

studio del mese

La verità

ai voti?

Con il processo sinodale avviato da papa Francesco nel 2013 sui temi legati alla famiglia - e quindi anche alla sessualità, all’educazione, alla trasmissione della fede, al rapporto con la modernità —, torna in primo piano la peculiarità di un processo decisionale, quello della Chiesa, che ha la pretesa della verità come contenuto, e la pretesa dell’essere vincolante come effetto. Sinora la teoria della decisione è stata studiata prevalentemente dalle scienze sociali, ma può essere interessante, proprio alla luce del Sinodo sulla famiglia del 2014 e in vista di quello del prossimo ottobre, e proprio utilizzando gli avanzamenti consentiti dalla sociologia, esaminare i punti di forza e di debolezza dell’attuale processo (Giinther Wassilowsky). Anche perché quanto più una decisione è partecipata, tanto più facilmente appare poi essere recepita.

E la storia s’incarica di dimostrare che la sinodalità ha avuto un ruolo costitutivo nella Chiesa per la maggior parte dei suoi due millenni di vita, sia riguardo alle questioni di fede sia riguardo a quelle di costituzione/ordinamento, e ha consentito una partecipazione del popolo di Dio al governo della Chiesa, che oggi dev’essere recuperata, coniugata al presente e al futuro (John W. O’Malley).

C

hi finora non sapeva quanto sia difficile prendere una decisione (anche) nella Chiesa cattolica, lo sa almeno dalla me­tà di ottobre del 2014, quando il Sinodo straordinario dei vescovi riunito in Vati­cano per due settimane ha presentato il suo rapporto finale.1 Che cosa è succes­so? Dopo decenni di stallo e di rinuncia a prendere deci­sioni, un papa vuole mettere in moto un processo di ri­flessione e discussione su forme di convivenza umana a lungo praticate nella Chiesa e nella società, ma dichiara­te peccato dal magistero. E un atto coraggioso, perché chi entra nel processo alla fine è costretto a decidere.

Studio del mese

Il papa sceglie un processo a tappe lungo e difficile, indiretto. Si effettua un sondaggio fra i fedeli. Un cardi­nale di curia emerito tedesco tiene una relazione in con­cistoro. Si celebra un primo Sinodo straordinario dei ve­scovi, che sarà seguito a distanza di un anno da un Sino­do ordinario. Il papa chiede ai padri sinodali - forse illu­dendosi un po’ - una discussione «con parresia».

Di fatto, per la prima volta a un Sinodo dei vescovi in Vaticano si verifica uno scambio di argomentazioni con replica diretta. Il papa è presente, ma tace. Dopo una settimana di discussioni, viene letta davanti ai padri sino­dali una Relatio post disceptationem, riguardo alla quale non si crede alle proprie orecchie.2 Gli avversari del rin­novamento si mobilitano, cercano persino di coinvolgere il papa emerito. Nel documento finale del Sinodo straor­dinario è scomparso quasi tutto ciò che prima sembrava ancora indicare un nuovo orientamento. E, cosa ancor più drammatica, ora oltre un terzo dei padri sinodali ri­fiuta il consenso nella votazione sugli articoli relativi ai divorziati risposati e alle comunità di vita di persone dello stesso sesso, nei quali si stabilisce semplicemente ciò che in ogni caso già vale sul piano magisteriale.

Si tratta dunque di un ritorno allo status quo? O si tratta solo di una tappa intermedia in un processo il cui esito è ancora totalmente aperto, ma per il quale la tenu­ta e il risultato di questo Sinodo - e le opinioni e reazioni ora espresse — sono assolutamente decisive?

Come funziona il processo

decisionale collettivo?

Tema del mio intervento sono questi processi decisio­nali utilizzati nel corso della storia della Chiesa. Non trat­terò di decisioni individuali, riguardo alle quali probabil­mente non esiste nella storia dell’età moderna una guida così limata e così elevata sul piano qualitativo come il libro degli Esercizi ignaziani. Mi sono sempre interessato in mo­do particolare ad avvenimenti, nei quali un gruppo di persone si riunisce con il difficile compito di prendere una decisione. Nella mia dissertazione si trattava di decisioni oggettive in un concilio;3 nell’abilitazione mi sono invece occupato della decisione cruciale, che la Chiesa cattolica deve prendere in occasione dell’elezione del papa.4

Questa decisione collettiva è interazione, è azione co­municativa, sociale.5 Come struttura un gruppo di perso­ne il proprio processo decisionale? Con quali mezzi si forma il processo? Attraverso quali ruoli i singoli attori vi vengono coinvolti? A partire da quale momento, nel cor­so del processo, una decisione collettiva è vincolante? Come si stabilisce in modo intersoggettivo la legittimità? In che misura una decisione avanza la pretesa alla verità e, in caso affermativo, come si cerca di soddisfare questa pretesa?

Perché, e in base a quali presupposti, le persone si sentono tenute a rispettare una decisione alla cui realiz­zazione hanno partecipato o viceversa non hanno affatto partecipato? Perché le persone sostengono, e difendono anche all’esterno, il contenuto di decisioni prese comuni­tariamente, pur avendo fino alla fine rifiutato il loro con­senso? Tutti questi fenomeni sono ben noti a tutti noi a partire dalle varie forme di attività che svolgiamo nelle commissioni. Ma, a una considerazione più precisa, ap­paiono estremamente sorprendenti e bisognosi di chiari­mento!

La decisione razionale perfetta non esiste

Finora le teorie sull’assunzione delle decisioni sono state proposte non dalla teologia, bensì soprattutto dalle discipline delle scienze sociali, specialmente economia, psicologia, sociologia e scienze politiche, anche sulla base delle conoscenze matematiche e filosofiche. Queste scienze si sono occupate del tema della decisione sempre con un’impronta fortemente normativa-prescrittiva: ciò significa che esse sviluppano modelli e raccomandano strategie per raggiungere l’ideale di una decisione perfet­tamente razionale. Anche gli approcci descrittivi vengo­no perseguiti principalmente per fornire informazioni ri­guardo a decisioni «migliori», «razionali».6 Le guide che dispensano consigli divulgano massicciamente queste ri­cette per decidere.

Il paradigma dominante di questi insegnamenti è sta­to per molto tempo la cosiddetta rational choice theory (teoria della scelta razionale),7 che comunque negli ultimi anni è stata fortemente relativizzata anche da alcuni stu­diosi di scienze sociali. Secondo questi ultimi, nel loro processo decisionale attori individuali e collettivi non sa­rebbero in grado, per svariati motivi, di soddisfare quelle logiche astratte che sono state concepite dalle teorie delle decisioni matematiche, filosofiche ed economiche a esse collegate.

Chi vive nelle società moderne si trova quindi in una situazione veramente paradossale: da una parte oggi sia­mo in quella che il sociologo Uwe Schimank ha chiamato «società della decisione»,8 nella quale si può decidere più spesso di quanto non sia mai avvenuto prima in una mol­teplicità di opzioni possibili; dall’altra sono diventati sem­pre maggiori il rischio e quindi la pretesa di fronte alla decisione. La complessità dei fattori operanti, l’impossi­bilità di valutare le conseguenze, il sovraccarico dell’ela­borazione dell’informazione, tutto questo ha reso sempre più improbabile la decisione razionale.

Come reazione, sia le organizzazioni sia gli individui si tirano volentieri indietro di fronte al rischioso salto di una decisione, e tendono — con buoni motivi - a non de­cidere. In questo «barcamenarsi», aspettare che le cose si risolvano da sole, attendere, navigare a vista, ci si lascia andare ad abitudini collaudate, al tirare avanti tradizio­nale, e si preferisce fare come si è sempre fatto. Quale contributo può offrire la storia e più precisa- mente la storia della Chiesa, sia in questa situazione so­ciale sia per la teoria accademica della decisione? In ogni caso, gli storici non costruiranno forme ideali riguardo al modo in cui si dovrebbe decidere in teoria, ma mostre­ranno il processo decisionale praticato nelle epoche pas­sate e analizzeranno le pratiche utilizzate per risalire a modelli, meccanismi e concezioni realmente operanti e agli obiettivi effettivamente perseguiti dagli attori storici.

Queste dense descrizioni del modo in cui persone del­le epoche passate hanno affrontato il tormento della scel­ta non contengono alcuna ricetta pronta per la soluzione dei problemi di oggi. Ma il semplice fatto di occuparci di modalità di affrontare i problemi, che oggi ci appaiono lontane e estranee, può renderci consapevoli di parecchie fissazioni del nostro tempo e stimolarci a tornare a riflet­tere in modo critico e distaccato su ciò che noi oggi consi­deriamo assolutamente stabilito e autoevidente.9

L’alta pretesa dei processi decisionali nella Chiesa

La storia della Chiesa è piena di azioni che hanno la forma di una decisione. Nella Chiesa sono stati elaborati relativamente presto dei processi finalizzati a decidere, caratterizzati da un grado di formalizzazione e comples­sità straordinario e di conseguenza fìssati anche in vari modi per iscritto. Questo è dipeso dall’elevata pretesa che hanno le decisioni della Chiesa, quella cioè di stabili­re la verità e la giustezza nelle cose ultime, e molto spesso anche d’essere irreversibili.

Perciò i processi decisionali nella Chiesa sono soggetti a un’estrema pressione di legittimazione e devono soddi­sfare le massime esigenze come norme per la fede e Fa­zione. Nei sinodi e nei concili si trattava in definitiva di scoprire le eresie e di definire come ortodossa al di là di ogni possibile dubbio una dottrina a partire dalla molte­plicità delle teologie. Oppure si pensi a tutte le volte che la Chiesa fin dall’inizio ha dovuto scegliere - a vita - una persona come superiore e guida spirituale di una comu­nità o di un monastero o addirittura come rappresentan­te di Cristo in terra.

Alla fine si è formata, a partire dal basso Medioevo e ancor più dopo la Riforma nella Roma papale, una buro­crazia curiale divisa in settori con funzioni e competenze diverse, che per la sua modernità oscurava tutte le orga­nizzazioni mondiali del tempo e che con una molteplicità di atti amministrativi doveva decidere quale istanza di nullità del matrimonio accogliere, quale libro stampato mettere all’indice o quale persona elevare all’onore degli altari.

Tutti questi processi decisionali da parte della Chiesa hanno prodotto un ampio ventaglio di tipologie, che per

lo più si svolgevano in tappe chiaramente distinte e in cui attraverso forme di partecipazione differenziata si avvi­cendavano e completavano a vicenda fasi procedurali collettive quasi parlamentari, oligarchiche e monarchi­che. A partire dal primo Medioevo si possono osservare molteplici processi di osmosi fra la prassi procedurale ec­clesiastica e secolare, nei quali fino al XVII secolo inol­trato la parte ecclesiastica è soprattutto quella che dona10 e, ad esempio, l’elezione tedesca del re copia fortemente quella dell’elezione del papa o le burocrazie ministeriali dell’inizio dell’età moderna guardano spesso a Roma per prendere qualcosa.

Legittimazione attraverso il processo?

Nel mio interesse per il fenomeno del decidere nella Chiesa, la teoria sociologica di Niklas Luhmann costitui­sce una feconda provocazione. Contro le dottrine proce­durali classiche, finalizzate esclusivamente alla scoperta della verità e della giustizia, Luhmann mette radicalmen­te in discussione che «la funzione portante del processo giuridicamente regolato sia l’acquisizione della verità».11 A suo avviso, i risultati dei processi moderni sono accetta­ti non perché in essi si prendono decisioni orientate alla verità, ma perché sono scaturiti da un processo formaliz­zato. Secondo Luhmann, la fonte della legittimazione e dell’accettazione delle decisioni è il processo in quanto tale e non la verità scoperta alla fine.

Per chi anche una sola volta ha avuto a che fare con apparati burocratici moderni, ad esempio ministeri delle finanze o università, scorge una straordinaria plausibilità nella teoria della «legittimazione attraverso il processo» di Luhmann. Nelle amministrazioni qualcosa diventa giusto e buono per il semplice fatto di aver seguito l’iter gerarchico prescritto. Ma per noi teologi (e forse anche per i giuristi) è difficile accettare l’idea che nei processi ecclesiastici o giuridici non debba trattarsi dell’individua­zione della verità e della giustizia.

Rabbrividiamo di fronte al baratro dell’arbitrio che si apre quando tutta la forza delle decisioni vincolanti deb­ba provenire solo dal processo decisionale. Da questo baratro vediamo emergere il mostro del decisionismo, secondo il quale tutto il possibile deve diventare dogma e legge unicamente in base a decisioni autoritative o mera­mente attraverso un processo formale. Thomas Hobbes ha compendiato questa concezione nella frase «auctoritas non veritas facit legem».

Lo storico della Chiesa non dispone di alcun strumen­to metodologico per valutare se ciò che è stato deciso dalla stessa è realmente vero, ma ricostruisce la pretesa degli attori storici e i mezzi usati per soddisfare questa pretesa. Effettivamente chi ora osserva la forma fattuale dei processi decisionali della Chiesa non può eliminare la questione della verità, perché in essi si accorda un’enor­me importanza pratica alla ricerca della verità. Tuttavia la teoria del processo di Luhmann è molto utile anche per la comprensione dei processi della Chiesa, e mi conduce alla mia tesi di apertura: la forma dei processi decisionali della Chiesa è in stretta relazione con la pretesa di verità del risultato del processo, e la stessa forma del processo offre un contributo essenziale per l’accettazione delle de­cisioni generate dallo stesso.

Parto quindi da almeno due funzioni del processo: l’accertamento della verità e la creazione del carattere vincolante e della legittimità. Che lo stesso processo (e non solo la verità individuata) sia un motivo per l’accetta­zione di un suo risultato si evidenzia già dal fatto che le persone assumono anche le decisioni di cui non possono condividere il contenuto. Il processo pone chiaramente le basi per l’accettazione del risultato finale. La forma del processo decisionale presenta sempre una dimensione tecnica e simbolica; ciò significa che la tecnica rinvia al di là di se stessa, è in sé simbolica, perché rende presenti de­terminati valori.

Ma c’è di più: il processo decisionale incorpora l’ordi­namento sociale di una comunità nel suo complesso e ri­presenta continuamente questo ordinamento attraverso l’azione intersoggettiva. Le pratiche decisionali costitui­scono quindi il nocciolo delle istituzioni. Si può quindi comprendere il processo decisionale come una «tecnica culturale»,12 che offre informazioni sulla pretesa e sulla costituzione di un’istituzione in generale e della Chiesa cattolica in particolare.

Nei paragrafi che seguono vorrei mettere brevemente in luce quattro di queste tecniche culturali sulla decisio­ne, derivanti dalla storia della Chiesa.

Il consenso come indizio di decisione vera

Fin dall’inizio della storia della Chiesa non esiste al­cun indizio più chiaro sulla presenza di una vera decisio­ne, del consenso raggiunto collettivamente. La concor­danza delle convinzioni soggettive viene considerata un segno infallibile della verità oggettiva del contenuto. Nel cristianesimo, fin dal discorso d’addio di Gesù13 e dalle parenesi di Paolo,14 l’unità fra i discepoli e nella comunità è considerata opera dello Spirito Santo, e la disunione opera del diabolus.

In un’omelia, Gregorio Magno cosi compendia quest’ideale: «In scissura mentium Deus non est» (nella divisione degli spiriti non c’è Dio).15 Esistono fin dall’ini­zio molte prove riguardo alla comprensione dei concili e dei sinodi come avvenimenti per la produzione e la rap­presentazione del consenso.16 All’inizio del V secolo, Vincenzo di Lérins vede emergere nelle assemblee un doppio consenso: uno orizzontale-sincronico fra i padri conciliari presenti e uno verticale-diacronico con le deci­sioni dei concili precedenti. Lo scopo perseguito è la cre­azione dell’unanimitas, dell’unanimità totale. L’intero soggetto collettivo deve parlare con una sola voce.

Riguardo al procedimento pratico per il raggiungi­mento di questo ideale esistono solo pochi sporadici indi­zi per i concili della Chiesa antica.17 Bisogna partire dal fatto che spesso i decreti, prima delle sedute conciliari vere e proprie, erano elaborati e preparati in modo infor­male da un gruppo ristretto e che il significato del conci­lio era quello di confermare quelle decisioni in forma ri­tuale e mostrare (rappresentare) con esse il consenso uni­versale.

Ci si può fare un’idea del modo in cui questo poteva avvenire considerando i concili lateranensi dell’alto Me­dioevo, per i quali esiste già un maggior numero di fon­ti.18 In essi venivano letti solennemente viva voce i canoni redatti dal papa e dai suoi consiglieri. Non si cercava quindi il consenso conciliare attraverso discussioni e di­battiti, ma si presupponeva già esistente e si esprimeva ritualmente con un generale «Placet, placet! Fiat, fiat!».

A chi ha partecipato anche una volta sola a una gran­de assemblea di un partito politico non dovrebbero appa­rire estranei questi rituali del consenso. Anche i nostri parlamenti moderni, che in vari modi si limitano ad ap­provare le decisioni raggiunte in commissioni e persino in circoli di consulenti extraparlamentari, spesso si distin­guono appena, nelle attuali relazioni post-democratiche, dai sinodi papali del Medioevo. Comunque ai concili Lateranensi il popolo cristiano ricorse varie volte al dirit­to di veto, tentando d’impedire con chiassose proteste e tumulti violenti la proclamazione dei canoni. Il papa ri­chiamava all’ordine con una pepata reprimenda, ma se anche questo non bastava a calmare gli animi si procede­va a volte a modificare i canoni dalla sera alla mattina.

Un modo per ottenere un consenso generale è quello d’evitare fin dall’inizio il dibattito su questioni controver­se. Un altro è il sondaggio, mediante il quale individuare le opinioni dei singoli, ma senza procedere in un secondo momento a una votazione formale, per rilevare le per­centuali esatte delle posizioni espresse. La decisione si forma per così dire da sé sulla base delle opinioni espresse dalla maggioranza; il consenso unanime può consistere perlomeno implicitamente come finzione nel fatto di tro­varsi nello stesso luogo e favorire senz’altro la capacità di decisione di un’organizzazione.

Direi che la maggior parte delle decisioni che oggi prendiamo negli organismi universitari ed ecclesiali è as­sunta in questo modo. Oggi anche noi votiamo solo in ra­rissimi casi. I vantaggi del processo sono evidenti, per cui questa modalità decisionale, che è duttile e salva la faccia, perché non evidenzia alcun perdente in modo chiaro, è attualmente molto amata. Mancanza di chiarezza e am­biguità sono molto apprezzate come validi meccanismi decisionali, non solo nell’epoca premoderna.

1. criteri di qualità nella decisione

a maggioranza

Ma veniamo alla seconda forma decisionale che vor­rei presentarvi: la variante specificamente ecclesiastica della decisione a maggioranza.19 Considerate più atten­tamente, le decisioni consensuali sono state, e sono, già in vario modo decisioni a maggioranza nascoste. Un «leading group» si accorda a maggioranza su una posizione e attende l’adesione volontaria o imposta del resto, o l’ac­clamazione generale. Già nel 325 il I concilio ecumenico di Nicea stabilì nel suo sesto canone che un vescovo è eletto, quando ottiene i voti della maggioranza dei vesco­vi delle diocesi limitrofe.20 Il popolo cristiano era poi chiamato a manifestare per acclamationem il consensus generale. Ed è sempre il 100% più di quello che il popolo può fare nelle nomine dei vescovi!

Tuttavia ufficialmente fino al basso Medioevo nella Chiesa l’unanimitas era — praticamente in tutti i campi - l’unica forma di decisione. Solo quando, soprattutto nelle elezioni del papa, il consenso non esplicitamente raccolto o imposto cominciò a venir meno e a causare scismi, il decreto sull’elezione del papa del 1179 sancì che un papa era legittimamente eletto se otteneva il con­senso di una maggioranza qualificata di due terzi degli elettori presenti.

In questo modo non si rinunciava all’ideale della deci­sione unanime, ma se ne relativizzava solo la validità in­condizionata e si assicurava la capacità di trattativa anche in situazioni nelle quali non si riusciva a raggiungere un reale consenso generale. La nuova procedura rendeva giustizia per la prima volta al fatto che anche nei processi decisionali da parte della Chiesa poteva restare il dissen­so fino alla fine. Questo può a volte accadere persino fra filosofi cattolici dello stesso orientamento. Se andassi di porta in porta nel nostro istituto universitario non sono sicuro che otterrei sempre la stessa risposta a una doman­da. Ma diversamente dai filosofi, le organizzazioni sono costrette, spesso in un lasso di tempo limitato e con un dissenso persistente, a prendere decisioni vincolanti.

Dal punto di vista teologico era importante che anche la regola della maggioranza si basasse sul consenso, an­che se non più su un consenso generale. I decretalisti del Medioevo ricevettero per questo un aiuto da una norma dell’antico diritto romano, secondo la quale la decisione di una maggioranza va attribuita a tutto il corpo che ha preso la decisione.

Tuttavia nella Chiesa del Medioevo la regola della maggioranza venne saldamente ancorata in una combi­nazione specifica con un ulteriore principio, anch’esso strettamente collegato con la pretesa di verità dei processi decisionali della Chiesa: il principio della cosiddetta sanioritas, in base al quale si valuta, oltre al numero dei vo­ti, il loro peso. L’idea proviene dalla Regola di Benedetto, risalente alla tarda antichità.21 Sulla verità, nella Chiesa non poteva decidere solo la maggioranza numerica, ma la maggioranza doveva dimostrare al tempo stesso di es­sere quella più sana, qualitativamente migliore, cioè in possesso degli argomenti migliori. La quantità venne col­legata con la qualità.

La base di questa concezione è senz’altro illuminante: immaginiamo che una commissione formata da un grup­po di medici e di storici della Chiesa debba decidere se procedere o meno a un’operazione chirurgica salvavita. Probabilmente noi tutti spereremmo che la decisione a maggioranza tenga conto soprattutto dei voti dei medici e non di quelli degli storici della Chiesa. Ovviamente in via eccezionale, solo in questo caso speciale!

Tuttavia nella pratica medievale della decisione non era sempre così facile applicare il principio della sanioritas. Di regola si presupponeva tacitamente che la sanioritas si trovasse nella maggioranza. Ma nel caso specifi­co, la minoranza sconfitta aveva la possibilità di mettere in discussione proprio quest’identificazione e presentare ricorso presso l’istanza gerarchica immediatamente su­periore, che allora era chiamata a giocare il ruolo di ar­bitro. Furono sviluppati elucubrati cataloghi di criteri per poter in qualche modo quantificare anche la sanioritas dalla parte degli elettori: furono misurati e contati insieme auctoritas, zelus (cioè intenzione), merita (meri­ti). Tuttavia le aspre contese che hanno avuto luogo so­no ben note, per cui anche questa procedura non so­pravvisse al Medioevo.

E difficile stabilire quante volte le minoranze sconfitte abbiano effettivamente riconosciuto che la verità si tro­vava nella maggioranza. Normalmente la minor pars do­vrebbe aver riconosciuto la decisione della maggioranza in base al fatto che la procedura aveva seguito regole orientate ai valori e che esisteva un consenso di fondo al di là della singola decisione nel collettivo che l’aveva pre­sa, una coesione di gruppo. In presenza di una grande coesione nel gruppo si poteva abbassare notevolmente il quorum per le decisioni a maggioranza. Per l’elezione del superiore generale, ad esempio, Ignazio di Loyola ha ri­chiesto una maggioranza semplice.22 I gesuiti erano già da sempre un cuor solo e un’anima sola e hanno sempre confidato nel fatto che i confratelli che avevano un’opi­nione diversa fossero animati da una buona intenzione.

La votazione segreta

Illustro brevemente una terza cultura della decisione che si venne costituendo al passaggio nell’età moderna. Nella prassi medievale delle decisioni a maggioranza non erano assicurate, e neppure perseguite, la concor­danza e la libertà delle voci. Il principio della sanioritas si basava in realtà sull’attribuzione di un peso maggiore ad alcune voci. E anche la libertà del singolo era conces­sa molto raramente, perché specialmente nelle elezioni si era collegati in associazioni clientelari relativamente stabili, in reti di reciproca lealtà, presiedute normal­mente da un capo-corrente. Non si eleggeva ut singulis, ma ut factionibus.23

Poiché nel Medioevo, tranne in alcune comunità mo­nastiche, i voti non erano mai espressi in forma segreta, ognuno poteva vedere chi, in occasione di una votazione, usciva dalla rete delle lealtà. Tuttavia anche questa prassi era senz’altro orientata ai valori: in base alla concezione dei contemporanei, la decisione collettiva sincera e vera aveva luogo là dove i partecipanti esprimevano aperta­mente la loro opinione e aderivano a quest’opinione an­che nel momento della votazione sotto gli occhi di tutti.

Ma con l’inizio dell’età moderna si passò in questo campo a un cambiamento di paradigma fondamentale, nel quale le procedure decisionali da parte della Chiesa giocarono un ruolo democratico pionieristico. Dopo de­cenni di resistenze, nel 1621-1622, con la riforma del conclave di Gregorio XV, s’introdusse l’elezione a scruti­nio segreto.24 Una tecnica finemente elaborata garantiva il mantenimento definitivo della segretezza del voto. La messa in scena simbolica del processo doveva esprimere i valori soggiacenti a questa tecnica del mantenimento del­la segretezza e disporre di conseguenza gli elettori.

Il fine era una radicale scorporazione, individualizza­zione e livellamento dei singoli membri del collegio eletti­vo. La liberazione dalle reti doveva permettere un’intro­spezione di coloro che erano chiamati a decidere. Poteva continuare a esservi, come in passato, uno scambio pub­blico di pareri su possibili candidati, ma poi ogni cardina­le doveva riflettere in segreto da solo sugli argomenti proposti. Ora la decisione sincera e vera nasce dentro il singolo elettore. D’ora in poi, il vicario di Cristo in terra deve scaturire dalla somma di almeno due terzi di deci­sioni di coscienza identiche.

Fino ai nostri giorni, ogni cardinale in conclave, in occasione di ogni votazione, viene posto davanti al Giu­dizio universale di Michelangelo nella Cappella Sistina, dove di fronte al Giudice escatologico del mondo emette un giuramento, con il quale maledice se stesso, se prende la sua decisione in base a criteri diversi dalla sola volontà di Dio. Del resto, l’idea e la formula del giuramento per l’elezione del papa provengono dalle Costituzioni di Ignazio di Loyola per l’elezione del generale dei gesuiti.25

Io non oso giudicare se, dopo l’introduzione dell’elezione a scrutinio segreto, i papi siano diventati migliori (se cioè i risultati del processo decisionale siano risultati più giusti e più veri dopo la riforma). Ma con l’utilizzo di questa mo­dalità non è più successo che una minoranza sconfitta in conclave si sia considerata non tenuta al risultato scaturi­to dal processo, abbia eletto un altro papa e abbia fonda­to una seconda Chiesa papale.

**Il papa come** «truth maker»

Riguardo a come si è affrontato il problema della ve­rità nel processo decisionale nella Chiesa vengo al mio quarto e ultimo esempio. Vorrei attirare ancora una vol­ta l’attenzione sul fatto che anche la prassi medievale delle decisioni a maggioranza, in combinazione con il principio della sanioritas, era un processo in cui la deci­sione era ottenuta in modo vincolante secondo tutte le regole in seno al collettivo. Solo se la minoranza poteva dimostrare che la maggioranza era una banda di brigan­ti, era possibile appellarsi al livello superiore, ad esempio ricorrere al papa in caso di elezioni episcopali contestate.

Ma ora, nel corso dell’età moderna, questa possibilità del ricorso al livello superiore in caso di un uso insensato della regola della maggioranza viene saldamente istitu­zionalizzata e trasformata in una condizione necessaria per la validità di una decisione presa collettivamente. Cosa ancor più grave, gli organi collegiali della Chiesa vengono sempre più degradati a meri organi consultivi, che nel migliore dei casi possono preparare le basi prov­visorie per la decisione.

La decisione stessa viene presa dal papa sovrano in forma pienamente autonoma. E questo vale anche (come dice già il nome) per i nuovi «consigli» creati dopo il con­cilio Vaticano II. Il collegio cardinalizio, i concili e i sino­di dei vescovi consigliano il papa che decide, i consigli dei preti e dei laici consigliano i vescovi che decidono, infine i consigli parrocchiali consigliano il parroco. In determi­nati ambiti, come ad esempio la nomina di vescovi, nell’epoca moderna la partecipazione di istanze colletti­ve non romane si è trasformata in un’autentica farsa.

Questa centralizzazione strutturale ha anche una componente teorica riguardo alla verità. Emerge nella Chiesa una cultura della decisione specifica dell’età mo­derna, che cerca di mantenere la pretesa alla verità attra­verso il processo, in quanto prevede ancora in determina­ti ambiti il consenso raggiunto a maggioranza nel colletti­vo, ma lo considera solo una decisione provvisoria. Ora occorre l’esame qualitativo da parte del monarca, il qua­le eventualmente lo approva o, facendo riferimento al ri­sultato del collettivo (o anche senza farvi alcun riferimen­to) prende la propria decisione che, ha valore giuridico. Nell’età moderna, il papa diventa il vero e proprio «truth maker» (creatore della verità) delle decisioni nella Chiesa.

1. concili del basso Medioevo non avrebbero accettato che i decreti da essi votati necessitassero di un’approva­zione da parte del papa.26 Ancora al concilio di Trento si mantenne volutamente nel vago la questione del carattere necessario o solo desiderabile di una conferma papa­le.27 La rottura vera e propria della tradizione ebbe luogo al Concilio Vaticano I, i cui testi conciliari furono varati non dal concilio, ma unicamente da Pio IX.28

Questa struttura di presa delle decisioni si riflette an­che nella formula d’approvazione originariamente previ­sta del concilio Vaticano II. L’art. 49 § 2 del primo ordi­namento prescrive che il segretario generale presenti os­sequiosamente al papa il risultato dell’ultima votazione con le parole: «Santo padre, i decreti e le decisioni appe­na votati sono piaciuti unanimemente (o con l’eccezione di...) a tutti i padri». Poi il papa, in caso di approvazione, deve pronunciare questa formula: «I decreti e le decisioni appena letti sono piaciuti ai padri unanimemente (o con l’eccezione di ...). E noi (cioè io, il papa) li approviamo, decretiamo e stabiliamo (decernimus, statuimus atque sancimus) con l’approvazione del santo Concilio (sacro approbante Concilio) così come sono stati letti».29

Comunque questa formula di approvazione non è stata mai usata al concilio Vaticano II. Al suo posto, Pa­olo VI aveva già approvato il primo testo conciliare, la costituzione sulla sacra liturgia, con queste parole: «Tutte e singole le cose, stabilite in questa costituzione, sono piaciute ai padri del sacrosanto concilio. E noi, in virtù della potestà apostolica conferitaci da Cristo, uni­tamente ai venerabili padri [et nos... una cum venerabilibus patribus), nello Spirito Santo le approviamo, le de­cretiamo e stabiliamo; e quanto è stato così sinodalmen­te (synodaliter) stabilito comandiamo che sia promulga­to a gloria di Dio».30

Qui la decisione finale è chiaramente espressa come un atto comunitario del capo e dei membri del collegio episcopale e non è più un’accettazione propriamente de­cisiva, successiva e proveniente dall’esterno, del papa. Unicamente la promulgazione (promulgatio) è compito del solo papa.

È stato l’avvenimento del concilio Vaticano II in quanto tale a riconquistare questa capacità di decisione di un organo collegiale. Considerato dal punto di vista della tecnica decisionale, questo Concilio rappresenta un gigantesco meccanismo di votazione assolutamente ine­dito. Nelle 168 assemblee plenarie e nelle 10 sessioni so­lenni tutti i 2.500 padri conciliari furono chiamati a vota­re 538 volte.31 Normalmente si votò varie decine di volte su un testo, su singole sezioni o su determinate domande. Per le votazioni furono stampate oltre 1 milione di sche­de, che si dovettero leggere, smistare e contare con le più moderne macchine Olivetti-Bull. A queste votazioni si devono aggiungere le molte migliaia di votazioni nelle commissioni, nelle conferenze episcopali nazionali, nei circoli informali dei teologi.

Da questo punto di vista, il concilio Vaticano II può essere considerato un’unica grande celebrazione di vota­zioni, miranti a spingere sempre più la minoranza ad aderire alla maggioranza e massimizzare di conseguenza il consenso. Per l’accettazione di un decreto era sufficien­te la maggioranza dei due terzi, ma di fatto nessun testo del concilio Vaticano II è stato approvato con meno del 96% e per lo più persino con il 99%. Fino alla penultima votazione generale si poteva votare con placet, non placet e con placet iuxta modum, cioè a patto di una modifica del testo.

Nelle ultime due votazioni finali si poteva scegliere solo fra sì e no. A quel punto la fase della composizione del conflitto e della deliberazione era terminata. Chi nel­le ultime due votazioni aderiva alla maggioranza e au­mentava di conseguenza il consenso, probabilmente di­mostrava non tanto un accordo sul contenuto scaturito dalla decisione, quanto piuttosto l’identificazione con una forma di decisionalità che non negava anche alla minoranza il suo diritto (ad esempio a partecipare alla configurazione del testo).

1. famosi interventi di Paolo VI nel corso dei lavori se­gnalarono alla minoranza che la prassi della votazione del Concilio non conduceva affatto a un accordo sistema­tico32 e una massimizzazione del consenso. Com’è noto, riguardo all’ecclesiologia il papa andò incontro alla mi­noranza direttamente sul testo.33 Ma quando la minoran­za riuscì per mesi a impedire una votazione sullo schema della libertà religiosa, perché non apparissero le propor­zioni maggioritarie di fatto e per far apparire l’opposizio­ne contro lo schema maggiore di quanto effettivamente fosse con una chiassosa critica, Paolo VI pretese contro la decisione degli organi centrali che l’assemblea passasse alla votazione.34 Quella fu la svolta sulla strada verso la promulgazione di Dignitatis humanae, la dichiarazione sulla libertà religiosa.

Perciò Paolo VI non ha introdotto la persona del pa­pa solo nel momento finale della decisione conciliare, ma con la sua azione ha esercitato il suo ruolo di promotore del consenso già all’interno del processo di accertamento della verità durante il Concilio.

Modello per le democrazie contestate?

1. processi decisionali della Chiesa sono orientati alla presa di decisioni vere od orientate alla verità. Ma la loro funzione non si esaurisce in questo; attraverso la loro for­ma tecnico-simbolica esse contribuiscono anche all’ac­cettazione e alla legittimità dei risultati del processo e mostrano al tempo stesso l’ordinamento della Chiesa nel suo complesso.

La storia della Chiesa ha il compito di mostrare che storicamente i processi decisionali sono molto vari. Se così è, allora dobbiamo continuamente tornare a riflettere e a chiederci se i processi decisionali oggi utilizzati nella Chie­sa giovano ad assicurare un’ampia accettazione. Io non credo, ad esempio, che possiamo continuare a lungo a ri­tenere che la forza delle decisioni vincolanti sia legata esclusivamente al ministero gerarchico. In futuro bisogne­rà introdurre forme di partecipazione nuove e riprender­ne altre che sono state semplicemente dimenticate.

D’altro canto, anche nella nostra attuale cultura della decisione sono presenti molti elementi che sono cresciuti nel corso della storia. Il consenso continua a essere un bene prezioso. Ma oggi la nostra sensibilità richiede che esso sia preceduto da una deliberazione libera e che ri­manga fino alla fine la possibilità del dissenso.

Una cultura del consenso non deve eliminare le con­troversie. Ma questa cultura del consenso perseguito de­ve essere praticata solo se le minoranze e le maggioranze sono ugualmente disposte a presupporre un consenso di fondo esistente più in profondità e a cercarlo continua- mente. E ciò che è avvenuto al concilio Vaticano II. Ma nel frattempo la forbice sembra essersi spezzata.

È naturale, perlomeno per gli amanti della riforma, in vista del Sinodo 2015, sperare dal papa una parola di au­torità, che metta in ginocchio la minoranza. Ma un atto del genere sarebbe un ritorno indietro, con conseguenze di cui forse dovrebbe pentirsi amaramente già il prossimo papa. Perché le pratiche decisionali producono degli or­dinamenti!

\* Questo contributo riproduce la lezione inaugurale accademica del

1. ottobre 2014 alla Facoltà teologica delPUniversità di Innsbruck, che l’autore ha leggermente rielaborato per la stampa. Lo stile orale è stato in gran parte conservato.
2. III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vesco­vi, Relatio Synodi, in Regno-doc. 19,2014,622-631.
3. Relatio post disceptationem del card. Peter Erdò alla III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi, in Regno-doc. 19,2014, 612- 622.
4. Cf. G. WASSILOWSKY, Universales HeiLssakrament Kìrche. Karl Rah- ners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, «Innsbrucker Theologi- sche Studien» 59, Innsbruck 2001.
5. Cf. G. Wassilowsky, Die Konklavereform Gregors XV. (1621-22). Wertkonflikte, symbolische Inszenierung und Vetfahrenswandel ini posttri- dentinischen Papsttum, «Pàpste und Papsttum» 38, Stuttgart 2010.
6. Sono stato spinto a interessarmi al tema della decisione dall’approccio storico-culturale di Barbara Stollberg-Rilinger e dagli sti­moli assolutamente essenziali che mi sono stati offerti al riguardo dal grup­po di ricerca dell’Università di Miinster; cf. B. Stollberg-Rilinger, «Von der Schwierigkeit des Entscheidens», in Deutscher Hochschulver- band (a cura di), Glanzlichter der Wissmschaft - Ein Almanach, 2013, 77- 86; Id., A. KiiiSCHER (a cura di), HerstellungundDarstellungvonEntschex- dungen. Vetfahren, Venvalten und Verhandeln in der Vormodeme, Berlin 2010; Id. (a cura di), Vormodemepolitische Vetfahren, Berlin 2001.
7. H. Laux, Entscheidungstheorie, Berlin 62005,13-18.
8. Cf. al riguardo F. EisenfUHR, M. Weber, Rationales Entscheiden, Springer, Berlin 42003.
9. U. SCHIMANK, DieEntscheidungsgeseUschaft. Komplexitàt und Ratio- nalitàt der Moderne, Verlag ffir Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005.
10. La comprensione della storia della Chiesa come disciplina teologica orientata ai problemi, che deve riportare alla luce per la vita attuale della Chiesa tradizioni dimenticate o rimosse, mi è stata trasmessa dal padre della mia tesi di abilitazione; cf. ora H. WOLF, Krypta. Unterdriickte Tradi- tionen der Kirchengeschichte, Beck, Miinchen 2015.
11. Cf. L. Moulin, «Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modemes», in Politix 43 (1998), 117-162; R. ScHNEIDER, «Wechselwirkungen kanonischer und weltlicher Wahl», in Id., H. Zim- mermann (a cura di), Wahlen und Wahlen im Mittelalter, «Vortràge und Forschungen» 37, Thorbecke, Sigmaringen 1990, 135-172.
12. N. LUHMANN, Legitimation durch Vetfahren, Suhrkamp, Frankfurt 1983, 22 (trad. it. Procedimenti giuridici e legittimazione sociale, Giuffrè, Milano 1995). Inoltre M. Sikora, «Der Sinn des Verfahrens. Soziologi- sche Deutungsangebote», in STOLLBERG-RILINGER (a cura di), Vormoder- ne politiseli/’ Vetfahren, 25-52; A. Krischer, «Das Problem des Entschei­dens in systematischer und historischer Perspektive», in Stollberg-Ri- UNGER (a cura di), Herstellung und Darstellung, 35-64.
13. Stollberg-Rilinger, «Von der Schwierigkeit des Entscheidens»,

77.

1. Gv 17,20-26.

l4Adesempio ICor 12,1-31 a.

1. Gregorio Magno, Homìliarum in Evangelia liber II, Hom. 22,4, in PL 76, 1176.
2. H.J. SlEBEN, «Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzili- en, von der Alten Kirche bis zum ersten Vatikanum», in Theologie und Phibsophie 67(1992), 192-229.
3. Cf., ad esempio, R. MacMullen, Votingabout God in early Church Councils, Yale 2006.
4. J. Laudage, «Ritual und Recht auf pàpstlichen Reformkonzilien (1049-1123)», in Archivium historiae conciliorum29(l997), 287-334.
5. Sulla storia della decisione a maggioranza si può vedere recente­mente (comunque rimanendo cauti su singoli giudizi, in particolare ri­guardo alle procedure decisionali della Chiesa): E. Flaig, Die Mehrheits-

Gùnther Wassilowsky

entscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik, Schòningh, Paderborn 2013; E. Flaig (a cura di), Genesis undDynamiken der Mehrheitsentschei- dung, Oldenbourg, Mùnchen 2013. Sulla storia della decisione a maggio­ranza nella Chiesa: K. Ganzer, «Das Mehrheitsprinzip bei den kirchli- chen Wahlen des Mittelalters», in Theologische Quartalschrift 147(1967), 60-87; Id., Unanimitas, maioritas, pars sanior. Zur repràsentativen Wil- lensbildung von Gemeinschaften in tler kirchlichen Rechtsgeschichte, Steiner, Mainz 2000.

1. Cf.J. WoHLMUTH (a cura di), Dekrete der okumenischen Konzilien, I, Paderborn 32002, 9; G. Alberigo et alii (a cura di), Conciliorum Oecu- menicorum Decreta, edizione bilingue [latino/italiano], EDB, Bologna 1991,9.
2. Cf. K. Hallinger, «Das Wahlrecht der Benediktusregula», in Zeit- schrift fùr Kirchengeschichte 76(1965), 233-245; H. Grundmann, «Pars quamvis parva. Zur Abtwahl nach der Benediktinerregel», in P. Classen, P. ScHEIBERT (a cura di), Festschrift fùr Percy Ernst Schramm zum 70. Ge- burtstag, I, Steiner, Wiesbaden 1964,237-251.
3. IGNAZIO DI Loyola, Costituzioni della Compagnia di Gesù, in Gli scritti di Ignazio di Loyola, UTET, Torino 1977,389-652, qui 614.
4. Devo alle ricerche di Wolfgang Reinhard e dei suoi studenti sulla micropolitica romana la conoscenza dell’impronta fondamentale lasciata in tutti gli avvenimenti della storia della Chiesa dalle regole e dai meccani­smi di collegamento e intreccio; cf. ora W. Reinhard, Paul V. Borghese (1605-1621). Mikropolitische Papstgeschichte, «Pàpste und Papsttum» 37, Hiersemann, Stuttgart 2009.
5. Al riguardo cf. Wassilowsky, Die Konklavereform, Gregors XV.
6. Le Costituzioni nella seconda versione del 1556 chiedono a ciascun elettore prima di depositare il suo voto di «giurare di dare il nome a colui che nel Signore nostro reputa più idoneo per tale incarico», in Gli scritti di Ignazio di Loyola, 614.
7. Cf. J. DENDORFER, «Inszenierung von Entscheidungsfindung auf den Konzilien des 15.Jahrhundert. Zum Zeremoniell der sessio generalis auf dem Basler Konzil», inj. PELTZER, G. ScHWEDLER, P. TOBELMANN (a cura di), Politische Versammlungen und ihre Rituale. Repràsentationsfor- men und Entscheidungsprozesse des Reichs und der Kirche im spàten Mit­telalter, Thorbecke, Ostfildern 2009,37-53.
8. H.jEDIN, Storia del Concilio di Trento, Morcelliana, Brescia 1973,
9. 49-73.
10. Così le due costituzioni dogmatiche del concilio Vaticano I si apro­no con queste parole: «Pio, vescovo, servo dei servi di Dio, con l’approva­zione del santo concilio (approbante concilio), a perpetua memoria».
11. Ordo concila oecumenici Vaticani II celebrandi, adottato il 6 agosto 1962 con il motu proprio Appropinquante concilio, in AAS 54 ( 1962), 609- 631 (art. 49 §2).
12. Concilio ecumenico Vaticano II, cost. Sacrosanctum concilium sulla sacra liturgia, in II concilio Vaticano II, EDB, Bologna 2012,433.

311 numeri in K. WlTTSTADT, «Alla vigilia del Concilio», in G. Albe- rigo (a cura di) Storia del concilio Vaticano II (1959-1965), Peeters - Il Mulino, Bologna, voi. 1, 429-526, qui 505. H. Jedin, «Die Ge- schàftsordnung des Konzils», in Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitu- tionen, Dekrete und Erklàrungen, III, Freiburg i.Br. 1968, 610-623, 618, parla di 540 votazioni.

1. Cf. al riguardo l’istruttivo testo di G. Simmel, «Versuch ùber die Uberstimmung», in Id., Soziologie. Untersuchungen ùber die Formen der Vergesellschaftung, Duncker & Humblot, Frankfurt 72013,218-228.
2. Cf. ad esempio la preistoria della Nota explicativa praevia nella co­stituzione sulla Chiesa di L.A.G. Tagle, «La tempesta di novembre: la “settimana nera”», in Alberigo (a cura di), Storia del concilio Vaticano II,
3. 417-482.
4. Cf. G. Routiers, «Portare a termine l’opera iniziata: la faticosa esperienza del quarto periodo», in ALBERIGO (a cura di), Storia del concilio Vaticano II, V, 73-195.
5. sinodi, la loro storia e la Chiesa oggi

Ritorno alla sinodalità

A

 differenza di altri sinodi dei vescovi svol­tisi dopo il concilio Vaticano II, il Sino­do straordinario sulla famiglia dello scorso ottobre ha suscitato un vasto inte­resse. E lo ha fatto per due motivi. In primo luogo, il dibattito aperto e vivace in questo Sinodo era in forte contrasto con gli interventi smorzati che hanno caratterizzato i precedenti a partire dal Vaticano II, e che tendevano a essere poco più di timbri in calce alle decisioni prese in Vaticano prima che i sinodi stessi si riunissero.

Il vivace dibattito non è stato casuale. Nel saluto ai partecipanti, in apertura, papa Francesco aveva rimarca­to che «parlare con parresia» era il presupposto perché il Sinodo avesse successo. In secondo luogo, con questa in­giunzione a essere franchi e onesti, il Sinodo ha affronta­to temi delicati, controversi e legati alla vita reale come il divorzio, gli annullamenti, le unioni dello stesso sesso e la convivenza prima del matrimonio. Il mondo se n’è ac­corto.

Ma c’è una terza ragione per cui il Sinodo avrebbe dovuto suscitare interesse, forse la ragione più importan­te di tutte. È la sinodalità. Nel suo saluto, il santo padre ha usato la parola tre volte. La stranezza del termine e il suo uso ripetuto da parte del papa in un così breve discor­so ci dovrebbero allertare sul fatto che qualcosa di signifi­cativo potrebbe essere in gioco. Infatti, qualcosa di signi­ficativo era in gioco. Papa Francesco stava attirando la nostra attenzione sull’antica tradizione sinodale della Chiesa e sembrava suggerire di volerne una ripresa (cf. Regno-att. 18,2014,609).

Che cos’è questa tradizione? Come ha operato nella Chiesa? Qual è il suo rapporto con la democrazia? Que­ste sono le domande alle quali in queste poche pagine cercherò di fornire alcune risposte. Ma una domanda preliminare deve prima trovare risposta: che cos’è un si- nodo?

Se guardiamo alla storia della Chiesa dalle sue origini fino al 1965, la risposta è semplice. Un sinodo è un conci­lio ecclesiale. Nell’uso ecclesiastico ufficiale le due parole sono sinonimi. Sono utilizzate in modo intercambiabile, perché concilio è semplicemente la forma latina dell’e­quivalente greco. Il concilio di Trento, per esempio, si ri­feriva a se stesso come «questo santo sinodo», haec sancta synodus. I 53 volumi del materiale ufficiale del Vaticano

1. hanno come titolo «Atti del sinodo», Acta synodalia.

La definizione solleva un’altra domanda: che cos’è un concilio? Ancora una volta, se guardiamo alla storia della

Chiesa, si arriva a una risposta chiara. Un concilio è un incontro principalmente di vescovi, riuniti nel nome di Cristo, per prendere decisioni vincolanti sulla Chiesa. La definizione riguarda sia i 21 concili cattolici considerati ecumenici, cioè di tutta la Chiesa, sia le centinaia e centi­naia di concili/sinodi locali che hanno avuto luogo fin dai primi giorni della Chiesa. Centinaia e centinaia!

La Chiesa antica era sinodale

Se prendiamo sul serio questi numeri, arriviamo alla conclusione che l’organo tradizionale di governo della Chiesa, fino a poco tempo fa, non era il papato, ma il si- nodo. Naturalmente, il papato presto ha rivendicato pre­rogative specifiche al riguardo ed è emerso, secondo la fede cattolica, come arbitro ultimo in questioni contro­verse e con l’autorità di «decidere in modo definitivo», finaliter determinare, come dice san Tommaso. Ma, prima di allora, le decisioni tradizionalmente restavano a livello locale o regionale. Quando un concilio ecumenico si riu­niva, tuttavia, aveva la prerogativa di «decidere in modo definitivo» l’esito delle questioni controverse.

Già nel secondo secolo si erano tenuti almeno 50 con­cili/sinodi in Palestina, Nord Africa, a Roma e nella Gallia. Prendevano spunto dal cosiddetto Concilio di Geru­salemme (cf. At 15,1-30), ma tendevano a seguire i proto­colli delle istituzioni romane corrispondenti. Dopo il ri­conoscimento del cristianesimo da parte dell’imperatore Costantino, il numero di tali concili/sinodi ha continuato a crescere in tutto il mondo cristiano. Solo in Spagna, tra il IV e gli inizi del Vili secolo ce ne sono stati almeno cinquanta.

Le decisioni di questi sinodi locali non erano solo di­sciplinari. Ad esempio, l’XI Concilio di Toledo del 678 emise a proprio nome un lungo credo. Anche se i decreti emessi erano vincolanti solo a livello locale, a volte diven­tavano normativi per la Chiesa in generale, come avven­ne con le condanne del pelagianesimo e del semi-pelagianesimo emesse nel V e VI secolo in Nord Africa e in altre parti. Rispondendo all’insegnamento di Lutero sul pec­cato originale e la giustificazione, i padri del Concilio di Trento si sono ritenuti vincolati dai decreti contro il pela­gianesimo di quei concili/sinodi locali precedenti.

Studio del mese

Trento ha sottolineato il ruolo costitutivo che i sinodi locali hanno svolto nel governo della Chiesa, quando ha definito che i vescovi dovevano tenere sinodi diocesani ogni anno e gli arcivescovi metropoliti sinodi provinciali con i loro vescovi suffraganei ogni tre anni. Trento voleva che questi incontri fossero strumenti per interpretare i suoi decreti a livello locale e fece in modo che fossero rea­lizzati.

Com’è noto, san Carlo Borromeo ha superato tutti i suoi contemporanei nel suo zelo nell’adempiere a questa direttiva, tenendo 11 concili diocesani e sei provinciali nel corso dei suoi 19 anni di mandato come arcivescovo di Milano. Nel 1582 apparvero gli Atti della Chiesa di Milano [Acta Ecclesiae mediolanensis), una raccolta di tutti i decreti dei suoi sinodi. Questa edizione e soprattut­to la meravigliosa edizione successiva circolarono ampia­mente in Europa e in America Latina, dove furono stu­diate avidamente ed ebbero un’influenza straordinaria. Nel 1789 papa Pio VI istituì la gerarchia cattolica nei nuovi Stati Uniti d’America e nominò primo vescovo John Carroll, la cui sede doveva essere la città di Baltimo­ra. Due anni più tardi Carroll tenne il suo primo sinodo diocesano con 20/22 sacerdoti presenti. Nei successivi tre quarti del XIX secolo a Baltimora si svolsero in rapida successione 20 concili/sinodi diocesani, provinciali e ple­nari, mentre la Chiesa cresceva e si espandeva in tutto il paese (nel 1829, 1831, 1833, 1837, 1840, 1843, 1846, 1849, 1852, 1853, 1855, 1857, 1858, 1865, 1866, 1867, 1868, 1875, 1884, 1886). Il terzo concilio plenario (a li­vello nazionale), nel 1884, produsse un catechismo che per quasi 100 anni è stato il punto di riferimento su cui ogni ragazzo e ragazza cattolica nel paese ha imparato le basi della fede.

La svolta del Vaticano I

Come accadde altrove all’incirca nello stesso periodo, la serie di Baltimora si concluse nel 1886. Le definizioni nel 1870 del primato papale e dell’infallibilità, da parte del Concilio Vaticano I, consapevolmente o inconsape­volmente hanno messo un freno al fenomeno sinodale. I concili/sinodi hanno continuato a svolgersi qua e là, di tanto in tanto, ma è cresciuta la persuasione che non fos­sero più necessari o opportuni, perché «Roma» poteva e voleva prendere tutte le decisioni necessarie. La lunga storia della centralizzazione dell’autorità nella Santa Se­de, che con la riforma gregoriana dell’XI secolo aveva cominciato a prendere forme più dirompenti, aveva rag­giunto l’apice.

Tuttavia l’antico convincimento che i concili ecume­nici fossero la massima autorità nella Chiesa non poteva facilmente essere accantonato, come espresso nel Codice di diritto canonico dei 1917. Il can. 228 § 1 afferma: «Un concilio ecumenico gode della suprema autorità nella Chiesa». Tuttavia, il can. 222 connota drasticamente l’autorità del concilio rendendolo soggetto alla volontà del romano pontefice, le cui prerogative erano «di pre­siedere di persona o per mezzo di altri, di determinare i temi da trattare e l’ordine in cui trattarli, di trasferire il concilio, di scioglierlo e di confermarne i decreti». Non è certo una sorpresa, quindi, apprendere che fino al Va­ticano II la Chiesa era abitualmente descritta come una monarchia.

Eppure anche in questo periodo i papi hanno conti­nuato a rivolgere le proprie encicliche ai loro «venerabili fratelli», cioè ai patriarchi, arcivescovi e vescovi in unio­ne con la Santa Sede, ricordo residuale della tradizione collegiale e anche sinodale della Chiesa. Nel 1955, inol­tre, Brian Tierney ha pubblicato un testo sulle basi della teoria conciliare (Foundations of thè conciliar theory), in cui ha dimostrato la legittimità canonica dell’azione dei vescovi al Concilio di Costanza, che risolse il grande sci­sma d’Occidente deponendo due pretendenti al trono pontificio, costringendo il terzo alle dimissioni e eleggen­do un nuovo papa. Tierney ha così constatato l’esistenza di una forma legittima di conciliarismo.

Poiché i concili/sinodi locali divennero sempre meno usuali dopo il 1870, in alcuni paesi e territori i vescovi che ancora sentivano il bisogno di un’azione concertata su alcune questioni cominciarono a incontrarsi. I vescovi tedeschi s’incontrarono già nel 1848, primo passo verso la formazione dell’importante Conferenza di Fulda dei vescovi cattolici. Nel 1919 i vescovi degli Stati Uniti costi­tuirono il «National Catholic Welfare Council», che si è sviluppato poi nella Conferenza nazionale dei vescovi cattolici. Nel 1955 i vescovi dell’America Latina hanno costituito il Consiglio episcopale latinoamericano, di soli­to citato con l’acronimo CELAM. Queste realtà, per quanto importanti fossero, non avevano autorità legisla­tiva, e ricevevano reazioni ambivalenti da parte della Santa Sede.

Il Vaticano II ha rimosso l’ambiguità circa la legitti­mità delle conferenze episcopali. Il primissimo documen­to del Concilio, sulla sacra liturgia - Sacrosanctum concilium —, ha accordato loro un ruolo negli adattamenti lo­cali dei riti, ma l’affermazione più forte si ritrova nel de­creto sull’ufficio pastorale dei vescovi, Christus Dominus, con la dichiarazione che in alcune circostanze le loro de­cisioni vincolano giuridicamente (n. 38). La loro autorità così si avvicina a quella tradizionalmente esercitata dai concili/sinodi locali.

Il Vaticano II riscopre la collegialità

È in questo contesto che al Vaticano II vescovi in­fluenti hanno promosso la dottrina della collegialità epi­scopale, insegnamento secondo cui quando i vescovi agi­scono come un collegio con e sotto il papa hanno l’autori­tà di prendere decisioni vincolanti non solo per la propria diocesi, ma per la Chiesa in generale. Per quanto tradi­zionale fosse questo insegnamento, una minoranza di vescovi al Concilio vi si è strenuamente opposta, come fosse mortalmente pericolosa e in contrasto con le solenni definizioni del Concilio Vaticano I. Questi vescovi han­no lavorato per indebolire l’insegnamento, anche dopo che è stato approvato da una schiacciante maggioranza.

Ma, una volta approvato, è sorta la questione di come l’insegnamento doveva essere reso operativo nella Chie­sa. Quale sarebbe stata la sua forma istituzionale? Quan­do il Concilio è entrato nelle sue fasi finali, si è cominciato a dibattere su questa domanda. Prima che si fosse in gra­do d’affrontarla adeguatamente è intervenuto papa Pao­lo VI, che il 15 settembre 1965 ha pubblicato il motu proprio Apostolica sollicitudo e ha creato il Sinodo dei vescovi. Di fronte all’intervento del papa, il Concilio ha incorporato il Sinodo dei vescovi nel documento sull’uffi­cio pastorale dei vescovi, Christus Dominus, come se si trattasse di un’espressione della collegialità (n. 5).

Nella definizione di Paolo VI, però, il Sinodo dei ve­scovi era un organo rigorosamente consultivo, con nessu­na autorità al di là di quella che il papa avrebbe potuto concedere. Come V Apostolica sollicitudo più volte dichia­ra, il sinodo è soggetto «immediatamente e direttamente all’autorità» del papa. Non ha l’autorità di prendere de­cisioni vincolanti. Probabilmente senza rendersene con­to, Paolo VI aveva radicalmente ridefinito ciò che la pa­rola sinodo aveva significato fin dai primi giorni della Chiesa. Un sinodo non era più un organo decisionale. Era ormai uno strumento non dei vescovi, ma della San­ta Sede, da usare come ritenuto opportuno.

1. sinodi dopo il Concilio hanno operato in base a ciò che Paolo VI ha stabilito, addirittura con la loro funzione consultiva spesso apparentemente inattiva. Al Sinodo straordinario dello scorso anno però papa Francesco ha dato l’impressione di attendersi qualcosa di più. Il cam­biamento era sicuramente nell’aria. Per capire il cambia­mento dobbiamo prestare attenzione all’uso insistente del santo padre della parola sinodalità.

Una nuova mentalità politica

Non possiamo leggere la mente del papa, ma siamo in grado esaminare la sua storia. Mentre era ancora arcive­scovo di Buenos Aires, per esempio, ha avuto un ruolo chiave nel rilancio del CELAM. Nonostante l’autentica­zione e l’impeto che il Vaticano II aveva dato alle confe­renze episcopali, il CELAM come gli altri organismi ave­vano languito negli ultimi decenni. La rinascita di quest’ultimo, avvenuta con la benedizione di papa Bene­detto XVI, è stato un tentativo di invertire tale tendenza.

Quando papa Francesco, la sera della sua elezione, ha usato l’appellativo di «vescovo di Roma» per descri­versi, ha segnalato l’importanza e la dignità della Chiesa locale. Nel suo saluto al Sinodo straordinario non solo ha sottolineato la sinodalità, ma ha anche detto che il sinodo è «espressione della collegialità», così come della sinoda­lità, e ha detto ai presenti che essi portavano «la voce delle Chiese particolari, radunate a livello di Chiese loca­

1. mediante le conferenze episcopali» (Regno-doc. 19,2014,608). Queste espressioni, sebbene possano sem­brare innocue, puntano in una direzione, della ripresa cioè in qualche forma dell’antica tradizione sinodale e partecipativa della Chiesa.

Nessuna ripresa nella storia è mai stata in grado di ri­proporre il passato «esattamente com’era»: se l’orienta­mento è per un rilancio della tradizione sinodale, esso sa­rà condizionato dalle nostre realtà presenti, tra cui la ve­locità con la quale i media istantaneamente rendono le decisioni locali notizie globali. La Chiesa locale non è più semplicemente locale.

Se papa Francesco ci spinge in questa direzione, un’altra realtà che deve essere presa in considerazione è la sensibilità politica radicalmente diversa che pervade gran parte del mondo di oggi. Tra tutte le immagini e le metafore usate dal Vaticano II per descrivere la Chiesa, non c’è la monarchia. Nonostante l’ampio uso del termi­ne prima del Concilio per descrivere la Chiesa, la monar­chia non appare una sola volta in alcun documento del Concilio. Né i documenti descrivono i membri della Chiesa come sudditi. Queste omissioni non sono omissio­ni. Sono potenti dichiarazioni.

Oltre a essere in sintonia con la volontà del Concilio di rilanciare e rafforzare gli aspetti collegiali del governo della Chiesa, le omissioni si collegano al cambiamento nella filosofia politica che al momento del Concilio si era diffuso tra i pensatori cattolici. Anche se la base per la ri­presa della collegialità era la tradizione della Chiesa, il sostegno sorprendentemente forte della Chiesa alla De­mocrazia cristiana, alla fine della Seconda guerra mon­diale, è stato un catalizzatore per il facile emergere in Concilio della dottrina della collegialità. Collegialità im­plica partecipazione, e la partecipazione al processo poli­tico è al cuore della democrazia.

Tra i cattolici europei nel XIX secolo «libertà, ugua­glianza, fraternità» era il grido che significava carneficina e caos e che aveva invertito la struttura gerarchica dell’autorità divinamente sancita sia nella Chiesa e sia nello stato. A livello ufficiale la Chiesa deplorava la svolta compiuta dal «mondo moderno» a partire dalla Rivolu­zione francese. Il Sillabo degli errori di Pio IX era un cata­logo delle rimostranze della Chiesa contro quel mondo.

A poco a poco, sia a livello ufficiale sia non ufficiale, gli atteggiamenti hanno cominciato a cambiare, soprat­tutto dopo la Seconda guerra mondiale e il crollo ignomi­nioso delle dittature in Italia e Germania. La vigilia di Natale del 1944, proprio mentre la guerra stava volgendo al termine, Pio XII fece una sorpresa con un discorso ra­diofonico trasmesso in tutto il mondo. Egli dedicò la pri­ma parte a un elogio della democrazia come forma di governo adeguata per i tempi. «Edotti da un’amara espe­rienza, [i popoli] si oppongono con maggior impeto ai monopoli di un potere dittatoriale, insindacabile e intan­gibile, e richieggono un sistema di governo, che sia più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini». Égli ipotizzò che «l’avvenire apparterrà alla democrazia».

Nel messaggio egli prese del tutto le distanze dalla paura della democrazia e dalla nostalgia per la monar­chia, che aveva caratterizzato la maggior parte dei pen­satori cattolici nel XIX secolo. Egli prese anche le distan­ze dalla teoria politica classica, con il suo timore della de­mocrazia come legge della piazza. Questo messaggio ha dato coraggio a politici cattolici come Alcide De Gasperi in Italia e Konrad Adenauer in Germania.

Nel giro di pochi anni dalla fine della guerra, tutti i paesi dell’Europa occidentale che erano stati coinvolti nel conflitto avevano adottato o confermato una forma di governo parlamentare. Il messaggio del papa non era certo responsabile di questa svolta negli eventi, ma non era nemmeno così estraneo a essi. Il messaggio non era sicuramente un invito a un tale modello di governo nella Chiesa. Tuttavia, quando il Concilio si riunì, i leader del­la maggioranza, sia vescovi sia teologi, vi arrivarono con una filosofia politica affinata dalla loro esperienza demo­cratica. Essi si rivelarono leader propensi alla collegialità. Erano leader che invece di descrivere la Chiesa come monarchia, dedicarono un intero capitolo della Lumen gentium alla Chiesa come «popolo di Dio».

Il popolo di Dio vuole partecipare

Ci troviamo così faccia a faccia con una realtà fonda- mentale della Chiesa: nella vita reale non c’è una distin­zione netta tra «il mondo» e «la Chiesa», perché la Chie­sa nei suoi membri vive in entrambe le realtà ed è influen­zata da entrambi. La Chiesa, divinamente ispirata co­munque crediamo che sia, non sta al di là e al di sopra del mondo, perché «il popolo di Dio» - tu e io - siamo allo stesso tempo cittadini del mondo. I nostri atteggiamenti, valori e sensibilità sono condizionati dal «mondo», pur essendo noi cristiani.

Quando nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la Gaudium et spes, il Concilio ha affermato che la Chiesa insegna al mondo, ma anche impara dal mondo, ha tenuto conto di questa realtà (cf. n. 40). Tale reciprocità delle relazioni nella Chiesa è diven­tato un Leitmotiv del Concilio e ha trovato espressione in quasi tutti i documenti. Il ruolo dominante che il dialogo è venuto ad avere nel Concilio è semplicemente il dato più evidente del fenomeno.

Un elemento importante del dinamismo che ha spin­to il Vaticano II è stato il ritorno alle antiche fonti della fede e della pratica cristiana. Questo ritorno è consistito in una rilettura delle fonti, affinata e condizionata dal mondo in cui gli studiosi delle fonti vivevano. L’afferma­zione cruciale nella costituzione sulla sacra liturgia che la «piena e attiva partecipazione [all’azione sacra] di tutto il popolo di Dio» è di fondamentale importanza si basava su un solido recupero della Tradizione (n. 14; EV1/24). La liturgia autentica non ha luogo in mezzo a una folla di spettatori muti. Questo principio fondamentale della partecipazione attiva era, tuttavia, anche congruente con la sensibilità moderna nel campo politico, dove «gli uo­mini e le donne di oggi» sono abituati a partecipare al processo e sono riluttanti ad accettare decisioni prese per loro da entità lontane e anonime.

La dottrina della collegialità ha riaffermato la prero­gativa del vescovo di partecipare alla direzione della Chiesa. Il Concilio non è andato oltre in nessun modo pienamente esplicito, ma nel decreto sull’ufficio pastora­le dei vescovi nella Chiesa Christus Dominus ha detto ai vescovi che i loro sacerdoti costituiscono il loro «senato o consiglio», e ha indicato loro di stabilire un consiglio pa­storale, nel quale clero, religiosi e laici sono tenuti a par­tecipare (n. 27; EV 1/643).

All’inizio del XX secolo il governo della Chiesa sia nella teoria sia nella pratica aveva raggiunto una centra­lizzazione e uno stile di governo dall’alto mai vissuto nel­la storia precedente della Chiesa. In modi troppo nume­rosi per essere raccontati qui, il Concilio direttamente e indirettamente ha provato, pur affermando la struttura gerarchica della Chiesa, ad attenuare questa situazione. Nei decenni successivi al Concilio quello slancio si è inde­bolito fino al punto da perdere quasi tutta la sua forza.

Le azioni di papa Francesco sembrano indicare che egli intende rivitalizzare l’impulso del Concilio. Tra le sue più significative azioni in tal senso è sicuramente l’a­ver nominato 8 (ora 9) cardinali per lavorare con lui sulla riforma della curia e altre questioni vitali. Un’altra è la sua sollecitazione ai partecipanti del Sinodo a esprimere le proprie opinioni con franchezza e senza timore. Ma forse più sorprendente e senza precedenti è la sua indica­zione a sottoporre un questionario ai laici perché indicas­sero le loro posizioni riguardo le questioni da trattare nel Sinodo. A mia conoscenza, nulla di tutto ciò è mai acca­duto prima nella storia della Chiesa. E una forma inedita di partecipazione.

Qualcosa d’importante

Tuttavia, se guardiamo da vicino la storia della Chie­sa vediamo più chiaramente come era diventata restritti­va la partecipazione al tempo del Concilio Vaticano II. L’antica pratica dell’elezione dei vescovi da parte del cle­ro e dei fedeli emerge in forte contrasto con tale situazio­ne. Sebbene quella pratica avesse portato a una serie di problemi e abusi, il principio che il popolo dovesse avere voce in capitolo nel processo era ancora vivo al Concilio di Trento, dove il card. Charles de Guise ne propose una versione aggiornata. La sua proposta incontrò obiezioni di natura più pratica che teologica, ma è significativo il fatto stesso che lui, leader della piccola ma influente e ri­spettata delegazione francese, non abbia esitato a fare questa proposta.

Anche una conoscenza superficiale della storia della Chiesa chiarisce che la partecipazione ai concili/sinodi era tradizionalmente più ampia rispetto al recente passa­to. Quando ho definito i concili/sinodi come incontri «principalmente» di vescovi, alludevo a questa realtà. In quasi tutti i concili ecumenici i vescovi sono stati il mag­gior numero dei partecipanti con il diritto di voto, ma il Vaticano I è stato il primo concilio ecumenico della sto­ria in cui i laici non hanno avuto un ruolo importante. Al Concilio Vaticano II la partecipazione di alcuni laici, donne e uomini, è stata salutata come un’innovazione benvenuta, ma rispetto al passato è stato un esile segnale.

Sette dei primi concili ecumenici sono stati convocati dall’imperatore romano e l’ottavo dall’imperatrice Irene. In generale queste figure imponenti permettevano ai ve­scovi libertà di dibattito e di decisione finale, ma questo non significa che non rendessero noti i loro desideri sulla direzione che volevano il concilio prendesse. È stato prin­cipalmente per la pressione da parte dell’imperatore Carlo V, per esempio, che il Concilio di Trento non ha affrontato solo questioni dottrinali, ma anche la riforma della Chiesa.

In Occidente il IV Concilio Lateranense indetto da papa Innocenzo III, che si è riunito a Roma nel 1215, è ancora più impressionante. Intendendo il concilio rap­presentare tutta la cristianità, il papa aveva invitato i lea­der di ogni entità importante. Ad assistere al concilio vi erano circa 400 vescovi, ma anche circa 800 abati e priori di monasteri, inviati del Sacro romano impero, dei re di Francia, Ungheria, Gerusalemme, Cipro e Inghilterra. I conti di Tolosa, Foix, Bearn, e Comminges erano andati di persona con i loro vassalli.

Ho condotto questa rilettura di alcuni aspetti della storia della Chiesa per aiutarci a chiarire dove siamo og­gi. La rilettura ha messo in evidenza che la costituzione gerarchica della Chiesa non ha precluso la partecipazio­ne anche dei laici nel governo della Chiesa. La partecipa­zione in forma di concili/sinodi fino a poco tempo fa è stata la caratteristica del funzionamento della Chiesa.

La rilettura ha mostrato che l’emergere della democra­zia ha contribuito a catalizzare nel Concilio Vaticano II il desiderio di compiere una ripresa di partecipazione e col­legialità in quasi ogni aspetto della vita della Chiesa. Papa Francesco sta riprendendo in mano quanto avviato dal Concilio, e sembra avere come obiettivo di renderlo nuo­vamente operativo. Sto dicendo che dietro l’uso, da parte di papa Francesco, di parole dal suono innocente come si­nodalità potrebbe nascondersi qualcosa d’importante.

John W. O’Malley