

# ERMENEUTICA CONCILIARE ED ECCLESIOLOGIA CONTEMPORANEA

PHILIP GOYRET

SOMMARIO: I. *La Chiesa: popolo di Dio o comunione?*: 1. Dal popolo al populismo. 2. Dalla comunione alla comunità. 3. Sacramentalità della Chiesa e armonizzazione concettuale. 4. Una sacramentalità da rivalutare. II. *Ecclesia Christi subsistit in Ecclesia Catholica: esclusivismo o molteplicità?*: 1. Genesi dell'espressione. 2. Interpretazione estensiva. 3. Interpretazione ristretta. 4. Il magistero postconciliare. 5. Sviluppo ed approfondimento. III. *Chiesa e Chiese: priorità o simultaneità?*: 1. Il primo dibattito. 2. *La Communionis notio*. 3. Il secondo dibattito. 4. La "reciprocità asimmetrica". IV. *Primato romano: nuove forme di esercizio o nuova ontologia?*: 1. Il ministero petrino nel Vaticano II. 2. Rapporto collegio-primato. 3. Primato *vere episcopalis* e *potestas iurisdictionis*. 4. Nuove forme di esercizio del primato. 5. La collegialità extraconciliare. v. *Conclusioni*.

UNO sguardo alla letteratura teologica degli ultimi cento anni non può che confermare quanto affermato da O. Dibelius agli inizi del secolo scorso: secondo lo studioso tedesco, il '900 sarebbe «il secolo della Chiesa». <sup>1</sup> Il Concilio Vaticano II «è stato indubbiamente un concilio "ecclesiologico", nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento». <sup>2</sup> La Chiesa, inoltre, è stata oggetto privilegiato della riflessione teologica prima e dopo l'assise conciliare. La "teoria sulla Chiesa", però, non è stata seguita dalla "vita della Chiesa" e, anzi, sembrerebbe che teoria e vita abbiano avuto sviluppi contrapposti, tanto che, alla fine del «secolo della Chiesa», si sarebbe verificato un «esodo silenzioso delle masse dalla Chiesa». <sup>3</sup>

Anche se sarebbe decisamente sbagliato scorgere in questo divario un vincolo causa-effetto, <sup>4</sup> è innegabile che la ricezione della dottrina ecclesiologica del Vaticano II, ancora in corso, ha avuto un percorso piuttosto travagliato. Molti studiosi, oggi, sono concordi nel distinguere tre fasi: la prima sarebbe "la fase dell'entusiasmo", sotto l'effetto immediato dell'evento; la seconda, "la fase della delusione" nei confronti di un Concilio che, da un lato, sembrava rinnegare il passato, dall'altro sembrava limitarsi ad "accennare" un progresso; la terza fase,

<sup>1</sup> O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Furche, Berlino 1927.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Presentazione dell'edizione italiana* di L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 9.

<sup>3</sup> Cfr. SCHEFFCZYK, *La Chiesa*, 15.

<sup>4</sup> Come ha osservato il Sinodo Straordinario del 1985, «in nessun modo tuttavia si può affermare che tutto quanto è avvenuto dopo il Concilio è stato causato dal Concilio» (EV 9/1781).

infine, sarebbe quella attuale, nella quale si cercherebbe di realizzare una sintesi delle due fasi precedenti,<sup>1</sup> soprattutto dopo il Sinodo Straordinario del 1985. Secondo alcuni studiosi, quest'ultima fase, più serena e riflessiva, può essere considerata «l'epoca del riposo».<sup>2</sup>

Il «riposo», in realtà, è piuttosto movimentato, perché la questione ermeneutica dei testi conciliari assume sempre più un peso crescente e incisivo, generando un vero e proprio «conflitto delle interpretazioni».<sup>3</sup> Lo stesso Papa Benedetto XVI ha denunciato la notevole confusione generata da una «ermeneutica della discontinuità e della rottura», secondo la quale «i testi del concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del concilio»: ciò comporta il rischio «di finire in una rottura tra Chiesa conciliare e Chiesa postconciliare». A questa tesi si contrappone «l'ermeneutica della riforma», che, rispettando la continuità nei principi, si apre alla novità della storia.<sup>4</sup> Ci troviamo di fronte ad un dibattito permeato da una forte carica ideologica, tra due schieramenti decisamente contrapposti, e la disputa si svolge in un clima piuttosto teso.<sup>5</sup>

Ciò dà origine ad un quadro generale che sicuramente non rende sempre agevole l'insegnamento dell'ecclesiologia. Con il susseguirsi degli anniversari del concilio e l'avvento del nuovo secolo sono apparse numerose pubblicazioni sull'evoluzione dell'ecclesiologia nel corso del ventesimo secolo o nel periodo postconciliare, che analizzano le diverse tendenze e posizioni.<sup>6</sup> In queste pagine ci soffermeremo invece su alcune questioni particolari, sulle quali l'ermeneutica dei testi conciliari incide in modo non indifferente. Ci occuperemo innanzitutto della *quaestio* sui nomi della Chiesa e sulla realtà che essi richiamano, che non si risolve in una semplice scelta terminologica. Tratteremo quindi la tematica racchiusa nell'espressione *subsistit in*, usata in *Lumen gentium* (LG) 8/2 a proposito

<sup>1</sup> Cfr. H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA (ed.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 50-51.

<sup>2</sup> M. SEMERARO, *L'ecclesiologia. A quarant'anni dal Concilio Vaticano II*, «Rivista di Scienze Religiose» 21/2 (2007) 195.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 196.

<sup>4</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22.12.2005, «Il Regno Documenti» 1 (2006) 5-10 (discorso privo di paragrafi numerati).

<sup>5</sup> Nel primo periodo postconciliare, A. Dulles vede E. Schillebeeckx e R. McBrien come «supporting hermeneutics of discontinuity». Successivamente sarebbe emerso «a growing concern to interpret Vatican II as continuous with previous catholic teaching», sotto l'impulso di J. Ratzinger e, in un certo senso, di H. Pottmeyer (cfr. A. DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, «Theological Studies» 50/3 [1989] 430-431). E. Castellucci aggiunge al «primo schieramento» il nome di A. Acerbi e, in seguito, quelli di G. Alberigo e A. Melloni. Nel «secondo schieramento» rientrerebbero B.D. de la Soujeole, L. Scheffczyk e G. Müller (cfr. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 350).

<sup>6</sup> A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, 1, Cittadella, Assisi 1987, 361-388; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Emp, Padova 1994; E. BUENO, *Ecclesiología*, «Burgense» 24 (1993) 213-236; P. CODA, *La Lumen gentium e il cammino della Chiesa quarant'anni dopo*, «Rassegna di Teologia» 46/5 (2005) 645-662; DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, 419-442; B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Paoline, Roma 1980; P. RODRÍGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Armando Editore, Roma 1995; G. ZIVIANI, V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del xx secolo. Un bilancio*, II: *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 287-410.

del rapporto Chiesa di Cristo - Chiesa cattolica. Affronteremo poi la problematica della priorità fra Chiesa universale e Chiesa locale, emersa a proposito della frase *in quibus et ex quibus* di LG 23/1. Passeremo infine alla delicata questione del primato, sia a proposito dell'ermeneutica dell'ultimo Concilio, visto in relazione al precedente, sia alla luce dell'enciclica *Ut unum sint* (UUS) di Giovanni Paolo II.

Fra i temi che prenderemo in esame esiste un certo rapporto consequenziale, che guiderà l'ordine dell'esposizione. Allo stesso tempo vi è, tra essi, una sorta di "circolarità", che ci obbligherà talvolta ad anticipare alcuni elementi dei temi successivi, talaltra a tornare brevemente indietro. Le quattro tematiche possono essere affrontate da diverse angolazioni; in queste pagine, suggerite in parte da esigenze legate alla docenza dell'ecclesiology, cercherò di tracciare la mappa delle argomentazioni esposte dai diversi autori, e di offrire, quando possibile, qualche spunto per una soluzione.

### I. LA CHIESA: POPOLO DI DIO O COMUNIONE?

Parlando della Chiesa, la *Lumen gentium* ricorre ad un vocabolario variegato: essa è gregge, tempio, popolo, edificio, nuova Gerusalemme, mistero, corpo, comunione, sacramento, famiglia, sposa, e così via. Si evitano in tal modo i rischi di una definizione rigorosa, che a volte sacrifica la completezza del contenuto reale per ottenere una maggiore chiarezza concettuale. Come ha ricordato la Commissione Teologica Internazionale, in occasione del ventesimo anniversario del Concilio, «poiché solo Dio conosce il termine proprio che esprimerebbe tutta la realtà della Chiesa, il linguaggio umano sperimenta la sua radicale inadeguatezza a esprimere con pienezza di significato il "mistero" della Chiesa».<sup>1</sup> In un catechismo redatto prima del concilio, ad esempio, si legge: «La Chiesa cattolica è la società o congregazione di tutti i battezzati che, vivendo sulla terra, professano la stessa fede e legge di Cristo, partecipano agli stessi sacramenti, e obbediscono ai legittimi Pastori, principalmente al Romano Pontefice».<sup>2</sup> Non è una definizione errata, ma è certamente una formulazione riduttiva, perché la Chiesa non è soltanto questo.

Ma come può esserlo una definizione, così anche un'immagine può essere riduttiva. Il linguaggio delle immagini, cui il concilio ricorre frequentemente, descrive il mistero della Chiesa da diverse angolazioni, è adoperato con la consapevolezza che nessuna immagine, presa singolarmente e avulsa dal contesto, è in grado di cogliere il mistero nella sua totalità. Quando una immagine è proposta con pretese di assolutezza, finisce col rivelarsi inadeguata e col fornire un quadro distorto della realtà della Chiesa.

<sup>1</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Temi scelti di ecclesiology*, n. 2.1, in *Documenti 1969-2004*, Esd, Bologna 2006, 288.

<sup>2</sup> Catechismo Maggiore di Pio X, n. 150.

### 1. Dal popolo al populismo

Un breve esame del criterio seguito dalla *Lumen gentium* nella suddivisione delle diverse immagini aiuterà a capire meglio quanto sopra accennato. Nel paragrafo n. 6 troviamo diverse immagini divise per temi: la vita pastorale o agricola, la costruzione di edifici, la famiglia e gli sponsali. Il n. 7 è interamente dedicato ad un'unica immagine, quella del corpo di Cristo, perché essa, in qualche modo, emerge fra le altre: nel Nuovo Testamento è oggetto di un'attenzione particolare, e su di essa si sono soffermati i padri conciliari, in quanto l'espressione corpo di Cristo «*plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit*». <sup>1</sup> Un'altra immagine che i padri hanno posto in rilievo è quella della Chiesa popolo di Dio. Di essa si parla non soltanto nel n. 9, ma in tutto il capitolo II, che da tale immagine prende il titolo. La sua centralità nella *Lumen gentium* non è casuale, ma è frutto di una scelta consapevole da parte del Concilio, <sup>2</sup> che ha voluto adottare la prospettiva dell'unità storico-salvifica del disegno di Dio, e della fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli, in quanto figli di Dio per il battesimo.

Questa opzione forte, cui i padri conciliari affidarono gran parte delle loro speranze, influi notevolmente e positivamente sull'ecclesiologia postconciliare e sulla vita stessa della Chiesa: pensiamo alla rivalutazione del ruolo dei laici, alla chiamata universale alla santità, alla corresponsabilità missionaria, ecc. Ma, come è noto, non mancarono le deviazioni populiste, antigierarchiche e rivoluzionarie, soprattutto nelle frange più estreme della teologia sudamericana della liberazione. La teologia politica di J.B. Metz, diffondendosi dall'Europa all'America, evolve in modo creativo, passando dalla forma astratta a quella storica, <sup>3</sup> sfociando in un'ecclesiologia "vissuta", nella quale la liberazione d'Israele dalla schiavitù dell'Egitto fa da falsariga alla lotta dei popoli contro le diverse forme di oppressione contemporanea. La Chiesa popolo di Dio diventò, in molti casi, la "Chiesa del popolo", e il termine "popolo" è stato spesso interpretato in chiave politica, soprattutto nella sua accezione marxista, come opposizione ai ceti dominanti. <sup>4</sup> Si è giunti così ad una Chiesa «concepita come un'emanazione di una "base" autonoma e priva di principi configurativi che non siano quelli delle leggi sociologiche che guidano la formazione e la vita dei gruppi». <sup>5</sup> Paradossalmente, l'abbandono del concetto preconconciliare di "società" applicato alla Chiesa, ha condotto ad una sociologia applicata alla Chiesa.

<sup>1</sup> F. GIL HELLÍN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 40.

<sup>2</sup> Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in IDEM, *L'ecclesiologia trent'anni dopo*, 150.

<sup>3</sup> Cfr. ZIVIANI, MARALDI, *Ecclesiologia*, 360.

<sup>4</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987<sup>2</sup>, 26; E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la ecclesiologia actual*, «Burguense» 47 (2006) 47.

<sup>5</sup> J.A. DOMÍNGUEZ, *Le interpretazioni postconciliari*, in RODRÍGUEZ, *L'ecclesiologia trent'anni dopo*, 44.

## 2. Dalla comunione alla comunità

Il Sinodo Straordinario del 1985 appare come un vero e proprio “tornante” nella ricezione dell’ecclesiologia conciliare. In quell’occasione si comprese che «l’ecclesiologia di comunione è l’idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari».<sup>1</sup> Secondo Ratzinger, essa è «l’elemento nuovo e allo stesso tempo del tutto legato alle origini, che questo concilio ha voluto donarci».<sup>2</sup> Si entra così in una nuova fase, nella quale convergono anche l’ecclesiologia eucaristica e l’ecclesiologia ecumenica. Facendo della comunione l’elemento unificante della riflessione teologica sulla Chiesa, si cerca di risalire al nucleo essenziale. Essa infatti, nel profondo del suo mistero, non è altro che «l’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano» (LG 1), perciò partecipa in qualche modo alla stessa comunione trinitaria, come si è voluto sottolineare con la citazione di Cipriano posta a conclusione dei paragrafi dedicati all’origine trinitaria della Chiesa: essa «si presenta come “un popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo”» (LG 4/2).

Potrebbe suscitare una certa perplessità il fatto che nella *Lumen gentium* non vi sia una trattazione sistematica e specifica sulla Chiesa-comunione, come quella, ad esempio, sulla Chiesa popolo di Dio o sulla Chiesa corpo di Cristo. La comunione, in realtà, costituisce un elemento permeante e strutturante dell’intera costituzione: il tema della comunione trinitaria all’origine della Chiesa (cap. 1), infatti, precede la trattazione della comunione di Dio con gli uomini (cap. 2), descritta come «comunione di vita, di carità e di verità» (LG 9/2). Seguono la comunione degli uomini fra loro attraverso i ministeri e i carismi (cap. 3-4), e, nel cap. 5, la pienezza della comunione con Dio nella santità, vista come traguardo comune, nonché la vita consacrata (cap. 6), descritta come una sua particolare forma. Tutto ciò avviene in comunione con i beati del cielo (cap. 7) e con la Vergine Maria, “modello di comunione raggiunta”.<sup>3</sup> Oltre alla menzione esplicita del termine – spesso accompagnata da un aggettivo –, troviamo l’idea di comunione anche all’interno di concetti come unione, comunicazione, condivisione, ecc. Senza pretesa alcuna di completezza, possiamo ricordare che, nella costituzione, tale idea, usata peraltro anche nel suo tradizionale significato eucaristico, ricorre anche nei concetti di comunione gerarchica, comunione di tutti i fedeli, *communio sanctorum*, vincolo ecclesiale di comunione, comunione di Chiese, unione fra Chiesa pellegrinante e Chiesa celeste, e altri ancora.

Ma anche nell’ecclesiologia di comunione vi sono state delle “deviazioni”. Spesso è stata impropriamente usata come panacea per risolvere ogni cosa. La dimensione orizzontale è stata spesso accentuata, a scapito di quella verticale, dando luogo ad una comunità nella quale la comunione è un aspetto seconda-

<sup>1</sup> EV 9, 1800.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 13.

<sup>3</sup> Cfr. A. FAVALE, *Genesi dello schema*, in IDEM (ed.), *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Elledici, Torino-Leuman 1965, 70.

rio. Alla Chiesa spetterebbe «innanzitutto la costruzione di una comunità viva di uomini», nella quale si sentirebbe «prima o poi il bisogno di pronunciare la parola “Dio”». <sup>1</sup> L'esaltazione dell'orizzontalità portò non poche volte a ridimensionare il ruolo del ministero ordinato, dato che, come disse P. Hoffmann, «la comunità non ha bisogno di molti intermediari». <sup>2</sup> Anche la *communio Ecclesiarum* è stata a volte intesa come realtà secondaria, quasi accidentale, ridotta ad un richiamo solidaristico privo di risvolti teologici e giuridici. Si è reso quindi necessario il chiarimento della Lettera *Communiois notio* (CN) (1992), articolata in cinque capitoli che affrontano delicate questioni come il rapporto Chiesa universale - Chiese particolari, il rapporto primato-episcopato e l'ecumenismo.

Nelle pagine seguenti esamineremo alcune di queste tematiche, cercando di individuare i motivi delle “deviazioni” della ecclesiologia di comunione e di quella della Chiesa popolo di Dio, e di ricuperare quell'armonia che oggi, spesso, viene a mancare.

### 3. Sacramentalità della Chiesa e armonizzazione concettuale

L'esame degli atti del Concilio offre utili chiarimenti a proposito della Chiesa popolo di Dio. Come è noto, la struttura dei capitoli della costituzione *Lumen gentium* mutò durante i lavori conciliari. In particolare, l'attuale capitolo II costituiva un capitolo unico con quello sui laici (l'attuale capitolo IV) ed era collocato dopo la trattazione della gerarchia. Su proposta del card. Suenens essi furono separati, in modo che «*imprimis de ipso coetu et de omnibus in eo personis agatur, et postea tantum de variis categoriis, cogita hierarchiam et subditos, religiosos et laicos*», <sup>3</sup> come spiegò la commissione dottrinale del Concilio. La parte del testo dedicata a ciò che è comune a tutti i fedeli non fu incorporata nel capitolo I, ma costituì un capitolo a sé, il secondo. In tal modo si voleva evitare che «*moles huius capituli I nimis excresceret*», ma «*haec materia [...] de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit*». <sup>4</sup>

Questa scelta, tuttavia, sebbene legittimamente motivata, ebbe come conseguenza non prevista la separazione dell'immagine del popolo di Dio dalle altre immagini (rimaste nel primo capitolo). Ciò dette origine ad uno sviluppo tendenzialmente isolato ed eccessivo della idea di Chiesa intesa come popolo di Dio, fino agli estremi di cui abbiamo parlato. Il popolo di Dio del capitolo II, tuttavia, è lo stesso corpo di Cristo e tempio dello Spirito del capitolo I: è, anzi, la stessa «santa Chiesa [...] mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele» di cui si parla in LG 2. Più precisamente, la Chiesa popolo di Dio va intesa alla luce della sacramentalità, perché questa è la categoria teologica che funge da guida in questa parte generale della costituzione, e che, non a caso, è citata proprio all'inizio del documento, come elemento “programmatico”. La sacramentalità

<sup>1</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1992<sup>3</sup>, 194.

<sup>2</sup> P. HOFFMANN, *Christliche Gemeinde/Kirche*, «Orientierung» 55 (1991) 166.

<sup>3</sup> GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 72.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 71.

imprime alla Chiesa popolo di Dio la “componente verticale”, per la quale essa non è semplicemente “popolo”, ma è il “nuovo popolo” di Dio; non è primariamente salvezza della storia, ma storia della salvezza. Proprio LG 9, il testo più direttamente incentrato sulla Chiesa popolo di Dio, parla di essa come del «sacramento visibile di questa unità salvifica». Come ha ricordato J. Ratzinger, «si resta fedele al concilio solo allorché si leggono sempre e si pensano insieme entrambe queste due parole centrali della sua ecclesiologia: sacramento e popolo di Dio».<sup>1</sup>

Anche la nozione di comunione si è trovata ad essere isolata, non solo quando è stata presentata come alternativa a quella di popolo di Dio, ma anche e soprattutto quando è stata separata dalla sacramentalità. Uno degli errori giustamente denunciati dalla *Communio notio* (n. 1) è proprio l’«insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento». In questa ottica, G.L. Müller parla della Chiesa come il «sacramento della comunione con il Dio Trino»: <sup>2</sup> essa non è solo segno, ma anche strumento di comunione. Altrettanto giusta è la prospettiva di G. Calabrese che ricorda che «la Chiesa è sacramento di comunione in quanto è frutto della stessa comunione divina». <sup>3</sup> Qualche mese prima del Concilio J. Hamer parlava addirittura della Chiesa come di «una comunione insieme interiore ed esteriore, comunione interiore di vita spirituale (di fede, speranza e amore), significata e prodotta dalla comunione esteriore della professione della fede, della disciplina e della vita sacramentale». <sup>4</sup> Infatti, la comunione è, innanzitutto, comunione con Dio, mentre la comunione degli uomini fra loro ne è una necessaria conseguenza, o, più ancora, è un aspetto della stessa comunione con Dio. L’importante è comprendere che la sacramentalità imprime alla nozione di comunione l’unità e la reciproca complementarità fra la sua dimensione verticale e la sua dimensione orizzontale. Se tale presupposto viene meno, la Chiesa-comunione si dissolve in comunità sociologica e spiritualismo individualista.

In definitiva, sia intesa come comunione, sia come popolo di Dio, la sacramentalità costituisce una ottica necessaria «per mostrare come la Chiesa da un lato derivi interamente da Cristo e resti continuamente a lui riferita, dall’altro, però, in quanto segno e strumento sia interamente a servizio degli uomini e del mondo». <sup>5</sup>

#### 4. Una sacramentalità da rivalutare

Il problema fondamentale dell’ecclesiologia postconciliare, a mio avviso, nasce proprio dalla mancata o quantomeno, da una superficiale considerazione del-

<sup>1</sup> RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 24.

<sup>2</sup> G.L. MÜLLER, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione “Lumen gentium”*, in RODRÍGUEZ, *L’ecclesiologia trent’anni dopo*, 26.

<sup>3</sup> G. CALABRESE, *Quaestiones disputatae: Chiesa come “Popolo di Dio” o Chiesa come “comunione”? Ermeneutica e recezione della Lumen gentium*, «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 698.

<sup>4</sup> J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983<sup>2</sup>, 58 (edizione originale: Cerf, Paris 1962).

<sup>5</sup> W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 255.

la sacramentalità della Chiesa. G. Canobbio parla a questo proposito, di «una categoria dimenticata», e, fra le cause della scarsa attenzione ad essa riservata, indica le difficoltà sorte nell'ambito del dialogo cattolico-luterano.<sup>1</sup> Tale scarsa attenzione è denunciata anche dal card. Kasper.<sup>2</sup> Si tenga presente che la sacramentalità imprime nella Chiesa una relatività assoluta a Cristo e al suo Spirito, perché è proprio della categoria sacramentale rimandare all'aspetto invisibile tutta la virtualità operante attraverso l'elemento visibile. Non a caso la *Lumen gentium* parla della sacramentalità proprio all'inizio, quasi a voler indicare il criterio di lettura da applicare all'intera costituzione. Se, poi, al discorso sacramentale si aggiunge la metafora della luce di Cristo riflessa sul volto della Chiesa, si rafforza ulteriormente la dipendenza totale e permanente della Chiesa da Cristo. In sostanza, possiamo affermare che una ecclesiologia non sacramentale scivola ineluttabilmente verso l'ecclesiocentrismo.

La sacramentalità della Chiesa, dicevamo, può essere dimenticata, ma può anche "sbiadirsi". Spesso si ignora l'importante legame fra LG 1 e LG 8/1, sull'analogia fra la Chiesa e il Verbo Incarnato, o per timore di una ripresa cristomonista, o per il rifiuto di una sacramentologia ritenuta troppo rigida, o, più superficialmente, per l'assenza, nel secondo testo, di una terminologia sacramentale. Ma un testo che afferma che «l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo» non può essere accusato di "deficit pneumatologico". Le doverose distinzioni analogiche, poi, fra sacramentalità di Cristo, sacramentalità dei sacramenti, e sacramentalità della Chiesa, rese in LG 1 col termine *veluti* («la Chiesa è in Cristo *come* sacramento...»), sono chiaramente presenti in LG 8/1 nelle espressioni (tra loro concatenate) «per una non debole analogia» / «in modo non dissimile» che introducono il secondo membro del paragone, in modo da evitare di concepire la Chiesa direttamente come «prolungamento dell'incarnazione». <sup>3</sup> Occorre infine ricordare che l'analogia con il Verbo Incarnato è inserita all'interno del paragrafo sulla Chiesa intesa come *una realitas complexa* «risultante di un elemento umano e di un elemento divino». L'indirizzo sacramentale si evince chiaramente dall'insieme: come giustamente ha osservato G. Philips riguardo a questo paragrafo, nel suo celebre commento alla costituzione, «essere nello stesso tempo segno e causa di grazia è la essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile. Ci troviamo ancora e sempre davanti alla Chiesa sacramento e mistero». <sup>4</sup>

Ignorare il legame fra questi due testi conduce, peraltro, ad una concezione superficiale della sacramentalità della Chiesa, che sfocia nella "pansacramentali-

<sup>1</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 686-690.

<sup>2</sup> Cfr. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 248.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 252-253.

<sup>4</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989<sup>4</sup>, 110.



tà”: la Chiesa è così considerata *sacramentum mundi*,<sup>1</sup> e diverse e svariate azioni ed elementi ecclesiali sono chiamati sacramenti,<sup>2</sup> fino a parlare della sacramentalità della creazione e del profano.<sup>3</sup> G. Canobbio, giustamente, riconosce la legittimità della sacramentalità applicata alla Chiesa, «purché con la categoria di sacramento non si voglia identificare ogni azione ecclesiale con l’azione dei sacramenti e non si pretenda quindi di legittimare ideologicamente qualsiasi prassi». <sup>4</sup> Si può probabilmente intravedere, in questo atteggiamento, l’influsso fenomenologico-religioso della sacramentologia di E. Schillebeeckx, e, prima ancora, la concezione marcatamente simbolica della sacramentalità della Chiesa caratteristica di K. Rahner, secondo il quale «essa è ontologicamente anteriore per sua natura a questi singoli sacramenti, i quali devono quindi essere concepiti come autorealizzazione della Chiesa». <sup>5</sup> Sembrano invece più fedeli alla dottrina conciliare le posizioni assunte da O. Semmelroth, sia prima che dopo il Concilio. <sup>6</sup>

È importante infine ricordare che popolo e comunione non vanno intesi come due modalità alternative per parlare della Chiesa, perché i due concetti si muovono su livelli epistemologici diversi. “Popolo” è una immagine: è senza dubbio molto vicina alla realtà, ma resta sempre una immagine e, come tale, si muove nell’ambito della metafora.<sup>7</sup> La categoria di “comunione” indica invece il contenuto della realtà ecclesiale in se stessa: la Chiesa è veramente un mistero di comunione, sia come strumento per diffonderla, sia come frutto del suo agire. Ma «la Chiesa mistero di comunione può essere colta nella sua ricchezza teologica ed ecclesiológica soltanto in rapporto al mistero di Dio e all’interno della storia della salvezza»,<sup>8</sup> e quest’ultima la troviamo ben espressa nell’immagine di “popolo di Dio”. La comunione ecclesiale ha luogo in un popolo e conforma questo popolo; risulta perciò molto ben indovinata la frase finale di LG 4, già citata, che congiunge questi due concetti con parole di Cipriano: «Così la Chiesa universale si presenta come “un popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo”».

Neppure la categoria “sacramento” si colloca in alternativa a popolo o a comunione; essa non è, propriamente, né una immagine, né il contenuto, ma la

<sup>1</sup> Cfr. J. GROOT, *Mondo e sacramento*, «Concilium» 3 (1968) 67-82.

<sup>2</sup> Cfr. L.M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997, 56-81.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987, 559-566.

<sup>4</sup> CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza*, 694.

<sup>5</sup> K. RAHNER, *Fondamenti della teologia pastorale*, Morcelliana, Brescia 1969, 33-34.

<sup>6</sup> Cfr. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Gebundene Ausgabe, Frankfurt 1953. Dopo il Concilio, con qualche modifica, scrisse, insieme a W. BEINERT, *Il nuovo popolo di Dio come sacramento di salvezza*, in J. FEINER, M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, VII: *L’evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981<sup>3</sup>, 347-437.

<sup>7</sup> Di parere diverso è L. Cerfaux (cfr. *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Ave, Imola 1968, 349-352). Recentemente E. Castellucci si è espresso in termini analoghi (cfr. *La famiglia di Dio*, 386). La Commissione Teologica Internazionale tratta l’argomento di «La Chiesa “nuovo popolo di Dio”» nell’ambito della categoria “immagine” (cfr. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 287-291). Ratzinger giunge ad affermare che «i cristiani non sono semplicemente popolo di Dio. Da un punto di vista empirico, essi sono un non-popolo, come ogni analisi sociologica può velocemente mostrare» (RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 24).

<sup>8</sup> CALABRESE, *Quaestiones disputatae*, 714.

peculiare modalità della natura della Chiesa. Tutto ciò permette di affermare, contemporaneamente e senza contraddizioni né reduplicazioni, che «l'espressione "popolo di Dio" ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare»,<sup>1</sup> che comunione è «l'idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari»,<sup>2</sup> e che la sacramentalità è il principale criterio di lettura della *Lumen gentium*.

## II. *ECCLESIA CHRISTI SUBSISTIT IN ECCLESIA CATHOLICA*: ESCLUSIVISMO O MOLTEPLICITÀ?

Dal punto di vista dogmatico, l'affermazione della *Lumen gentium* sul «*subsistit in*» è la cerniera sulla quale poggia l'intero impianto ecumenico della dottrina conciliare.<sup>3</sup> Costituisce anche la questione forse più dibattuta a livello di ermeneutica dei testi conciliari. Dopo l'analogia fra la Chiesa e il Verbo Incarnato, riportata nel paragrafo precedente della costituzione, si menziona «l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica», e di essa si dice: «Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG 8/2).

### 1. *Genesi dell'espressione*

Per capire la portata di questa ormai celebre espressione,<sup>4</sup> occorre risalire, almeno sinteticamente, alla sua genesi in sede conciliare. Nella prima bozza della costituzione il testo parallelo (allora il n. 7) riprendeva la dottrina della enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII sull'identità fra la Chiesa cattolica e il Corpo mistico, citandola esplicitamente in nota.<sup>5</sup> Secondo la prima bozza, «*Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus*» e quindi «*sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia*». <sup>6</sup> Nella seconda bozza compaiono gli «*elementa plura sanctifica-*

<sup>1</sup> Cfr. *Temi scelti di ecclesiologia*, 289.

<sup>2</sup> EV 9, 1800.

<sup>3</sup> Come ricorda J. Ratzinger, «nella differenza fra "subsistit" ed "est" si nasconde tutto quanto il problema ecumenico» (*L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen Gentium»*, in R. FISICHELLA [ed.], *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 78-79. Per J.M.R. Tillard, si tratta dell'«affermazione ecclesiologica più importante della costituzione *Lumen gentium*» (*Église catholique ou Église universelle?*, «Cristianesimo nella storia» 16 [1995] 342-343).

<sup>4</sup> Per una panoramica sulle pubblicazioni dedicate a questo argomento, cfr. P. MOLAC, *La réception du "subsistit in": une première étape. Du concile Vatican II à l'encyclique Ut unum sint*, «Bulletin de Littérature Ecclesiastique» 107 (2006) 23-50; fra gli studi, ancora numerosi, pubblicati dopo la UUS, cfr. R. KNITTEL, *Il «Subsistit in» di Lumen Gentium 8 e la permanenza indefettibile della Chiesa pellegrinante*, «Divinitas» 44/3 (2001) 253-271.

<sup>5</sup> Cfr. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 62. Alcuni anni dopo la pubblicazione della *Mystici Corporis*, lo stesso Pio XII ribadì questa posizione nell'enciclica *Humani generis* (12.8.50), nella quale si legge: «Certuni non si ritengono legati alla dottrina che noi abbiamo esposta in una Nostra enciclica e che è fondata sulle fonti della rivelazione, secondo cui il corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa» (EE 6, 727).

<sup>6</sup> Cfr. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 62 e 64.

tionis» che possono trovarsi al di fuori della compagine della Chiesa cattolica, ma si conserva l'identità con l'espressione «*haec igitur Ecclesia (Christi) [...] est Ecclesia catholica*». <sup>1</sup> Nella terza bozza si giunge all'espressione definitiva «*haec Ecclesia [...] subsistit in Ecclesia catholica*», e si aggiunge l'espressione relativa agli *elementa* la qualifica *et veritatis*. La commissione dottrinale del Concilio spiega che «*loco "est" dicitur "subsistit in", ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt*». <sup>2</sup> Durante l'ultimo periodo conciliare furono avanzate altre proposte di modifica, che furono, però, respinte. Nel motivare la loro inammissibilità, la commissione dottrinale ha lasciato, tra l'altro, un interessante commento: «*ut patet, duae manifestantur tendentiae, una quae sententiam aliquatenus extenderet, altera quae vellet eam restringere*». <sup>3</sup> Le due tendenze, "estensiva" l'una, "ristretta" l'altra, allora soltanto percepite, sono poi emerse, puntualmente, nell'epoca del postconcilio.

## 2. Interpretazione estensiva

Nella sua forma più estrema, la "tendenza estensiva", assai diffusa tra i fautori della "ermeneutica della rottura", legge il *subsistit in* come molteplice possibilità di sussistenza. La Chiesa di Cristo sussisterebbe contemporaneamente, oltre che nella Chiesa cattolica, in diverse altre Chiese. L'unicità della Chiesa resterebbe riservata alla "Chiesa di Cristo", intesa esclusivamente nella sua realtà trascendente; nella sua concretezza storica, invece, essa sussisterebbe indifferentemente nelle diverse confessioni cristiane. Questa impostazione, che emerge chiaramente nel volume *Chiesa: carisma e potere* di L. Boff, <sup>4</sup> si è diffusa come la nuova posizione assunta dal Vaticano II riguardo all'ecumenismo. Esistono inoltre alcune concezioni della fraternità istituzionale fra le confessioni cristiane basate su un'ecclesiologia che riconosce la "maternità" alla Chiesa di Cristo, mentre le Chiese cristiane sarebbero fra loro sorelle, in quanto tutte e ciascuna partecipano ugualmente all'unica ecclesialità come "sussistenze" diverse. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 65.

<sup>4</sup> La seconda edizione in lingua italiana è del 1984 (Borla, Roma). L'originale *Igreja, Carisma e Poder* fu pubblicato a Petropolis nel 1981. Secondo Boff, la Chiesa di Cristo «può pure sussistere in altre Chiese cristiane. Il Concilio Vaticano II superando l'ambiguità teologica di ecclesiologie precedenti – che tendevano ad identificare in modo puro e semplice la Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica romana – insegna saggiamente che "la Chiesa [di Cristo], costituita ed organizzata in questo mondo come una società, sussiste nella Chiesa cattolica"» (p. 131).

<sup>5</sup> Perciò l'espressione "Chiese sorelle" va usata con cautela in ambito dogmatico. Come in UR 14/1, il suo uso va circoscritto al rapporto fra Chiese particolari (anche di confessioni diverse), le quali sono fra loro sorelle e hanno come madre la Chiesa universale. La limitazione di tale espressione esclusivamente al rapporto fra Chiese particolari – cattoliche e non – è stata ribadita dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Nota sull'espressione «Chiese Sorelle»*, del 30.6.2000 (EV 19, 1025-1038). In ambito ortodosso, a livello ufficiale, troviamo un atteggiamento abbastanza critico nei confronti dell'ecclesiologia delle Chiese sorelle (cfr. SINODO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Principi fondamentali dell'atteggiamento della Chiesa Russa verso le altre confessioni cristiane*, 14.8.2000, «Il Regno-Documenti» 5 [2001] 188-196). Da parte sua, il Sacro Sinodo della Chiesa ortodossa greca ha rifiutato di considerare la Chiesa cattolica "sorella" della Chiesa ortodossa (cfr. Y. SPITERIS, *L'ecclesiologia della Dominus Iesus e il dialogo ecumenico*, «Path» 1 [2002] 364).

Fra gli autori non-cattolici che abbracciano queste tesi va ricordato E. Jüngel. Egli si richiama alla terminologia trinitaria, secondo la quale l'unico essere divino "sussiste" in tre persone distinte. In conformità con la *Eccelesia de Trinitate*, ciò significherebbe che l'unica Chiesa di Cristo potrebbe sussistere nelle diverse Chiese cristiane.<sup>1</sup>

Una posizione analoga, che afferma la molteplicità delle sussistenze senza riconoscere la pienezza né alla Chiesa cattolica, né ad alcun'altra Chiesa, è presente in alcune impostazioni del dialogo ecumenico. La dottrina della *Lumen gentium* sul *subsistit in* è concepita come legittimazione, da parte del magistero, di quell'atteggiamento che sostiene la parità delle parti in dialogo: non solo come parità di dignità del soggetto dialogante (necessaria per avviare qualsiasi dialogo), ma anche nell'ontologia ecclesiale. Nessuna Chiesa, nemmeno quella cattolica, sarebbe una sussistenza piena della Chiesa di Cristo; anzi, proprio tale sussistenza piena costituirebbe il fine da raggiungere attraverso il dialogo ecumenico.

Le tesi appena ricordate minacciano l'unicità della Chiesa rischiando di dissolverla o nella molteplicità storica delle Chiese pienamente costituite, o nell'attuale assenza assoluta di piena ecclesialità. Un'altra posizione, più moderata ma difficilmente condivisibile nell'ambito di un'ecclesiologia comunione-sacramentale, è quella assunta da F. Sullivan. Pur ribadendo che soltanto nella Chiesa cattolica sussiste la Chiesa di Cristo con tutte le sue proprietà inalienabili,<sup>2</sup> l'autore ritiene che il concetto di "sussistenza" non connoti necessariamente l'integrità strutturale caratteristica della Chiesa cattolica.<sup>3</sup> Ciò gli consente di negare l'esclusività della sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica. Per Sullivan, l'affermazione secondo la quale la Chiesa di Cristo sussiste soltanto nella Chiesa cattolica non apparterebbe alla dottrina conciliare.<sup>4</sup>

Altri, infine, ribadiscono l'unicità attuale e storica della Chiesa, ma leggono il *subsistit in* eccessivamente condizionati dal rifiuto dell'ecumenismo "del ritorno". Se con questa frase il Vaticano II ha inteso abbandonare l'ecumenismo "a senso unico", bisognerebbe presupporre, implicitamente, la mancanza, nella Chiesa cattolica, di qualche elemento ecclesiale presente, invece, al di fuori della sua compagine: è proprio questa tensione a spingere alla partecipazione comune al dialogo ecumenico.

<sup>1</sup> Cfr. P. GAMBERINI, "Subsistit" in *Ecumenical Ecclesiology: J. Ratzinger and E. Jüngel*, «The Irish Theological Quarterly» 71 (2007) 61-73.

<sup>2</sup> Cfr. F. SULLIVAN, "Sussiste" la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, Taddeide, Assisi 1987, 817.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 818.

<sup>4</sup> F. SULLIVAN, *Response to Karl Becker sj on the Meaning of Subsistit in*, «Theological Studies» 67 (2006) 408. Nella stessa direzione si muove P. Hünemann, in P. HÜNEMANN, B.J. HILBERATH (ed.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, 367-368.

### 3. Interpretazione ristretta

Anche nell'ambito della "tendenza ristretta" troviamo una serie di posizioni diverse. Esiste un atteggiamento di carattere piuttosto divulgativo che, di fronte alla minaccia del "relativismo ecclesiological", reagisce richiamandosi all'identità fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica in senso assolutamente esclusivista. In questo modo si cerca di salvaguardare l'unicità, ma, forse inconsapevolmente, non si lascia di fatto spazio all'esistenza di Chiese "in senso proprio" (secondo, cioè, il significato che questo termine assume nella teologia cattolica) al di fuori della comunione gerarchica con la Chiesa cattolica.

Gli autori più "estremisti" vedono nel *subsistit in* una rottura totale con la tradizione precedente, e non riconoscono, di conseguenza, la legittimità del testo. Alcuni contestano il termine in se stesso, in quanto non concorderebbe con il suo significato metafisico originario; a loro avviso, dunque, «l'espressione "la Chiesa di Cristo *subsistit* nella Chiesa Cattolica" è del tutto mal formulata»,<sup>1</sup> e porta ad «una rottura con la tradizione».<sup>2</sup> Altri non ritengono necessario il passaggio dall'*est* al *subsistit*, perché «gli "elementi di verità" che si trovano fuori di essa [della Chiesa], vi si trovano *per accidens*, involti nell'errore, e di per sé non solo non costituiscono "elementi di santificazione" ma sono di ostacolo alla salvezza perché contribuiscono a rendere più credibile l'errore».<sup>3</sup> Pur trattandosi di un'argomentazione poco sostenibile dal punto di vista scientifico, occorre osservare che ciò che viene contestato più a monte è l'esistenza di autentica ecclesialità al di fuori della compagine visibile della Chiesa cattolica.

Non è difficile intuire, nelle ultime posizioni ricordate, un atteggiamento più passionale che razionale. Fra le posizioni "strette" elaborate nell'ambito di una metodologia più rigorosa, troviamo quella di K. Becker. Egli parte dai risultati di uno studio realizzato dalla sua allieva A. von Teuffenbach,<sup>4</sup> da cui risulta che la proposta di sostituire l'*est* con il *subsistit*, in sede di commissione dottrinale del Concilio, risale a S. Tromp, che partecipò al Vaticano II in qualità di perito teologo.<sup>5</sup> Dato che la posizione di Tromp su questa tematica è ben conosciuta attraverso i suoi numerosi scritti sulla dottrina dell'enciclica *Mystici Corporis*, alla cui stesura egli peraltro collaborò, l'interpretazione legittima del *subsistit in* dovrebbe rispecchiare il suo pensiero, nel quale l'identità fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica ha un carattere esclusivo. Facendo sue queste conclusioni, Becker si spinge ancora oltre, presentandole come correttivo alla concessione del carattere ecclesiale a comunità di cristiani non in comunione con la Chiesa cattolica. Per l'autore, il carattere "ecclesiale" degli «elementi di santificazione

<sup>1</sup> A. BUGNOLO, *Commento critico al documento sul "subsistit in"*, in [www.tradizione.biz/cattolicesimo](http://www.tradizione.biz/cattolicesimo).

<sup>2</sup> H.L. BARTH, *Kleine Änderung-grosse Folgen: Das „subsistit“ des II. Vatikanums (LG 8)*, «Theologische Rundschau» 8 (1999) 420 (traduzione mia).

<sup>3</sup> F. DAMIANI, *Sussiste oppure è?*, in [www.salpan.org/scandali/Benedetto\\_XVI/Subsistit.htm](http://www.salpan.org/scandali/Benedetto_XVI/Subsistit.htm).

<sup>4</sup> A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz, München 2002.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 363-392.

e di verità», menzionati in LG 8/2, non comporta, in essi, la presenza operativa della Chiesa di Cristo: «in senso proprio questo non è possibile, poiché la Chiesa di Cristo, che è la Chiesa cattolica, nella sua integrità non è presente e operante nelle comunità cristiane». <sup>1</sup> Non è semplice conciliare una presa di posizione così netta con i testi del magistero di Giovanni Paolo II in campo ecumenico, soprattutto con UUS 11/3, in cui si legge: «Nella misura in cui tali elementi si trovano nelle altre Comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operante». Becker cerca di ribattere a questa obiezione richiamandosi al dibattito conciliare sul decreto *Unitatis redintegratio* (UR), <sup>2</sup> ma la sua spiegazione non appare convincente, e non solo per la differenza contestuale.

#### 4. Il magistero postconciliare

Contrariamente a ciò che alcuni *massmedia* hanno affermato in diverse occasioni, la posizione ufficiale del magistero postconciliare a proposito del *subsistit in* non si colloca all'interno della "tendenza stretta" (né, naturalmente, in quella "estensiva"), ma, molto cautamente nel corso degli anni, ha progredito come in circoli concentrici, dall'esterno all'interno. Nel 1973, la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* della Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF), senza menzionare il termine *subsistit*, parlava della Chiesa come di una realtà «fondata da Cristo e guidata dai successori di Pietro e degli altri apostoli, presso i quali permane, intatta e viva, l'originaria tradizione apostolica, che è patrimonio perenne di verità e di santità della medesima Chiesa». <sup>3</sup> Nel 1985 la stessa congregazione, in risposta al citato libro di L. Boff, affermava: «il concilio aveva invece scelto la parola *subsistit* proprio per chiarire che esiste una sola "sussistenza" della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo "*elementa Ecclesiae*"». <sup>4</sup> Il termine "solo" è stato oggetto di numerose critiche in quanto negherebbe l'esistenza di vere Chiese in ambito non cattolico. Ma, riservando la giusta attenzione alla parola "invece" si riesce a comprendere che scopo della CDF non è minimizzare il valore degli *elementa ecclesiae*, ma sbarrare la strada ad un'ipotetica molteplice sussistenza della Chiesa di Cristo.

Ancora più completa appare la spiegazione offerta dalla dichiarazione *Dominus Iesus*, pubblicata dalla CDF nel 2000. Nel capitolo IV sull'unicità e unità della Chiesa, al n. 16, si afferma: «con l'espressione "*subsistit in*", il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine». <sup>5</sup> Il concetto resta dunque inteso come continuità di esistenza, in modo pieno ed esclusivo. Si deve

<sup>1</sup> IDEM, "Subsistit in" (*Lumen gentium*, 8), «L'Osservatore Romano», 5-6 dicembre 2005, 7.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>3</sup> EV 4, 2566.

<sup>4</sup> *Notificazione in merito allo scritto di p. Leonardo Boff: Chiesa: carisma e potere*, 11.3.85, in EV 9, 1426.

<sup>5</sup> EV 19, 1182.

dunque dedurre che l'unicità della Chiesa richiede necessariamente la riserva del *subsistit* ad una unica Chiesa. Per evitare eventuali equivoci, nelle *Risposte ai quesiti circa la dottrina sulla Chiesa*, pubblicate dalla CDF nel 2007,<sup>1</sup> si ribadisce inoltre che «nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 8, la sussistenza è questa perenne continuità storica e la permanenza di tutti gli elementi istituiti da Cristo nella Chiesa cattolica». Inoltre, dopo aver ricordato che «si può retamente affermare che la Chiesa di Cristo è presente ed operante nelle Chiese e comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica», il testo prosegue affermando che «la parola "sussiste", invece, può essere attribuita esclusivamente alla sola Chiesa cattolica, poiché si riferisce appunto alla nota dell'unità professata nei simboli della fede» (secondo quesito). Per quanto riguarda la questione dell'identità, la Congregazione la riafferma decisamente ricordando che l'espressione "sussiste nella" «indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica», come già faceva, del resto, il verbo "è"; essa, però, «esprime più chiaramente come al di fuori della sua compagine si trovino "numerosi elementi di santificazione e di verità"» (terzo quesito).

Si osservi come la chiave di comprensione si trovi nella continuità storica della Chiesa, che è proprio il contesto in cui si muove LG 8/2. Ammettere una "sussistenza molteplice" significherebbe accettare che l'unica Chiesa fondata da Cristo sugli apostoli è diventata, nel corso dei secoli, due o più Chiese, annichilendo l'unità professata nel Credo. Come ha osservato il card. Kasper, «il "*subsistit in*" è erroneamente interpretato quando si fa di esso il fondamento di un pluralismo e di un relativismo ecclesiologicalo, affermando che l'unica Chiesa di Cristo sussiste in numerose Chiese e che la Chiesa cattolica è semplicemente una Chiesa accanto ad altre».<sup>2</sup> Un ragionamento analogo può essere applicato, addirittura, all'interno della stessa Chiesa cattolica, al rapporto fra la Chiesa di Cristo e le diverse Chiese particolari: anche se, come si legge in *Christus Dominus* (CD) 11/1, nella Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo», ciò non comporta una "sussistenza" in esse. Come ricorda D. Valentini, «tale espressione riguarda la Chiesa come unico grande soggetto storico della Chiesa di Cristo. Si deve anche osservare che [...] le singole Chiese locali/particolari in linea di principio non sono assolutamente necessarie per l'esistenza della Chiesa in quanto tale. Lo sono insieme, come Chiesa intera, come "comunione di Chiese".<sup>3</sup>

Analogo è la posizione assunta da J. Ratzinger in risposta alla citata tesi di Jungel. Il legame fra unicità e *subsistit in*, affermato nella *Dominus Iesus*, concorda con l'originale significato cristologico del verbo sussistere, usato nei concili anti-

<sup>1</sup> Testo reperibile in «Il Regno-Documenti» 15 (2007) 468-470.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Il decreto sull'ecumenismo: una nuova lettura dopo 40 anni*, Rocca di Papa, 11.11.04, n. 3. In lingua francese il testo si trova in W. KASPER, *Le décret sur l'oecuménisme: une nouvelle lecture après 40 ans*, «Service d'Information» 118/1-2 (2005) 34-40.

<sup>3</sup> D. VALENTINI, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il ministero petrino del Papa e l'ecumenismo*, Las, Roma 2007, 328.

chi non in ambito trinitario ma a proposito dell'unione ipostatica, per affermare che non esiste un'altra sussistenza del Logos.<sup>1</sup> Il mistero trinitario, ribadisce inoltre Ratzinger, non è direttamente trasferibile all'ecclesiologia.<sup>2</sup> Ciò, infatti, comporterebbe il rischio di incorrere in una pericolosa confusione fra Trinità immanente e Trinità economica.

Questo non significa che comunque non si possa (e non si debba), al di fuori della compagine cattolica, parlare di "vere Chiese", nelle quali la Chiesa di Cristo è presente ed operante. Esse sono "vere" perché i vincoli fra i loro membri sono veri vincoli ecclesiali, che derivano, tra l'altro, dal battesimo e dall'eucaristia in esse celebrati. Ma non sono "Chiese in senso pieno", perché non possiedono la totalità degli elementi ecclesiali. Pertanto non si può dire che la Chiesa di Cristo "sussista" in loro.<sup>3</sup> Come ha osservato Giovanni Paolo II, «gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre comunità» (UUS 14/3).

### 5. Sviluppo ed approfondimento

«Il Concilio Vaticano II né ha voluto cambiare né di fatto ha cambiato tale dottrina» (della Chiesa): infatti, come prima, si mantiene l'identità, l'unicità di sussistenza e l'indefettibilità della Chiesa. Tuttavia, esso ha cercato (peraltro riuscendovi) di «svilupparla, approfondirla ed esporla più ampiamente», come si legge nelle *Responsa* (primo quesito). Infatti, sebbene nel periodo immediatamente preconciare era già stato respinto il senso esclusivista dell'*extra Ecclesiam nulla salus*,<sup>4</sup> la salvezza ottenuta senza la condizione di membro *reapse* della Chiesa cattolica era considerata possibile soltanto sulla base del *votum* di appartenenza, esplicito o implicito. Una simile impostazione, presente nella *Mystici Corporis*, presentava diversi aspetti problematici. Considerare i cattolici come gli unici membri *reapse* della Chiesa significava ignorare la natura ecclesiale della situazione dei cristiani non cattolici, e ammettere una pericolosa cesura tra l'essere cristiano e l'essere ecclesiale. Inoltre, la distinzione *reapse-voto* implicava una inaccettabile equiparazione teologica tra gli infedeli e i cristiani non cattolici. La possibilità di salvezza attraverso il *votum*, infine, si muoveva esclusivamente nell'ambito della soggettività dei singoli, lasciando nell'ombra l'esistenza di mezzi oggettivi ed ecclesiali di grazia e di salvezza presso i cristiani non cattolici.

Il "progresso" realizzato dalla *Lumen gentium* ha consentito di risolvere questa situazione complessa. Dall'identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica,

<sup>1</sup> RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione*, 79.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *Sulle principali obiezioni sollevate contro la Dichiarazione "Dominus Iesus"*, «L'Osservatore Romano», 8 ottobre 2000, 4.

<sup>3</sup> Analoga è la posizione di F. Ocariz, che però distingue questa situazione da quella delle Chiese particolari che sono in piena comunione con la Chiesa cattolica (cfr. F. OCÁRIZ, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica e Chiese che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica*, «Romana» 41 [2005] 352).

<sup>4</sup> Cfr. *Lettera del Santo Ufficio all'Arcivescovo di Boston* (8.8.1949), in DH 3866-3873.



intesa in senso esclusivistico, si è passati ad una identità “inclusiva”:<sup>1</sup> infatti, fuori della compagine cattolica, la Chiesa di Cristo può essere presente ed operante, ma questa presenza e questa operatività non derivano dal loro essere al di fuori della compagine cattolica, bensì dagli elementi ecclesiali anche lì presenti, appartenenti all’unica Chiesa di Cristo. Inoltre, dall’accettazione della condizione *cristiana* dei non cattolici, si è giunti a riconoscere anche la loro condizione *ecclesiale*. Infine, dalla salvezza dei non cattolici, intesa come realtà raggiungibile solo *in voto*, si è arrivati ad affermare che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse [delle Chiese e comunità separate] come di strumenti di salvezza» (UR 3/4).

### III. CHIESA E CHIESE: PRIORITÀ O SIMULTANEITÀ?

Gli autori che descrivono la situazione della Chiesa precedente all’ultimo Concilio, particolarmente quelli che lo fanno in tono ironico, citano spesso al canonista F.X. Wernz, secondo il quale al papa «*universus orbis terrarum datus est in diocesim*».<sup>2</sup> La Chiesa era allora concepita, dicono, come un’unica diocesi, nella quale le diocesi sparse nel mondo sarebbero state, in realtà, come delle parrocchie, affidate ciascuna ad un vescovo con potestà vicaria. Si tratta, naturalmente, di una caricatura, peraltro poco riuscita, ma indicativa di un atteggiamento aspramente critico nei confronti dell’ecclesiologia del tempo. Resta il fatto che il Concilio Vaticano II ha inaugurato un cambiamento di mentalità nel modo di governare la Chiesa, riconoscendo alle istanze locali un maggior potere decisionale: con esso si passa dalla “concessione di facoltà” al “sistema della riserva” (cfr. CD 8/1), si potenziano le conferenze episcopali (cfr. CD 37-38), si promuovono i patriarcati (*Orientalis Ecclesiarum* [OE] 7-10), si esorta a rispettare la parità di dignità dei diversi riti, ecc. Inoltre, nei documenti conciliari si gettarono le basi per l’elaborazione di un’ecclesiologia della Chiesa locale, la cui mancanza si faceva seriamente sentire. Questo processo ha trovato in LG 23/1 un forte punto di appoggio: sebbene il paragrafo sia dedicato più specificamente ai vescovi delle Chiese particolari, a proposito di queste ultime si dice che esse sono «formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica». Questo testo ebbe un’influenza non indifferente sull’ecclesiologia posteriore e contribuì a rivalutare le istanze locali e ad avviare un «sano decentramento», come afferma il prefazio al nuovo ordinamento canonico del 1983, a proposito della promozione dei diritti particolari e dell’autonomia delle istituzioni.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In questa direzione si muovono anche P. Rodríguez e J.R. Villar nel loro articolo *Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana*, «Diálogo ecuménico» 39 (2004) 596-597; 599-603.

<sup>2</sup> *Ius Decretalium*, vol. II: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Pars 2, Giachetti, Prato 1915, 501.

<sup>3</sup> Cfr. EV 8, prefazione al Codice di diritto canonico, 35.

### 1. Il primo dibattito

Nell'ambito dell'ecclesiologia di comunione, che, come abbiamo ricordato, uscì consolidata dal Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985, presero corpo alcune posizioni sul rapporto Chiesa universale - Chiese particolari che suscitavano un acceso dibattito.<sup>1</sup> Dagli studi biblici, confermati dal documento *Unità e diversità nella Chiesa* della Pontificia Commissione Biblica (1989),<sup>2</sup> risultava ormai evidente che, nel Nuovo Testamento, il termine "Chiesa" è usato sia in senso universale sia in senso locale. L'ecclesiologia aveva già avviato una profonda riflessione sul rapporto particolare fra queste due dimensioni, che non corrispondono ad istanze umane di tipo politico o sociale. L'intero *mysterium Ecclesiae* si realizza sia nell'una che nell'altra dimensione, così che la Chiesa non può essere considerata né come una realtà rigidamente unitaria, all'interno della quale si trovano raggruppamenti di carattere esclusivamente organizzativo, simili a distretti amministrativi, né come un insieme di stati indipendenti, fra loro federati in vista di una migliore sinergia.

Anche se, sulla base di queste premesse, si può parlare di un fondamento comune, sul tema della priorità fra la dimensione universale e quella particolare si giunse invece ad una frattura apparentemente insuperabile. Le opposte posizioni furono spesso associate (erroneamente, a mio avviso) ad una visione della Chiesa di tipo giuridicista o all'ecclesiologia eucaristica. Dietro le quinte si celavano, invece, da una parte, la difesa della *potestas iurisdictionis inmediata* del primato romano, e, dall'altra, la difesa della *potestas episcopalis propria* del vescovo diocesano. Mentre i sostenitori della prima posizione prendevano le mosse a partire dagli elementi e dalle strutture universali di comunione, essenzialmente necessari per l'unità della Chiesa e non riconducibili alle istanze locali,<sup>3</sup> gli altri si richiamavano al processo della Chiesa *in fieri*: la predicazione della parola e la celebrazione dei sacramenti, a partire dai quali la Chiesa è edificata, sono eventi necessariamente locali, che generano la comunione ecclesiale, e questa non è autentica se non è aperta alla comunione con le altre Chiese locali. La Chiesa, di natura essenzialmente comunionale, è Chiesa di Chiese, perché è comunione di comunioni.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Le diverse posizioni sono state ben sintetizzate da A. Cattaneo nel saggio *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, «Antonianum» 77 (2002) 503-539; e da P. GRANFIELD, *The priority debate: universal or local Church?*, in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (ed.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 152-161.

<sup>2</sup> Cfr. EV 11, 639-640.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 60-68; anche B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, Dehoniane, Bologna 1986, 412-414.

<sup>4</sup> Cfr. J.M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 41; H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in M. FALCHETTI (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Queriniana, Brescia 1985, 175.

## 2. *La Communionis notio*

La lettera *Communionis notio*, pubblicata dalla CDF nel 1992,<sup>1</sup> entra nel nucleo del dibattito assumendo una posizione netta. Il tema qui esaminato è trattato nel capitolo II, intitolato «Chiesa universale e Chiese particolari» (nn. 7-10). Nella lettera troviamo, tra l'altro, le seguenti affermazioni: 1) «La Chiesa di Cristo, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire *l'universale comunità dei discepoli del Signore*, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi» (CN 7; il corsivo è mio). Si tratta di un punto di partenza non sempre adeguatamente valutato dalla riflessione ecclesiologicala, perché spesso s'identifica troppo semplicisticamente la Chiesa universale con altre realtà: con la Chiesa gerosolimitana nella Pentecoste, con la Chiesa *ab Abel* o, addirittura, anteriore alla creazione, o con la Chiesa intesa come *communio Ecclesiarum*. Effettivamente questa identificazione è lecita e si trova anche nella lettera; si tratta, però, di casi particolari o almeno non caratteristici della *Ecclesia in via* (i primi due), o di un ulteriore grado analogico della nozione, come afferma esplicitamente CN 8. 2) Nell'ambito dell'analogia *Ecclesia communio Ecclesiarum*, le Chiese particolari «hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di "mutua interiorità", perché in ogni Chiesa particolare "è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo" (CD 11/1)» (CN 9/1). L'espressione "mutua interiorità", già usata precedentemente da Giovanni Paolo II, rimanda al nucleo più profondo di questo rapporto, nel quale il tutto è presente nella parte senza che la parte diventi il tutto, e rende illegittime le concezioni che vedono la Chiesa unicamente come una somma di Chiese e come una loro federazione. 3) Si arriva così all'affermazione più discussa della lettera: «Essa [la Chiesa universale] non è il risultato della loro comunione [delle Chiese particolari], ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni singola Chiesa particolare» (CN 9/1; il corsivo è nell'originale). Questa frase è stata oggetto di commenti particolarmente critici: c'è chi teme che con essa «venga sostenuta un'ecclesiologicala universalista e centralistica»,<sup>2</sup> chi vede nella Chiesa universale così considerata un «platonismo incondizionale»,<sup>3</sup> chi, infine, contesta la priorità a favore della simultaneità.<sup>4</sup> Occorrerà verificare fino a che punto questi commenti comportino una riflessione teologica solida. 4) Infine, della formula di LG 23/1 «*la Chiesa nelle e a partire dalle Chiese*» (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), si dice che essa «è inseparabile

<sup>1</sup> Testo riportato in EV 13, 1774-1807.

<sup>2</sup> H.J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, «*Stimmen der Zeit*» 210 (1992) 583.

<sup>3</sup> Cfr. D. SICARD, *L'Église comprise comme communion*, Cerf, Paris 1993, 68.

<sup>4</sup> Cfr. M.M. GARIJO GUEMBE, *Communio-Ekklesiologicala. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, «*Una Sancta*» 47 (1992) 323-329; A. BORRAS, *Le droit ecclésiologique à l'intersection du "particulier" et de l'"universel"*, «*Revue Théologique de Louvain*» 32 (2001) 62.

da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*» (CN 9/3; il corsivo è nell'originale). In tal modo, la «mutua interiorità», di cui abbiamo parlato, acquista il suo significato più profondo. Occorrerebbe però accertare, dal punto di vista rigorosamente teologico, la compatibilità tra tutte queste affermazioni.<sup>1</sup>

Un anno dopo, infatti, ne *L'Osservatore Romano* del 23.6.93, è stato pubblicato un articolo firmato con tre asterischi e intitolato *La Chiesa come comunione. A un anno dalla pubblicazione della lettera Communionis notio*.<sup>2</sup> In risposta alle diverse obiezioni sollevate in ambito teologico, l'articolo precisa che «la Chiesa che si qualifica come previa è certamente la “Chiesa mistero”, ma anche la “Chiesa una ed unica” che si manifestò il giorno di Pentecoste». <sup>3</sup> Su quest'ultima si aggiunge che, in essa, «non c'è “mutua interiorità” della Chiesa universale e della Chiesa particolare, perché queste due dimensioni non si danno ancora come distinte». <sup>4</sup> La Chiesa della Pentecoste, continua l'articolo, «rimane sempre come matrice della Chiesa universale – intesa come *communio Ecclesiarum* – e delle Chiese particolari, così come esse si danno nel *tempus Ecclesiae*». <sup>5</sup> Quindi, conclude l'articolo, la Chiesa universale possiede certamente una «priorità temporale e cronologica» che non è in contraddizione con la «mutua interiorità». <sup>6</sup> Come in precedenza aveva sottolineato P. Rodríguez, «la Chiesa di Pentecoste, come la Pentecoste stessa, appartiene in qualche modo all'*ephapax* (Eb 7,27) di Cristo, all'irrepetibile singolarità dell'evento salvifico». <sup>7</sup>

### 3. Il secondo dibattito

Queste precisazioni non sono riuscite a tranquillizzare gli animi e il dibattito è andato avanti. Fra i suoi protagonisti spiccano W. Kasper e J. Ratzinger, sia per la loro elevata qualifica teologica, sia perché entrambi erano allora cardinali in carica. <sup>8</sup> Il primo, critico riguardo alla priorità della Chiesa universale, propone la simultaneità e, per alcuni aspetti, la priorità della Chiesa locale. Per Kasper, la Chiesa della Pentecoste è contemporaneamente universale e locale. <sup>9</sup> Al contrario, Ratzinger afferma la dimensione esclusivamente universale della Chiesa gerosolimitana della Pentecoste (con i Dodici e il miracolo delle lingue). Da essa nascono successivamente le Chiese

<sup>1</sup> Per un quadro complessivo delle reazioni alla lettera in ambito teologico, cfr. S. MADRIGAL TERRAZAS, *A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares: status quaestionis*, «Diálogo Ecuménico» 39/123 (2004) 5-30.

<sup>2</sup> A. BOVONE, S. NAGY (ed.), *Lettera “Communionis notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione: 28 maggio 1992. Testo e commenti*, Lev, Città del Vaticano 1994. L'articolo citato è riportato alle pp. 81-90 di questa pubblicazione. Cito usando questa fonte.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 83-84.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>7</sup> P. RODRÍGUEZ, *La comunione nella Chiesa*, «Studi cattolici» 36 (1992) 496.

<sup>8</sup> Il dibattito è ben sintetizzato da K. McDONNELL in *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, «Theological Studies» 63 (2002) 227-250.

<sup>9</sup> Cfr. W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeit-Herausforderungen-Wandlungen*, Don Bosco, München 1999, 32-48.

locali; il rifiuto di questo presupposto condurrebbe inevitabilmente ad una concezione federalista della Chiesa.<sup>1</sup> A questo punto il dibattito si è concentrato sull'identità della Chiesa universale. In un articolo successivo, Kasper ha affermato che la "priorità della Chiesa universale", sostenuta da Ratzinger, la rende una realtà astratta, mentre essa ha una esistenza ben concreta che le deriva dalle Chiese locali.<sup>2</sup> Ratzinger ha replicato ribadendo ancora la preesistenza della Chiesa universale, ma parlando adesso di «priorità dell'unità»,<sup>3</sup> posizione su cui il suo interlocutore si è trovato d'accordo.<sup>4</sup> Come ha osservato acutamente McDonnell, Ratzinger guarda con diffidenza l'identificazione troppo radicale tra Chiesa universale e Chiese locali, perché in essa intravede il rischio di privare la prima di sostanza teologica propria; a Kasper, al contrario, preme sostanzialmente sottolineare la loro non separabilità.<sup>5</sup>

"La disputa dei cardinali", come i *massmedia* la definirono, non giunse in realtà a conclusioni condivise dalle due parti. Tuttavia, essa ebbe il merito di ribadire l'importanza del concetto di Chiesa universale. Particolarmente interessanti, a questo proposito, appaiono le osservazioni di F. Ocariz, nell'ambito degli eventi organizzati durante il grande giubileo del 2000. Riconoscendo, sulla scia di Ratzinger e della *Communio notio*, la priorità della Chiesa universale, egli aggiunge tuttavia che la "mutua interiorità"

non può essere intesa come quella tra due dimensioni ontologicamente equivalenti. Infatti, ontologicamente, l'ecclesialità – l'essere Chiesa – di ogni Chiesa particolare deriva dalla Chiesa universale: dal suo essere presenza della Chiesa universale in una porzione dell'umanità; invece, l'essere Chiesa – l'ecclesialità – della Chiesa universale non deriva dal suo essere comunione di Chiese particolari, sebbene essa sia *anche il corpus ecclesiarum*, formato cioè dalle Chiese particolari [...]. L'essenza della Chiesa universale non si identifica soltanto con l'essere comunione di Chiese, perché ha anche in sé delle realtà essenziali, le strutture al servizio dell'unità nella *communio*: il collegio episcopale e il primato, che non sono derivate dalla particolarità delle Chiese.<sup>6</sup>

Si potrebbe anche dire, a mio avviso, che la Chiesa universale non è soltanto *communio Ecclesiarum*, ma è, prima ancora, l'universale *congregatio fidelium* presieduta dal collegio episcopale (con a capo il vescovo di Roma) ed edificata continuamente dalla parola e dall'eucaristia, realtà, queste, che hanno valenza primariamente universale, ma che conservano intatta la loro efficacia concreta nella realtà locale.

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *L'ecclesologia della Costituzione*, 66-81.

<sup>2</sup> Cfr. K. KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, «*Stimmen der Zeit*» 218 (2000) 795-804.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church*, «*America*» 185 (2001) 10.

<sup>4</sup> Cfr. K. KASPER, *From the President of the Council for Promoting Christian Unity*, «*America*» 185 (2001) 28-29.

<sup>5</sup> Cfr. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate*, 248.

<sup>6</sup> F. OCÁRIZ, *Primato di Pietro ed ecumenismo*, in FISICHELLA, *Il Concilio Vaticano II*, 378-379.

Alcuni teologi,<sup>1</sup> infine, preferirono parlare di priorità reciproca, riprendendo un'idea già abbozzata da De Lubac<sup>2</sup> molto prima della *Communio notio*, e che, in qualche modo, trova conferma nel documento *Temi scelti di ecclesiologia* (n. 5.2), redatto dalla Commissione Teologica Internazionale, e pubblicato nel 1984.<sup>3</sup> Infatti, se dal punto di vista formale e strutturale la priorità "scorre" dall'universale al particolare, dal punto di vista materiale ed eventuale la direzione s'inverte.

#### 4. La "reciprocità asimmetrica"

Questo dibattito è stato purtroppo presentato dai *massmedia* permeato da una forte componente ideologica e, in non pochi casi, autori e commentatori si sono lasciati trascinare da una marcata sudditanza al *politically correct*. I dati derivanti dalla tradizione neotestamentaria, liturgica e storica volgono invece, come vedremo, verso una direzione molto concreta. Innanzitutto, però, occorre ricordare che la pubblicazione della *Communio notio* non fu dettata da una particolare necessità di approfondimento teologico (che, pure, non mancò), ma dall'esigenza pratica di confutare l'affermazione che, purtroppo, allora riscuoteva sempre maggiori consensi, secondo la quale «ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo» e, di conseguenza, «la Chiesa universale risulta dal riconoscimento reciproco delle Chiese particolari» (CN 8; il corsivo è dell'originale). Il dibattito sembra essersi spinto molto oltre la motivazione originale, e ciò vale per tutte le parti in esso coinvolte.

Ancora è necessaria un'altra premessa. Nell'ambito della tematica presa qui in esame, si parla giustamente di tre livelli o "tappe": la Chiesa-mistero anteriore alla creazione (o la Chiesa *ab Abel*), la Chiesa gerosolimitana della Pentecoste, e l'attuale *tempus Ecclesiae*.<sup>4</sup> Anche se una ricerca sulla priorità nelle due prime tappe può offrire importanti spunti di riflessione, e può avere conseguenze sulla terza tappa, è in quest'ultima che il tema della priorità assume particolare rilevanza, rendendo quantomai necessario giungere a risultati chiari e ben definiti.

Le posizioni assunte dagli studiosi possono ridursi essenzialmente a quattro: 1) priorità della Chiesa universale, 2) priorità della Chiesa locale, 3) priorità reciproca (o "differenziata"), 4) simultaneità. L'ultima, in realtà, più che una reale presa di posizione, sembra essere semplicemente l'attestazione del fatto che la Chiesa è contemporaneamente universale e locale, affermazione su cui non esistono dissensi. La posizione di quanti riconoscono priorità assoluta alla Chiesa universale, ammirevole nella sua difesa della natura della Chiesa, che non è

<sup>1</sup> S. PIÉ-NINOT, «Ecclesia in et ex Ecclesiis» (LG 23): la *catolicidad* de la «*communio Ecclesiarum*», «Revista Catalana de Teologia» 22 (1997) 75-89; CATTANEO, *La priorità*, 536-539.

<sup>2</sup> H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973. Si veda l'analisi della posizione di De Lubac in G. CHANTRAINE, *La "corrélacion radical" des Églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac*, in CHICA, PANIZZOLO, WAGNER, *Ecclesia tertii millennii advenientis*, 68-85.

<sup>3</sup> Il testo si trova in CTI, *Documenti, 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 279-332 (sul tema qui trattato, cfr. p. 304).

<sup>4</sup> Cfr. CATTANEO, *La priorità*, 533-535.

semplicemente confederazione di Chiese, non concede spazio sufficiente, nella sua espressione più radicale, alla Chiesa *in fieri*, edificata dalla predicazione della parola, dalla celebrazione dei sacramenti, dall'esercizio della carità, ecc., che sono eventi necessariamente locali. Viceversa, riconoscere priorità assoluta alla Chiesa locale significa rischiare di scivolare nella concezione di una Chiesa-confederazione, anche quando si ammette che la Chiesa *communio Ecclesiarum* è esigenza necessaria delle Chiese locali, perché la Chiesa universale resta una realtà pensata e originata dalle Chiese locali. La teoria della priorità reciproca, infine, potrebbe unire gli elementi positivi delle due posizioni precedenti e preservarli da atteggiamenti troppo radicali.

È opportuno chiedersi, però, se non sarebbe più giusto parlare di priorità reciproca "asimmetrica", a favore della Chiesa universale. Lo confermerebbero, tra l'altro, argomentazioni di natura biblica, storica, liturgica e missionaria. Spesso, a favore della priorità della Chiesa locale, si cita il fatto che nel Nuovo Testamento la parola "Chiesa" è usata più frequentemente con questa accezione.<sup>1</sup> La statistica, tuttavia, può suscitare l'interesse e, casomai, stuzzicare la teologia, ma non costituisce un'istanza decisiva. Uno studio biblico, intrapreso con metodologia rigorosa e senza preconcetti, intende il termine *ekklesia* «come la comunità di salvezza neotestamentaria, che si presenta in primo luogo come comunità universale e poi come la medesima comunità neotestamentaria di salvezza in una delimitazione locale».<sup>2</sup> È una conclusione, questa, assai rilevante, perché affronta la questione dalla prospettiva soteriologica, e, quindi, dal punto di vista più genuinamente ecclesiale. Secondo un altro studio dettagliato, realizzato da L. Cerfaux sulla base della tradizione paolina, la dottrina delle epistole della prigionia sulla Chiesa universale costituisce «una maturazione della teologia della Chiesa»;<sup>3</sup> le lettere "maggiori", nelle quali il termine "Chiesa" indica più frequentemente la Chiesa locale, sono considerate un «periodo intermedio durante il quale s'era temporaneamente velato il suo significato primitivo e fondamentale di Chiesa universale. E questo, senza che vi fossero ripercussioni sulle idee propriamente dette. Poiché in ogni momento, col suo corollario d'unità (quel che oggi il nostro termine consacrato "Chiesa" rappresenta nel modo migliore), la nozione fondamentale di Popolo di Dio è rimasta come il prodromo della teologia»<sup>4</sup>. Analogamente, un altro biblista, affrontando la questione dal punto di vista missionario, conclude: «la Chiesa non diventa universale (o "cattolica") perché si occupa della missione, ma essa si occupa della missione perché è essenzialmente universale».<sup>5</sup>

Da una prospettiva storica, appare evidente che la successione apostolica ri-

<sup>1</sup> Cfr. L. COENEN, *Chiesa*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2000, 255-270.

<sup>2</sup> K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, in GLNT 4, 1494, citando Cremer-Kögel.

<sup>3</sup> L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Ave, Imola 1968, 465.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 468.

<sup>5</sup> R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1964, 156.

veste, in questo contesto, una importanza non indifferente. La sua dinamica, infatti, non si riduce semplicemente all'ordinazione di un vescovo da parte di un altro vescovo. Attraverso il ministero della successione episcopale, la Chiesa riceve costantemente, nel corso dei secoli, la tradizione apostolica, che consiste non soltanto in un contenuto dottrinale-intellettualistico, ma, più sostanzialmente, nell'eucaristia e negli altri sacramenti, e, più radicalmente ancora, nella *traditio Christi dantis Spiritum*.<sup>1</sup> La Commissione Teologica Internazionale ha opportunamente descritto la successione apostolica come «il sacramento della presenza operante del Cristo e dello Spirito Santo in mezzo al Popolo di Dio». <sup>2</sup> Questa successione, però, è originariamente patrimonio della Chiesa universale, sia perché ha la sua origine nel collegio apostolico, sia perché perdura come realtà essenzialmente e primariamente collegiale: la successione, in effetti, si realizza da collegio apostolico a collegio episcopale. <sup>3</sup> Possiamo dunque affermare che l'edificazione storica della Chiesa, attraverso la parola e l'eucaristia veicolate nella successione apostolica, si realizza da una prospettiva universale. Ciò è confermato, peraltro, dalla liturgia dell'ordinazione episcopale, compiuta da almeno tre vescovi consacranti, ad indicare il coinvolgimento, in quell'atto, dell'intero collegio episcopale. Una Chiesa locale, in sostanza, riceve il suo vescovo (e con lui, il sacerdozio, l'eucaristia, e la parola) dal collegio o, in altre parole, nel suo vescovo l'intero collegio si rende presente in mezzo ad una determinata comunità.

È opportuno, infine, ricordare il significato ultimo della struttura della Chiesa. Perché essa non è solo universale *communio fidelium*, ma è anche *communio Ecclesiarum*? La risposta va ricercata in ambito missionario: dispiegandosi in pluralità, essa «favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva. [...] Così pure, nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle chiese particolari, che godono di proprie tradizioni» (LG 13/3-4). In questa dinamica missionaria, la *communio Ecclesiarum* ha un ruolo strumentale rispetto alla *communio fidelium*, che resta il traguardo finale, e che diventerà poi, nell'*eschaton*, una *communio comprehendentium*.

#### IV. PRIMATO ROMANO: NUOVE FORME DI ESERCIZIO O NUOVA ONTOLOGIA?

Ad un primo approccio, la questione relativa al primato romano sembrerebbe essere stata trattata esaurientemente dal Concilio Vaticano I, la cui dottrina sarebbe poi stata accolta dal Concilio Vaticano II, e affiancata a quella concernente l'episcopato, in modo da avere un quadro completo sull'autorità suprema della Chiesa. Ciò troverebbe conferma proprio all'inizio del capitolo III della *Lumen gentium*, dedicato a «la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato». Nel testo, infatti, si legge:

<sup>1</sup> Cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel «tempus Ecclesiae»*, Edusc, Roma 2007, 303-317.

<sup>2</sup> CTI, *La apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, 17.4.74, EV 5, 445.

<sup>3</sup> Cfr. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia*, 300-303.



seguendo le orme del Concilio Vaticano primo [...] questa dottrina della istituzione, della perpetuità, della forza e del carattere del sacro primato del romano pontefice e del suo infallibile magistero, il santo Concilio la propone di nuovo a tutti i fedeli perché sia fermamente creduta e, proseguendo nella stessa linea, decide di professare e di dichiarare pubblicamente la dottrina sui vescovi, successori degli apostoli, i quali col successore di Pietro, vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, reggono la casa del Dio vivente (LG 18).

Non è però difficile intuire che l'episcopato non è semplicemente "accostato" al primato come "co-autorità suprema". Né è illegittimo pensare che la stessa teologia del primato risulti in qualche modo ridimensionata, ampliata o approfondita a causa della nuova collocazione teologica dell'episcopato. È opportuno, in questo contesto, soffermarsi sulla concezione del primato caratteristica del Vaticano II, e, più precisamente, sulla portata del cambiamento realizzato rispetto al Vaticano I, ammesso che di cambiamento si possa parlare. Di fatto alcuni autori hanno osservato che il Vaticano II non parla mai della *potestas iurisdictionis* primaziale, e addirittura vedono nel linguaggio adoperato dall'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II l'ipotetica conferma, o, almeno, la possibilità dell'abbandono di questa nozione da parte della Chiesa cattolica.<sup>1</sup>

È evidente che questa tematica assume una rilevanza non indifferente nell'elaborazione delle risposte all'appello del Papa scomparso, che, nella stessa enciclica, auspicava che si trovasse «una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova» (UUS 95/3). In risposta a questo appello, rivolto anche ai non cattolici, e che ha suscitato grande entusiasmo in ambito ecclesologico ed ecumenico, sono state avanzate diverse proposte, così come diversa è stata l'accoglienza ad esso riservata.<sup>2</sup>

Non è possibile né opportuno riportare, in questa sede, tutte le proposte avanzate dai non cattolici. Mi limiterò quindi, per brevità, a riportare una sintesi elaborata da P. Lüning, nella quale le diverse proposte sono suddivise in quattro gruppi: 1) coloro che non concepiscono l'unità della Chiesa in termini di universalità, e quindi non considerano necessario un ministero di questo tipo; 2) coloro per i quali l'universalità è costitutiva dell'unità, ma ritengono che questa unità sia sufficientemente garantita dal rapporto comunionale fra le Chiese; 3) coloro che, pur riconoscendo l'utilità o, addirittura, la necessità di un ministero di *episkopé* universale, non legano quest'ultimo in modo costitutivo ad una figu-

<sup>1</sup> Cfr. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio*, 639.

<sup>2</sup> Fra le varie pubblicazioni possiamo citare: CDF, *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico (Roma, dicembre 1996)*, Lev, Città del Vaticano 1998; J. PUGLISI (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa. Atti del Simposio (Roma, 4-6.12.97)*, «Studi Ecumenici» 17 (1999); A. ACERBI (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del colloquio (Milano, 16-18 aprile 1998)*, Vita e pensiero, Milano 1999; ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO, *Atti dell'incontro ecumenico su «Il primato del Papa»*, «Firmana» 24 (2000) 9-48; P. HÜNERMANN (ed.), *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, Edb, Bologna 1999; W. KASPER (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici ed ortodossi in dialogo*, Città Nuova, Roma 2004.

ra unica, nemmeno al vescovo di Roma; 4) coloro che collocano nell'episcopato romano il ministero universale di unità, ma chiedono che siano radicalmente ridefinite le sue funzioni.<sup>1</sup> Ci soffermeremo invece maggiormente sulle le proposte provenienti dall'ambito cattolico, e sul documento pubblicato, nel 1998, dalla CDF, intitolato *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*.<sup>2</sup> Esso indica, tra l'altro, i criteri da seguire nello studio delle nuove forme di esercizio del primato.

Questo panorama ci pone di fronte a delle domande impegnative, alle quali tenteremo di dare una risposta. C'è innanzitutto la questione del mutamento o meno della dottrina del primato nei documenti del Vaticano II. Occorre poi analizzare, almeno in modo generico, le proposte emerse sulle "nuove forme", e valutare la loro plausibilità. Avvieremo infine una riflessione, impostata in termini forse meno promettenti, ma che alla lunga potrebbe risultare più convincente e realistica.

### 1. Il ministero petrino nel Vaticano II

Occorre, a questo punto, fare una premessa fondamentale: nella *Lumen gentium*, il primato è concepito a partire dall'episcopato. In effetti, ci sarebbero dei motivi per procedere in senso contrario, soprattutto perché alcuni testi particolarmente rilevanti procedono dal primato all'episcopato. Si pensi, ad esempio, a LG 20/2, in cui si legge: «come quindi permane l'ufficio dal Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l'ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi ininterrottamente dal sacro ordine dei vescovi». Inoltre, concepire il primato a partire dall'episcopato potrebbe portare ad una concezione "parlamentare" del rapporto primato-episcopato (in cui i vescovi delegano qualcuno di loro a svolgere la funzione presidenziale), cosa che l'ecclesiologia cattolica non può accettare.

La prima obiezione cade senza particolari problemi, se si tiene conto della cronologia dei documenti. All'epoca della redazione della *Lumen gentium*, il dato acquisito era il primato, mentre il "nuovo patrimonio magisteriale" da definire era la collegialità dell'episcopato; se l'enunciato fosse formulato al contrario, l'argomentazione procederebbe (assurdamente) dallo sconosciuto al conosciuto. La questione di un'eventuale concezione "parlamentare" necessita invece di un maggiore approfondimento. Nelle pagine seguenti ci soffermeremo dunque brevemente sull'ermeneutica di alcuni concetti chiavi della dottrina conciliare.

Ma uno sguardo d'insieme al capitolo III della *Lumen gentium* non può che confermare la nostra premessa: si parte dal significato generale dei «vari ministeri» nella Chiesa (n. 18), per continuare poi, per gradi successivi, con l'istituzione del collegio apostolico, la sua successione, la sacramentalità dell'episcopa-

<sup>1</sup> Cfr. P. LÜNING, *Universal Episcopé and the Papal Ministry: A Critical Overview of Responses to Ut Unum Sint*, «One in Christ» 39/4 (2004) 24-36; su questo punto cfr. p. 28.

<sup>2</sup> Testo riportato in EV 17, 1588-1608.

to, il suo carattere collegiale e le sue funzioni. In questa architettura teologica, il primato è inserito come elemento *interiore* all'episcopato, pur conservando la sua capitalità. Ed è inserito prevalentemente come funzione *ad intra* dell'episcopato, anche se, osservando la gerarchia dalla prospettiva dei fedeli, potrebbe sembrare che il primato occupi una posizione a sé, al di fuori e al di sopra del collegio episcopale.

Che sia un elemento interiore, lo si vede già da come è presentata la figura di Pietro. In LG 19, infatti, si dice: «questi li costituì apostoli (cfr. Lc 6,13) sotto la forma di un collegio o di un gruppo stabile», ma, subito dopo, si aggiunge: «del quale mise a capo Pietro, scelto in mezzo a loro (cfr. Gv 21,15-17)». Questa ultima frase, che traduce l'originale latino «*cui ex iisdem electum Petrum praefecit*», fornisce due dati fondamentali: innanzitutto, Pietro non divenne capo per concessione degli altri undici, ma per scelta di Gesù; in secondo luogo, egli non fu imposto come elemento nuovo giunto dall'esterno, ma fu scelto *fra loro*. La funzione di Pietro costituisce dunque una modalità speciale della funzione apostolica, e questa ontologia della carica capitale continua anche nella successione, secondo il disegno in essa impresso, come conferma LG 22/1: «Come san Pietro e gli altri apostoli costituirono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano pontefice, successore di Pietro, ed i vescovi, successori degli apostoli, sono fra loro uniti». Il ministero petrino è dunque una modalità peculiare che la funzione episcopale assume in uno dei suoi titolari. Possiamo dunque affermare che la natura episcopale della funzione primaziale è assolutamente costitutiva del primato.

Esso, dicevamo, è inoltre funzione *ad intra*, perché esiste «affinché lo stesso episcopato fosse uno e indiviso», come ricorda LG 18. Una nota del documento rimanda, peraltro, alla costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I, nel cui prefazio – a proposito di Pietro, ma ciò vale anche per i suoi successori – si afferma che il primato esiste «perché l'episcopato stesso fosse uno e indiviso», ma si aggiunge: «e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta e reciproca unione dei sacerdoti». <sup>1</sup> L'enunciato originale è dunque strutturato in due parti: nella prima la *potestas* primaziale si rivolge all'oggetto in modo diretto; nella seconda, essa procede come per gradi («grazie alla stretta e reciproca unione...»). La finalità del potere primaziale resta così incentrata primariamente sull'unità ed indivisibilità dell'episcopato, affinché, attraverso l'unità episcopale, si ottenga l'unità dei credenti nella fede e nella comunione. <sup>2</sup>

Questo duplice carattere del primato, interiore e funzionale all'episcopato, è stato opportunamente ricordato dalla CDF, in vista di una riflessione sulle «nuove forme di esercizio»: «le caratteristiche dell'esercizio del primato devono

<sup>1</sup> COD 811-812.

<sup>2</sup> Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Reazione al testo di A. Antón*, in CDF (ed.), *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico* (Roma, dicembre 1996), LeV, Città del Vaticano 1998, 463-466; si veda, inoltre, U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Antonianum, Roma 1961, 442.

essere comprese soprattutto a partire da due premesse fondamentali: *l'unità dell'Episcopato* e il *carattere episcopale* del primato stesso». <sup>1</sup> La prima porta a vedere nella condizione di Capo del collegio l'aspetto più radicale, che compete al papa in quanto Successore di Pietro. La seconda riconduce il ministero petrino alla sua genuina natura prevalentemente sacramentale, che è la caratteristica intrinseca della *episkopé* alla quale partecipa.

## 2. Rapporto collegio-primato

È opportuno, a questo punto, soffermarsi su alcuni particolari. La prima premessa richiede un approfondimento del rapporto collegio-primato. <sup>2</sup> Affrontando la questione da una prospettiva ermeneutica, ciò che più interessa chiarire è il vero significato che questi concetti assumono nella dottrina conciliare, e studiare le conseguenze sul loro rapporto reciproco. Non bisogna infatti dare per scontata la loro comprensione: la Chiesa è una realtà misterica, che non può essere plasmata o spiegata sulla base delle realtà secolari o delle tecniche dell'organizzazione sociale.

È nota l'iniziale diffidenza che alcuni padri conciliari manifestarono al momento di applicare la nozione di collegio (e di "collegialità") all'episcopato. <sup>3</sup> Va ricordato che, sebbene non esistano espliciti riscontri biblici, il termine non è del tutto assente nella tradizione ecclesiale. <sup>4</sup> Si temeva, tuttavia, di modellare una realtà ecclesiale su quelle secolari. <sup>5</sup> Si resero così necessari i numerosi chiarimenti, esposti nella *Nota esplicativa previa* (NEP), sul senso biblico (e non strettamente giuridico) del termine, <sup>6</sup> sulla sua equipollenza alle nozioni di *ordo* e di *corpus*, <sup>7</sup> sulla strutturazione del collegio in capo e membra (diversa dalla uguaglianza di tutti, che affidano ad uno la presidenza), <sup>8</sup> sull'intrinseca appartenenza del capo al collegio (tanto che il secondo non esiste senza il primo), <sup>9</sup>

<sup>1</sup> CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 8, EV 17, 1599. Il corsivo è nell'originale.

<sup>2</sup> Di questo tema mi sono occupato in *Primato ed episcopato*, in CDF (ed.), *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Lev, Città del Vaticano 2002, 134-138.

<sup>3</sup> *Qua talis*, il termine "collegialità", di fatto, non si trova menzionato nei testi conciliari.

<sup>4</sup> Vedi i numerosi riferimenti in G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989<sup>4</sup>, 246-249. Per il periodo medievale, cfr. J. LECUYER, *Études sur la Collégialité épiscopale*, Mappus, Lyon 1964.

<sup>5</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La collégialité épiscopale. Développement théologique*, in G. BARAÚNA (ed.), *L'Église du Vatican II*, Vol. III, Cerf, Paris 1966, 765-766; sull'ambiguità del termine, cfr. E. CORECCO, voce *sinodalità*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1446-1447.

<sup>6</sup> «"Collegio" non si intende in senso "strettamente giuridico", cioè di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandato il loro potere al loro preside, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità devono essere dedotte dalla rivelazione» (NEP 1).

<sup>7</sup> «Per il collegio dei vescovi si usano con frequenza anche le parole "ordine" (*ordo*) o "corpo" (*corpus*)» (*ibidem*).

<sup>8</sup> Subito dopo il testo di NEP 1 appena riportato, si aggiunge che non vi è «"uguaglianza" (*aequalitatem*) tra il capo e le membra del collegio».

<sup>9</sup> «Il collegio [...] non si dà senza il capo [...]. Infatti il collegio necessariamente e sempre cointende il suo capo» (NEP 3).

e, infine, sulla esistenza permanente del collegio ma non del suo agire.<sup>1</sup>

L'argomento è troppo ampio per essere trattato esaurientemente in questa sede. Ciò che interessa qui ricordare è che il collegio (*l'ordo*, il *corpus*) «è una realtà anteriore a cui partecipano i singoli vescovi», come ha ribadito Giovanni Paolo II nel motu proprio *Apostolos suos* (n. 12/2).<sup>2</sup> Tale anteriorità, inoltre, non è soltanto sincronica (il collegio non si costituisce a partire dalla potestà dei singoli vescovi radunati insieme), ma è anche diacronica, perché consiste nella sacramentale permanenza della funzione apostolica che, dalla Pentecoste, si conserva nella successione apostolica fino alla Parusia.

Anche il termine "primato" può non essere privo di eventuali influssi extraecclesiali. In ambito ecclesiale, il *primus* fra i vescovi è ben distante sia dall'idea di "re" di una monarchia assoluta, sia da quella di re di una monarchia parlamentare, sia, infine, da quella di presidente di una società di uguali; infatti, «il primato differisce nella propria essenza e nel proprio esercizio dagli uffici di governo vigenti nelle società umane». <sup>3</sup> La potestà dei vescovi non proviene dal primato come dalla sua fonte, né l'autorità del papa proviene dai vescovi per delegazione. Il Nuovo Testamento, in effetti, riserva l'attributo "primo" all'apostolo Pietro,<sup>4</sup> e l'espressione *Petrus, princeps apostolorum* ha un peso notevole nella tradizione.<sup>5</sup> Tuttavia, proprio perché è una realtà «veramente episcopale», il primato esiste e si esercita secondo la modalità episcopale. La successione petrina è, cioè, un ministero episcopale che, come tale, va esercitato in comunione con gli altri vescovi. Anche il papa è legato all'*episkopé* "diacronica" (che porta in sé

<sup>1</sup> «Ma il collegio, pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione "strettamente" collegiale, come appare dalla tradizione della Chiesa. In altre parole: non sempre è "in atto pieno", anzi, con atto strettamente collegiale, non agisce se non a intervalli e "col consenso del capo"» (NEP 4).

<sup>2</sup> EV 17, 830. Anche se era già contenuta implicitamente nella dottrina conciliare sull'episcopato (dalla quale deriva), e in quella sul rapporto Chiesa universale - Chiese particolari della lettera *Communio in notio*, nel motu proprio *Apostolos suos* questa espressione è finalmente oggetto di una particolare ed esplicita considerazione. Su questo tema, cfr. A. MIRALLES, *Le Conferenze dei vescovi: lettura teologica del Motu Proprio Apostolos suos*, «Annales theologici» 13 (1999) 283-321.

<sup>3</sup> CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 7/1, EV 17, 1597.

<sup>4</sup> Mt 10,1. Sulla convergenza fra le diverse tradizioni neotestamentarie sul primato petrino, cfr. J. RATZINGER, *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, «Divinitas» 36 (1992) 207-221. Occorre comunque precisare che il termine "primato" non si trova nel lessico greco neotestamentario e appare soltanto una volta nella Vulgata latina (Col 1,18), applicato a Cristo (cfr. V. PERI, *Sul ruolo ecclesiale del vescovo di Roma*, in L. SARTORI (a cura di), *Papato e istanze ecumeniche*, Edb, Bologna 1984, 78-79). Anche se il suo contenuto è presente fin dall'inizio nella tradizione cristiana, questa espressione non compare nei primi secoli, perché appariva, allora, troppo legata al regime imperiale (cfr. V. PERI, *Sinodo, patriarcati e primato romano dal primo al terzo millennio*, in ACERBI [ed.], *Il ministero del Papa*, 60-61).

<sup>5</sup> La figura di Pietro si trova spesso abbinata a quella di Paolo. Cfr. le testimonianze raccolte in M. GUERRA GÓMEZ, *Los nombres del Papa. Estudio filológico-teológico de varios nombres del Papa en los primeros siglos del cristianismo*, Aldecoa, Burgos 1982, 229-231. L'abbinamento, tuttavia, non implica uguaglianza fra i due nel primato, come sottolinea il Decreto del Santo Ufficio del 24.1.1647 (DH 1999); su questo tema, cfr. A. GARUTI, *San Pietro unico titolare del primato. A proposito del Decreto del Santo Ufficio del 24.1.1647*, Ed. Francescane, Bologna 1993.

la *traditio apostolica*) e in essa trova «i limiti che procedono dalla legge divina e dall'inviolabile costituzione divina della Chiesa contenuta nella rivelazione». <sup>1</sup> Egli, naturalmente, può agire individualmente – ed è ciò che accade più spesso – ma non può mai agire isolato dagli altri vescovi. <sup>2</sup>

In sostanza, il significato e il contenuto ecclesiali peculiari delle nozioni di collegio e primato fanno del loro rapporto reciproco una realtà non paragonabile alle diverse forme di governo caratteristiche di altre forme di società. Alla base di questo particolare assetto dell'autorità suprema della Chiesa sta il fatto che la *suprema potestas* si trova pienamente nella persona del romano pontefice, come successore di Pietro, e, contemporaneamente, si trova pienamente anche nel collegio episcopale, che succede al collegio apostolico. <sup>3</sup> Pertanto, la subordinazione dei vescovi al papa, il loro agire *cum Capite et sub Capite*, rappresenta un aspetto della peculiare configurazione teologica dell'episcopato, più che una relazione di dipendenza giuridica. Si tratta, infatti, di un ministero esercitato necessariamente *in solidum* con il capo del collegio, che “concentra” in sé l'intera *potestas episcopalis* (anche se non ne costituisce l'origine); perciò la condizione di «comunione gerarchica col capo del collegio e con i membri» (LG 22/1) non è una esigenza dettata da ragioni di efficienza organizzativa, ma affonda le sue radici nella sostanza teologica. Ma si tratta anche di una relazione di dipendenza non ascrivibile ad un rapporto né di tipo fontale, né di delegazione, né di vicariato, né riconducibile ad una istanza estrinseca: <sup>4</sup> i vescovi, infatti, non «devono essere considerati i vicari dei Romani Pontefici, perché esercitano una potestà che è loro propria e con tutta verità sono detti sovrintendenti dei popoli che governano» (LG 27/2). Questa è una affermazione inderogabile e intrinsecamente legata al concetto di Chiesa come *communio Ecclesiarum*, e diametralmente opposta a una concezione del papa come di colui «al quale è affidato il mondo intero come una diocesi».

### 3. *Primato vere episcopalis e potestas iurisdictionis*

Il «*carattere episcopale del primato stesso*», la “seconda premessa” menzionata nelle pagine precedenti, richiede un chiarimento per ciò che concerne il concetto di *potestas iurisdictionis*, che, dopo l'opzione a favore dell'episcopalità

<sup>1</sup> CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 7/2, EV 17, 1598.

<sup>2</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 259.

<sup>3</sup> Sui fondamenti neotestamentari di questo tema («Pietro riceve personalmente la missione e il potere che gli apostoli ricevono collettivamente»), cfr. R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Beauchesne, Paris 1994, 58 e 294; J. GNILKA, *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Matteo (II)*, Paideia, Brescia 1991, 209-210.

<sup>4</sup> Illuminante è il chiarimento offerto dalla NEP (n. 4) a proposito della frase di LG 22/2 sulla *suprema potestas* del collegio episcopale (una «potestà che non può essere esercitata se non con il consenso del Romano Pontefice»): il collegio «non agisce se non a intervalli e “col consenso del capo”. Si dice “col consenso del capo”, perché non si pensi a una “dipendenza” per così dire da un “estraneo”; il termine “consenso” richiama, al contrario, la “comunione” tra il capo e le membra e implica la necessità dell’“atto”, il quale propriamente compete al capo».

sacramentale del primato, potrebbe sembrare di essere stato abbandonato. Il concetto, applicato al primato, è decisamente presente nel Vaticano I, ma, sorprendentemente, scompare nel Vaticano II. Questo divario, tuttavia, si spiega se si tiene conto che, dietro i due eventi, vi erano ecclesiologie assai diverse tra loro, che, inevitabilmente, condussero a prospettive e concezioni altrettanto diverse. Nell'ecclesiologia di stampo societario caratteristica del XIX secolo, la *potestas iurisdictionis* giocava un ruolo fondamentale; una definizione del primato che ignorasse questo elemento sarebbe stata estremamente incompleta. Nell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, come si è detto, la categoria chiave è la sacramentalità; essa, sicuramente, non esclude l'aspetto giuridico (anzi, lo rafforza), ma porta ad una concezione del ministero episcopale e primaziale basata principalmente su ciò che esso rende presente, vale a dire la *potestas Christi*, l'unica e vera *exousia* che governa la Chiesa.

In ogni caso, il Vaticano II non esclude il concetto di *potestas iurisdictionis*, ma lo presuppone, anche se non lo applica esplicitamente al primato romano. Esso, peraltro, compare in tanti documenti del magistero postconciliare, e mai si è avvertita l'esigenza di giustificare un'ipotetica "marcia indietro". La perplessità che tale concetto suscita presso i non cattolici, rende tuttavia necessario "calibrare" bene il suo peso reale e la sua collocazione all'interno della struttura funzionale dell'istituto primaziale.<sup>1</sup>

Innanzitutto occorre distinguere fra la finalità e il contenuto del primato, tenendo conto che il contenuto è "disegnato" sulla base della finalità. Questo elementare assioma epistemologico si rivela di fondamentale importanza per una corretta ermeneutica della *Pastor aeternus*. Nel prologo essa indica la *finalità* del primato, per poi esporre, nel testo, il *contenuto* della sua potestà propria. Della finalità abbiamo già parlato; ci soffermeremo quindi ora sul contenuto. Circa lo specifico del potere primaziale, la *Pastor aeternus* parla della *potestas iurisdictionis immediata* del primato. Ne deriva che l'esercizio immediato della potestà rappresenta una possibilità, ma non il traguardo. L'immediatezza del potere primaziale indica che tutti i fedeli dipendono da esso direttamente (senza, cioè, la mediazione dei vescovi locali); ciò concorda pienamente con la dimensione universale di una Chiesa, intesa come universale *congregatio fidelium* presieduta dalla *suprema potestas*, che è presente sia nell'intero collegio, sia singolarmente nel suo Capo. Tuttavia, poiché si tratta della *potestas* immediata "primaziale", la cui finalità non è la *cura pastoralis* immediata dei fedeli, essa si pone in atto soltanto quando l'*utilitas Ecclesiae* lo richieda. Dal punto di vista ecclesiale, la funzione del primato consiste nell'assicurare che le Chiese locali abbiano tutto ciò che serve per svolgere la loro funzione, e nel rimuovere tutto ciò che potrebbe essere di ostacolo. Del resto, sarebbe assurdo pensare ad un suo esercizio continuo su tutti i fedeli, compito che, evidentemente, è affidato ai singoli vescovi nelle ripetitive Chiese.

<sup>1</sup> Di questo tema mi sono occupato in *Primato ed episcopato*, 143-147.

Si deve aggiungere, infine, che l'esercizio del *munus petrinum* in forma immediata su tutti i fedeli si realizza anche – ed è il caso più frequente – secondo una “modalità permanente” (non “sporadica”) sia nell'ambito del magistero pontificio e della legislazione comune a tutta la Chiesa (si pensi alla promulgazione dei codici di diritto canonico, del Catechismo della Chiesa Cattolica, delle encicliche, delle lettere apostoliche, ecc.), sia nell'orientamento pastorale generale (l'indizione di un anno mariano, o di un giubileo, lo stabilire una determinata priorità pastorale, ecc.).

Le riflessioni ora esposte riguardano più direttamente la funzione di governo. Se ci spostiamo sul versante dell'insegnamento (anche se non è possibile fare una distinzione netta), il discorso sembra subire una certa inflessione, soprattutto nei confronti del magistero solenne. Le osservazioni precedenti ci potrebbero portare a considerare il magistero pontificio *ex cathedra*, così come le dichiarazioni magisteriali pontificie più importanti, nell'ambito di un esercizio piuttosto “sporadico”. Questo magistero sarebbe più consono all'intero collegio episcopale; tuttavia, la vita ecclesiale richiede spesso – soprattutto oggi – una risposta più rapida di quella che può fornire il collegio, il quale dovrebbe essere convocato in concilio ecumenico o dovrebbe esprimersi secondo una modalità di collegialità extraconciliare (una possibilità fino ad oggi mai realizzata).

Resta comunque valido il fatto che, nella logica della *Pastor aeternus*, poi ripresa dall'ultimo Concilio, la funzione più specifica del capo del collegio, quella che maggiormente risponde alla sua finalità, è quella di custodire l'unità e l'indivisibilità dell'episcopato. In altre parole, il capo del collegio svolge primariamente il compito di guidare e di dirigere la vita del collegio episcopale, in modo che, da un lato, sia preservata la sua unità, e, dall'altro, siano sviluppate le sue diverse potenzialità. Per quanto riguarda la collegialità effettiva, la convocazione di concili ecumenici rappresenta, naturalmente, una possibilità, ma non si può prospettare una sua frequenza notevole. Resta in sospeso l'attivazione della collegialità extraconciliare, tema che, pur menzionato al Concilio, non è stato finora sufficientemente preso in considerazione. Ma la custodia e la promozione della vita dell'episcopato comprendono anche la difesa dell'esercizio effettivo del ministero di tutti i membri del collegio (si pensi al rapporto con i vescovi in regioni in cui i cristiani sono oggetto di persecuzione, o alla promozione di candidati all'episcopato), l'animazione dell'evangelizzazione (con la creazione, per esempio, di nuove circoscrizioni ecclesiastiche), l'erezione di strutture pastorali a servizio di diverse Chiese locali, il fomento delle varie manifestazioni dell'*affectus collegialis*, delle azioni non “strettamente collegiali” e, più genericamente, di tutte le varie forme di azione congiunta dei vescovi, e delle manifestazioni della loro reciproca comunione.

La capitalità sul collegio episcopale resta dunque il baricentro della funzione primaziale e si traduce nel rendere operativa l'intera *episkopé*, mentre “i punti estremi” (le definizioni *ex cathedra*, l'esercizio effettivo della *potestas immediata*) restano validi come possibilità – addirittura convenienti quando richiesto dall'*utilitas Ecclesiae* –, ma non come esercizio abituale.



#### 4. Nuove forme di esercizio del primato

Fra le proposte avanzate in ambito cattolico, prima e dopo la *Ut unum sint*, alcune si limitano in realtà a suggerire dei criteri da tener presente, alcune riguardano per lo più altre istituzioni, pur avendo evidenti ripercussioni anche sul primato romano, altre, infine, suggeriscono effettivamente riforme del primato in se stesso. Qualche esempio su ciascuna di queste tipologie ci aiuterà a farci un'idea dell'insieme.

Nel 1982, nel contesto del dialogo ecumenico cattolico-ortodosso, J. Ratzinger scrisse: «Roma non può richiedere all'Oriente, per quanto riguarda la dottrina sul primato, più di quanto è stato formulato e vissuto nel primo millennio».<sup>1</sup> Dell'unità ecclesiale del primo millennio la UUS 55/1 dice, addirittura, che «essa assume in un certo senso configurazione di modello». Si tratta, evidentemente, di un richiamo all'essenziale, sulla scia dell'attrazione esercitata da un periodo precedente alle grandi divisioni. A questa tesi si richiamano quanti sostengono la necessità di conferire maggiore autonomia alle Chiese particolari,<sup>2</sup> e propongono un ripensamento degli elementi giuridici incorporati nel primato durante il secondo millennio.<sup>3</sup> È ovvio, però, che sarebbe quanto meno anacronico applicare nel terzo millennio una prassi del primo millennio. Bisogna dunque abbandonare eventuali nostalgie di stampo romantico e rendersi conto che il cesaropapismo di quell'epoca, con gli imperatori che convocavano e scioglievano i concili ecumenici, non è certamente la modalità ecclesiale più conveniente da ripristinare.

Altri autori insistono sulla necessità di “rileggere” il Vaticano I alla luce del Vaticano II.<sup>4</sup> L'estremo condizionamento esercitato dalla scuola romana nel Vaticano I<sup>5</sup> ha lasciato una traccia e ha portato ad una concezione del ministero petrino che dovrebbe essere rivista e ricollocata nell'ambito dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II.<sup>6</sup> Per W. Kasper, la “ri-lettura” e la “ri-ricezione” dei dogmi del Vaticano I rappresentano l'unica via da seguire in vista del dialogo ecumenico sul primato.<sup>7</sup>

Nel secondo gruppo di proposte potremmo collocare quelle che suggerisco-

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 209 (traduzione mia).

<sup>2</sup> P. HÜNERMANN, «Una cum». *Funzioni del ministero petrino dal punto di vista cattolico*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 113-116.

<sup>3</sup> Cfr. W. HENN, *Historical-theological Synthesis of the relation between Primacy and Episcopacy during the Second Millennium*, in CDF, *Il primato del successore di Pietro*, 222-242.

<sup>4</sup> Cfr. H.J. POTTMEYER, *The Petrine Ministry. Vatican I in the light of Vatican II*, «Centro Pro Unione Bulletin» 65 (2004) 20, riassunto di *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils*, Crossroad, New York 1998.

<sup>5</sup> Cfr. J.R. VILLAR, *La Escuela Romana y la Constitución Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, in J. GROHE, J. LEAL, V. REALE (ed.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, Lev, Città del Vaticano 2006, 115-160.

<sup>6</sup> Cfr. RODRÍGUEZ, *Reazione al testo di A. Antón*, 454-466.

<sup>7</sup> Cfr. W. KASPER, *Petrine Ministry and Synodality*, «The Jurist» 66 (2006) 301.

no il potenziamento del Sinodo dei Vescovi, delle conferenze episcopali e dei patriarcati, ritenendo opportuno concedere un maggior potere decisionale alle istanze locali.<sup>1</sup> Pur con notevoli differenze formali, tutte queste proposte, sicuramente lodevoli nell'intento, non fanno, in realtà, che suggerire una modifica delle aree di competenza.

Per quanto riguarda il primato in sé, infine, sono stati avanzati, tra gli altri, suggerimenti riguardanti il ridimensionamento della curia romana,<sup>2</sup> la costituzione e il ruolo del collegio dei cardinali, il potenziamento del compito di vescovo di Roma nell'insieme delle funzioni primaziali, l'applicazione del principio di sussidiarietà,<sup>3</sup> la nomina dei vescovi,<sup>4</sup> e così via. Tali proposte, tuttavia, non soddisfano realmente la richiesta di UUS 95, né consentono di pervenire ad una forma di esercizio del primato condivisibile dagli altri cristiani.

### 5. La collegialità extraconciliare

La *Pastor Aeternus* potrebbe essere "riletta", "riformulata", "rimodellata", e via dicendo, ma esistono tre elementi – tre "limiti", se vogliamo – ai quali l'ecceologia cattolica non può rinunciare: l'esercizio del magistero papale solenne *ex cathedra*, l'esercizio della *potestas iurisdictionis* immediata, e l'esercizio della capitalità sul corpo episcopale. Con ciò non ci restano molti margini di manovra per lo studio di nuove forme di esercizio condivisibili dai non cattolici. Non si tratta dunque di stabilire una "nuova ontologia" del primato, ma si potrebbe cercare di sviluppare maggiormente il suo elemento centrale, vale a dire la capitalità sull'episcopato. Tale cambiamento, inoltre, unito all'attuazione di una proposta menzionata nella *Lumen gentium*, e storicamente mai attivata, non dovrebbe limitarsi all'ambito teoretico.

La riforma del primato, in sostanza, potrebbe volgere al potenziamento della collegialità episcopale. Dato che la convocazione di concili ecumenici non può rappresentare la prassi abituale del governo della Chiesa, resta da considerare la possibilità di attivare la collegialità (in senso stretto) extraconciliare: quella dei «vescovi dispersi per il mondo» (LG 22/2). Gli sviluppi postconciliari della "collegialità extraconciliare" (conferenze episcopali, sinodi dei vescovi, ecc.) possono talvolta suscitare perplessità e insoddisfazioni, forse proprio perché si tratta in realtà più di decentramento che di collegialità in senso stretto. Più che la via di un "primato al servizio delle Chiese locali" (che resta pur sempre una prassi valida, necessaria e opportuna), si potrebbe provare la via del "primato al

<sup>1</sup> Cfr. K. SCHATZ, *Riflessioni informali sul primato del Papa*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 23-38; J. FAMERÉE, *La fonction du pape. Éléments d'une problématique*, in P. TIHON (ed.), *Changer la papauté*, Cerf, Paris 2000, 82.

<sup>2</sup> Cfr. J.R. QUINN, *Per una riforma del papato*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 83-88.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 95-97. Nell'esortazione apostolica *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II, tuttavia, tale principio è ritenuto «ambiguo» e, quindi, inadatto a regolare l'esercizio dell'autorità episcopale (PG 56).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 93-95; M.J. BUCKLEY, «*Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*», in CDF, *Il primato del successore di Pietro*, 333-339.

servizio della collegialità episcopale”, cercando di rendere quest’ultima efficacemente operativa il più frequentemente possibile.

In questo senso, appare particolarmente interessante l’idea di potenziare il sinodo dei vescovi, ristrutturandolo in modo che possa veicolare adeguatamente la collegialità extraconciliare. Si tenga presente che la sua struttura attuale, così come fu modellata da Paolo VI nel motu proprio *Apostolica sollicitudo* (1965), anche se prevede la possibilità di voto deliberativo, lo configura come un “consiglio del Papa”. Pur essendo una “manifestazione della collegialità”, la forza vincolante di un suo eventuale voto deliberativo non deriverebbe dalla collegialità, ma dal suo essere delegazione del potere primaziale. Per l’attivazione della collegialità extraconciliare attraverso l’istituto del sinodo sarebbe pertanto necessario “ridisegnare” profondamente quest’ultimo, in modo da distinguerlo da un “miniconcilio”, garantendo, allo stesso tempo, la reale rappresentatività dell’episcopato e la sua indivisibilità.<sup>1</sup>

#### V. CONCLUSIONI

*Lis non de verbis*, recita un antico proverbio latino: non perché le parole non siano importanti, ma perché, nelle discussioni, ciò che conta è il contenuto. Se si vogliono leggere correttamente i documenti del Vaticano II, e in particolare la *Lumen gentium*, bisogna tener presente che essi non sono un mero esercizio di filologia, ma il frutto di una riflessione ecclesiologicala che incide sulla vita reale della Chiesa.

Alcuni studiosi ritengono che, quando con il Vaticano II sembrò finalmente aprirsi al mondo moderno, la Chiesa si trovò di fronte ad un mondo che ormai si riteneva postmoderno.<sup>2</sup> Essa sarebbe arrivata in ritardo e si sarebbe accodata, intraprendendo una corsa persa già in partenza. La ricezione del Concilio, dunque, stenterebbe a decollare, perché il *gap* fra Chiesa e mondo sarebbe ormai insormontabile. Il Concilio sarebbe dunque ancora «un sito in costruzione»<sup>3</sup>, o «un progetto non concluso»<sup>4</sup>, che dovrebbe essere ripreso e completato, o, addirittura, sostituito da uno nuovo.

Con maggior senso storico, forse, sarebbe più opportuno pensare che la ricezione del Vaticano II incontra le stesse difficoltà che hanno incontrato tanti altri concili nella loro ricezione. Aniché dimenticare il Vaticano II in vista di un ipotetico Vaticano III, come alcuni, superficialmente, suggeriscono, occorrerebbe ritornare ai testi conciliari più genuini, agevolando l’accesso alle fonti e applicando una metodologia ermeneutica efficace. Stabilito il significato autentico dei testi, il processo di ricezione dovrebbe poi pensare anche all’adeguata diffusione della dottrina conciliare e alla sua applicazione concreta nella vita

<sup>1</sup> Cfr. F. DUPRÉ LA TOUR, *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor aeternus à Apostolos suos*, Parole et silence, Paris 2004, 374-377.

<sup>2</sup> Cfr. G. MANNION, *Ecclesiology and postmodernity. Questions for the Church in our time*, Liturgical Press, Collegeville 2007, 29.

<sup>3</sup> *Ibidem*. L’immagine è presa da Pottmeyer.

<sup>4</sup> P. LAKELAND, *Liberation of the Laity*, Continuum, New York 2003, 112.

della Chiesa. Con questo saggio ho cercato, nella misura in cui gli strumenti disponibili lo consentono, di offrire un contributo alla prima fase del processo di ricezione, mostrando pregi e difetti delle diverse interpretazioni date ai testi riguardanti i quattro temi affrontati.

Questi quattro temi, come si è visto, sono stati oggetto di numerose critiche dal punto di vista ermeneutico, ma la scelta di trattarli congiuntamente in queste pagine non deriva soltanto dal fatto che essi rappresentano “casi speciali di ermeneutica”. In realtà, proprio alla luce di una corretta ermeneutica emerge una armoniosa sintonia fra loro. Si pensi al profondo legame esistente fra l’unità storica del disegno salvifico (ben sottolineata dall’immagine del popolo di Dio) e la continuità essenziale della Chiesa nel corso della storia (adeguatamente espressa dal *subsistit in*). Si ricordi il parallelismo fra un’ipotetica “sussistenza molteplice” della Chiesa e un’eventuale “confederazione di Chiese”. Si pensi, infine, allo stretto legame fra l’accettazione di una vera Chiesa unica e universale e la configurazione di un ministero universale di unità nel primato romano. Tutto ciò mette bene in luce l’armonia interna della *Lumen gentium*, facendo di essa un capolavoro di ecclesiologia: un punto saldo di riferimento, dal quale certamente si può e si deve progredire, ma che, decisamente, non si può abbandonare.

#### ABSTRACT

Sulla scia del discorso pronunciato da Benedetto XVI il 22 dicembre 2005 alla Curia Romana, l’autore analizza quattro temi della dottrina ecclesiologica dell’ultimo Concilio, nei quali una equilibrata “ermeneutica della riforma” si rivela indispensabile per comprendere adeguatamente il significato dei testi, evitando facili concessioni al relativismo. In quest’ottica si studia l’applicazione alla Chiesa delle categorie di popolo, comunione e sacramento; si prende in esame l’espressione *subsistit in* di LG 8/2; si affronta la problematica della priorità tra Chiesa universale e Chiese particolari; e si analizza la delicata questione del ministero petrino. Le conclusioni non possono che sottolineare l’importanza di una ricezione più autentica del Vaticano II.

Regarding the discourse pronounced by Benedict XVI the 22 December 2005 to the Roman Curia, the author analyzes four points of the ecclesiological doctrine of the last Council, in which a balanced “hermeneutic of the reform” is indispensable to adequately understand the significance of the texts, avoiding easy concessions to relativism. Opening the matter is the application to the Church of the categories of people, communion, and sacrament. It follows the study of the expression *subsistit in* of LG 8§2. The author confronts then the problem of the priority between the universal Church and the particular Churches. Finally, the delicate question of the petrine ministry is examined. The conclusions cannot but underline the importance of a more authentic reception of Vatican II.