, in *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, Parigi, 1960, pp. 77-114.

[9] Cfr. H. Legrand, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità*, cit., pp. 75-77.

[10] Ivi, pp. 77-82.

sull'argomento[11], si ha quasi l'impressione che, perlomeno alcuni padri conciliari, dedicassero i loro sforzi più a circoscrivere cosa il corpo episcopale non potesse fare senza il papa, che non cosa dovesse fare insieme a lui; in altri termini, dalle discussioni conciliari pare effettivamente che la «preoccupazione dominante dei padri» fosse quella «di pervenire a un nuovo equilibrio tra il papa e i vescovi»[12].

In tale contesto sembra debba essere letta l'apparizione della famosa Nota esplicativa previa, con la quale Paolo VI determinava autoritativamente a quali condizioni si dovesse procedere a «spiegare ed interpretare» il capitolo III della costituzione dogmatica *Lumen gentium*[13]. Sottoposta a varie letture anche molto critiche[14], la Nota potrebbe essere riletta oggi tramite un'analisi puramente linguistica, senza mai perdere di vista il suo collegamento con la costituzione *Lumen gentium* – in funzione della quale essa nacque – e con quanto della Costituzione viene ripreso dal *Codex*.

In particolare, potrebbe notarsi come la Nota usi il termine «comunione» in riferimento alla concordia gerarchica necessaria affinché coloro che sono consacrati vescovi possano entrare a far parte del Collegio episcopale; questa concordia (*hierarchica communio*) deve sussistere con il pontefice, capo del Collegio, e con gli altri membri del Collegio stesso. La Nota, quindi, dà una definizione di comunione – sia in forma negativa che positiva –, che forse può offrire una sua utilità generale. Infatti, «"comunione" è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa (ed anche oggi, specialmente in Oriente). Per essa non s'intende un certo vago "affetto", ma una "realtà organica", che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità» (n. 2).

Inoltre la Nota, in relazione al *corpus episcoporum*, fornisce in negativo – cioè per escluderla –, una nozione ben precisa di *collegium*, là dove essa specifica come

---

[11] La ricostruzione in U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica* Lumen gentium, Roma, 1968, spec. pp. 108-316. Si veda anche G.P. Milano, *Il sinodo dei vescovi*, Milano, 1985, pp. 67-217, e, specialmente con riferimento al decreto *Christus Dominus*, M. Faggioli, *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna, 2005, spec. pp. 27-388.

[12] Routhier, *Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église*, cit., p. 93.

[13] Sulla storia della Nota cfr. L.A.G. Tagle, *La tempesta di novembre: la «settimana nera»*, in G. Alberigo (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, IV, Bologna, 1999, pp. 446-475. Un dossier sulla genesi storica della Nota si trova in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 7), Brescia, 1989, pp. 589-681. Il Papa, con appunto autografo, chiedeva che «il nuovo testo sia preceduto da una *Nota* esplicativa della Commiss.[ione] (come prep.[arata] da Mons. Col.[ombo] d'accordo con Mons. Ph.[ilips] e P. Bertrams)» (ivi, p. 665).

[14] Cfr. ad esempio Legrand, *Le riforme di Francesco*, cit., pp. 422-423; p. 424. Legrand vede nella Nota un consistente condizionamento da parte di concetti romanistici (come quello di *plenitudo potestatis*), talché sarebbero stati oltrepassati gli stessi limiti che per la potestà papale erano stati definiti dal Vaticano I (ivi, pp. 422-423).

«"collegio" non si intende in senso "strettamente giuridico", cioè di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandata la loro potestà al loro preside» (n. 1)[15].

Tanto premesso, forse non dovrebbe darsi troppo peso al fatto che risultino assenti dalla Nota, ma anche dalla costituzione *Lumen gentium*, i termini «sinodalità» e «collegialità», come spesso rilevato[16]. Ciò, infatti, non ha impedito che il capitolo III della *Lumen gentium* introducesse un distinzione netta, ma significativa, tra collegialità episcopale in senso stretto (n. 22) e senso della collegialità («collegialis affectus», n. 23). Se la determinazione dei confini tra le due forme di collegialità costituì fin da subito oggetto di diverse interpretazioni[17], non può nascondersi come il n. 23 della Costituzione esplicitasse, all'epoca, un modo nuovo di parlare dei rapporti tra romano pontefice e vescovi. Non solo veniva completata la visione del Vaticano I, che nella *Pastor aeternus* fondava l'unità ecclesiale e dell'episcopato accentuando la funzione solitaria dell'ufficio petrino, ma, partendo dalla affermazione per cui «la cura di annunziare il Vangelo in ogni parte della terra appartiene al corpo dei pastori, ai quali tutti, in comune, Cristo diede il mandato, imponendo un comune dovere», si configuravano per i singoli vescovi – al di fuori della concretizzazione di un vero atto collegiale, giuridicamente imputabile cioè al Collegio episcopale come persona morale –, i doveri-poteri: della sollecitudine per la Chiesa universale (*sollicitudo pro universa Ecclesia*); della collaborazione (*laborum societas*) tra sé e col romano pontefice. Doveri-poteri, questi, indubbiamente derivanti dalla persistenza nella comunione gerarchica, ma comunque espressione di rinnovata impostazione nel rapporto tra le funzioni del papa e quelle dei vescovi[18]; un'impostazione conforme al principio di comunione.

2. Le strutture di comunione e di partecipazione dopo il Vaticano II.

Dopo il Vaticano II e grazie a esso, concretamente il principio di comunione si è espresso, anzitutto, nelle strutture della collegialità episcopale affettiva (talune rinnovate, talaltre di nuova creazione) come il sinodo dei vescovi, i sinodi plenari e

---

[15] Da un punto di vista critico, si cfr. N. Lüdecke, *Studium Codicis, schola Concilii*, *Il Regno-att.*, 2006, 51, p. 340 e ss. Egli ammette come «la discussione sia conciliare sia postconciliare che si chiede se in quel modo era centrato il concetto giuridico di *collegium* o se *collegium* poteva comprendere anche una pluralità di persone gerarchicamente ordinate è inutile. L'obiettivo concreto della terminologia è l'esclusione dei pari diritti dei membri», ivi, p. 352, nota 57.

[16] Cfr. H. Legrand, *collégialité*, in J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, cit., p. 233; l'Autore, prima di alcuni rilievi critici, ha modo di ricordare come la dottrina sulla collegialità episcopale sia da molti considerata come la «spina dorsale» del Vaticano II.

[17] Carlo Colombo, testimone d'eccezione al Concilio in quanto «teologo di fiducia di Paolo VI» (G. Alberigo, *Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna, 2005, p. 88), vent'anni dopo la sua chiusura aveva modo di raffigurare, la distinzione tra collegialità episcopale in senso stretto e *affectus collegialis*, come fondamentale e da «intendere bene», giacché «parecchie idee inesatte sono derivate proprio dal trasferire alla prima quanto è detto del secondo, o viceversa dal non comprendere bene la prima, che dev'essere intesa alla luce del secondo». Cfr. C. Colombo, *Il compito della teologia*, Milano, 1983, p. 196.

[18] Cfr. H. Legrand, *op. ult. cit.*, *loc cit.*

provinciali, le conferenze episcopali; ma anche, nelle chiese particolari, e quindi non a livello di collegialità episcopale, nel sinodo diocesano, nel consiglio presbiterale, nel consiglio pastorale diocesano, nel consiglio pastorale parrocchiale[19].

Quanto al *Codex*, forse un riflesso della dottrina sulla collegialità episcopale, e sulle modalità di azione del Collegio episcopale, si ha nella disciplina relativa agli insiemi di persone (*universitates personarum*) collegiali (can. 115, § 2); Norbert Lüdecke lo sostiene, sia pure da posizioni critiche, con sicurezza: «la dottrina del collegio dei vescovi ha influenzato il concetto giuridico di *actus collegialis*. Secondo il can. 115 § 2 del *CIC* una pluralità di persone è collegiale se i membri determinano la sua azione concorrendo nel prendere le decisioni, con uguale diritto o meno»[20]. In effetti il can. 115, § 2, configurando come collegiale un insieme di persone non solo nel caso in cui i membri ne determinino l'azione con eguale potestà, ma anche quando essi concorrono alle decisioni con un'incidenza diversa rispetto al piano dei poteri, estende il fenomeno della collegialità canonica in modo tale da comprendere tutte le ipotesi di *conspiratio fidelium* difficilmente catalogabili in ambito secolare[21]. Eugenio Corecco, ben prima del *Codex* del 1983, ne aveva a parlare partendo dal significato del voto consultivo, e della consultazione in generale, nell'ordinamento ecclesiale. Fin da un famoso articolo del 1972 egli, in un'ottica di valorizzazione della partecipazione, scriveva come la consultazione sia «parte integrante del giudizio autoritativo e non un compromesso tra prassi autoritaria e democratica»; essa «non è uno strumento di esclusione dal potere, ma ha una forza vincolante propria, generata dalla struttura della comunione…». Sulle differenze tra voto deliberativo e voto consultivo, aggiungeva come entrambi «sono istituti giuridici che nella Chiesa traducono una realtà radicalmente diversa da quella della convivenza sociale umana. Il loro significato e la loro funzione giuridica sono solo analoghi a quelli degli istituti civilistici moderni, anche se sembra ormai dimostrato che quest'ultimi hanno fortemente subito l'influsso da quelli ecclesiali…»[22]. Equivoci sul significato reale e profondo degli organismi di partecipazione e dell'azione collegiale ecclesiali potevano quindi derivare dall'applicazione, alla disciplina e alla prassi canoniche, del «parlamentarismo» e dalla tendenza a porre «sullo stesso piano gli organismi sinodali (Concili, Conferenze Episcopali, Sinodi, Consigli Diocesani) e gli istituti più espressivi creati dall'associazionismo democratico per il proprio funzionamento, il

[19] Cfr. W. Beinert, *synode*, in J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, cit., p. 1117.

[20] Lüdecke, *Studium Codicis, schola Concilii*, cit., p. 342.

[21] Quindi «non solo un collegio di uguali, ma anche il collegio dei vescovi può porre atti collegiali in senso giuridico. L'unione dei membri e l'azione dei due tipi di collegi si può quindi caratterizzare con la proprietà della "collegialità". Se sono i vescovi che operano insieme nel modo richiesto si può parlare di collegialità episcopale»: così Lüdecke, *op. loc. ult. cit.*

[22] E. Corecco, *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale*, in *Communio*, 1972/1, pp. 35-36.

Parlamento e le strutture affini», ciò che avrebbe condotto ad una «accettazione acritica del sistema giuridico statale»[23].

La collegialità in ambito secolare, tuttavia, presenta aspetti complessi e multiformi e non è detto che, in teoria generale, l'unico significato di «collegio» sia quello – fatto proprio dalla Nota esplicativa previa – di «gruppo di eguali». La struttura e l'azione collegiale, in effetti, presentano una pluralità di varianti e non si può escludere che talvolta, anche in ambito secolare, nell'azione dello stesso collegio, possano confluire determinazioni volitive dotate di differente efficacia[24]. Quanto poi alla partecipazione – collegiale, collettiva, individuale –, va detto che le sue forme di realizzazione nella vita politica trovano, certo, la loro massima espansione, in termini di potere, quando i consociati si costituiscono in corpo elettorale ed esprimono una volontà elettiva o deliberativa, attraverso cioè la funzione elettorale o altri istituti di intervento diretto[25]. Tuttavia il fenomeno della partecipazione (politica) è senz'altro più ampio e comprende molteplici modalità la cui enumerazione non sembra esaustiva perché storicamente condizionata[26]. Nella Chiesa, la partecipazione attiva dei fedeli è una realtà ineludibile, che di per sé prescinde dall'appartenenza di essi all'organizzazione ecclesiastica; anch'essa «si manifesta in forme molto varie», alcune delle quali sociali[27]. Tra esse Hervada enumera l'acclamazione, il concorso nell'elezione dei pastori e l'opinione pubblica; da quest'ultima egli ritiene di distinguere nettamente il *sensus fidei*, oggetto del quale sono quelle verità o convinzioni sulle quali verta il «generale assenso»[28]. Tale distinzione, tuttavia, riesce difficile percepire appieno quando l'assenso non sia generale o quando, addirittura, ci si trovi in presenza di un generale dissenso. Questo non significa importare all'interno della Chiesa i fondamenti teorici della democrazia rappresentativa, né restringere ideologicamente le ricche e complesse implicazioni dell'infallibilità *in*

---

[23] Ivi, pp. 36-38.

[24] Dà un ampio saggio della multiformità dei collegi, in ambito secolare, C. Vitta, *Gli atti collegiali*, Roma, 1920, pp. 11-15, dove l'A. esplicita la necessità di «classificare i vari tipi di collegi, secondo i quali muta la procedura per la formazione degli atti collegiali»; egualmente si può considerare quanto detto da M. Cammelli, *L'amministrazione per collegi*, Bologna, 1980, con riguardo sia alla loro composizione (ivi, spec. pp. 222-268) che alle funzioni svolte (ivi, pp. 215-221).

[25] Cfr., ad esempio, S. Lieto, *Il diritto di partecipazione tra autorità e libertà*, Napoli, 2011, pp. 159-161.

[26] Si veda la cit. di G. Urbani in Lieto, *op. ult. cit.*, p. 129, nota 135, nella quale si indicano come fenomeni partecipativi: «esporsi a sollecitazioni politiche; votare; avviare una discussione politica; cercare di convincere un'altra persona a votare in un determinato modo; portare un distintivo, un simbolo politico; avere contatti con un funzionario o con un dirigente di partito; partecipare a un comizio o a una assemblea politica; contribuire con il proprio tempo a una qualche campagna politica; divenire membro attivo di un partito; partecipare a riunioni in cui si prendono decisioni politiche; sollecitare contributi in denaro per cause politiche; presentarsi candidato a una carica elettiva pubblica; occupare cariche pubbliche o di partito».

[27] Così J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, p. 261.

[28] Ivi, p. 263. Nello stesso senso si veda anche, recentemente, A. Chirico, *Profili giuridici della comunicazione nella Chiesa*, Bari, 2014, pp. 91-115.

credendo[29], ma riconoscere l'antichissima tradizione che individua «la "voce del popolo" quale istanza nella Chiesa»[30] e tenendo conto che consenso e dissenso possono concretarsi (manifestarsi) attraverso, rispettivamente, la recezione o la mancata recezione[31]. Rimane indubbio, però, che l'identificazione tra *sensus fidei* e opinione pubblica non può essere acritica e dal documento pubblicato dalla Commissione teologica internazionale nel 2014[32] si possono ricavare alcune indicazioni per evitare troppo facili trasposizioni. Esiste, ad esempio, un'opinione pubblica interna ed esterna al corpo dei fedeli[33], con la conseguenza che, poggiando il *sensus fidei* sull'istinto proveniente dal dono della fede, esso non può immedesimarsi con l'«opinione pubblica della società nel suo insieme»[34].

Ciò premesso, tenuto conto delle diverse valenze di significato che il termine assume nelle esperienze giuridiche secolari, pare che «partecipazione» possa essere usato anche nell'ordinamento ecclesiale, e ciò al pari del termine «collegialità»[35]. Certo, Henri de Lubac, partendo sempre dall'archetipo del Collegio episcopale, negava recisamente l'appartenenza al linguaggio della Chiesa di quel significato che proprio la Nota esplicativa previa – nell'escluderlo – indicava. «Collegio», in senso ecclesiale, non ha il senso desumibile da Ulpiano, per il quale «collegarum appellatione hi continentur qui sunt ejusdem potestatis»[36], né il significato proveniente dalle idee corporativiste medievali o da quelle «d'un certain nombre de juristes protestants spéculant sur l'égalité de tous les membres de l'Église ou cherchant à fonder un nouveau droit ecclésiastique d'État»[37]. Neppure esso deve necessariamente assumere, come suoi elementi costitutivi, la vita comune, il riunirsi in permanenza e nello stesso luogo, alla maniera delle comunità monastiche,

---

[29] Cfr. D. Vitali, Universitas fidelium in credendo falli nequit *(*LG *12). Il* sensus fidelium *al concilio Vaticano II*, in *Gregorianum*, 2005, 86, pp. 607-628.

[30] J. Ratzinger, *Democratizzazione della Chiesa?*, J. Ratzinger - H. Maier, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, trad. it., Brescia, 2005², p. 51.

[31] H. Vorgrimler, *Dal 'sensus fidei' al 'consensus fidelium'*, in *Concilium*, 1985/4, pp. 23-26.

[32] Commissione Teologica Internazionale, *Il* sensus fidei *nella vita della Chiesa*, in *Il Regno-doc.*, 2014, 59, pp. 632-655.

[33] Ivi, numero 113.

[34] Ivi, numero 118, lett. i.

[35] Si vedano le riserve sull'uso dei termini "collegialità" e "partecipazione" espresse da L. Gerosa, *Inveramenti istituzionali delle nozioni conciliari di «collegialità» e «partecipazione»*, in *Communio*, 1990/114, pp. 78-83. Soprattutto a proposito della struttura e del funzionamento dei consigli diocesani, l'A. dice che essi «possono essere illustrati correttamente dal canonista solo usando come strumenti concettuali quelli di "sinodalità" e "corresponsabilità", anche se il linguaggio corrente tra i teologi privilegia un po' arbitrariamente quelli di "collegialità" e di "partecipazione"» (ivi, p. 82); le riserve possono essere utili a precisare il contenuto dei termini stessi.

[36] D., 50, 6, 173. Cfr. H. De Lubac, *Les èglises particulierès dans l'Église universelle*, Parigi, 1971, p. 75, nota 6.

[37] Ivi, pp. 75-76.

canonicali o universitarie[38]. Né ancora, la struttura collegiale ecclesiale, esige un gruppo d'associati muniti dello stesso potere e impossibilitati a decidere qualcosa se non tutti assieme contestualmente, al modo di alcune corporazioni di commercianti o di alcuni collegi sacerdotali pagani[39]. Il Collegio episcopale, dice De Lubac, esprime in modo più essenziale la sua azione non attraverso atti tecnicamente collegiali, ma nella normalità dell'insegnamento quotidiano, abituale e unanime[40]; dunque, non attraverso voti formalmente deliberativi, ma per mezzo di comportamenti che manifestano coesione e assenso nell'ambito dell'*affectus collegialis*[41].

Ci si può chiedere se quanto appena detto con specifico riferimento alla collegialità episcopale, espressione importante della comunione, non valga *analogicamente* per ogni altra azione comunionale ecclesiale[42], anche a livello di chiesa particolare[43].

3. La creazione del sinodo dei vescovi.

Mentre il Concilio era in corso, Paolo VI, aprendone la quarta sessione il 14 settembre 1965, annunciava la creazione di un «sinodo di vescovi»[44]. La decisione non era inattesa dal momento che il numero 5 del decreto conciliare sulla missione pastorale dei vescovi, *Christus Dominus*, ne aveva delineato l'essenza[45]. Composto da alcuni vescovi, il sinodo doveva essere convocato dal pontefice, in rapporto alle necessità della Chiesa e quando l'avesse ritenuto opportuno, per averne collaborazione e consiglio. Nel discorso Paolo VI esprimeva anche l'idea che il

---

[38] Ivi. Qui De Lubac cita un passo dell'Ostiense: «Ainsi Hostiensis, *Summa aurea*, l. I (éd. de Bâle, 1573, col. 319): "Quid collegium? – Plurimarum personarum collectio simul inhabitantium speciali nomine attributo"; et nombre d'autres…».

[39] Ivi.

[40] Ivi, p. 80.

[41] Ivi, p. 85.

[42] Cfr. S. Dianich, *sinodalità*, in G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich (cur.), *Teologia* (Dizionari San Paolo), Milano, 2002, dove l'A. ricorda come nella Chiesa cattolica vi sia «un'idea diversa della sinodalità, che il concilio Vaticano II riconduce al principio della comunione, ma determinandolo nella forma di una *communio hierarchica*»; così «la sinodalità non si realizza nella totale uguaglianza dei suoi attori, ma con un obbligato riferimento al pastore della comunità» (ivi, p. 1527).

[43] V. ad es. le notazioni di G.B. Varnier, *Il sinodo diocesano tra gerarchia e collegialità*, in *Esercizio del potere e prassi della consultazione* (Atti dell'VIII colloquio internazionale romanistico-canonistico [10-12 maggio 1990]), a cura di A. Ciani e G. Diurni, Roma, 1991, pp. 357-376.

[44] Cfr. Faggioli, *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, cit., pp. 389-438. Studi monografici: AA.VV., *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, a cura di J. Tomko, Roma, Libreria editrice vaticana, 1985; Milano, *Il sinodo dei vescovi*, cit.; J.I. Arrieta, *El Sínodo de los Obispos*, Pamplona, 1987; M.C. Bravi, *Il sinodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura*, Roma, 1995; A. Indelicato, *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, 2008.

[45] «Una più efficace collaborazione al supremo pastore della Chiesa la possono prestare, nei modi dallo stesso romano Pontefice stabiliti o da stabilirsi, i vescovi scelti da diverse regioni del mondo, riuniti nel consiglio propriamente chiamato Sinodo dei vescovi. Tale Sinodo, rappresentando tutto l'episcopato cattolico, è un segno che tutti i vescovi sono partecipi in gerarchica comunione della sollecitudine della Chiesa universale».

sinodo dovesse essere di giovamento, in modo particolare, al lavoro quotidiano della Curia romana[46]; il giorno dopo, veniva pubblicato il documento istitutivo del nuovo istituto[47].

Premesso che del sinodo venivano configurate tre tipologie di assemblea – generale, straordinaria, speciale –, e che quest'ultima è caratterizzata da alcune peculiarità in forza della sua limitatezza geografica, i lineamenti generali e basilari di esso erano i seguenti: 1) il sinodo era composto solo da alcuni vescovi cattolici, di provenienza universale e variamente designati, ma tutti legittimati da un intervento del pontefice[48]; 2) la sua competenza ordinaria era di natura consultiva; 3) esso doveva considerarsi come posto in rappresentanza di tutto l'episcopato cattolico («partes agens totius catholici Episcopatus»)[49]. Quest'ultimo punto si sarebbe rivelato come il più discusso; talvolta, si ha la sensazione, per una certa disinvoltura nell'usare come identici i concetti di rappresentanza e di rappresentatività[50]. Con ciò non si teneva adeguato conto della diversa natura dei rapporti motivati in termini di democrazia rappresentativa rispetto a quelli fondati su base sacramentale, sulla cui ontologia tanto insistette Eugenio Corecco nel parlare sia della sinodalità ecclesiale che degli organismi partecipativi espressione della stessa[51].

---

[46] Il discorso si trova in AAS 57 (1965), pp. 794-805; il passo citato è a pagina 804.

[47] Paolo VI, motu proprio *Apostolica sollicitudo*, 15 settembre 1965, in AAS 57 (1965), pp. 775-780 (*Enchiridion Vaticanum* [= EV], 2, pp. 472-481).

[48] Nel caso dei vescovi designati dalle Conferenze episcopali, «eletti» secondo gli articoli V e VIII del Motuproprio ed il can. 346, § 1, si è giustamente intravista più una forma di presentazione che non di elezione canonica. Cfr. J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, pp. 273-274.

[49] Il Motuproprio articolava le caratteristiche del sinodo dicendo che esso era regolato così da essere: «a) una istituzione ecclesiastica centrale; b) rappresentante tutto l'Episcopato cattolico; c) perpetua per sua natura; d) quanto alla sua struttura, svolgente i suoi compiti in modo temporaneo ed occasionale» (I).

[50] Sul rilievo della distinzione, nel'ordinamento ecclesiale, si veda la relazione (9 marzo 2012) di P. Gherri in http://gherripaolo.eu/lucera_discernimento.pdf, nonché L. Musselli, *Forme ed Istituti di rappresentanza canonica*, in P. Gherri (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza* (Atti della quarta giornata canonistica interdisciplinare), Roma, 2010, pp. 110-112; M. Miele, *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina*, Padova, 2004, p. 199, nota 135. Sul rapporto tra il ministero e il fenomeno della rappresentanza-rappresentazione: J.-M. Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, trad. it., Brescia, 1989, pp. 223-232. Libero Gerosa, a proposito del voto nei consigli ecclesiali di ogni livello ecclesiale, non distingue tra rappresentanza e rappresentatività, ma tra rappresentanza e testimonianza della fede, giacché «il concetto di "rappresentanza"… ha un significato diverso nella struttura ecclesiale retta dal principio della "communio" e conosciuto per fede, perché quest'ultima non può essere rappresentata ma solo testimoniata». Conseguentemente i membri di assemblee ecclesiali «anche quando sono eletti con criteri "rappresentativi" o democratici, non sono dei "rappresentanti" di tipo parlamentare ma dei fedeli scelti per testimoniare la loro fede ed aiutare secondo "scienza e competenza" (can. 212 § 3) il fedele che – in forza del sacramento dell'ordine e della "missio canonica"– è investito d'autorità nella comunità cristiana in questione» (L. Gerosa, *Inveramenti istituzionali delle nozioni conciliari di «collegialità» e «partecipazione»*, cit., p. 81). Rimane il fatto che la «testimonianza» non si realizza in modo astorico e disgiunto dall'appartenenza a diversa «lingua, popolo e nazione» e a diversi ambiti culturali e sociali; in tal senso un'assemblea ecclesiale può realizzare una sua rappresentatività senza potersi definire "rappresentante" dei fedeli che non ne fanno parte.

[51] Molti degli scritti di Corecco, anche su questo tema, sono raccolti nei volumi: E. Corecco, Ordinatio Fidei, *Schriften zum kanonischen Recht*, a cura di L. Gerosa e L. Müller, Paderborn, 1994; E. Corecco, «*Ius et communio*». *Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Casale Monferrato, 1997, 2 v.

Anche per porre fine a simili fraintendimenti, il *Codex* del 1983 evitava di riproporre la formula del sinodo come istituto «partes agens totius catholici Episcopatus»[52]. Il che, forse, non era neppure necessario, laddove si avvertisse come nel Motuproprio del 1965 il sinodo era posto in rapporto all'«episcopato cattolico» e non al «Collegio episcopale»[53]. In tal senso, anche oggi sembra si possa dire che il sinodo è rappresentativo dell'episcopato cattolico senza, per questo, essere rappresentante della totalità dei vescovi appartenenti al Collegio episcopale. Del resto, il *Codex* del 1983 non ha esitato ad utilizzare il linguaggio della rappresentanza, in modo esplicito, nel caso di un altro istituto sconosciuto al *Codex* del 1917, il Consiglio presbiterale, definito non solo come senato del vescovo, ma anche come gruppo di sacerdoti «presbyterium repraesentans» (can. 495, § 1)[54]. Le discussioni conciliari sulla strutturazione di questo organo collegiale sono state ricostruite, notandosi come poi, a proposito del Consiglio presbiterale, fosse emersa da un lato una «*repraesentatio* per mimèsi o per imitazione», così che il Consiglio riproducesse «in piccolo la varietà delle situazioni del presbiterio»; dall'altro, come la stessa *repraesentatio* del presbiterio spettasse «a tutto il consiglio presbiterale non ai singoli membri»[55].

Se è vero che nel *Codex* del 1983 del sinodo episcopale non viene formalmente ribadito l'aspetto di rappresentanza, non c'è dubbio che la rinnovata esigenza che i suoi componenti, nell'ambito di un'assemblea generale, siano scelti da tutte le regioni del mondo (can. 342), configuri un metodo per garantire una rappresentatività geografica, e quindi culturale, a livello mondiale; anche i vescovi

---

[52] La Pontificia Commissione per la revisione del *Codex*, sul punto, rispose alla Segreteria generale del sinodo dei vescovi, con propria lettera del 20 settembre 1983 e allegando un parere di W. Onclin: «Come si disse nella discussione su questa definizione, se il Sinodo dei Vescovi rappresentasse veramente tutti i Vescovi, sarebbe come il Concilio ecumenico e dovrebbe avere voto deliberativo e i suoi atti sarebbero atti collegiali. Ma questo non corrisponde alla realtà. Il Sinodo dei Vescovi non si può considerare come un Collegio di tutti i Vescovi; sarebbe un Concilio ecumenico»: *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, cit., p. 180.

[53] Sulla facilità con cui talvolta si è posta una relazione (giuridica) diretta tra sinodo e Collegio episcopale, si vedano i cenni in A. Remossi, *Il concetto di rappresentatività nell'ordinamento canonico*, in *Periodica de re canonica*, 2005, 94, pp. 604-607. Il rapporto tra l'uno e l'altro investe anche un problema di autorità *ex iure divino*, così come evidenziato da Legrand, per il quale il sinodo «potrebbe facilmente diventare un organismo più rappresentativo dell'episcopato senza pretendere che le sue raccomandazioni abbiano l'autorità del collegio universale»: Legrand, *Le riforme di Francesco*, cit., p. 423. Velasio De Paolis, in una conferenza tenuta a Madrid il 26 novembre 2014, dopo la pubblicazione della *Relatio finalis* del sinodo straordinario del 2014, si sarebbe chiesto se sia «competenza di un sinodo dei vescovi trattare una questione come questa: il valore della dottrina e della disciplina vigente nella Chiesa, che si sono formate nel corso dei secoli e sono sancite con interventi del magistero supremo della Chiesa», almeno secondo quanto riportato in http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350935.

[54] Il Consiglio presbiterale eredita il titolo di *senatus* che nel *Codex* del 1917 era attribuito al Capitolo cattedrale (can. 391, § 1). Viceversa, nello stesso *Codex*, non vi è alcun accenno ad una rappresentanza del Capitolo rispetto al clero diocesano.

[55] A. Longhitano, «Repraesentatio» *e partecipazione nell'ordinamento canonico*, in Repraesentatio. *Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, Atti del Convegno di studi organizzato dallo Studio Teologico San Paolo e dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Catania, Catania 21-22 aprile 2005, a cura di A. Longhitano, Firenze, 2007, pp. 181-183.

padri del sinodo riunito in assemblea generale quindi, in quanto scelti effettivamente da tutto il mondo, rappresentano per imitazione tutto l'episcopato cattolico, episcopato che, come la Chiesa, è «di ogni lingua, popolo e nazione» e tenendo presente che il legame di ogni Chiesa particolare ad un singolo mondo culturale è elemento «costitutivo della sua Cattolicità»[56]. E tale rappresentatività è particolarmente rafforzata per quei vescovi che vengono scelti tramite l'elezione in seno alle Conferenze episcopali. Nelle assemblee generali ordinarie questi costituiscono il maggior numero dei padri sinodali e durante la celebrazione sinodale essi dovrebbero esprimere l'opinione emersa in seno alla discussione sui temi sinodali previamente effettuata dalla Conferenza episcopale di provenienza[57]. Questa disposizione poteva far pensare ad un vero e proprio meccanismo di delega-rappresentanza tra le Conferenze (deleganti) ed i vescovi (delegati); tuttavia, in relazione ad essa, già nel 1977 alcune Note esplicative della Segreteria generale chiedevano che i vescovi designati al sinodo esponessero i pareri sia della maggioranza che della minoranza della propria Conferenza[58], con ciò riecheggiandosi l'antica dialettica canonica tra *maioritas* et *sanioritas*. Il problema di riferire al sinodo le opinioni diverse, presenti in seno alla Conferenza episcopale delegante, non si pone infatti quando essa sia unanime sulle stesse[59]. Anche per ciò si è sottolineato l'aspetto di rappresentatività morale, e non «giuridico-formale», del sinodo[60].

Alla luce di quanto precedentemente detto su partecipazione, valore giuridico del «votum», rappresentatività, si possono comprendere le parole di Giovanni Paolo II circa le dinamiche del sinodo episcopale:

---

[56] H.-M. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile*, in *Nouvelle revue theologique*, 1976, 98, p. 196.

[57] Così dispone l'art. 23 dell'*Ordo Synodi Episcoporum*, nell'ultima redazione approvata da Benedetto XVI il 29 settembre 2006: AAS 98 (2006), pp. 755-779 (EV, 23, pp. 1526-1577).

[58] «Questo articolo del Regolamento del Sinodo prescrive che i Delegati delle singole Conferenze Episcopali manifestino la posizione dei propri fratelli nell'Episcopato, a riguardo degli argomenti che il Sommo Pontefice ha stabilito di trattare nella convocazione del Sinodo. Per poter dare, a proposito del medesimo voto, una conoscenza il più possibile accurata, i delegati si adoperino affinché, dopo aver esposto il parere della maggioranza, presentino anche l'opinione della minoranza della propria Conferenza». V. J.I. Arrieta, *Il sistema dell'organizzazione ecclesiastica*, Roma, 2000[1], p. 59.

[59] Per analogia si deve qui ricordare che – per ciò che riguarda l'esercizio magisteriale da parte delle Conferenze episcopali –, laddove una dichiarazione della Conferenza non sia adottata all'unanimità, essa può reputarsi atto di magistero autentico solo se ottenga la *recognitio* della Sede apostolica romana, dopo essere stata approvata dalla maggioranza qualificata (dei due terzi) dei vescovi dotati di voto deliberativo (Giovanni Paolo II, motu proprio *Apostolos Suos*, 21 maggio 1998, n. 22, in AAS 90 [1998], pp. 641-658 e in EV, 17, pp. 518-555). Si è osservato in proposito come «il *motu proprio*, nel momento in cui richiede l'unanimità ai fini della validità ed efficacia degli atti di magistero autentico di una conferenza di vescovi, pone anch'esso un limite alla volontà della maggioranza, ma per garantire un oggetto specifico ben diverso dall'interesse del singolo, e cioè per garantire e promuovere la retta comprensione della dottrina della Chiesa nel suo sviluppo dogmatico»: A. Bettetini, *Formazione della volontà collegiale, principio democratico e verità nel diritto della Chiesa*, in Repraesentatio. *Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, cit., p. 165.

[60] Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 267-268. Su questo punto si veda anche J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, trad. it., Milano, 1987, pp. 59-61.

«Ogni Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi è una forte esperienza ecclesiale, anche se nelle modalità delle sue procedure rimane sempre perfettibile. I Vescovi riuniti nel Sinodo rappresentano anzitutto le proprie Chiese, ma tengono presenti anche i contributi delle Conferenze episcopali dalle quali sono designati e dei cui pareri circa le questioni da trattare si fanno portatori. Essi esprimono così il voto del Corpo gerarchico della Chiesa e, in qualche modo, quello del popolo cristiano, del quale sono i pastori. Il Sinodo è un evento in cui si rende particolarmente evidente che il Successore di Pietro, nell'adempimento del suo ufficio, è sempre congiunto nella comunione con gli altri Vescovi e con tutta la Chiesa. «Spetta al Sinodo dei Vescovi – stabilisce al riguardo il Codice di Diritto Canonico – discutere sulle questioni da trattare ed esprimere propri voti, non però dirimerle ed emanare decreti su di esse, a meno che in casi determinati il Romano Pontefice, cui spetta in questo caso ratificare le decisioni del Sinodo, non abbia concesso potestà deliberativa ». Il fatto che il Sinodo abbia normalmente una funzione solo consultiva non ne diminuisce l'importanza. Nella Chiesa, infatti, il fine di qualsiasi organo collegiale, consultivo o deliberativo che sia, è sempre la ricerca della verità o del bene della Chiesa. Quando poi si tratta della verifica della medesima fede, il *consensus Ecclesiae* non è dato dal computo dei voti, ma è frutto dell'azione dello Spirito, anima dell'unica Chiesa di Cristo. Proprio perché il Sinodo è al servizio della verità e della Chiesa, come espressione della vera corresponsabilità da parte di tutto l'episcopato in unione con il suo Capo riguardo al bene della Chiesa, nel dare il voto o consultivo o deliberativo i Vescovi, insieme agli altri membri del Sinodo, esprimono comunque la partecipazione al governo della Chiesa universale. Come il mio predecessore di v. m. Paolo VI, anche io ho sempre fatto tesoro delle proposte e dei pareri espressi dai Padri sinodali, facendoli entrare nel processo di elaborazione del documento che raccoglie i risultati del Sinodo, e che proprio per questo amo qualificare come «post-sinodale»[61].

4. Interazione tra il sinodo ed il Collegio dei cardinali.

L'esperienza del sinodo iniziò nel 1967 e si sviluppò in modo costante così che, fino al 2014, in quarantasette anni si ebbero – tra assemblee ordinarie, straordinarie e speciali –, ventisei sinodi, quasi uno ogni due anni[62]. In nessuno di questi sinodi il pontefice si avvalse della possibilità, prevista sia dal Motuproprio istitutivo che dal can. 343 del *Codex*, di delegare al sinodo potestà deliberativa. Vero è che il papa pubblicò numerose esortazioni apostoliche postsinodali, composte più

[61] Giovanni Paolo II, esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis*, 16 ottobre 2003, in AAS 96 (2004), pp. 825-924 e in EV, 22, pp. 506-741. Quello citato è il numero 58.

[62] Si veda N. Eterović (ed.), *Il sinodo dei vescovi. 40 anni di storia. 1965-2005*, Città di Castello (PG), 2005; Id., *Sinodi continentali. I consigli speciali del sinodo dei vescovi*, Città del Vaticano, 2013; Id., *Joseph Ratzinger. Benedetto XVI e il sinodo dei vescovi*, Città del Vaticano, 2014.

sulla base delle proposizioni presentate dal sinodo che non dei singoli interventi svolti nell'aula sinodale.

Nel contempo andava sviluppandosi nella prassi, sempre a livello centrale, un nuovo coinvolgimento del Collegio dei cardinali, attraverso la convocazione a Roma, da parte del papa, di riunioni plenarie dei cardinali. In un certo senso, queste «plenari» erano presentate come munite di una fisionomia distinta dal tradizionale istituto dei concistori; ciò sembrerebbe trasparire chiaro fin dalla prima riunione, voluta e celebrata da Giovanni Paolo II tra il 5 e il 9 novembre 1979. Nel discorso inaugurale il Papa, già allora, rivelava come la richiesta che i cardinali venissero tutti convocati a Roma, al di fuori dell'evento della sede vacante, fosse emersa durante le congregazioni preparatorie dei conclavi del 1978. In quell'occasione il Papa tracciava un certo statuto di tali plenarie. I cardinali non solo prestavano il loro aiuto al papa, «in modo continuo e costante», in quanto appartenenti alla Curia romana, ma, tutti, condividevano con lui la «comune sollecitudine per la Chiesa» in forza del loro inserimento nel clero romano. Se questa idea era consolidata nel *Codex* allora vigente[63], il Papa aggiungeva, come ulteriore fondamento alle plenarie cardinalizie, la «collegialità vescovile e pastorale, che è in vigore da oltre mille anni»[64]. Il riferimento del Collegio cardinalizio al principio di collegialità episcopale era estraneo sia al *Codex* del 1917 che ai documenti del Vaticano II, i quali, del resto, questo Collegio non l'avevano mai nominato. Esso, però, corrispondeva ad alcune, più o meno percettibili, trasformazioni disciplinari che lo avevano riguardato fin dalla vigilia del Concilio oltre che ad alcuni interventi dottrinali[65].

Per le trasformazioni nella disciplina va ricordato anzitutto come, alla vigilia del Concilio, Giovanni XXIII avesse stabilito che tutti i cardinali venissero consacrati vescovi[66]. Paolo VI poi, prima della fine del Concilio, forniva una nuova legittimazione alla presenza dei patriarchi orientali nel Collegio dei cardinali

---

[63] Can. 230 *Codex* 1917.

[64] Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti alla riunione plenaria del Sacro Collegio dei cardinali*, 5 novembre 1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2, 1979, 1060-1069 e in AAS 71 (1979), pp. 1447-1457.

[65] Per il dibattito sull'alternativa tra «riforma del collegio cardinalizio o creazione di un "Consilium episcoporum centrale"» Cfr. Faggioli, *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, cit., pp. 403-406.

[66] Giovanni XXIII, motu proprio *Cum gravissima*, 15 aprile 1962, in AAS 54 (1962), pp. 256-258. Nel discorso dopo il rito di consacrazione, il successivo 19 aprile 1962, il Papa non accenna in alcun modo alla valenza che l'atto poteva avere nei confronti del Collegio episcopale, convocato a Concilio, e sottolinea la «parificazione di tutti i componenti il Sacro Collegio dei Cardinali in una stessa dignità di Ordine sacro, di episcopale sacramento, e di funzioni altissime nel servizio del governo pontificale in cooperazione al Supremo Gerarca della Santa Chiesa Cattolica Apostolica e Romana» (ivi, 286-290).

stabilendo la recisione del loro legame con la Chiesa romana, significato nella titolarità di una diocesi suburbicaria o nell'appartenenza al clero romano[67].

Per l'elaborazione dottrinale[68], anzitutto sul piano della ricostruzione e dell'interpretazione storica, va ricordato certamente uno studio di Congar, pubblicato verso la fine del Concilio e nel quale egli parlava di una progressiva «confisca», da parte dell'«ideologia del collegio dei cardinali», della teologia della collegialità episcopale[69]. Qualche anno dopo, Giuseppe Alberigo pubblicava un volume dedicato all'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo e nel quale si accentuava l'osmosi, se non la sostituzione, attuatasi nel secondo millennio, tra lo statuto del cardinalato e la tradizione sinodale riferita al Collegio apostolico e quindi all'episcopato[70]. Questo lavoro di Alberigo, in chiusura, metteva in rilievo il pensiero dell'Autore sul venir meno di qualunque base dottrinale alla persistenza del collegio cardinalizio e sul «riassorbimento della sua giustificazione ecclesiologica nel suo alveo proprio e autentico, quello della dottrina sull'episcopato e sulla sua natura collegiale»[71]. Nel volume, poi, viene riportata la significativa discussione seguita ad un articolo di Karl Rahner che, nel 1963, configurava, per il Collegio cardinalizio, una nuova base di legittimazione, a partire dalla sua funzione elettorale; in tale funzione, il Collegio doveva reputarsi quale «rappresentanza dell'intero episcopato»[72].

Un lento avvicinamento del Collegio cardinalizio alle ragioni della collegialità episcopale pareva quindi indubbio e l'inserimento di esso tra le manifestazioni della collegialità affettiva divenne, poi, un tema ricorrente anche nell'elaborazione del magistero[73]. Tra tutti gli interventi in tal senso, per ampiezza sembra da ricordare l'omelia che Giovanni Paolo II tenne durante il concistoro del 26 novembre 1994; in

---

[67] Paolo VI, motu proprio *Ad purpuratorum patrum*, 11 febbraio 1965, in AAS 57 (1965), pp. 295-296 e in EV, 2, pp. 388-391; in forza degli articoli I e II i patriarchi orientali inseriti nel Collegio cardinalizio sarebbero stati inseriti nell'ordine episcopale, non sarebbero divenuti titolari di una chiesa suburbicaria e neppure sarebbero stati ascritti al clero romano («nec ad clerum Urbis pertinebunt»).

[68] Se n'è occupata recentemente, con ricostruzione archivistica, A. Sammassimo, *Cardinalato e collegialità. Codificazione del XX secolo*, Milano, 2012.

[69] Y.M.-J. Congar, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VIIe-XVIe siècles)*, in *La collégialité épiscopale*, introd. di Y.M.-J. Congar, Parigi, 1965, spec. p. 118 ss.

[70] Cfr. G. Alberigo, *Cardinalato e collegialità*, Firenze, 1969, pp. 187-198.

[71] Ivi, p. 211.

[72] Ivi, pp. 201-203.

[73] Nella prima intervista dopo l'elezione papa Francesco accomuna, nel principio generale della sinodalità, i concistori e i sinodi: A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, in *Civiltà cattolica*, 2013, 164, p. 458. In un discorso alla Curia romana del 28 giugno 1980, Giovanni Paolo II interponeva il collegio cardinalizio, come espressione della collegialità episcopale, tra il sinodo dei vescovi e le conferenze nazionali dei vescovi: AAS, 72 (1980), pp. 646-647. Più difficile trovare riferimenti al principio di collegialità *episcopale* nei discorsi che Benedetto XVI rivolgeva ai cardinali in occasione dei concistori per la creazione di cardinali da lui celebrati. Si veda comunque il Discorso del 16 aprile 2007 in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III, 1, 2007, pp. 678-679.

essa egli accostava, in una linea di continuità nella collegialità episcopale, collegio dei cardinali e sinodo dei vescovi:

«Il Collegio cardinalizio nella sua attuale composizione esprime, assai significativamente, l'unità e l'universalità del popolo di Dio e, soprattutto negli ultimi anni, si è arricchito della crescente presenza di presuli di molte nazioni di ogni Continente: nella schiera dei nuovi cardinali sono rappresentate ben ventiquattro nazioni di ogni parte del mondo. La comunione dell'intero gregge di Dio, nutrito da Cristo, principe dei pastori (cf. *Lumen gentium*, 6), viene così a rispecchiarsi, in certo modo, nel Collegio cardinalizio, la cui istituzione è molto importante dal punto di vista della *tradizione collegiale della Chiesa*. La dimensione collegiale, costitutiva ed essenziale per l'episcopato, trova in effetti una manifestazione eminente ed esemplare nei cardinali stretti intorno al Successore di Pietro. Questa dimensione collegiale, originaria ed intrinseca alla successione apostolica, è andata sviluppandosi nel corso dei secoli, in connessione con la storia della Chiesa e vive oggi un momento particolarmente felice di riscoperta della sua genuinità e di acquisizione di nuove potenzialità. Ciò vale anche per quella sua peculiare espressione che è costituita dal Collegio dei Cardinali: oltre ad abbracciare, per così dire, il mondo intero, esso, grazie alle maggiori possibilità di comunicazione e di incontro, sviluppa oggi in maniera più costante ed efficace il suo servizio. Comunione, collegialità e comunicazione vanno insieme: la comunicazione al servizio della collegialità e la collegialità al servizio della comunione. Singolare espressione della comunione ecclesiale, ed in particolare della collegialità episcopale, è senza dubbio il Sinodo dei Vescovi. Il Concilio Vaticano II, come pure il mio venerato predecessore il Servo di Dio Paolo VI, hanno operato attivamente perché tale istituzione acquistasse sempre più vigore e consistenza. Si è registrato così, negli anni del post-Concilio, un provvidenziale sviluppo della dimensione sinodale della Chiesa, i cui frutti sono sotto gli occhi di tutti. La chiamata alla dignità cardinalizia del Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi va vista, oltre che come riconoscimento alla persona, come un'ulteriore tappa di tale incremento. Lo sviluppo della "sinodalità" nella Chiesa, in cui si rispecchia visibilmente la collegialità dell'intero Episcopato, procede di pari passo con la *tradizione dei Concistori ordinari e straordinari*. Nei sedici anni del mio servizio pastorale, ho avuto occasione di convocare sei Concistori ordinari e cinque straordinari, l'ultimo dei quali ha avuto luogo nel giugno scorso ed è stato dedicato alla preparazione del Grande Giubileo dell'Anno 2000. Da quella riunione ho tratto molti elementi per la stesura della Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*»[74].

[74] Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione del Concistoro per la creazione di 30 nuovi cardinali*, 26 novembre 1994, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, 2, 1994, pp. 883-884..

Questo avvicinamento non trovò, però, rilevante spazio nei documenti generali normativi riguardanti direttamente il Collegio dei cardinali. Nel *Codex* del 1983, anzi, il can. 334 sembra distinguere nettamente l'azione del sinodo, come forma della cooperazione episcopale, da quella dei cardinali, accomunata all'aiuto, offerto al papa, proveniente da «altre persone» ed istituzioni. Nella costituzione apostolica sulla Curia romana, un semplice articolo prospetta l'eventualità di un «concistoro plenario» dei cardinali, disciplinato da una *lex propria* che mai venne emanata[75]. Nella costituzione apostolica sulla vacanza della Sede apostolica e sull'elezione del papa, poi, non un accenno viene fatto al principio di collegialità episcopale, mentre viene accentuato il carattere romano del Collegio[76]. Vero è ancora che papa Francesco, nel formalizzare con proprio chirografo la struttura e le funzioni di un organismo consultivo già prima insediato, ne attribuiva l'ispirazione all'auspicio, formulato nelle Congregazioni cardinalizie anteriori al conclave del 2013, di creare un «ristretto gruppo di Membri dell'Episcopato» che fosse «espressione della comunione episcopale e dell'ausilio al *munus petrinum* che l'Episcopato sparso per il mondo può offrire»; il Consiglio era formato da soli cardinali[77]. Lo stesso (parziale) avvicinamento ha lasciato sospesa una definizione dei confini tra le funzioni consultive del sinodo e quelle del Collegio cardinalizio. Il problema era stato posto dallo stesso Giovanni Paolo II nel discorso del 5 novembre 1979[78].

---

[75] Giovanni Paolo II, costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, in AAS 80 (1988), pp. 841-912 e in EV, 11, pp. 492-635, art. 23. Per un rapporto di identità tra concistoro straordinario, previsto dal *Codex*, e concistoro plenario, previsto dalla Costituzione apostolica, v. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., p. 295. Sulle questioni legate alla *lex propria* del Collegio cardinalizio cfr. A. Sammassimo, De iure condendo*: una* lex propria *per il Collegio cardinalizio*, in *Jus*, 2013, 60, spec. pp. 325-329.

[76] Giovanni Paolo II, costituzione apostolica *Universi dominici gregis*, 22 febbraio 1996, in AAS 88 (1996), pp. 305-343 e in EV, 15, pp. 98-171.

[77] Francesco, *Chirographum quo instituitur Consilium Cardinalium ad adiuvandum Romanum Pontificem in Universali Ecclesia gubernanda adque suscipiendum consilium emendationis Constitutionis Apostolicae «*Pastor Bonus*» de Curia Romana*, 28 settembre 2013, in AAS 105 (2013), pp. 875-876. Sulle implicazioni di tale Chirografo in ordine al rapporto collegio cardinalizio-sinodo, si vedano alcune attente osservazioni in Sammassimo, *op. ult. cit.*, pp. 321-325.

[78] In particolare si veda questo passo: «Sembra dunque che l'incontro del Collegio cardinalizio nell'autunno di quest'anno possa con profitto, occuparsi di un esame, almeno sommario, di alcuni problemi un po' diversi da quelli sui quali lavora il Sinodo dei vescovi. Questi problemi, che in modo introduttivo desidero per lo meno delineare, sono importanti, data la situazione della Chiesa universale, e al tempo stesso sembrano essere più strettamente collegati col ministero del Vescovo di Roma, che non quelli che devono costituire il tema del Sinodo dei vescovi. È ovvio che qui non si può parlare di alcuna rigorosa delimitazione. Subito all'inizio, desidero anche rilevare che, oltre alle questioni che fra poco presenterò da parte mia, conto sulle proposte, che avanzeranno e illustreranno i singoli partecipanti a questo nostro consesso. Prevediamo per questo un dovuto spazio nell'ordine delle nostre sedute. Questo ordine, contrariamente a quanto avviene nel Sinodo dei vescovi, non si basa su alcuno statuto particolare». Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti alla riunione plenaria del Sacro Collegio dei cardinali*, 5 novembre 1979, cit. (v. sopra, nota 64). Sui rapporti tra sinodo e collegio cardinalizio si cfr. Milano, *Il sinodo dei vescovi*, cit., pp. 371-381.

L'esperienza pluridecennale delle assemblee sinodali, d'altra parte, è stata talvolta oggetto di rilievi critici[79]. Lo stesso papa Francesco, nell'intervista cit., attestando piena considerazione al principio tradizionale canonico delle consultazioni, «reali, non formali»[80], aveva modo di esplicitare un pensiero preciso non solo sulla metodologia dei sinodi, ma anche sul principio sinodale nella sua rilevanza generale. Il Papa, in particolare, manifestava l'esigenza che concistori e sinodi vengano resi «meno rigidi nella forma»[81], aggiungendo come forse sia «il tempo di mutare la metodologia del Sinodo, perché quella attuale mi sembra statica»[82]. In questi due contesti sembra che il Papa si riferisca all'interazione tra primato ed episcopato e, dunque, al tema dell'esercizio della collegialità episcopale. Tuttavia egli andava oltre, auspicando una sinodalità «vissuta a vari livelli» e indicandone come attori «la gente, i Vescovi e il Papa»[83]. Qui il Papa manifesta notevole interesse per la disciplina dell'Oriente ortodosso, relativamente sia all'esercizio della collegialità episcopale che alla pratica sinodale, traendone un interrogativo per quanto riguarda l'esercizio del *munus petrinum*: «Come conciliare in armonia primato petrino e sinodalità?»[84].

5. Sull'interesse per la sinodalità orientale.

La pratica della sinodalità nell'Oriente cristiano è stata oggetto di particolare interesse nella Chiesa cattolica, soprattutto dopo la celebrazione del Vaticano II, grazie al confronto ecumenico che ne seguì. Come noto, il Concilio, nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, aveva manifestato una forte attenzione verso le Chiese orientali non in comunione con Roma, riconoscendo con ammirazione un vero e proprio debito che la Chiesa d'Occidente aveva verso di esse «nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico» (n. 14). D'altra parte, a proposito della questione nodale della comunione delle Chiese ortodosse con Roma, per una rinnovata unità visibile, il Decreto invitava a studiare particolarmente «la natura delle relazioni vigenti fra esse e la Sede di Roma prima della separazione, e a formarsi un equo giudizio su tutte queste cose», visto che «l'eredità tramandata dagli

[79] Cfr., in relazione alla fase storica di realizzazione del sinodo, A. Indelicato, *Dal concilio al Sinodo dei vescovi: cronaca di una scelta annunciata?*, in A. Melloni-S. Scatena (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*, cit., pp. 237-261, nonché Id., *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, cit., spec. pp. 352-361. Si veda anche G. Alberigo, *concilio*, in G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich (cur.), *Teologia* (Dizionari San Paolo), cit., pp. 285-287. Per Legrand «attualmente il Sinodo non può gestire né la propria periodicità, né il proprio ordine del giorno, né la pubblicazione delle sue risoluzioni, né la propria composizione (per esempio, il Sinodo speciale per l'America Latina del 1997 comprendeva solo 136 membri che erano stati eletti da loro pari, mentre gli altri 161 erano membri *ex officio* o designati dal papa)»: Legrand, *Le riforme di Francesco*, cit., p. 423.

[80] Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 458.

[81] Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit., ivi.

[82] Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 466.

[83] Ivi.

[84] Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 465.

apostoli è stata accettata in forme e modi diversi e, fin dai primordi stessi della Chiesa, qua e là variamente sviluppata, anche per le diversità di carattere e di condizioni di vita» (ivi). L'intenso studio sulla sinodalità secondo la tradizione orientale, sviluppatosi dopo il Vaticano II, sembra aver avuto tra i suoi fondamentali motivi d'ispirazione proprio la ricerca delle forme che consentano il ricostituirsi della comunione visibile tra Chiesa cattolica e Chiese ortodosse non secondo il paradigma monocratico, ma secondo quello collegiale o, appunto, sinodale[85], situandosi all'interno delle esplicitazioni del concetto della *communio/koinonia*; queste sono caratterizzate «dalla conciliarità, dalla collegialità e dalla sussidiarietà»[86]; si è così osservato che, quel concetto, «serve oggi da stella conduttrice per il movimento ecumenico»[87].

La creazione della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, preceduta da una commissione preparatoria e costituita poi ufficialmente nel 1979[88], ha determinato la pubblicazione di una serie di documenti comuni, tra i quali, nel 2007, il c.d. Documento di Ravenna[89]. Benché non dichiarato documento magisteriale, a questo documento rinvia lo stesso papa Francesco nell'intervista cit., indicandolo come un momento dello sviluppo della riflessione sulle modalità di esercizio del ministero petrino in chiave sinodale[90]. D'altra parte, esso sembra collegarsi direttamente al c.d. Documento di Monaco (1982), dal titolo *Il mistero della Chiesa e dell'Eucarestia alla luce del mistero della Santissima Trinità*[91]., nel quale si dichiarava, tra l'altro, che «la *koinōnia* è insieme ministeriale e pneumatica. Per questo l'eucaristia ne è la manifestazione per eccellenza»[92].

Partendo dal classico *L'Église du Saint-Esprit* di Nicolas Afanassieff, che ricordava come il popolo cristiano, pur privo del dono del governo (*administration*), sia tuttavia insignito del dono del discernimento e della capacità di esaminare tutte le cose, per cui

---

[85] Cfr. L. Vischer, *La ricezione del dibattito sulla collegialità*, in G. Alberigo-J.-P. Jossua, *Il Vaticano II e la Chiesa*, trad. it., Brescia, 1985, pp. 309-331; G. Bruni, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Milano, 1999, pp. 108-145.

[86] P. Neuner, *Théologie oecuménique*, Parigi, 2005, p. 411.

[87] J.E. Vercruysse, *Bilancio ecumenico postconciliare*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova, 1994, p. 235.

[88] Cfr. P. Mahieu, *Dom Emmanuel Lanne et la rédaction du document de Ravenne, de la Commission internationale mixte du dialogue catholique-orthodoxe*, in *Irénikon*, 2014, 87, p. 47.

[89] Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa, *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, 13 ottobre 2007, in *Il Regno-doc.*, 2007, 52, pp. 708-714. Un breve resoconto sulla gestazione del Documento è fatto da D. Salachas, *Conciliarità e sinodalità*, in *Il Regno-att.*, 2007, 52, pp. 664-667.

[90] Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit., p. 466.

[91] Lo si veda in *Enchiridion Oecumenicum*, 1, Bologna, 1986, pp. 1028-1039.

[92] Ivi, p. 1034.

«il popolo di Dio è governato dal vescovo in collaborazione con i presbiteri, e ciò non in nome proprio o in forza di un'investitura popolare, ma in nome di Dio, essendo il vescovo ordinato da Dio per il ministero del governo. Munito dei carismi del discernimento e della capacità di esaminare, il popolo testimonia che tutto ciò che si fa nella Chiesa sotto la guida dei pastori corrisponda alla volontà di Dio rivelata dallo Spirito Santo»[93],

potremmo interrogarci su quali sembrino essere i capisaldi sottostanti o connessi all'immagine e alla prassi sinodale/comunionale sottolineate dall'Oriente ortodosso. Particolarmente rilevanti appaiono due principî.

Il primo collega la forma della Chiesa come *communio* all'immagine-icona della Trinità; il secondo si esplicita in quella che viene chiamata ecclesiologia eucaristica, per la quale «nella celebrazione dell'eucaristia la chiesa concepita come *communio* diventa concretamente realtà»[94]. Entrambi confermano come le istituzioni canoniche relative al governo della Chiesa non possano prescindere dai principî teologici che riguardano la natura di essa; in conformità all'essenza ecclesiale, pertanto, quella sinodale deve considerarsi una «istituzione basica»[95]. I due principî possono indubbiamente essere visti nella loro connessione, ragion per cui si è potuto dire che «come la celebrazione eucaristica, nel suo insieme, rende presente il mistero trinitario, così la Chiesa nelle sue istituzioni trova il suo modello, la sua origine e il suo compimento nel Mistero del Dio Uno in Tre Persone. L'Eucaristia così compresa alla luce del mistero trinitario è il criterio del funzionamento di tutta la vita ecclesiale. Gli elementi istituzionali debbono solo riflettere visibilmente la realtà del mistero trinitario»[96]. Il famoso can. 34 dei Canoni apostolici identifica il concetto di *protos* (primo) nell'ambito della sinodalità episcopale[97]. Tuttavia non va dimenticato come, fin dall'origine, l'esperienza sinodale sia viva, anzitutto, all'interno della stessa chiesa particolare e come essa coinvolga non solo gli appartenenti all'ordine sacro, ma anche il popolo. La controversia pasquale, alla fine del II secolo,

---

[93] N. Afanassieff, *L'église du Saint-Esprit*, Parigi, 1975, p. 99.

[94] K. Ware, *L'*ortodoxie*, l'Église des sept Conciles*, trad. di F. Lhoest, Parigi-Pully, 2002³, spec. pp. 309-339. Cfr. anche W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, trad. it., Brescia, 2012, pp. 41-42. Oltre a B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia, 1990⁶, si veda P. Coda, *Rinnovamento a cinquant'anni dal Vaticano II,* in *Il Regno-att.*, 2014, 59, pp. 429-434.

[95] Cfr. P. Rodopoulos, *Synodality - «Collegiality» - In the eastern tradition - The endemousa synod*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, cit., I, p. 229.

[96] D. Salachas, *Sinodalità della chiesa locale: problemi e prospettive aperti dal confronto fra i codici latino e orientale*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, cit., p. 249.

[97] «I Vescovi di ciascuna *nazione* (*ethnos*) devono conoscere [chi è] il *primo* (*protos*) tra di loro e prenderlo come il *capo* (*kefalê*) e non fare alcunché di importante senza il suo parere (*gnome*), e ciascuno solo quelle cose che riguardano la propria *circoscrizione* e i *territori* che ne dipendono; ma neppure quello [*il primo* o *capo*] faccia qualcosa, senza il parere di tutti: così ci sarà concordia e sarà glorificato Dio, per mezzo di Cristo nel Santo Spirito»: ivi, p. 252. Su questo canone si cfr. anche Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, cit., p. 433, nota 352.

testimonia questo modo di procedere cospirativo[98], ma anche, nello stesso periodo, la contesa provocata dai montanisti[99]. A livello della chiesa particolare, o *anche* a tale livello, su questioni schiettamente dottrinali, dunque, si possono vedere coinvolti tutti i fedeli, esattamente come nella celebrazione eucaristica[100]. Lo stesso metodo, come fin troppo noto, è adottato per un momento cruciale nella vita della comunità locale come la scelta del nuovo vescovo[101].

Il Documento di Ravenna, per quanto non esamini la parte storicamente avuta dall'autorità secolare nelle celebrazioni conciliari e soprattutto il fondamento di tale partecipazione (o intromissione), ha cura di riferire la conciliarità a tutto il Popolo, ricordando la comune responsabilità nel «compimento delle azioni che, per mezzo dello Spirito Santo, rendono presente nella Chiesa il ministero di Cristo, "Via, Verità e Vita" (*Gv* 14,6)» (n. 6) e che

«l'intera comunità e ciascuna persona che ne fa parte ha la "consapevolezza della Chiesa" (*ekklesiastikè syneidesis*), come essa è definita dalla teologia greca, ovvero il *sensus fidelium* secondo la terminologia latina. In virtù del battesimo e della cresima (o crismazione), ciascun membro della Chiesa esercita una forma di autorità nel Corpo di Cristo. In questo senso, tutti i fedeli (e non soltanto i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo. Secondo l'insegnamento che dispensiamo in comune, l'insieme del popolo di Dio, avendo ricevuto "l'unzione dal Santo" (1 *Gv* 2, 20.27), in comunione con i pastori, non può errare in materia di fede (cfr. *Gv* 16,13)» (n. 7).

Come conseguenza, il metodo sinodale deve essere presente nei tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale: a livello locale della diocesi affidata al vescovo; a livello regionale di un insieme di Chiese locali con i loro vescovi che «riconoscono colui che è il primo tra loro» (Canone degli Apostoli, 34); ed a livello universale, coloro che sono i primi (*protoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. Inoltre a questo livello, i *protoi* debbono riconoscere chi è il primo tra di loro (n. 10).

Il Documento, benché non ufficiale, tocca temi classici dell'ecclesiologia, le cui tracce spuntano qua e là nelle stesse codificazioni vigenti, ovviamente espresse con linguaggio giuridico. Basterebbe pensare ai canoni (119, 3°, del *Codex iuris canonici*, e can. 924, 2°, del *Codex canonum ecclesiarum orientalium*) che riprendono, con

---

[98] Cfr. E. Eid, *La synodalité dans la tradition orientale*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, cit., I, p. 253, nonché E. Junod, *Naissance de la pratique synodale et unité de l'Église au IIe siècle*, in *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, 1988, 68, pp. 163-180.

[99] Si veda G. Laiti-C. Simonelli, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, cit., p. 293.

[100] Ivi, pp. 301-305.

[101] Si v., recente, P. Christophe, *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, Parigi, 2009.

specificazioni, la regola 29° al *Liber Sextus* di Bonifacio VIII («quod omnes tangit debet ab omnibus approbari»)[102]. O anche alla disposizione per la quale un superiore, tenuto ad acquisire il parere («consilium») di una pluralità di persone, benché non obbligato a conformarvisi, non se ne debba tuttavia neppure discostare, senza una ragione prevalente, soprattutto quando il parere sia espresso in modo unanime (can. 127, § 2, 2°, del *Codex iuris canonici*, nonché can. 934, § 2, 3°, del *Codex canonum ecclesiarum orientalium*)[103].

6. Un metodo rinnovato nei recenti sinodi sulla famiglia.

Alla luce di quanto avvenuto in preparazione del sinodo straordinario sulla famiglia del 2014, e di quanto sta avvenendo in preparazione della XIV assemblea generale ordinaria sul medesimo tema che si terrà nel mese di ottobre del 2015, sembra chiaro come lo sforzo del Papa sia teso non a superare il principio gerarchico che vede i vescovi come «araldi» e «dottori autentici» della fede (*Lumen gentium*, 25), ma ad integrare tale principio con la pratica della consultazione dei fedeli. Ci si può interrogare su quale sia il fondamento di tale pratica della consultazione. Lo fece, ad esempio, Georges Chantraine, il quale, chiedendosi se i fedeli condividano la collegialità, dava una risposta negativa, visto che i fedeli partecipano non del sacerdozio ministeriale, ma del sacerdozio comune[104]. Egli tuttavia, con Eugenio Corecco, ammetteva una analogia tra la corresponsabilità dei fedeli vescovi e quella dei fedeli laici, fondata non sulla collegialità, «forma propria della comunione presso i successori degli Apostoli», né sul potere d'ordine, ma sul potere, comune a tutti i fedeli, di accedere a Dio attraverso la fede e il battesimo. Questo potere è fondamento della comunione e la sinodalità, in tale contesto, può essere definita come la capacità di tutti i fedeli, talvolta il diritto, di essere coinvolti nei momenti sinodali. I fedeli possono esprimere quel *consensus*, che attesta il *sensus fidei*[105], attraverso questi momenti, o meglio *anche* attraverso questi momenti[106], se si presta attenzione alle dinamiche ecclesiali della recezione e della consuetudine[107]. Il n. 12 della cost. *Lumen gentium* fa

---

[102] Si veda A. Bettetini, *Riflessioni storico-dogmatiche sulla regola «quod omnes tangit» e la «persona ficta»*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1999, 110, I, pp. 645-679.

[103] Sulla valenza del can. 127, in ordine alla corresponsabilità ecclesiale, si veda G. Ghirlanda, *Atto giuridico e corresponsabilità ecclesiale (can. 127 CIC)*, in *Periodica de re canonica*, 2001, 90, pp. 225-272.

[104] G. Chantraine, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, in *Nouvelle revue theologique*, 1991, 113, p. 357.

[105] Ivi, pp. 357-359.

[106] Sembra significativo il dire che «la sinodalità, al contrario della realtà indicata dal termine sinodo, non è un dato storico, ma una categoria con la quale si indicano alcune proprietà della vita della chiesa a partire dal dato storico che vede, senza mettere in conto i precedenti testimoniati dal libro degli *Atti*, per lo meno a partire dal II secolo e fino ai nostri giorni, la celebrazione di adunanze finalizzate alla comune decisione su questioni dottrinali e/o disciplinari, sia a livello della singola chiesa locale, sia a livello di più chiese vicine e unite a vari livelli, sia a livello universale di tutta la chiesa»: G. Ruggieri, *I sinodi tra storia e teologia*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, cit., p. 131.

[107] Sulla recezione si veda, oltre a Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium*, 1972/7, pp. 75-105, a Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, cit., p. 140 ss., anche G. Routhier, *La réception d'un*

da sfondo agli istituti partecipativi che consentano un genuino accertamento del senso della fede e bisognerebbe ricordare ancora le parole del commento, ormai classico, che ne faceva Gérard Philips, il quale, tra l'altro, annotava:

«Il senso della fede non è una questione di puro entusiasmo, ma una conoscenza per assimilazione, adattamento, conformità o connaturalità, avrebbe detto san Tommaso. Non può essere confuso con il magistero, né essere assorbito da questo. Al contrario, esso compenetra lo spirito dei credenti per farli vivere nella stessa luce che anima l'autorità docente. In altri termini, il senso della fede è il senso dell'intera Chiesa e non di una delle sue parti, né superiore né inferiore sulla scala gerarchica: è il senso della totalità»; e ancora: «Forse non tutti sanno che, a partire dal Concilio di Trento, i principali teologi che parlano della credenza universale della comunità non esitano minimamente ad accettare la *infallibilitas in credendo*; così Melchior Cano, Roberto Bellarmino, Gregorio di Valenza, Suarez, Gonet, Billaurt e i loro continuatori. Di più, nella loro argomentazione essi partono spesso dall'infallibilità della comunità ecclesiale – dunque *in credendo* – per dedurne l'infallibilità della gerarchia – *in docendo*. In ciò non vedono alcun pericolo per l'autorità della gerarchia; non esitano neanche a dichiarare che il papa deve tener conto della convinzione unanime dei fedeli»[108].

Per la tradizione più antica, dunque, nulla di nuovo, dal punto di vista del fondamento, può essere intravisto nello sforzo di attuare una consultazione dei fedeli in materia di dottrina[109]; ne dà testimonianza John Henry Newman in un suo celeberrimo saggio[110].

In realtà, il nuovo modo di procedere sembra, anzitutto, corrispondere all'auspicio che l'ecclesiologia di comunione si inverasse, quanto meno, in momenti di comunicazione ecclesiale interna, se non di strutture adatte allo stesso scopo, così come era stato esplicitato: «L'ecclesiologia della *communio* non vuole essere una teoria astratta… Essa deve diventare concreta nella vita della chiesa e condurre ivi a un'approfondita comprensione della chiesa e in particolare della liturgia, nonché a una sua forma comunicativa e dialogica rinnovata… La costruzione di una cultura comunicativa, di uno stile dialogale e di strutture comunicative, in particolare sino-

---

concile, Parigi, 1993, pp. 15-65. Sul rapporto tra *receptio* e consuetudine, M.C. Ruscazio, Receptio legis. *Sviluppo storico, profili ecclesiologici, realtà giuridica*, Napoli, 2011, pp. 226-240.

[108] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della* Lumen gentium, trad. it., Milano, 1975, p. 158.

[109] Si può vedere una ricostruzione del *continuum* storico del concetto anche in Commissione Teologica Internazionale, *Il* sensus fidei *nella vita della Chiesa*, cit., numeri 22-47.

[110] J.H. Newman, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, ed. it. a cura di P. Spinucci, Brescia, 1991. Il saggio è citato anche da Chantraine, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, cit., p. 359, nota 79.

dali, costituisce un desiderato urgente»[111]. Ancora, nel nuovo modo di procedere sembrano accostati i due principi, gerarchico e comunionale, o, meglio, viene attestato come quest'ultimo si realizzi appieno col mutuo riconoscimento, tra pastori e fedeli, nelle rispettive funzioni, in un «reciproco dare e ricevere»[112]. La consultazione viene realizzata, dunque, senza modalità che in qualche modo potessero far trasparire una qualche contrapposizione tra i fedeli e i pastori, ma attraverso essi e con un metodo per certi versi inedito, esclusa qualunque dialettica tra superiori ed inferiori[113].

Un primo aspetto di tale metodo sembra realizzare la duplice rappresentanza che il vescovo svolge nella vita ecclesiale; egli, infatti, rappresenta il suo popolo e, presso il popolo, rappresenta l'insieme della Chiesa[114]; anzi, presso il popolo, rappresenta Cristo stesso[115].

Un ulteriore aspetto, inedito, della consultazione, sta nell'uso di un questionario presinodale reso pubblico e, come tale, facilmente accessibile a chiunque fosse interessato. Durante la presentazione del Documento preparatorio del sinodo straordinario, che si sarebbe poi celebrato nei giorni 5-19 ottobre 2014, il Segretario generale parlava di «rinnovamento metodologico», così che il sinodo risultasse «un vero ed efficace strumento di comunione attraverso il quale si esprima e si realizzi la collegialità auspicata dal concilio Vaticano II»[116]. Nella stessa occasione le diocesi, ossia i vescovi, venivano invitati a diffondere il Documento, con l'allegato questionario, «capillarmente nei decanati e nelle parrocchie», e ciò «al fine di ottenere dati concreti e reali sulla tematica sinodale»[117]. Nella successiva presentazione (24 giugno 2014) che lo stesso Segretario generale del Sinodo preponeva all'*Instrumentum laboris*, quanto alle risposte giunte, venivano nominate anzitutto quelle provenienti dai Sinodi delle Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris*, dalle Conferenze episcopali, dai dicasteri della Curia romana e dall'Unione dei Superiori generali. Ma alla Segreteria generale erano arrivate «risposte – dette *osservazioni* – da un numero significativo di diocesi, parrocchie, movimenti, gruppi, associazioni ecclesiali e realtà familiari, nonché quelle di istituzioni accademiche, specialisti, fedeli ed altri, interessati a far conoscere

---

[111] W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, cit., p. 44.

[112] K. Lehmann, *L'azione ecclesiale*, Milano, 1987, p. 51. Si veda anche quanto schematizzava, già nel suo articolo del 1976, Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile*, cit., pp. 209-212.

[113] Chantraine, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, cit., p. 358.

[114] Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile*, cit., p. 211.

[115] Tillard, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, cit., p. 225. Cfr. anche O. Condorelli, *Sinodalità, consenso, rappresentanza: spunti ricostruttivi nel pensiero canonistico e teologico medievale (secoli XII-XV)*, in Repraesentatio. *Sinodalità ecclesiale e integrazione politica*, cit., pp. 55-61.

[116] Cfr. *Il Regno-doc.*, 2013, 58, p. 695. Su diversi aspetti del mutamento nel metodo sinodale si v. G. Mocellin, *Francesco-Sinodo dei vescovi: revisione generale*, in *Il Regno-att.*, 2013, 58, pp. 627-628.

[117] Ivi, p. 696.

la propria riflessione»[118]. Egualmente, in vista della celebrazione della XIV assemblea generale ordinaria del sinodo, che si terrà nei giorni 4-25 ottobre 2015, la Segreteria generale (12 dicembre 2014) trasmetteva il nuovo questionario scegliendo alcuni destinatari istituzionali (Conferenze episcopali, Sinodi delle Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris*, Unione dei Superiori generali, Dicasteri della Curia romana), ma anche fornendo indicazioni per una capillare diffusione di alcuni quesiti sulla recezione della *Relatio synodi* e «sull'approfondimento dei temi per continuare il cammino sinodale già iniziato»[119].

Teoricamente si sarebbe potuto realizzare le consultazioni in un modo più formale, ad esempio attraverso la celebrazione di sinodi diocesani o attraverso l'interrogazione di altri consigli locali organizzati in modo sistematico. Non sappiamo se una tale scelta corrisponda all'auspicio di papa Francesco che, come sopra visto, le consultazioni siano «reali, non formali». Vero è che, nella formalizzazione degli istituti di consultazione, è sempre possibile l'insidia della burocratizzazione e il conseguente pericolo che l'organizzazione non faccia dispiegare totalmente la sensibilità e il pensiero del corpo consultato. D'altronde sembra che le modalità per accertare il *sensus fidei*, da parte dei pastori, non possano essere totalmente previste o formalizzate, né oggetto di prescrizione; esse, demandate alla libertà pastorale, richiedono un uso delicato, tatto e discernimento[120]. La lettura della realtà in ordine alla recezione o alla mancata recezione di dati magisteriali dai quali la consultazione deve partire, in effetti, non è sempre immediata e richiede una ricostruzione di motivazioni fortemente interiori, così che

«sorgono problemi quando la maggioranza dei fedeli resta indifferente alle decisioni dottrinali o morali del magistero, o quando le rifiuta del tutto. Questa mancata recezione può essere segno di una debolezza o di una mancanza di fede da parte del popolo di Dio, provocate dall'assunzione non sufficientemente critica della cultura contemporanea. Ma in taluni casi, può essere segno che determinate decisioni sono state prese da chi ne ha autorità senza tenere in debito conto l'esperienza e il

---

[118] Cfr. *Supplemento* a Il *Regno-doc.*, 2014, 59, p. 444.

[119] «Gli Organismi ecclesiali menzionati sono invitati a scegliere le modalità adeguate a tale finalità coinvolgendo tutte le componenti delle chiese particolari ed istituzioni accademiche, organizzazioni, aggregazioni laicali ed altre istanze ecclesiali, allo scopo di promuovere un'ampia consultazione a tutto il Popolo di Dio sulla famiglia secondo l'orientamento del processo sinodale. Una volta conclusa tale consultazione a livello locale ogni Organismo interessato dovrà inviare alla Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi una sintesi dei risultati raggiunti dopo Pasqua, entro il 15 aprile 2015. Pregherei Vostra Eminenza / Eccellenza di distribuire tale *Documento* alle Diocesi, invitando a diffonderlo subito capillarmente nei decanati e nelle parrocchie al fine di ottenere l'apporto di tutte le componenti del Popolo di Dio per preparare l'*Instrumentum laboris*»: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141212_lettera-lineamenta-xiv-assembly_it.html. Si cfr. anche Sinodo dei Vescovi, III Assemblea generale straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'Evangelizzazione*, Città del Vaticano, 2014, pp. 7-8.

[120] Chantraine, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, cit., pp. 358-359.

sensus fidei dei fedeli, o senza che il magistero abbia consultato a sufficienza i fedeli»[121].

Ciò nonostante, sembra che papa Francesco, con la decisione di coinvolgere i fedeli in una consultazione sui temi del sinodo, anzi sul tema principale della famiglia, abbia voluto innestare sulla pratica della collegialità episcopale un esercizio concreto di corresponsabilità e di partecipazione del popolo dei fedeli. Non pare sia stata esplicitata la qualificazione dottrinale di tale scelta, qualificazione che, d'altra parte, non è detto debba essere univoca. Intendo qui riferirmi alla compiuta ricostruzione di Agostino Montan sulle diverse impostazioni dottrinali poste alla base della corresponsabilità e della partecipazione ecclesiali. Principio di fondamentale eguaglianza dei fedeli, esigenze della *communio*, pratica della sinodalità, possono essere confluiti nell'adozione del metodo[122]. Questo si è realizzato: in forme inedite, diremmo non canoniche in quanto non espressamente regolate dalle norme generali del *Codex* e da quelle riguardanti l'assemblea generale del sinodo dei vescovi; con modalità tali da non risultare elusivo e, tanto meno, sostitutivo della responsabilità episcopale.

Ovviamente, quanto voluto o approvato dal papa, nell'ordinamento canonico, «fa diritto», pur se la disciplina generale non venga formalmente modificata. Interessante sarà vedere quanto il metodo seguito per volontà del papa, nel caso particolare, possa ripercuotersi in quelle simili situazioni nelle quali, decisioni che riguardano tutta la comunità, e cioè tutti i fedeli di una porzione del popolo ecclesiale, e non singoli suoi segmenti, sembrerebbero consigliare quel coinvolgimento previo che è sicuramente garanzia di una successiva cosciente recezione[123]. Ciò sembra valere, nell'oggi, in modo stringente, anche a livello di chiesa particolare, viste – per fare solo un esempio – le note criticità connesse alla scarsità delle vocazioni al ministero ordinato e al conseguente ridimensionamento numerico delle strutture pastorali. Il coinvolgimento del maggior numero di fedeli interessati nelle decisioni circa riduzioni di parrocchie e loro riorganizzazione, chiusura di chiese, e soprattutto circa la trasformazione del ruolo concreto del parroco – aspetti di vita comunitaria, questi, che toccano tutti (*tangunt omnes*) –,

---

[121] Commissione Teologica Internazionale, *Il* sensus fidei *nella vita della Chiesa*, cit., numero 123.

[122] A. Montan, *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, in P. Gherri (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, cit., pp. 14-30.

[123] Sul punto si vedano le osservazioni di G. Zambon, *Riconoscimento reciproco di soggettività tra laici e ministri ordinati in ordine ad una forma sinodale di chiesa*, in Associazione Teologica Italiana (ed.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, cit., per il quale la pratica della sinodalità ecclesiale «offre vantaggi dal punto di vista teologico e pastorale; favorisce la conversione pastorale e il passaggio da criteri di esclusione, di contrapposizione e di separazione a criteri di inclusione e di gradualità» (ivi, p. 207).

sembrerebbe auspicabile anche al fine di favorire una recezione non apparente o contrassegnata da un sostanziale disimpegno[124].

Papa Francesco sembra aver indicato una strada in tal senso quando, nel saluto ai padri sinodali all'inizio della prima congregazione generale del sinodo straordinario (6 ottobre 2014), ringraziava i chierici ed i religiosi presenti al sinodo, ma anche i laici e le laiche per la loro partecipazione «che arricchisce i lavori e lo spirito di *collegialità* e di *sinodalità*». A tutti (i presenti) ricordava:

«voi portate la voce delle Chiese particolari, radunate a livello di Chiese locali mediante le Conferenze Episcopali. La Chiesa universale e le Chiese particolari sono di istituzione divina; le Chiese locali così intese sono di istituzione umana. Questa voce voi la porterete in *sinodalità*. È una grande responsabilità: portare le realtà e le problematiche delle Chiese, per aiutarle a camminare su quella via che è il Vangelo della famiglia»[125].

Key words: synodality, Synod of Bishops, College of Cardinals, Vatican II

Abstract: The contribution, after a concise reconstruction of improvement of synodal principle starting from Vatican II texts takes shape a progressive realization in terms of institution due to the papal legislation (as in the case of Synod of Bishops) and due to involving practise of already institutes (as cardinal College). The focus about interest in oriental experience of synodality is linked to analysis of innovative method wanted from Pope Francesco for two synods on the family.

[124] Severino Dianich lamentava uno scarso riconoscimento alla corresponsabilità decisionale in quegli spazi ecclesiali nei quali questa sia possibile oltre una semplice partecipazione per consultazione. A similitudine di quanto già avviene nelle associazioni e negli istituti religiosi, egli ne auspicava quindi un'estensione anche alle strutture «fondamentali» di parrocchie e diocesi: Dianich, *sinodalità*, in G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich (cur.), *Teologia* (Dizionari San Paolo), cit., pp. 1529-1530.

[125] Sinodo dei Vescovi, III Assemblea generale straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'Evangelizzazione*, cit., p. 14.