

LIBRI

UNITÀ E PLURIFORMITÀ, UNA SFIDA PER LA CHIESA A proposito del dibattito sulle Conferenze Episcopali

È recentemente apparso, contemporaneamente in cinque lingue (francese, inglese, italiano, spagnolo e tedesco), un denso volume curato da H. Legrand, J. Manzanares e A. García y García, che contiene gli Atti di un Colloquio internazionale svoltosi a Salamanca dal 3 all'8 gennaio dello scorso anno. Il tema è ben sintetizzato nel titolo dell'edizione italiana (curata dalle Dehoniane di Bologna): *Natura e futuro delle Conferenze Episcopali*¹. Il simposio si è svolto sotto gli auspici di alcune prestigiose Università cattoliche: quella di Eichstätt in Germania, la Gregoriana di Roma, l'Institut Catholique di Parigi, la St. Paul di Ottawa, la Pontificia di Salamanca, la Catholic University of America di Washington, ed ha visto l'intervento di alcuni fra i più qualificati esperti di storia della Chiesa, diritto canonico ed ecclesiologia a livello internazionale, nonché il contributo di significative presenze ecumeniche.

Per chi non è addentro non dico alle cose di teologia, ma ai grandi temi e realtà che animano la vita ecclesiale del nostro tempo nel suo respiro universalistico, questo volume, e il simposio che ne è all'origine, potrebbero dare l'impressione di una vasta e seria discussione accademica con ben poca incidenza sulle impellenti sfide teorico-pratiche, cui cristiani e non cristiani son chiamati oggi con urgenza a confrontarsi. Ma niente sarebbe

¹ Già nel 1975 s'era svolto nella città di Salamanca un simile simposio sullo stesso tema: cf. *Las Conferencias Episcopales hoy. Actas del Simposio de Salamanca, 1-3 mayo 1975*, Universidad Pontificia, Salamanca 1977.

piú lontano da verità di questa prima e sommaria impressione. Perché, in realtà, il tema dibattuto a Salamanca tocca una delle esperienze piú significative (a livello teologico e di evangelizzazione) della Chiesa del nostro tempo e (non penso sia un'ipotesi azzardata) del prossimo futuro: come dimostra, del resto, la vasta eco suscitata dall'avvenimento non solo nei ristretti ambiti degli specialisti, ma anche su riviste ecclesiali destinate ad un piú ampio pubblico². Ma perché? e in quale senso si può parlare di grande e urgente attualità di questo tema? Prima di presentare, sia pure rapidamente, alcuni dei piú significativi risultati del simposio, occorre fare chiarezza sui termini, sulla genesi e sulle implicazioni del problema ch'esso ha affrontato e che, ripeto, è allo stesso tempo teologico e pratico, e va al cuore di una delle esperienze fondamentali della Chiesa postconciliare.

1. La collegialità episcopale: un tema centrale del Vaticano II e le sue concrete implicazioni per la vita della Chiesa

Bisogna innanzi tutto ricordare che, com'è universalmente riconosciuto perché fu nell'esplicito intento dell'evento conciliare, uno dei temi centrali del Vaticano II, dal punto di vista strettamente ecclesiologico, è stato quello dell'affermazione della sacramentalità dell'episcopato e della, conseguente, collegialità del ministero episcopale. In tal senso, il Vaticano II, con la sua Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, è venuto a completare il disegno originario che già aveva dato vita, un secolo prima, alla Costituzione dogmatica sul Romano Pontefice del Concilio Vaticano I, la *Pastor aeternus*. In effetti, il Vaticano I, convocato da Papa Pio IX, avrebbe dovuto elaborare una completa Costituzione sulla Chiesa: ma i noti avvenimenti storico-politici che portarono alla «breccia di Porta Pia» del 20 settembre 1870, e che determinarono una prematura conclusione

² Cf., solo per fare un esempio e per non rimanere che in Italia, G. Ruggieri, *Collegialità affettiva ma non effettiva*, in «Il Regno - Attualità», XXXIII (1988), n. 12, pp. 297-300; A. FILIPPI, *Le Conferenze Episcopali dalla vita alla teologia*, *ibid.*, XXXIII (1988), n. 6, pp. 161-165.

dell'assise conciliare, permisero soltanto la promulgazione di una «parte» stralciata dal più ampio, originario progetto, dedicata, appunto, al primato e all'infallibilità del Papa³.

La *Lumen gentium* del Vaticano II, ricollegandosi e riaffermando esplicitamente la dottrina sul primato espressa dalla *Pastor aeternus* «e proseguendo nello stesso disegno, ha stabilito di professare e 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). E a tale tema ha consacrato la parte preponderante del suo III Cap.: «Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'Episcopato». Una delle affermazioni centrali del Concilio circa la natura e il ministero dell'Episcopato si trova al n. 22 di tale Cap., là dove s'affirma che «uno è costituito membro del Corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col Capo del Collegio e con le membra». In quest'affermazione, particolarmente precisa e densa, è in fondo contenuta in nuce tutta la dottrina del Concilio sull'Episcopato, basata — come ha fatto

³ Come noto, la *Pastor aeternus*, promulgata il 18 luglio del 1870, consta di 4 capp. (cf. D 1821-1840): 1) De apostolici primatus in beato Petro institutio-ne; 2) De perpetuitate primatus beati Petri in Romanis Pontificibus; 3) De vi et ratione primatus Romani Pontificis; 4) De Romani Pontificis infallibili magisterio. Sul contesto storico, teologico ed ecclesiale del Vaticano I, con particolare riferimento alla Costituzione sulla Chiesa, cf. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, a cura di G. Martina, II, S.A.I.E., Torino 1964, pp. 447-561; Id., *Vatican I*, Editions de l'Orante, Paris 1964 (Histoire des conciles oecuméniques, 12); H. Jedin, *Breve storia dei concilii. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 165-199; U. Betti, *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del concilio Vaticano I*, Pont. Ateneo Antonianum, Roma 1961; *De doctrina concilii Vaticani I. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato concilio*, Città del Vaticano 1969.

È molto importante sottolineare, come ha fatto nel suo vol. *L'évêque de Rome* (tr. it., Queriniana, Brescia 1985) Jean-Marie Tillard, che la *Pastor aeternus* (in ciò ripresa ed approfondita dalla *LG*) «colloca il compito (*munus*) del "primato romano" all'intersezione di due dati trasmessi dalla Scrittura: l'*ut unum sint* del Vangelo giovanneo (...) e l'emergere di un'*episkópe* incaricata dallo Spirito di mantenere e guidare il Popolo nuovo nella fedeltà al Vangelo» (pp. 138-139; cf. *DS* 3060).

ossevare anni or sono uno dei piú autorevoli interpreti dell'ecclesiologia conciliare, l'attuale card. Joseph Ratzinger — su due complementari principi: 1) la partecipazione all'episcopato è frutto di un dono sacramentale, e dunque, propriamente parlando, l'autorità che compete al ministero episcopale non è derivata dal Papa, ma — per dirlo coi termini tecnicamente precisi del Concilio — è «ordinaria, propria ed immediata» (Decreto *Christus Dominus*, sull'ufficio pastorale dei Vescovi, n. 8)⁴; 2) ma

⁴ L'autorità del Papa, in accordo col Vaticano I, è definita «piena, suprema e universale» (LG 22); d'altra parte, proprio in virtù della consacrazione episcopale, «che conferisce, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare» (LG 21), i Vescovi «non devono essere considerati vicari dei Romani Pontefici, perché sono rivestiti di un'autorità propria» (LG 27), per cui «la loro potestà non è annullata dalla potestà suprema e universale, ma anzi è da essa affermata, corroborata e rivendicata» (LG 27), come già aveva affermato la *Pastor aeternus*, 3 (D 1828).

Com'è evidente, le affermazioni conciliari vogliono mostrare e fondare teologicamente la non contraddittorietà e/o conflittualità fra l'autorità del Papa (che è piena, suprema e universale su tutta la Chiesa) e l'autorità del Vescovo (che è propria e immediata sulla propria Chiesa particolare). Prima del Vaticano II, per mantenere l'equilibrio fra queste due complementari affermazioni, si accettava comunemente la sentenza teologica che distingueva nel ministero episcopale una *potestas ordinis*, per cui il Vescovo possiede la pienezza dei «poteri» sacramentali connessi con l'ordine sacerdotale (ma rimaneva in sospeso se tali poteri non gli competessero già in virtù dell'ordinazione presbiterale, per cui — come sosteneva anche san Tommaso — l'episcopato non è frutto di un successivo e distinto atto sacramentale), e una *potestas iurisdictionis*, per cui al Vescovo, attraverso la *missio canonica* del Sommo Pontefice, è affidata la cura pastorale di una Chiesa particolare. In tal modo era affermata contemporaneamente, sia l'identità e la potestà propria dell'episcopato (fondata sulla *potestas ordinis* e sulla *potestas iurisdictionis* commessa come propria dal Papa), sia la dipendenza del Vescovo, nell'esercizio della sua potestà, dall'autorità primaziale del Papa.

Come si può facilmente notare, la prospettiva entro cui è letto e affermato il rapporto fra primato ed episcopato è in questo caso decisamente giuridica (la Chiesa come *societas perfecta*, piramidalmente strutturata), per cui — pur restando in fondo l'equilibrio della visione cattolica della Chiesa — non trovano un'adeguata collocazione né la realtà sacramentale dell'episcopato, né la sua struttura intrinsecamente collegiale.

La visione misterico-sacramentale della Chiesa come *communio* e *sacramentum unitatis* permette al Vaticano II di rileggere i dati della precedente Tradizione in un'altra prospettiva, che non è in contraddizione con quella prima descritta, ma ne favorisce un approfondimento. Intanto — come già abbiamo veduto — l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato permette

l'esercizio effettivo del ministero episcopale ha come seconda, essenziale condizione di attuazione la comunione gerarchica col Capo e con gli altri membri del Collegio episcopale⁵.

di riconoscere che «la consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare (*potestas ordinis*), gli uffici di insegnare e governare (*potestas iurisdictionis*)» (LG 21, parentesi nostre); ma questa affermazione è controbilanciata dall'altra secondo cui «gli uffici di insegnare e governare, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra» (*ibid.*), e in tal modo viene non solo recuperato ciò che, giustamente, si voleva affermare distinguendo nel ministero episcopale una *potestas ordinis* e una *potestas iurisdictionis*, ma lo si colloca all'interno di una visione in cui il rapporto fra il Papa e i Vescovi è visto nella sua struttura intrinsecamente collegiale.

⁵ Cf. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale dopo il Concilio Vaticano II*, in Id., *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 187-219 (in particolare, 193 ss.), apparso originalmente in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Barauna, Vallecchi, Firenze 1965, in cui, tra l'altro, si trovano degli ottimi commenti teologici alle parti che ci interessano del cap. III della LG (J. Lécuyer, U. Betti, J. Groot, St. Lyonnet...); cf. anche il noto commento di G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della LG*, Jaca Book, Milano 1986, e lo studio di U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Cap. III della Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Città Nuova, Roma 1961.

Per completare quanto già abbiamo detto nella nota 4, occorre precisare due concetti centrali, utilizzati dalla LG: il concetto di «collegio» e quello, strettamente connesso, di «comunione gerarchica». La chiarificazione della dottrina conciliare a proposito della costituzione gerarchica del Popolo di Dio, data la delicatezza della materia, venne del resto sentita come necessaria già durante la discussione e la promulgazione della LG, per cui, «per mandato della Superiore Autorità», fu comunicata ai Padri la famosa «Nota explicativa praevia», «secondo la mente e la sentenza della quale deve essere spiegata e interpretata la dottrina esposta nel capo terzo».

«*Collegium* — spiega la “Nota praevia” — non si intende in senso *stricto iuridico*, cioè di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandata la loro potestà al loro preside, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità deve essere dedotta dalla Rivelazione» (n. 1). Ciò significa che la collegialità episcopale ha una struttura sua propria, non deducibile da altre strutture collegiali presenti nell'esperienza umana, ma ricavabile soltanto dall'originalità della struttura di governo della Chiesa voluta da Cristo. Ne consegue che fa intrinsecamente parte della «definizione» del Collegio episcopale la presenza e l'autorità propria, all'interno del Collegio stesso, del Papa: per cui — sottolinea la LG — «il collegio o corpo episcopale non ha autorità, se non lo si concepisce insieme col Romano Pontefice, successore di Pietro, quale suo capo, ed integra restando la sua potestà di Primato su tutti, sia Pastori che fedeli» (n. 22). In questa prospettiva, il Concilio può accostare le due seguenti affermazioni — per sé paradossali e persino contraddittorie, da un punto di vista meramente giuridico,

Tutto ciò ha come conseguenza — come ha precisamente fatto notare lo stesso Ratzinger — che «il Collegio dei Vescovi non è semplicemente una creazione del Papa, ma trae la sua origine da un atto sacramentale e rappresenta così un dato di fatto insopprimibile della struttura della Chiesa, che nasce dalla

e che invece acquistano tutta la loro superiore plausibilità appunto a partire dalla rivelazione cristiana —: «il Romano Pontefice, in forza del suo ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte, l'ordine dei Vescovi, il quale succede al Collegio degli apostoli nel magistero e nel regime pastorale, anzi, del corpo apostolico è continuazione, insieme col suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza questo Capo, è pure soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consenziente il Romano Pontefice» (*ibid.*). In tal modo, com'è stato affermato da alcuni teologi e canonisti, la suprema autorità, nella Chiesa, compete a «due soggetti inadeguatamente distinti»: il Collegio episcopale (comprendente il Papa, con la sua specifica potestà), e il Papa a sé considerato. «Il Collegio, infatti — precisa ancora la *“Nota praevia”* — necessariamente e sempre cointende il suo Capo, “il quale nel Collegio conserva integro l'ufficio di Vicario di Cristo e Pastore della Chiesa universale”. In altre parole: la distinzione non è tra il Romano Pontefice e i Vescovi presi insieme, ma tra il Romano Pontefice separatamente e il Romano Pontefice insieme con i Vescovi. Ma siccome il Romano Pontefice è il “Capo” del Collegio, può da solo fare alcuni atti, che non competono in nessun modo ai Vescovi, come convocare e dirigere il Collegio, approvar(ne) le norme dell'azione, ecc.» (n. 3).

La nozione tipicamente e originalmente teologico-ecclesiologica di Collegio episcopale, viene ulteriormente chiarita, nella *“Nota praevia”*, attraverso la corrispondente nozione di *hierarchica communio*, un neologismo risultante dall'accostamento dell'aggettivo *«hierarchica»* al sostantivo *«communio»*, nozione che, di per sé, è atta a illustrare l'esercizio concreto con cui il singolo Vescovo, inserito nel Collegio episcopale in virtù della consacrazione, è chiamato ad attuare il suo ministero in comunione col Papa e gli altri membri del Collegio. *«Communio — specifica la *“Nota praevia”* — è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa (ed anche oggi, specialmente in Oriente). Per essa non si intende un certo vago *affectus*, ma una *realità organica*, che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità»* (n. 2). Di fatto, il termine viene usato per esprimere la realtà in virtù della quale il singolo Vescovo, innestato nel Collegio dall'atto sacramentale, riceve la *potestas ad actum expedita* (e cioè la capacità libera all'esercizio del governo di una Chiesa particolare) attraverso la *missio canonica* della suprema autorità della Chiesa, e cioè del Papa. In altre parole, il termine *hierarchica communio* pare esser utilizzato soprattutto per specificare la realtà organica della collegialità nella sua forma giuridica di rapporto fra il Papa e il singolo Vescovo. Non mi sembra che sia approfondita (e questo è forse un compito futuro dell'ecclesiologo)

natura stessa di questa, stabilità dal Signore»⁶. Questo significa, detto coi termini conciliari, che il Collegio dei Vescovi con a capo il Papa, «in quanto composto di molti, esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio, in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo» (LG 22): unità e molteplicità si presentano dunque, all'interno della costituzione gerarchica della Chiesa, non come realtà alternative, ma complementari. E in tal senso la collegialità episcopale non è che l'espressione, al livello del «governo» della Chiesa, della *communio* come realtà fondamentale che definisce l'essere della Chiesa stessa o, per dirla con Paolo VI, essa è «la comunione ecclesiale che assurge a collegialità nel ceto episcopale»⁷. Ancora più in profondità, primato e collegialità si mostrano come le forme storiche e concrete in cui, nella gerarchia della Chiesa, che è a servizio dell'unità del Popolo di Dio, si riflette, analogicamente, il mistero stesso della Comunione trinitaria⁸.

gia), accanto a questo livello giuridico del discorso, il livello più tipicamente teologico: in altri termini, com'è che si configura, teologicamente, il rapporto allo stesso tempo di comunione (*communio*, *collegium*) e di obbedienza (*hierarchica*, ruolo intrinseco del «Capo» all'interno del Collegio) dei Vescovi con il Papa?

Sulla nozione ecclesiologica di «Collegio», cf. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale*, cit., pp. 187 ss.; su quella di «comunione gerarchica» l'ampio e documentato studio di G. Ghirlanda, «*Hierarchica Communio. Significato della formula nella LG*», Università Gregoriana Editrice, Roma 1980, riassunto in *La notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II*, in «L'Année canonique», XXV (1981), pp. 231-254; anche se alcune delle interpretazioni ivi esposte sono state criticate da Y. Congar, nella recensione dell'opera, in «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», LXVI (1982), pp. 93-97.

⁶ J. Ratzinger, *La collegialità episcopale*, cit., p. 194.

⁷ Allocuzione nell'Udienza generale, in «*L'Osservatore Romano*», 13-XI-1969.

⁸ Cf. quanto ha scritto in proposito Y. Congar: «Si tratta in ultima analisi di adeguarsi a Dio stesso, il quale (...) ha ampiamente mostrato nel suo agire come ci possa essere una cosa sola nella dualità: e questo in fondo senza dubbio perché è egli stesso nell'unità una pluralità di persone, un'armonia di più nell'unità», in *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, p. 358 (riportato da Ratzinger, *La collegialità episcopale*, cit., p. 176); cf. anche *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1983, tr. it., Morcelliana, Brescia 1967, pp. 116 ss., dove Congar parte dall'affermazione pascaliana: «la

Non è difficile far scaturire tutte le conseguenze, teologiche e pratiche, di questa luminosa ecclesiologia conciliare. Basti pensare alla novità di queste affermazioni, che pure sono ben radicate nella testimonianza neotestamentaria circa lo strutturarsi primigenio, in aderenza al volere di Cristo e sotto l'azione dello Spirito Santo, della struttura gerarchica della Chiesa primitiva, rispetto a una prassi ecclesiale che, nella Chiesa latina, soprattutto nel secondo millennio, aveva decisamente (e talvolta unilateralmente) privilegiato, per una concomitante serie di cause storiche sulle quali non è il caso qui di soffermarsi, il primato del Papa rispetto alla collegialità episcopale. O basti ricordare, ancora, la rivalorizzazione della Chiesa particolare (*in primis* la diocesi, retta da un Vescovo) all'interno della Chiesa universale una ed unica, espressa in quella notissima affermazione della *Lumen gentium*, secondo cui è nelle Chiese particolari e dalle Chiese particolari (*in quibus et ex quibus*), «formate ad immagine della Chiesa universale», che «è costituita l'una e l'unica Chiesa cattolica» (n. 23). Il problema dell'inculturazione della fede nei diversi contesti socio-culturali, le implicazioni ecumeniche di una concezione del primato inserita nel contesto di un'armonica dottrina della collegialità episcopale, la ricerca di modi nuovi, e il più possibile aderenti alla novità e alle esigenze dell'evento cristiano, atti ad esprimere la comunione gerarchica all'interno del Collegio episcopale, non sono che alcune delle piste teologico-pratiche che si originano da queste affermazioni di principio.

2. Forme e strutture della collegialità episcopale, natura e funzione delle Conferenze Episcopali nella dottrina conciliare

Oltre alle chiare affermazioni ecclesiologiche sulla struttura intrinsecamente collegiale del ministero episcopale, il Vaticano II non solo ha precisato teologicamente le modalità d'attuazione concreta della collegialità episcopale, ma ne ha anche descritto,

multitudine che non si riduce all'unità è confusione; l'unità che non dipende dalla multitudine è tirannia» (*Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 871).

sia pure in maniera sintetica e generale, alcune strutture d'esercizio nell'esperienza storica della Chiesa del nostro tempo.

La *Lumen gentium* ha sottolineato che, propriamente parlando, vi sono due modalità tipiche d'attuazione della collegialità episcopale:

1) innanzi tutto il Concilio ecumenico: «la suprema potestà che questo Collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio Ecumenico. Mai può esserci Concilio Ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno ricevuto dal Successore di Pietro; ed è prerogativa del Romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli» (n. 22);

2) in secondo luogo, «la stessa potestà collegiale insieme col Papa può essere esercitata dai Vescovi sparsi per il mondo, purché il Capo del Collegio li chiami ad un'azione collegiale, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei Vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale» (*ibid.*).

Come si può notare da queste affermazioni, l'*atto* collegiale del ministero episcopale ha come sua condizione di possibilità — come del resto risulta dalla dottrina precedentemente precisata sulla natura ecclesiologica della collegialità — la partecipazione del Papa alla «definizione» dell'atto collegiale stesso (sia come *confirmatio* o almeno *receptio* dell'evento conciliare, sia come *vocatio*, *approbatio* o *receptio* di un atto collegiale esercitato al di fuori della modalità specificamente conciliare). Ma, se badiamo in modo particolare alla pur rapida descrizione conciliare della seconda modalità d'esercizio della collegialità cui abbiamo fatto riferimento, dal testo conciliare sembra scaturire una concezione non meramente «quantitativa» e «statica», ma «dinamica» e «qualitativa» della collegialità stessa: perché si abbia un atto collegiale non è necessaria la convocazione di un Concilio che veda presenti, col Papa, i Vescovi di tutta la Chiesa, ma basta che s'attui un rapporto di «comunione gerarchica» fra i Vescovi sparsi nel mondo (e dunque anche un gruppo soltanto di essi) e il Papa, come garante dell'unità cattolica.

Da ciò consegue anche la caratterizzazione del valore del magistero dei Vescovi: esso gode — come quello del Papa, secondo le condizione espresse dalla *Pastor aeternus* (cf. D 1839) — della infallibilità, quando è esercitato in forma propriamente collegiale, il che avviene, appunto, secondo le due modalità d'esercizio sopra descritte. «Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità — precisa la *LG* —, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col Successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale convengono su una sentenza da ritenersi come definitiva, enunziano infallibilmente la dottrina di Cristo. Il che è ancora più manifesto quando, radunati in Concilio ecumenico, sono per tutta la Chiesa dotti e giudici della fede e della morale, e alle loro definizioni si deve aderire con l'ossequio della fede» (n. 25).

Il Concilio, infine — come già accennato —, ha voluto precisare anche alcune strutture storiche concrete in cui la natura collegiale (*l'unio collegialis*, la definisce la *LG*) del ministero episcopale può oggi esplicarsi. Già la *LG* ha voluto parlare di quelle Chiese «in vari luoghi fondate dagli Apostoli e i loro successori», soprattutto le «antiche Chiese patriarcali»⁹, che «durante i secoli si sono costituite in vari aggruppamenti, organicamente congiunti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio» (n. 23); e ha anche sottolineato che «le Conferenze episcopali possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo affinché l'*affectus collegialis* porti a concrete applicazioni» (ibid.). Più precisamente e dettagliatamente lo stesso tema è stato ripreso dal *Christus Dominus*, il Decreto conciliare sull'ufficio pastorale dei Vescovi.

⁹ Riferendosi alle Chiese patriarcali, la *LG* rimanda ai «diritti delle sedi patriarcali» (Alessandria, Antiochia e Gerusalemme) riconosciuti dai cann. 6 e 7 del Concilio di Nicea, e riaffermati dal Lateranense IV e dal Concilio di Ferrara-Firenze: non è da sottovalutare la rilevanza ecclesiologica ed ecumenica di questo riferimento.

In esso, anzitutto, trova posto una nuova struttura ecclesiale: quella del «*Sinodo dei Vescovi*, che, rappresentando tutto l'Episcopato cattolico, dimostra che tutti i Vescovi sono partecipi in gerarchica comunione, della sollecitudine della Chiesa universale» (n. 6)¹⁰. Sempre in questo Decreto si auspica, inoltre, che «la veneranda istituzione dei Sinodi e dei Concili (provinciali: istituzione ben conosciuta nella Chiesa antica) riprenda nuovo vigore, per provvedere più adeguatamente e più efficacemente all'incremento della fede e alla tutela della disciplina nelle varie Chiese, secondo le mutate circostanze dei tempi» (*CD* 36, parentesi nostra). E infine si dedica ampio spazio all'esperienza più recente delle Conferenze Episcopali, e a loro riguardo si fanno tre affermazioni fondamentali:

1) le si definisce come «una specie di organismo in cui i Sacri Pastori di una determinata nazione o territorio esercitano congiuntamente il loro ministero pastorale, per l'incremento del bene, che la Chiesa offre agli uomini, specialmente per mezzo di quelle forme di apostolato, che sono appropriate alle circostanze dei nostri giorni» (*CD* 38);

2) preso atto che «specialmente ai nostri tempi, i Vescovi spesso difficilmente sono in grado di svolgere in modo adeguato e con frutto il loro ministero, senza una cooperazione sempre più stretta e concorde con gli altri Vescovi», e che «le Conferenze

¹⁰ Il Sinodo dei Vescovi è stato istituito, in conformità con quanto auspicato dal Vaticano II, da Paolo VI col Motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, del 15 sett. 1965: AAS 57 (1965), pp. 775-780. In esso, tra l'altro, si afferma che «il Sinodo dei Vescovi, per il quale Vescovi scelti nelle varie parti del mondo apportano al supremo pastore della Chiesa un aiuto più efficace, viene costituito in maniera tale che sia: a) una istituzione ecclesiastica centrale; b) rappresentante tutto l'episcopato cattolico; c) perpetua per sua natura; d) quanto alla sua struttura, svolgente i suoi compiti in modo temporaneo ed occasionale», e, circa il valore dei suoi pronunciamenti, si precisa che ad esso «spetta per sua natura il compito di dare informazioni e consigli. Potrà anche godere di potestà deliberativa, quando questa gli sia stata conferita dal Romano Pontefice; al quale spetta in tal caso ratificare le decisioni del Sinodo» (per il testo italiano, cf. «Enchiridion Vaticanum», 2, nn. 446-447, p. 475).

episcopali — in molte nazioni già costituite — hanno già dato prova di piú fecondo apostolato», si afferma di ritenere «che sia sommamente utile che in tutto il mondo i Vescovi della stessa nazione o regione si adunino periodicamente tra loro, affinché da uno scambio di esperienze e di pareri sgorghi una santa collaborazione, per il bene comune delle Chiese» (CD 37);

3) e infine, circa l'autorità di esse, si precisa che «le decisioni della Conferenza episcopale, purché siano state prese legittimamente e con almeno due terzi dei suffragi dei Presuli, appartenenti alla Conferenza con voto deliberativo, e siano state sottoposte all'esame della Santa Sede (*recognitio*), hanno forza di obbligare giuridicamente soltanto nei casi, in cui ciò sia contenuto nel diritto comune, oppure ciò sia stabilito da una speciale prescrizione della Santa Sede, impartita o per *motu proprio* o dietro domanda della stessa Conferenza» (CD 38).

3. L'emergere del problema dello «statuto» delle Conferenze Episcopali nella prassi e nella riflessione teologica post-conciliari

Le prospettive ecclesiologiche del Vaticano II sopra abbozzate sono state tradotte in norme giuridiche vincolanti, e ulteriormente precise, dal nuovo *Codex Juris Canonici*¹¹. Ma né il

¹¹ Il nuovo Codice di Diritto Canonico, promulgato con la Cost. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, del 25 genn. 1983, dedica alle Conferenze Episcopali il Cap. IV della Parte II: cann. 447-459. Esso non contiene particolari novità rispetto all'insegnamento conciliare. Importanti sono però alcune puntualizzazioni presenti nel can. 447: «La Conferenza Episcopale, organismo di per sé permanente, è l'assemblea dei Vescovi di una nazione o di un territorio determinato, i quali esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali per i fedeli di quel territorio...», dove c'è da notare: 1) La caratteristica di permanenza di questo istituto; 2) l'equazione fra Conferenza Episcopale e assemblea dei Vescovi; 3) l'esercizio congiunto (*coniunctim*) e non, dunque, propriamente collegiale; 4) di alcune (*quaedam*) funzioni *pastorali* (termine che comprende, o no, anche le funzioni propriamente magisteriali?). Per questa serie di puntualizzazioni (restrittive?), si è voluto vedere nella formulazione del Codice un passo indietro rispetto alla prospettiva piú possibilista del Concilio. Ma

dettato conciliare, né il Codice hanno in fondo sciolto la questione teologica di fondo che — ed eccoci al punto nodale! — è al centro del dibattito odierno: *qual è, precisamente, il rapporto delle Conferenze episcopali con la collegialità? possono le Conferenze Episcopali, e — se sì — a quali condizioni, esercitare dei veri e propri atti di collegialità in senso stretto? oppure si tratta di mere strutture organizzative, prive di un autentico statuto teologico, anche se utili e persino necessarie dal punto di vista pratico-pastorale?* A far emergere in tutta la sua urgenza questi interrogativi non è stata solo la (voluta? in quanto i tempi non erano ancora maturi?) genericità del magistero conciliare, ma anche la significativa, e crescente per peso e importanza, evoluzione ed estensione conosciuta da tale istituto nella prassi pre- e soprattutto post-conciliare, e la conseguente riflessione teologica che intorno ad esso è fiorita in questi ultimi decenni.

Circa la prassi ecclesiale, occorre ricordare che l'istituto delle Conferenze Episcopali ha visto la sua nascita nel secolo scorso, in concomitanza con l'affermarsi degli stati nazionali, per esigenze eminentemente pastorali, ed è stato favorito dalla Santa Sede, sin quando, dopo l'approfondimento teologico offerto dal Concilio sulla natura intrinsecamente collegiale dell'episcopato, ha conosciuto un nuovo, e generalizzato impulso¹². In questo

questa interpretazione pare, d'altronnde, in contraddizione palese con quanto affermato dal can. 753, nel contesto della trattazione «De Ecclesiae munere docendi» (Lib. III): «I Vescovi, che sono in comunione con il capo del Collegio e con i membri, sia singolarmente sia riuniti nelle Conferenze Episcopali o nei concili particolari, anche se non godono dell'infallibilità nell'insegnamento, sono autentici dottori e maestri della fede per i fedeli affidati alla loro cura; a tale magistero autentico dei propri Vescovi, i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio dell'animo», dove sembrano quasi equiparate le funzioni e, di conseguenza, il valore magisteriale dei pronunciamenti dei Concili particolari (ai quali, in comunione con Roma, competerebbe la possibilità di un'actio propriamente *collegialis*) e delle Conferenze Episcopali, anche se, ancora una volta, non viene precisato il rapporto fra collegialità e tali istituti.

¹² Sulla storia delle Conferenze Episcopali, cf. l'ampia e documentata opera di G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali*, il Mulino, Bologna 1974; e lo sviluppo nella relazione dello stesso Feliciani a Salamanca, *Le Conferenze Episcopali dal Vaticano II al Codice del 1983* (*op. cit.*, pp. 31-44); un utile complemento, per ora limitato all'Europa, in R. Astorri, *Gli statuti delle Conferenze Episcopali*, vol. I: *Europa*, CEDAM, Padova 1987.

conto, le Conferenze Episcopali, soprattutto nella forma dell'azione congiunta a livello continentale di più Conferenze Episcopali nazionali, sono diventate, in alcuni casi, dei punti di riferimento fondamentali e provvidenziali per la traduzione del messaggio conciliare nei diversi contesti sociali, culturali ed ecclesiali: basti pensare al C.E.L.A.M. (Conferenza Episcopale Latino-americana) e a ciò che hanno significato, per la Chiesa di questo Continente, «Medellin» e «Puebla»¹³. Per non dire del contributo essenziale da esse dato alla concreta applicazione, nel rapporto fra Vescovi e fra le Chiese particolari, del principio conciliare della comunione collegiale. Tanto che non pare esagerato affermare che esse rappresentano un autentico «segno dello Spirito» nell'esperienza ecclesiale del nostro tempo. E in questa luce le hanno riconosciute e valorizzate, più volte, ed esplicitamente, sia Paolo VI che Giovanni Paolo II¹⁴.

¹³ Cf. I. Fürer, *Le Conferenze Episcopali nei loro rapporti reciproci*, in *Natura e futuro delle Conferenze Episcopali*, cit., pp. 167-188, e la successiva risposta (con particolare riferimento al C.E.L.A.M.) di J. Hortal, *ibid.*, pp. 189-194.

¹⁴ A proposito del magistero di Giovanni Paolo II, cf. il documentato e completo studio (corredato di puntuale e aggiornata bibliografia) di G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II*, in «Aggiornamenti sociali», XXXVIII (1987), pp. 141-154, dal quale val la pena citare alcune delle conclusioni: «Giovanni Paolo II si dimostra, dunque, assolutamente convinto della *importanza* e persino della *necessità* delle Conferenze Episcopali nell'attuale momento della vita della Chiesa, in modo ancor più ampio e deciso dei suoi predecessori. Si preoccupa, infatti, di sottolineare in termini inequivocabili come l'istituto si radichi, in ultima analisi, nella *collegialità episcopale* e nella stessa *communionis Ecclesiarum* e risponda alle esigenze dei tempi che non consentono alcuna forma di individualismo episcopale ispirato a concezioni rigorosamente "monarchiche" del governo delle diocesi. Al contempo, il pontefice non si nasconde che, anche a causa delle nuove responsabilità loro assegnate, le Conferenze possono aver dato luogo, di fatto, a pericolosi *inconvenienti* come l'assemblearismo, la burocratizzazione e la conseguente deresponsabilizzazione dei singoli Vescovi. Si propone, di conseguenza, di ricondurle alla loro vocazione originaria, quale emerge dalla storia e dallo stesso insegnamento del Vaticano II. Si può, quindi, ritenere che il disegno di Giovanni Paolo II non è quello di pervenire a un ridimensionamento della funzione dell'istituto, ma, al contrario, quello di *rivitalizzarlo forse anche in vista di ulteriori e attualmente imprevedibili sviluppi*» (pp. 153-154).

Non sono però mancati, com'era del tutto ovvio e prevedibile per un'istituzione giovane e in qualche modo in via di sperimentazione, problemi, incertezze e interrogativi nati dalla prassi ed anche dalla riflessione teologica che ha voluto approfondire i temi lasciati aperti dal Concilio e dal nuovo Codice. Se volessimo, con una certa approssimazione, sintetizzare i problemi teologico-pratici emersi nel post-Concilio, li potremmo agevolmente ridurre a due fondamentali: 1) come comprendere, teologicamente e praticamente, il rapporto fra il primato (la «hierarchica communio») e l'azione congiunta dei Vescovi all'interno di una Conferenza Episcopale, per evitare gli opposti, esiziali, extremismi dell'uniformità centralistica e dell'autonomismo nazionalista? ¹⁵; 2) come comprendere il rapporto fra il singolo Vescovo, e l'esercizio del suo ministero all'interno della Chiesa particolare a lui affidata, e la Conferenza Episcopale col suo servizio congiunto a più Chiese particolari, anche qui evitando gli opposti pericoli del particolarismo d'ogni Vescovo e di una sovrastruttura burocratica e mortificante il ruolo insostituibile d'ogni Pastore? In fondo, nella prassi e nella riflessione delle e sulle Conferenze Episcopali viene al pettine più d'un nodo, che ha la sua origine nel delicato, ma imprescindibile compito, di tradurre in categorie teologiche, giuridiche e pastorali la novità della prospettiva conciliare. E, più in profondità ancora, in tali questioni emerge una delle sfide fondamentali cui deve rispondere la Chiesa oggi: *coniugare unità autentica e autentica pluriformità, essere, come luminosamente s'è espressa la «Lumen gentium» sin dal suo esordio, «sacramento, e cioè segno e strumento dell'unione con Dio e dell'unità del genere umano», in un mondo che, proprio mentre è incamminato irreversibilmente verso l'unificazione planetaria, acquista sempre più consapevolezza che ciò può avvenire solo attraverso il rispetto e la valorizzazione del significato proprio d'ogni cultura.*

¹⁵ Nell'autocoscienza della Chiesa latina è, in questa prospettiva, sempre viva l'esperienza del «conciliarismo» all'inizio dell'età moderna, e del pericolo del costituirsì di «Chiese nazionali» dell'epoca dell'assolutismo (come voleva, per non fare che un esempio, il «gallicanesimo»).

Proprio per questi motivi, la configurazione teologica e giuridica delle Conferenze Episcopali è stata al centro del secondo Sinodo dei Vescovi, riunitosi per la prima volta in assemblea «straordinaria» nell'ottobre 1969, che ha avuto come suo tema generale il rapporto tra la Santa Sede e le Conferenze Episcopali, e tra le Conferenze stesse¹⁶. Anche il Sinodo straordinario, convocato nel 1985 nel ventennio della conclusione del Vaticano II, che ha positivamente valorizzato le Conferenze Episcopali come «autentico segno e strumento dello spirito collegiale», pur distinguendole dall'esercizio della collegialità in senso stretto¹⁷, ha voluto puntualizzare in proposito i seguenti suggerimenti:

¹⁶ Per un aggiornamento completo delle relazioni e dei temi dibattuti, cf. il dossier pubblicato da «Il Regno-Dокументi», del 15 nov. 1969, pp. 427-470 (importanti, tra gli altri, i discorsi di Paolo VI, lo «schema preparatorio» e le relazioni dei Cardd. Seper, Suenens, Willebrands, Marty, ecc.).

¹⁷ Cf., in particolare, la relazione finale, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (in «Enchiridion Vaticanum», 9, pp. 1779-1818): II, C, 1-8, dove, sotto il titolo generale *La Chiesa come comunione*, e partendo dall'affermazione che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio» e che essa «è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa» (1800), si affrontano i seguenti temi: 1) Significato di comunione; 2) unità e pluriformità nella Chiesa; 3) le Chiese orientali; 4) collegialità; 5) le Conferenze Episcopali; 6) partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa; 7) comunione ecumenica; 8) suggerimenti (da noi citati nel testo). A proposito della collegialità, si afferma: «L'ecclesiologia di comunione offre il fondamento sacramentale della collegialità. Per questo la teologia della collegialità è molto più estesa del suo semplice aspetto giuridico. Lo spirito collegiale (*affectus*) è più ampio della collegialità effettiva intesa in modo esclusivamente giuridico», e, dopo aver esposto l'autentico significato dell'*actio collegialis* in senso stretto (in base a LG 22 e alla «Nota explicativa prævia», n. 3), si precisa che «da questa prima collegialità intesa in senso stretto, bisogna distinguere le diverse realizzazioni parziali, che sono autenticamente segno e strumento dello spirito collegiale: il Sinodo dei Vescovi, le Conferenze Episcopali, la Curia romana, le Visite *ad limina*, ecc. Tutte queste realizzazioni non possono essere dedotte direttamente dal principio teologico della collegialità; ma sono regolate dal diritto ecclesiastico» (1803-1804). Per un'interpretazione teologica della prospettiva sinodale, cf. W. Kasper, *Il futuro dalla forza del Concilio. Il Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Queriniana, Brescia 1986, (Gdt 164); per una documentazione, il dossier pubblicato da «Il Regno-Dокументi», n. 1, 1986, pp. 9-31, e il successivo «Il Regno-Attualità», 1-3, pp. 36-43 (Card. Daneels, *L'esperienza della comunione e le tensioni della pluralità*) e lo studio di A. Filippi, *Sinodo e collegialità*.

1) «poiché le Conferenze Episcopali sono tanto utili, anzi necessarie, nell'odierno lavoro pastorale della Chiesa, si auspica che venga più ampiamente e profondamente esplicitato lo studio del loro "status" teologico e soprattutto il problema della loro autorità dottrinale, tenendo conto di quanto è scritto nel decreto conciliare *Christus Dominus* n. 38 e nel *Codice di diritto canonico* cann. 447 e 753»; 2) «si raccomanda uno studio che esamini se il principio di sussidiarietà vigente nella società umana possa essere applicato alla Chiesa e in quale grado e senso tale applicazione possa e debba essere fatta (cf. Pio XII, AAS 38 [1946], p. 144)»¹⁸.

Alcuni autorevoli teologi e/o Cardinali, intanto, più o meno in concomitanza col Sinodo, e, per lo più, partendo da alcuni aspetti negativi riscontrati nella prassi concreta delle Conferenze Episcopali, hanno espresso giudizi piuttosto critici nei confronti di questo istituto, nella linea, presumibilmente, di un ridimensionamento o almeno di una revisione delle sue funzioni. Basti fare i nomi di De Lubac¹⁹, Ratzinger²⁰, Hamer²¹, von Baltha-

¹⁸ Cf. «Enchiridion Vaticanum», 9, pp. 1806. Sul «Principio di sussidiarietà», cf. più avanti, nota 31.

¹⁹ Cf. la nota conferenza tenuta da De Lubac a Roma, al Centro Studi «Saint Louis de France», il 28 ottobre 1971, pubblicata dalle Ed. «La Civiltà Cattolica», Roma 1971; il suo vol. *Eglises particulières et Eglise universelle*, Aubier-Montaigne, Paris 1971 (in particolare, parte I, nn. 4 e 5); e l'intervista rilasciata ad A. Scola per «30 giorni», n. 7, 1985, p. 53.

²⁰ Cf. *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 60-63, dove si afferma che «il rilancio del ruolo del Vescovo», voluto dal Vaticano II, si sia in realtà smorzato e rischi «addirittura di essere soffocato dall'inserzione dei presuli in Conferenze Episcopali sempre più organizzate, con strutture burocratiche spesso pesanti». Tale sottolineatura dei rischi cui è sottoposto l'esercizio pratico delle Conferenze Episcopali non sembra infirmare l'approfondimento teologico che Ratzinger aveva a suo tempo offerto del fondamento collegiale, sia pure in senso lato, dell'esperienza delle stesse, in un articolo apparso originariamente sulla rivista «Concilium» [ed. ted., 1 (1965)], o nel noto vol. scritto in tandem con K. Rahner, *Episcopato e Primo*, (tr. it., Morcelliana, Brescia 1966), raccolti entrambi, in un secondo momento, ne *Il nuovo popolo di Dio*, cit.

²¹ Un approfondimento teologico della natura delle Conferenze Episcopali era stato offerto da Hamer in *Les conférences épiscopales exercice de collégialité*, in «Nouvelle Revue Théologique», LXXXV (1963), pp. 966-969. Qui vi fondava la sua visione positiva circa la collegialità (vera ma parziale) delle Conferenze

sar²², mentre le stesse perplessità sono state espresse, sempre nel 1985, da un autorevole editoriale de «La Civiltà Cattolica»²³. In questa linea si muovono anche alcune precisazioni contenute in un testo elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale, *Themata selecta de ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis Concilii oecumenici Vaticani II*²⁴. Nel cap. dedicato a «Chiese particolari e Chiesa universale», ci si pone esplicitamente la domanda: «è lecito scorgere in essi (le Conferenze Episcopali e i loro raggruppamenti su scala continentale) come talora si fa, per il fatto che vi si svolge un lavoro comune, istanze specifiche *collegiali* nel senso stretto inteso dalla *Lumen gentium* (22, 23) e dal *Christus Dominus* (4, 5, 6)?». La risposta è netta: «questi testi non consentono, a rigor di termine, di attribuire alle Conferenze Episcopali e ai loro raggruppamenti continentali la qualifica di “collegiali”», e si spiega che istituzioni come queste «derivano dall’organizzazione o dalla forma concreta della Chiesa (*iure*

Episcopali su «due assi fondamentali» — com’egli stesso si esprime —: «1) La teologia dell’episcopato come corpo; 2) La teologia dell’*ordo caritatis* di san Tommaso»; rimandando, per il primo tema, al suo precedente lavoro *Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l’Eglise, d’après les documents du premier Concile du Vatican*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 45 (1961), pp. 21-31, poi apparso in appendice a *L’Eglise est une communion*, Unam Sanctam 40, Paris 1962; per il secondo, alla *Summa Theologiae*, II, II, 26. Sul tema l’autore è poi tornato in *Chiesa locale e comunione ecclesiale*, in *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, a cura di A. Amato, LAS, Roma 1976, pp. 29-45; e in *La responsabilité collégiale de chaque évêque*, in «Nouvelle Revue Théologique», CV (1983), pp. 641-654, dove afferma negativamente che la Conferenza Episcopale «se situe dans la ligne de collaboration locale de plusiers églises particulières; elle n'est pas une forme réduite du collège épiscopal» (646).

²² Cf. *Colloquio Messori/Von Balthasar*, in «Avvenire», 15 ottobre 1985, p. 8.

²³ Editoriale, *Conferenze Episcopali e corresponsabilità dei Vescovi*, in «La Civiltà Cattolica», 1 giugno 1985, pp. 422-425; su questa linea anche G. Mucci, *Le Conferenze Episcopali e l’attività di magistero*, in «La Civiltà Cattolica», 138 (1987), I, p. 330.

²⁴ Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiologia*, occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Ecumenici Vaticani II, 7 octobris 1985, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985; cf. «Enchiridion Vaticanum», 9, pp. 1668-1765. Tale Commissione, come noto, opera in stretta connessione con la Congregazione per la Dottrina della fede.

ecclesiastico); l'uso, nei loro riguardi, dei termini “collegio”, “collegialità”, “collegiale”, è dunque solo in un senso analogo, teologicamente improprio»²⁵.

Successivamente, in esecuzione del suggerimento avanzato dal Sinodo dell'85 e su incarico del Papa, la Congregazione dei

²⁵ «Enchiridion Vaticanum», 9, pp. 1718-1719. La distinzione fra espressioni della collegialità *strictu sensu* e le Conferenze Episcopali come appartenenti alla sfera dello *ius ecclesiasticum* è fondata in ciò che il documento aveva poco più sopra affermato, distinguendo «la struttura essenziale della Chiesa dalla sua figura concreta e mutevole (o la sua organizzazione). La struttura essenziale comprende tutto ciò che nella Chiesa deriva dalla sua istituzione divina (*iure divino*), mediante la fondazione operata da Cristo e il dono dello Spirito Santo. Benché non possa essere che unica e destinata a perdurare sempre, questa struttura essenziale e permanente riveste sempre una figura concreta e un'organizzazione (*iure ecclesiastico*), frutti di elementi contingenti ed evolutivi, storici, culturali, geografici, politici...». In concreto, il documento ne aveva concluso che «la Chiesa particolare, aderendo al suo vescovo e pastore, appartiene in quanto tale alla struttura essenziale della Chiesa. Tuttavia, in epoche diverse, questa stessa struttura assume forme che possono variare. Il modo di funzionamento in seno a ogni Chiesa particolare, come pure i vari raggruppamenti di più Chiese particolari, appartengono alla forma concreta e all'organizzazione» (1711-1712). D'altra parte, la recisa affermazione secondo cui le Conferenze Episcopali, essendo espressioni dello *ius ecclesiasticum* attingerebbero solo «impropriamente» alla collegialità, non sembra ben armonizzata né con la concezione «dinamica» che a proposito della collegialità emerge dalla LG; né con quanto afferma la Commissione Teologica Internazionale stessa circa la reciproca, strettissima connessione, fra *ius divinum* e *ius ecclesiasticum*: «la distinzione tra la struttura essenziale e la figura concreta (od organizzazione) non significa che tra di esse vi sia una separazione. La struttura essenziale è sempre implicata in una figura concreta, senza la quale non potrebbe sussistere. Per questo motivo la figura concreta non è neutra nei confronti della struttura essenziale che deve poter esprimere con fedeltà ed efficacia, in una determinata situazione» (1712).

Importante anche il riferimento al fondamento e alla forma trinitaria della relazione fra unità e diversità nella Chiesa, soprattutto circa il rapporto fra Chiesa universale e Chiesa particolare: «La teologia della Trinità ci mostra che le vere differenze possono sussistere unicamente nell'unità; invece, ciò che non possiede unità non ammette la differenza (cf. J.A. Moehler). In modo analogo possiamo applicare queste riflessioni alla teologia della Chiesa. (...) Tra le Chiese particolari e la Chiesa universale esiste quindi una reciproca interiorità, una specie di osmosi...» (1713-1714). Tale reciproca interiorità, o «pericresi» (come l'hanno definita H. De Lubac, J. Ratzinger, B. De Margerie e Y. Congar), è in fondo la prospettiva teologica entro la quale va correttamente interpretata anche la collegialità episcopale.

Vescovi, in collaborazione con le Congregazioni per la dottrina della fede, per le Chiese orientali, per l'evangelizzazione dei popoli e con la Segreteria generale del Sinodo, ha elaborato un *instrumentum laboris* dal titolo «Status teologico e giuridico delle Conferenze Episcopali», e lo ha inviato all'inizio del 1988 alle Conferenze Episcopali e ai singoli Vescovi, con l'invito a esprimere un proprio giudizio e dei suggerimenti in vista di un documento definitivo che affronti tutta questa vasta e complessa materia²⁶. Le reazioni dell'episcopato — a quel che si sa — sono andate in genere nella linea di una profonda rielaborazione del testo, giudicato non ancora maturo nella sua riflessione e formulazione, ed eccessivamente dipendente dalla prospettiva presente nel precedente testo della Commissione Teologica Internazionale.

4. Le prospettive sviluppate nel Convegno di Salamanca

Il Convegno di Salamanca s'inserisce, dunque, all'interno di questo ampio e variegato dibattito, ed è venuto ad arricchire ulteriormente la riflessione fiorita dopo il Sinodo del 1985, in vista di quella chiarificazione teologico-giuridica, ed anche pratico-organizzativa, verso cui è indirizzato l'*instrumentum laboris* della Santa Sede, di cui abbiamo detto. A Salamanca è emersa, in fondo, un'altra voce della teologia contemporanea, più ottimista circa la natura e il futuro delle Conferenze Episcopali. In realtà, già in seguito al Sinodo, il teologo tedesco Walter Kasper, che ne era stato segretario speciale, era intervenuto in maniera più positiva a proposito di questo istituto, differenziando la sua posizione da quella del Card. Ratzinger, e in tale senso si era pronunciato anche Y. Congar, sulla linea che, anni prima, era già stata di K. Rahner²⁷.

²⁶ Cf. il testo pubblicato da «Il Regno-Dокументi», 13/1988, pp. 390-396.

²⁷ W. Kasper, *Der Theologische Status der Bischofskonferenzen*, in «Theologische Quartalschrift», 167 (1987), pp. 1-6; ripreso, a proposito dell'*instrumentum laboris* vaticano, in «Theologische Quartalschrift», 168 (1988), pp. 237-240. Kasper vi ha, tra l'altro, sostenuto che le Conferenze Episcopali sono certamente

Ma veniamo a Salamanca. Interessante — come risulta dagli *Atti* — è stato innanzi tutto il metodo di lavoro: una relazione di fondo sui vari temi e ambiti disciplinari scelti per l'approfondimento, seguita da una prima risposta di un esperto di un'altra area culturale, e discussa in seguito in cinque gruppi di studio linguistici incaricati di rilevare i punti di consenso, le questioni aperte e i problemi ancora bisognosi di chiarificazione. Lo studio si è articolato in cinque sezioni: 1) Riflessione storica²⁸; 2) Le

di diritto ecclesiastico, ma *cum fundamento in iure divino*, e dunque sono espressione vera, anche se parziale, della collegialità episcopale, e, circa il valore magisteriale dei pronunciamenti delle stesse, ha precisato che «una Conferenza Episcopale, essendo in comunione con l'episcopato universale, può esercitare un ufficio dottrinale non solo collettivo ma anche in certo modo collegiale», in quanto «anche la testimonianza del singolo Vescovo ha autorità solo nella misura in cui egli è in comunione con tutto l'episcopato e il Papa».

Di Y. Congar si veda *Collège. Primaute... Conférences épiscopales: quelques notes*, in «Esprit et Vie», 96 (1986), pp. 385-390, dove, ritenendo inadeguata, anche se utile, la netta distinzione tra *ius divinum* e *ius ecclesiasticum*, il noto teologo, dopo essersi chiesto se le Conferenze Episcopali siano di diritto divino, risponde che neppure i Concili lo sono! Infatti, il fondamento teologico sia dell'elemento sinodale nella Chiesa, sia della Conferenza Episcopale, va ricercato in quella concezione più ampia dello *ius divinum*, secondo cui la Chiesa ha la possibilità di creare le proprie strutture, mantenendosi fedele agli elementi già stabiliti dal suo Fondatore. Per cui — ne conclude Congar — «è normale che tra una Chiesa locale o particolare (una diocesi) e la Chiesa universale si collochino raggruppamenti naturali fondati su una comunanza di lingua, di storia, di cultura, di regime politico, di situazione geografica (LG 13). Quella solidarietà che è la collegialità si è espressa lungo tutta la storia della Chiesa in sinodi e in Concili nazionali, e oggi si manifesta nelle Conferenze Episcopali» (*ivi*, 388). L'anno successivo Congar ha espresso lo stesso convincimento in un'intervista concessa a F. Strazzari, *La sinodalità è una forma essenziale della Chiesa Cattolica*, in «Il Regno-Attualità», 32 (1987): «sono convinto che nel Medio Evo (le Conferenze Episcopali) sarebbero state chiamate Concili» (p. 252). Cf. inoltre, sul tema della collegialità, i classici studi *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, cit., in particolare la seconda parte; *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971, (tr. it., Dehoniane, Bologna 1973). In questa linea, già si muoveva Karl Rahner nel suo *Über die Bischofskonferenzen*, in *Schriften zur Theologie*, VI, Benzinger, Einsiedeln-Zurich-Köln 1965, dove sosteneva che le Conferenze Episcopali scaturiscono «dalla natura stessa della Chiesa». Sulla posizione di Rahner, cf. la discussione in Ratzinger, *Il nuovo Popolo di Dio*, cit.; Antón e Manzanares negli *Atti di Salamanca*; cf. *infra*.

²⁸ Della sezione storica fanno parte le seguenti relazioni: G. Feliciani (Università Cattolica, Milano), *Le Conferenze Episcopali dal Vaticano II al*

Conferenze Episcopali come istanza nella vita ecclesiale²⁹; 3) Riflessione teologica³⁰; 4) Il principio di sussidiarietà³¹; 5) Riflessione ecumenica³².

Non è possibile entrare qui nel merito di ciascuno di questi ambiti diversi di riflessione. Ci accontentiamo di enucleare alcuni

Codice del 1983; Risposta di F.G. Morrisey (Saint Paul University, Ottawa); H.J. Sieben (Facoltà Teologica di Frankfurt a.M.), *Le Conferenze Episcopali alla luce dei Concili particolari durante il primo millennio*; A. García y García (Pontificia Università di Salamanca), *Le Conferenze Episcopali alla luce dei Concili particolari nel secondo millennio*; R. Sobanski (Università di Varsavia), *La teologia e lo statuto giuridico delle Conferenze Episcopali nel Concilio Vaticano II; Risposta* di G. Colombo (Facoltà Teologica di Milano).

²⁹ Della seconda sezione (più attenta alla prassi) fanno parte le seguenti relazioni: H. Müller (Università di Bonn), *La Conferenza Episcopale e il Vescovo diocesano; Risposta* di H. Legrand (Institut catholique, Paris); P. Kramer (Università Cattolica di Eichstätt), *La conferenza episcopale e la sede apostolica; Risposta* di A. Acerbi (Università Cattolica, Milano); I. Fürer (segretario CCEE), *Le Conferenze Episcopali nei loro rapporti reciproci; Risposta* di J. Hortal (Istituto di diritto canonico, Rio de Janeiro); *Cinque questioni problematiche sulle Conferenze Episcopali* (gruppi di studio).

³⁰ La parte teologica ruota attorno a due relazioni fondamentali: A. Antón (Università Gregoriana, Roma), *Lo statuto teologico delle Conferenze Episcopali*, e J. Manzanares (Pontificia Università di Salamanca), *Autorità dottrinale delle Conferenze Episcopali*; con le rispettive *Risposte* rispettivamente di J.M.R. Tillard (Saint Paul University, Ottawa), e R. Blazquez (Pontificia Università di Salamanca); chiudono i gruppi di studio su *Autorità magisteriale delle Conferenze Episcopali*.

Alle pp. 229-235 un'ottima bibliografia sulla dimensione teologica della questione.

³¹ La quarta parte, dedicata all'approfondimento sociologico e teologico del principio di sussidiarietà, consta degli interventi di F.X. Kaufman (Università di Bielefeld, RFT), *Il principio di sussidiarietà: punto di vista di un sociologo delle organizzazioni*, con *Risposta* di L. Voyé (Università Cattolica di Lovanio); e di J.A. Komonchak (The Catholic University of America, Washington), *La sussidiarietà nella Chiesa: stato della questione*, con *Risposta* di J. Losada (Universidad de Comillas, Madrid), e gruppi di studio sul problema.

Anche qui un'ottima bibliografia, alle pp. 365-369, a cui ci permettiamo di aggiungere due recentissimi contributi: J.N. Shasching, *Das Subsidiaritätsprinzip in der Soziallehre der Kirche*, e J. Beyer, *Le principe de subsidiarité: son application en Eglise*, in «Gregorianum», 69 (1988), pp. 413-433, 435-459.

³² Alla riflessione ecumenica hanno dato il loro apporto A. Aarflot, Vescovo luterano di Oslo, per il punto di vista luterano; J.D. Zizioulas, metropolita di Pergamo, per quello ortodosso; R. Greenacre, Chichester, per quello anglicano.

Concludono il tutto i gruppi di studio su: *Verso il futuro: prospettive e proposte sul piano accademico circa il tema delle Conferenze Episcopali*.

spunti fondamentali emersi dalla terza sezione, quella teologica, perché possono arricchire il percorso di riflessione che abbiamo sin qui seguito. Si tratta della relazione teologica di Angel Antón, ecclesiologo della Gregoriana, già segretario speciale del Sinodo straordinario del 1969, di J. Manzanares (Salamanca) sull'autorità dottrinale delle Conferenze Episcopali. Tutti e tre gli interventi sono utili per fare il punto (provvisorio) sul dibattito teologico allo stato attuale.

Nella sua relazione teologica — senza dubbio uno degli interventi centrali del Convegno — Antón, dopo una lucida delineazione dello *status quaestionis* e delle diverse posizioni presenti nell'attuale dibattito, ha posto in rilievo tre essenziali «fondamenti teologici» delle Conferenze Episcopali. 1) Innanzitutto, ha giustamente sottolineato che occorre approfondire, nella linea del Vaticano II e del Sinodo dell'85, «il modello ecclesiologico della *communio ecclesiarum*» come orizzonte per comprendere il rapporto fra Chiesa universale e Chiesa particolare. In tale linea, e rifacendosi a un'affermazione di W. Aymans, ha sottolineato che «la breve formula ecclesiologica *in quibus et ex quibus* esclude sia il principio dell'autocefalia, sia una concezione monista della Chiesa che consideri quest'ultima come un'unica diocesi a dimensioni mondiali»³³. 2) Su questa base ecclesiologica, ha in secondo luogo riaffermato la natura ontologico-sacramentale della collegialità episcopale, come «traduzione», al livello del «governo» della Chiesa, dei mutui rapporti fra le Chiese particolari e la Chiesa universale. 3) Infine, ha efficacemente insistito sul «carattere dinamico» della collegialità: «molte delle posizioni che riducono la portata teologica e pratica delle Conferenze Episcopali derivano da una concezione troppo *rigida* del

³³ W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 139 (1970, p. 84; cf. A. Antón, *Lo statuto teologico delle Conferenze Episcopali*, cit., pp. 213. Sul tema della Chiesa come *communio ecclesiarum*, cf. il recente, ampio studio teologico di Tillard, *Eglise d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987; e H. Legrand, *La communion entre les Eglises*, in *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, Paris 1983, vol. III, pp. 275-346 (con buona bibliografia in questa prospettiva, pp. 328 ss.).

principio della collegialità dei Vescovi, definita come qualcosa di *indivisibile*, che esiste in forma piena oppure non esiste. Ciò significa, in concreto, affermare che il soggetto di ogni attività veramente collegiale è l'*intero collegio dei Vescovi*»³⁴. Secondo Antón, invece, «nella dottrina della collegialità episcopale, a partire dalla sua formulazione nella *Lumen Gentium* e nel *Christus Dominus*, è necessario distinguere tra la vera azione collegiale in senso stretto (*LG* 22; *CD* 4) e l'*attività collegiale* (anch'essa vera collegialità) che viene definita con le espressioni: *spirito collegiale*, *unione collegiale*, *solicitudine di tutte le Chiese* (*LG* 23; *CD* 5-6; *CD* 36-38). Si tratta di due realtà oggettivamente diverse, sebbene si possa affermare che la *seconda* è frutto della *prima* e che questa estende la sua azione attraverso quella»³⁵.

³⁴ A. Antón, *op. cit.*, 220.

³⁵ *Ibid.*, 221. Antón ne conclude che «potremo delineare lo *status* teologico delle Conferenze Episcopali soltanto se partiremo dalla base ontologico-sacramentale, che è comune alla collegialità *effettiva* e allo *spirito collegiale*, e dall'interazione fra queste due realtà: la collegialità *effettiva* è arricchita dall'*affectus collegialis*, e quest'ultimo sarebbe snaturato se gli venissero a mancare i frutti (*effectus*) che la prima è chiamata a realizzare» (222-223). E ripropone una chiarificazione da lui fatta, in base alla discussione dei Padri, in occasione del Sinodo del 1985, e che giova non poco a mettere ordine in una certa imprecisione (per non dire confusione) che è dato talvolta incontrare quando si parla di «collegialità effettiva ed affettiva»: «Perché si possa giungere ad esercitare una collegialità veramente *effettiva*, i Padri sono unanimi nel ritenere che sia necessario uno *spirito collegiale* nel vincolo dell'unità e della carità. Senza lo *spirito collegiale*, infatti, la collegialità *effettiva* sarebbe molto effimera, e viceversa lo *spirito collegiale*, per essere efficace, ha bisogno di essere tradotto in pratica. Lo *spirito collegiale* non deve essere inteso come un *puro sentimento*: dal momento che procede dallo stesso carisma comunicato ai Vescovi attraverso il sacramento, esso è infatti spontaneamente orientato all'azione. Le sue manifestazioni si collocano dunque sul piano della collegialità autentica, e non di una collegialità di *second'ordine*» (*Primato y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, Madrid 1970, p. 103; cit. a p. 223).

Antón ricollega questa concezione *dinamica* della collegialità con quella *finalistica* proposta a Salamanca, nel precedente convegno del 1977, da A.M. Javierre: «Un organismo è formalmente collegiale quando assicura la rappresentanza di tutto l'episcopato, riservando la presidenza al Romano Pontefice», mentre è solo «finalisticamente collegiale quando è organicamente rivolto a servire, rafforzare, incarnare in gesti concreti la coscienza e il comportamento collegiale di ciascuno e di tutti i membri che compongono la Conferenza Episcopale» (*Colegialidad de las Conferencias episcopales a la luz de la teología*,

Assai fine e penetrante è stata la «risposta» di Tillard che, pur nella sua sinteticità, ha offerto dei preziosi elementi di approfondimento alle tesi sostenute da Antón. Tillard ha precisato che per individuare il fondamento teologico delle Conferenze Episcopali si possono seguire due vie.

1) La prima via è senz'altro quella che assume come punto di partenza la collegialità episcopale (cf. Antón). Ma allora occorre fare due precisazioni assai importanti: a) «bisogna distinguere fra l'attività permanente degli organismi creati dalle Conferenze Episcopali e l'attività dell'assemblea stessa, che prende decisioni in nome proprio, *formaliter*. La prima attività, spesso prolissa e pesante (come è pesante l'apparato burocratico di ogni curia), non ha la stessa portata ecclesiologica della seconda. Non si può attribuire ai documenti pubblicati dagli uffici e dalle commissioni la stessa autorità che si attribuisce alle decisioni, agli orientamenti, alle dichiarazioni della Conferenza Episcopale radunata *in actu* e che parla *formaliter* in quanto episcopato in nome delle Chiese che rappresenta»³⁶; b) in questa prospettiva, «le decisioni di una Conferenza Episcopale, prese a livello di assemblea, sono formalmente atti posti da Vescovi:

- in nome della loro appartenenza al *collegium* e in virtù della *sollicitudo omnium ecclesiarum* che tale appartenenza esige;
- in comunione implicita con l'insieme del *collegium* (il che spiega il riferimento al Vaticano II che accompagna la maggior parte delle decisioni delle Conferenze);
- in comunione *esplicita* (*CD* 38, 4) col Vescovo di Roma in quanto legame di unità e di coesione di tutto il *collegium*)³⁷.

in *Las Conferencias Episcopales hoy. Actas del Simposio de Salamanca*, cit., p. 34).

³⁶ J.M.R. Tillard, *Risposta alla relazione di A. Antón*, cit., pp. 237-238.

³⁷ *Ibid.*, pp. 239-240. Com'è evidente, Tillard esplicita lucidamente la co-implicazione intrinseca del Capo del Collegio (il Papa) in un atto delle Conferenze Episcopali che sia formalmente collegiale, rifacendosi al principio conciliare della *hierarchica communio*, e come, del resto, prevedono sia il Concilio che il Codice richiedendo la *recognitio* degli atti nelle Conferenze Episcopali da parte della Santa Sede. Il punto è e resta quello di precisare le forme comunionali e giuridiche che esprimano tale «comunione esplicita» fra la Conferenza Episcopale e il Papa.

2) La seconda via si basa sulla storia stessa delle Conferenze. Secondo Tillard esse sarebbero sorte, ancor prima del Vaticano II, per garantire una corretta recezione della *Pastor aeternus*: quanto in questo documento si sottolineava il valore imprescindibile dell'unità, tanto «bisognava garantire ecclesiologicamente la diversità o la differenza»³⁸. Tutto ciò, del resto, corrisponde alla struttura antropologica fondamentale della cultura umana che esige, al contempo, universalità e incarnazione nel particolare³⁹. In questa prospettiva, «il riferimento alla sede romana, che assicura il mantenimento della *comunione* universale, assume una colorazione particolare. Non è solo discendente ma anche ascendente, non è solo “ricezione” ma anche “dono”, *traditio*. Infatti la missione dei Vescovi, soprattutto nell'assemblea della Conferenza i cui *acta* vengono sottoposti alla sede romana (*CD* 38, 4), non si limita alla traduzione dei voleri di Roma in termini adeguati alle culture o alle necessità delle Chiese che i Vescovi stessi rappresentano. Essi devono anche portare alla sede romana — perché le metta al servizio di *tutta la catholica ecclesia* — le letture e le incarnazioni del mistero cristiano scaturite dalla Chiesa locale che è loro affidata, valutandole alla luce della fede e della tradizione apostolica. Sarebbe peraltro importante — conclude Tillard — che a volte la sede di Roma, “ricevendo” il documento di una Conferenza Episcopale su un problema di cruciale importanza, lo inviasse a tutte le Chiese. Il rapporto con Roma, infatti, non è unicamente di obbedienza. È di *comunione* nel senso più stretto del termine, che implica il dono reciproco»⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 240.

³⁹ Occorrerebbe, a mio avviso, andare più a fondo ancora: come già qua e là è emerso nel corso della nostra indagine, è la Comunione trinitaria il modello e la forma sia del dinamismo proprio delle Conferenze Episcopali come espressione della collegialità in quanto esplicitamente unite al Papa, sia della realtà antropologico-culturale dell'unità nella differenza. Cf., per qualche spunto in questa linea, il nostro *La Chiesa — luogo d'incontro fra le culture*, in AA.VV., *Dialogo fra le culture. Chiesa e umanesimo planetario*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 89-100.

⁴⁰ Tillard, *Risposta*, cit., pp. 243-244. Significativamente, l'autore così conclude il suo intervento: «è chiaro che in un futuro sempre più vicino il

Importante, infine, e assai precisa, la relazione di Manzanares su *L'autorità dottrinale delle Conferenze Episcopali*, un contributo alla soluzione del quesito posto, a proposito del valore magisteriale dei pronunciamenti delle stesse, dal Sinodo dell'85. Dopo aver premesso che «i Vescovi riuniti in conferenza hanno il dovere di regolare la loro attività magisteriale secondo il principio di sussidiarietà, cioè non entrando nei settori dove ciascun Vescovo può esercitarlo in modo soddisfacente nei confronti della diocesi, ma limitandosi a quelle questioni che, per loro natura e per la risonanza che hanno sull'opinione pubblica, richiedono interventi uniformi per tutto il territorio»⁴¹, e dopo una dettagliata e articolata analisi, l'autore ha riassunto il suo pensiero in 4 punti, che val la pena riportare:

«1) La Conferenza Episcopale legittimamente costituita, in quanto unità, e agendo in conformità con gli statuti, ha la capacità di esercitare il cosiddetto magistero autentico e dispone della necessaria determinazione giuridica per esercitarlo di fatto.

2) L'organo della Conferenza mediante il quale i Vescovi possono esercitare collegialmente il loro magistero per tutti i fedeli del territorio è l'assemblea plenaria (...).

3) Il valore dottrinale di un determinato documento della Conferenza non dipende solo dal soggetto che lo pubblica, ma anche da altri fattori tra i quali sono da annoverare la materia trattata e la manifestazione di volontà della Conferenza stessa.

4) La Conferenza non può mai esercitare un magistero infallibile, che appartiene solamente al romano pontefice o al collegio episcopale nelle condizioni di cui al can. 749, 1-2»⁴².

cosiddetto patriarcato d'occidente (a cui è indirizzato il nuovo codice) dovrà ristrutturarsi: le forze della Chiesa si spostano verso l'Africa, l'Asia, l'America Latina. Le Conferenze Episcopali sono uno strumento provvidenziale per la lenta preparazione di questo cambiamento, che del resto è indispensabile anche per il successo di ogni iniziativa di ricomposizione della Chiesa di Dio nell'unità, in occidente» (p. 244).

⁴¹ J. Manzanares, *L'autorità dottrinale delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 257.

⁴² *Ibid.*, p. 281. Il can. 749 riprende LG 25, di cui giàabbiamo detto.

Abbiamo cosí, assai rapidamente, delineato il percorso, il significato e le varie posizioni teologiche circa la natura, il valore e il futuro delle Conferenze Episcopali nell'attuale momento storico della Chiesa. La necessaria precisione tecnica (teologica e giuridica) con cui il tema va affrontato, non ne ha certamente oscurato l'importanza e l'urgenza. Non ci resterebbe ora che tentare una ponderata visione di sintesi dei vari elementi man mano emersi: ma penso che il cammino stesso che abbiamo seguito possa indicare già una direzione, che forse potremo imboccare in un prossimo studio, in attesa che maturi, col concorso delle Conferenze Episcopali e dei teologi, la proposta in via d'elaborazione presso gli organismi della Santa Sede.

Concludiamo con un'impressione soltanto. Se c'è stata, e c'è, una novità nel Concilio Vaticano, essa consiste nel proiettare sull'evento ecclesiale la luce del mistero trinitario. Il faticoso, ma appassionante, cammino della Chiesa post-conciliare non può non apparire oggi, a tutti i livelli, e forse in primo luogo a quello della collegialità episcopale che rappresenta la cattolicità della Chiesa come unità e molteplicità a un tempo, come una tappa del progressivo "incarnarsi" di questa luce trinitaria nella storia dell'uomo.

PIERO CODA