

Primato e collegialità

Il contributo specifico del perito Ratzinger al Vaticano II¹

Leonardo Pelonara

Il nome di Joseph Ratzinger, prima come teologo, poi da cardinale prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e, infine, da papa, è strettamente legato alla tematica della recezione del Concilio Vaticano II. È, infatti, divenuto quasi proverbiale il suo discorso per gli auguri natalizi alla Curia Romana del 2005² che, al tempo, impose prepotentemente la questione dell'ermeneutica conciliare all'interno del panorama teologico. Se molto, dunque, si è avuto modo di scrivere in relazione al contributo di Ratzinger al Vaticano II *ex post*³, ciò non deve far dimenticare il lavoro svolto dello stesso teologo anche all'interno dell'aula, o meglio dietro le quinte delle discussioni conciliari e nelle commissioni alle quali collaborò in qualità di *peritus*. Su questo suo ruolo, già noto agli studiosi, la pubblicazione in italiano dei due tomi dell'*opera omnia* riguardanti l'insegnamento del Vaticano II gettano una nuova luce e offrono ulteriori piste di ricerca.

È noto come il contributo del perito Ratzinger si sia concentrato su alcune questioni particolari, ovvero il tema della rivelazione, quello della collegialità episcopale e, infine, quello delle missioni: tra questi, nell'ambito del presente studio, desideriamo focalizzare la nostra attenzione sulla tematica ecclesiologica. Ci spinge a questa scelta sicuramente il peso, unanimemente riconosciuto, che tale argomento

¹ Essendo J. Ratzinger ancora vivente, la presente ricerca non opera su documenti di archivio ma il suo campo è circoscritto ai soli testi pubblicati con il consenso dell'autore e contenuti in massima parte nei volumi dell'*opera omnia*: J. RATZINGER, *Opera omnia. L'insegnamento del Concilio Vaticano II*, VII/1-2, Città del Vaticano 2016-2019.

² BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere homo* (22 dicembre 2005), AAS 98 (2006), pp. 40-53.

³ Anche la nostra ricerca dottorale (L. PELONARA, *Primato e collegialità. Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, Roma 2019), focalizzata sul rapporto tra la definizione del primato pontificio al Concilio Vaticano I e la dichiarazione della collegialità episcopale al Vaticano II, aveva seguito la proposta di Benedetto XVI relativa a una "ermeneutica della riforma".

riveste nel complesso dell'opera conciliare, tanto da aver fatto guadagnare al Vaticano II l'appellativo di «Concilio ecclesiologico»⁴. A questa motivazione si aggiunge però anche una fausta ricorrenza: lo scorso 18 luglio si sono compiuti i 150 anni dalla definizione del dogma del primato pontificio al Vaticano I⁵, di cui la dottrina della collegialità episcopale contenuta in *Lumen gentium*⁶ si presenta come necessario complemento.

Siamo profondamente convinti che indagare il contributo del giovane Ratzinger su tale questione non si configuri come una semplice ricostruzione storica ma possa offrire interessanti indicazioni per una più profonda comprensione delle affermazioni conciliari e, soprattutto, contribuire a ispirare le modalità pratiche di quella necessaria riforma della Chiesa, *fil rouge* che lega il pontificato di Benedetto XVI a quello di Francesco.

La partecipazione di J. Ratzinger al Vaticano II⁷

Era il 25 gennaio 1959 quando, al termine della celebrazione tenutasi nella Basilica di San Paolo fuori le Mura, Giovanni XXIII comunicava ai cardinali presenti:

Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale⁸.

⁴ J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/2, cit., p. 615.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, costituzione dogmatica *Pastor aeternus* (18 luglio 1870), ASS 6 (1870-1871), pp. 40-47.

⁶ Cf. ID., costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), nn. 22-23.

⁷ Testimonianze di Ratzinger stesso le troviamo in: J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo 1997, pp. 87-97; BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e i sacerdoti di Roma* (14 febbraio 2013), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IX/1 (2013), pp. 230-243; ID., *Ultime conversazioni*, Milano 2016, pp. 117-136. Le migliori ricostruzioni da: G. VALENTE, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, Cinisello Balsamo 2008, pp. 75-119; ID., *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013; P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020, pp. 327-486.

⁸ AAS 51 (1959), p. 68.

La notizia si diffuse molto presto, raggiungendo anche il giovane professor Ratzinger che, nel giro di pochi mesi, avrebbe inaugurato il suo primo corso di teologia fondamentale presso l'Università di Bonn⁹. Se le fasi antepreparatoria e preparatoria avevano lasciato Ratzinger come semplice spettatore, un incontro provvidenziale avrebbe radicalmente cambiato il suo ruolo in relazione alla futura assise. Il 25 febbraio del 1961 l'Accademia cattolica di Bensberg gli aveva chiesto un intervento sulla teologia del Concilio¹⁰; ad ascoltare la prolusione, in prima fila, era presente anche l'arcivescovo di Colonia, card. Josef Frings¹¹. Al termine della conferenza, facilitato dalla comune conoscenza di Hubert Luthe, segretario particolare del cardinale e compagno di studi di Ratzinger, si era svolto un incontro personale tra i due, al termine del quale Frings aveva incaricato il giovane teologo di preparare per lui l'intervento che avrebbe dovuto tenere a Genova nel novembre seguente su invito dell'Istituto Columbianum¹². Furono poi i contenuti di questa seconda conferenza a indirizzare in maniera definitiva il futuro di Ratzinger verso l'aula conciliare. Tra i complimenti che raggiunsero il cardinale, uno si rivelò decisivo: il 23 febbraio del 1962, mentre Frings si trovava a Roma per una riunione della commissione preparatoria centrale, fu convocato da Giovanni XXIII che desiderava congratularsi di persona per la prolusione. «Che bella coincidenza del pensiero!»¹³, aveva esclamato il pontefice alla vista del cardinale, affermando di aver riconosciuto nel testo della conferenza, tradotte in un linguaggio più teologico, quelle stesse intuizioni che lo avevano spinto a convocare un nuovo concilio. Se già il cardinale aveva dato fiducia al giovane teologo, ora non aveva più alcun dubbio nel designarlo suo perito personale, facendogli sottoscrivere la formula di giuramento il 4 aprile dello stesso anno.

A partire da quella data, Frings iniziò a inviare regolarmente a Ratzinger gli schemi elaborati a Roma, per ricevere da lui commenti ed eventuali proposte di miglioramento, chiedendogli inoltre di redigere una bozza di costituzione programmatica, in cui fossero formulati in maniera concisa

⁹ Un utile elenco dei corsi tenuti dal prof. Ratzinger, con i titoli e le relative sedi universitarie, redatto a partire dagli annuari delle diverse facoltà è proposto da: G. VALENTE, *Ratzinger professore*, cit., pp. 189-196.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 79-110.

¹¹ La collaborazione di Ratzinger con il card. Frings può essere ricostruita attraverso: N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, II, Paderborn 2005.

¹² Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 57-78.

¹³ N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, cit., p. 262.

gli obiettivi del Concilio¹⁴. Il 23 luglio il card. Cicognani aveva inviato ai vescovi un primo fascicolo contenente sette *schemata* sui quali si attendeva di ricevere i pareri dei futuri padri sinodali¹⁵: anche in questa occasione il card. Frings inoltrò i testi a Ratzinger, chiedendogli di analizzarli, invitandolo inoltre ad accompagnarlo personalmente al Vaticano II e a tenere, a Roma, una relazione ai padri di lingua tedesca prima dell'inizio dell'assise¹⁶. Il primo testo che il perito inviò al cardinale era il frutto delle consultazioni, avvenute tra il 9 e l'11 settembre, di un gruppo di teologi riuniti presso la residenza del vescovo di Magonza, Hermann Volk, e venne inoltrato da Frings a Cicognani il 17 settembre¹⁷. A integrazione di quel contributo, il mese seguente il teologo inviò un ulteriore scritto che argomentava le diverse proposte di modifica avanzate nel precedente¹⁸.

La partenza per Roma avvenne il mattino del 9 ottobre, dopo una toccante cerimonia che lascerà impresso per sempre un vivido ricordo nella memoria di Ratzinger:

Il Cardinale si fece accompagnare nella cripta e si fece mostrare la nicchia nella quale un giorno sarebbe stata posta la bara. Ho ancora davanti ai miei occhi come egli, pensoso e raccolto, con le mani tastava il luogo della sua futura sepoltura che, a causa della vista divenuta debole, solo a stento poteva percepire con gli occhi. In quel momento è come se si fosse proiettato nel futuro, per assolvere il compito che lo attendeva sulla base della responsabilità che scaturiva da quella contemplazione¹⁹.

Durante il primo periodo il giovane teologo alloggiava all'Hotel Zanardelli mentre il card. Frings, con il suo segretario personale, presso il Collegio

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 115-122. La proposta era stata avanzata da Frings durante la sesta sessione della commissione preparatoria centrale (riunione del 5 maggio 1962: AD II/2,3, pp. 814-815; N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, cit., pp. 274-276) senza essere però accolta. Si possano comunque rinvenire interessanti somiglianze con il Messaggio dei Padri al mondo (AS I/1, pp. 230-232).

¹⁵ *Schematan Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, I, Città del Vaticano 1962.

¹⁶ Cf. N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, cit., p. 308.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 123-131; AS App./1, pp. 74-77. Gli altri teologi che collaborarono al testo furono Reuss, Bacht, Feiner, Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Semmelroth, Stakemeier.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 132-147.

¹⁹ *Ibid.*, p. 633.

Teutonico di Santa Maria dell'Anima, dove avvenivano frequenti riunioni informali di vescovi e periti: in quelle occasioni Ratzinger ebbe modo di conoscere personalmente i teologi più noti del tempo e lavorare fianco a fianco con loro. Il primo impegno ufficiale lo attendeva il giorno seguente il suo arrivo a Roma, vigilia della solenne apertura del Vaticano II: davanti alla riunione dei vescovi di lingua tedesca, è chiamato a esporre la sua analisi relativa agli schemi preparatori²⁰, in particolare al *de fontibus revelationis*, e a presentare una sua bozza alternativa²¹. In quella sede si convenne per la stesura, in collaborazione con K. Rahner²², di un vero e proprio nuovo schema²³, versione più approfondita di quello presentato da Ratzinger, in cui il testo elaborato in precedenza confluiva, senza rimaneggiamenti notevoli, come *caput I*. Nei primi giorni di novembre il testo dello schema Rahner-Ratzinger venne ciclostilato e distribuito ai padri; quando il 14 novembre in aula iniziò la discussione sul *de fontibus*, il card. Ottaviani fece implicito riferimento a esso, lamentando la diffusione tra i vescovi di schemi non approvati²⁴. Lo schema ufficiale non piacque all'aula e la sua bocciatura fu confermata anche dal successivo intervento del card. Frings²⁵, preparato in bozza dal suo teologo di fiducia.

Nel frattempo, il 30 novembre, il card. Cicognani aveva comunicato al segretario generale del Concilio, mons. Felici, la nomina di Ratzinger a perito conciliare, *status* che da quel momento in poi gli permetteva di assistere in prima persona alle congregazioni generali e di partecipare attivamente ai lavori delle commissioni. Sempre nel mese di novembre stava prendendo forma il progetto della rivista *Concilium* e Ratzinger venne da subito invitato a prenderne parte²⁶. A seguito, poi, della decisione di Giovanni XXIII di affidare una totale revisione dello schema sulla divina rivelazione a una commissione mista, l'attenzione del Concilio (e del teologo Ratzinger) si spostò sulla questione ecclesiologica. Anche in questo caso, in apertura della discussione sul *de ecclesia*, si distinse

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 148-167.

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 171-176.

²² Anch'egli presente al Vaticano II in qualità di perito personale del card. König.

²³ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 177-204. Il testo prese appunto il nome di schema Rahner-Ratzinger.

²⁴ «Circumferuntur quædam schemata quæ essent substituenda schemati officialiter proposito» (AS I/3, p. 27).

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 235-239; AS I/3, pp. 34-36.

²⁶ Cf. H. SNIJDEWIND, *Génèse et organisation de la revue internationale de théologie "Concilium"*, in «Cristianesimo nella Storia» 21 (2000), pp. 645-674.

l'intervento di Frings²⁷, di cui si possiede la bozza. Nemmeno questo testo riuscì a ottenere un felice riscontro dall'aula e il primo periodo conciliare ci chiuse l'8 dicembre senza che venisse approvato alcun documento.

Fatto rientro in Germania, il professore tornò immediatamente al suo lavoro accademico, iniziando anche a offrire alcune conferenze di rendiconto sui lavori conciliari: la prima si tenne presso l'aula magna dell'università di Bonn il 18 gennaio 1963²⁸. Fu proprio questo nuovo profilo di Ratzinger a renderlo oggetto di contrasti e invidie nell'ambito della facoltà, di fronte alle quali egli preferì lasciare l'università: il 23 aprile si congedò ufficialmente dai suoi colleghi di Bonn per occupare la cattedra di teologia dogmatica presso l'università di Münster, lasciata vacante dal professor Volk divenuto vescovo. Proprio in quella sede, nell'ambito della conferenza dei decani, svolse un secondo resoconto sull'attività del Concilio²⁹. Sempre di quel periodo si possiede anche un contributo scritto per la rivista *Geist und Leben*³⁰.

Il secondo periodo conciliare si aprì il 29 settembre 1963, sotto la guida del nuovo pontefice Paolo VI e fu sin dall'inizio dominato dalla tematica ecclesiologica. Nell'intersessione era stato redatto un nuovo schema *de ecclesia*, prendendo come base lo schema Philips, e l'accoglienza dell'aula conciliare era stata molto positiva: il nuovo intervento elaborato da Ratzinger e pronunciato da Frings il 30 settembre ne è esemplificativo³¹. La questione che attirò maggiormente l'attenzione del perito fu quella della collegialità episcopale: il 9 ottobre, presso la sala stampa tedesca di Roma, intervenne sull'ordinamento della Chiesa antica³²; elaborò poi la bozza per il discorso tenuto in aula da Frings del 14 dello stesso mese³³; prima della votazione sui quesiti orientativi riguardanti il secondo capitolo del *de ecclesia*³⁴ (avvenuta il 30 ottobre) produsse, in collaborazione con Rahner e Martelet, un parere sulla tematica che si diffuse presto tra i padri conciliari³⁵. Anche questa nuova iniziativa dei tre periti venne

²⁷ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 240-245; AS I/4, pp. 218-220.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 293-323.

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 333-349.

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 325-332.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 246-252; AS II/1, pp. 343-345.

³² Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 351-353.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 253-257; AS II/2, pp. 493-495.

³⁴ Cf. AS II/3, pp. 573-575.

³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 207-214.

pubblicamente deplorata dal card. Ottaviani, questa volta in maniera meno implicita, nel suo intervento del 21 ottobre³⁶.

Già il giorno successivo al primo voto sul nuovo schema *de ecclesia* (avvenuta il 1 ottobre), la commissione dottrinale³⁷ aveva istituito una sottocommissione *de revisione*, la quale aveva articolato il suo lavoro in sette ulteriori sottocommissioni, ognuna delle quali si sarebbe occupata di un aspetto specifico del tema: Ratzinger venne cooptato nella V sottocommissione *de collegio et ministeriis episcoporum*, presieduta da Parente, chiamata a riformulare proprio i numeri cruciali relativi alla collegialità episcopale. La mole di lavoro era così grande, il tema così dibattuto e la commissione così affollata che la tematica subì un'ulteriore suddivisione, affidando lo studio dei principi generali della collegialità a un gruppo ristretto, composto da quattro periti: oltre a Ratzinger vennero scelti Rahner, Salaverri e Maccarrone³⁸. Tale gruppo si riunì dal 9 al 22 novembre: le tensioni nelle discussioni, che vedevano Rahner in un atteggiamento più combattivo mentre Ratzinger più pacato, resero ben presto evidenti le notevoli differenze di vedute tra la coppia di teologi tedeschi e gli altri due, più vicini alla sensibilità romana.

Nel frattempo nell'aula conciliare si era cominciato a discutere sullo schema *de episcopis ac de diocesium regimine* e Ratzinger aveva preparato la bozza per l'intervento di Frings dell'8 novembre³⁹, parole che causarono una forte tensione tra il porporato tedesco e il card. Ottaviani. Il 14 novembre propose una relazione per il centro documentale olandese⁴⁰ e, mentre la discussione conciliare si era spostata sul tema dell'ecumenismo,

³⁶ «quidam periti – pauci quidem, tres – folia quædam distribuerunt [...] In hac re mihi videntur istos peritos prætermisisse limites suos» (AS II/3, p. 148).

³⁷ Il lavoro della commissione dottrinale può essere ricostruito a partire dai diari del suo segretario, il p. Sebastian Tromp: S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterung und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission. II. Vatikanisches Konzil*, I-III, Nordhausen 2006-2014. Più in generale, risulta sempre di indubbia utilità la cronaca conciliare: G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, I-V, Roma 1965-1969.

³⁸ Il lavoro del gruppo di periti può essere ricostruito a partire dal Fondo Maccarrone, custodito presso il Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II della Pontificia Università Lateranense. Una breve sintesi, insieme alla pubblicazione dei documenti più significativi, è riportata in: F. ÁLVAREZ ALONSO, *Primato e collegialità alla luce del "Fondo Maccarrone"*, in «Centro Vaticano II. Studi e Ricerche» I/1 (2003), pp. 11-61.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 258-262; AS II/4, pp. 616-618.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 355-365. È riportato secondo la rielaborazione operata dallo stesso autore in vista della successiva pubblicazione in veste di contributo scritto.

elaborò per Frings una bozza di intervento che però dagli *acta* non risulta essere mai stato pronunciato in aula⁴¹. Il secondo periodo si concluse il 4 dicembre con l'approvazione della prima costituzione conciliare, la *Sacrosanctum Concilium*⁴².

Il ritorno nella sua terra non fu, per Ratzinger, altrettanto felice: il 16 dicembre assistette alla morte di sua madre. Il lavoro accademico, però, non subì alcuna battuta d'arresto: nel semestre invernale e in quello estivo offrì numerosi corsi di teologia sistematica e seminari. Anche l'impegno in vista del terzo periodo conciliare aumentò: quando, nel marzo del 1964, la commissione teologica aveva deciso di costituire una nuova sottocommissione *de revelatione* per elaborare la futura costituzione dogmatica *Dei Verbum*, Ratzinger era stato cooptato fra i suoi membri⁴³. Non sospese nemmeno la sua opera di sintesi e divulgazione dei lavori conciliari al punto che, per l'accuratezza dei suoi resoconti e la profondità delle sue vedute, il frutto delle conferenze tenute a Münster, Oldenburg e Zurigo confluì in un piccolo volume⁴⁴.

Il 14 settembre 1964 si aprì il terzo periodo, in cui sbarcarono in aula molti dei temi più controversi che il Vaticano II avrebbe trattato, quali l'ecumenismo, la libertà religiosa, il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo. A queste tematiche sono legate le bozze preparate da Ratzinger per gli interventi di Frings: il primo sulla dichiarazione *de judeis* del 28 settembre⁴⁵, l'altro sullo *schema XIII* (la futura costituzione pastorale *Gaudium et spes*) del 27 ottobre⁴⁶. Al lavoro nella sottocommissione *de revelatione*, il perito unì anche la sua attività di conferenziere: il 23 settembre aveva relazionato sul *de ecclesia* ai giornalisti di lingua tedesca⁴⁷, il 1 ottobre a dirigenti e operatori

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 263-266.

⁴² Cf. AS II/6, pp. 407-408.

⁴³ Non è facile stabilire con esattezza la composizione di tale sottocommissione, dato che nelle fonti dirette vengono forniti elenchi differenti. Se il nome di Ratzinger non compare nel resoconto ufficiale (cf. AS III/3, p. 123), è però presente in quello proposto dal Betti, segretario della sottocommissione stessa (cf. U. BETTI, *Cronistoria della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, in AA.VV., *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Massimo, Milano 1966, p. 63) e lui stesso attesta la propria personale partecipazione (cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/2, cit., p. 105).

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 367-422.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 267-270; AS III/2, pp. 582-584.

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 271-275; AS III/5, pp. 562-563.

⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 355-365.

radiotelevisivi tedeschi sullo stato dei lavori conciliari⁴⁸, il 4 dello stesso mese aveva tenuto una conferenza all'Anima sullo *schema XIII*⁴⁹ e aveva elaborato inoltre una sintesi scritta del dibattito sul *de fontibus*⁵⁰. A seguito, poi, della totale stroncatura dello schema *de missionibus*, avvenuta con la votazione della *propositio* del 9 novembre⁵¹ e che vide come uno degli artefici proprio il card. Frings⁵², la settimana seguente (il 16 novembre) Ratzinger venne scelto come membro della sottocommissione incaricata di produrre un nuovo testo. La seconda metà del mese di novembre sarebbe passata alla storia per la cosiddetta "settimana nera": inaugurata il sabato dalla comunicazione del segretario generale a proposito della *nota explicativa prævia* e della *qualificatio theologica*⁵³, aveva raggiunto la sua acme il giovedì seguente con l'annuncio del rinvio della votazione riguardante il decreto sulla libertà religiosa⁵⁴ e la lettura delle correzioni apportate di autorità al testo sull'ecumenismo⁵⁵. Il terzo periodo si concluse comunque con la felice approvazione della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, il 21 dicembre, alla quale si opposero solamente 5 *non placet*⁵⁶.

In Germania Ratzinger, oltre nell'attività accademica, continuò a essere impegnato anche nella rielaborazione del decreto sulle missioni, dato che la sottocommissione nella quale era stato cooptato ebbe in quel periodo due sessioni di lavoro. Alla prima, tenutasi a Nemi presso la casa dei missionari verbiti dall'11 al 25 gennaio, Ratzinger non poté partecipare di persona ma inviò un suo contributo: si trattava di un testo contenente delle considerazioni sul fondamento teologico della missione della Chiesa⁵⁷. Alla seconda, dal 29 marzo al 3 aprile, Ratzinger riuscì invece a essere presente e a collaborare attivamente. Occupato anche a relazionare e commentare i lavori conciliari, fu incaricato di comporre una introduzione alla *Lumen gentium*⁵⁸ nell'ambito della traduzione a fascicoli dei

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 433-453.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 499-522. È riportato nella sua seconda edizione, ampliata in vista della successiva pubblicazione.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 491-497.

⁵¹ Cf. AS III/6, pp. 446-447.

⁵² Cf. *ibid.*, pp. 374-376.

⁵³ Cf. AS III/8, pp. 9-13.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 415.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 422-423.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 782.

⁵⁷ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 217-231.

⁵⁸ Cf. ID., *Opera omnia*, VII/2, cit., pp. 9-26.

documenti del Vaticano II disposta dall'episcopato tedesco, tenne il 6 febbraio una conferenza presso la facoltà teologica di Heidelberg sulla collegialità episcopale⁵⁹ e, sempre sullo stesso tema, elaborò un articolo per il primo numero di *Concilium*⁶⁰.

Il quarto periodo conciliare, apertosi il 14 settembre 1965, portò a conclusione i lavori del Vaticano II. L'approvazione della costituzione *Dei Verbum*⁶¹ e quella del decreto *Ad gentes*⁶², alla redazione dei quali Ratzinger aveva partecipato direttamente, furono precedute dagli ultimi interventi di Frings, preparati in bozza dal suo teologo: il 15 settembre in relazione al decreto sulla libertà religiosa⁶³, il 24 dello stesso mese sullo *schema XIII*⁶⁴, infine sullo *schema de missionibus* l'8 ottobre⁶⁵. La decima sessione pubblica dell'8 dicembre 1965 segnava la chiusura del Concilio Vaticano II; Ratzinger poteva tornare a dedicarsi a tempo pieno all'insegnamento, circondato però di una fama fuori dal comune. Anche questa volta il professore offrì le sue personali relazioni sull'ultimo periodo conciliare in varie conferenze, che confluirono successivamente in un testo unitario datato marzo 1966⁶⁶. Nello stesso anno avvenne una nuova svolta nella sua carriera accademica: Ratzinger abbandonava Münster per occupare la cattedra di teologia sistematica dell'università di Tübingen, lasciata vacante da Leo Scheffczyk.

Potremmo affermare che, con questo nuovo trasferimento, si chiudeva quella fase che aveva visto il giovane professore partecipare direttamente ai lavori conciliari e relazionarne sia a Roma che in Germania; nella fase successiva l'attenzione del teologo, nei riguardi del Vaticano II, si sarebbe concentrata sulla questione della recezione dei suoi documenti. Se si ricercasse una data precisa che possa fungere da spartiacque tra i due periodi, essa potrebbe essere idealmente identificata nel 14 luglio, giorno in cui Ratzinger tenne una conferenza di fronte al *Katholikentag* di

⁵⁹ Cf. *ibid.*, pp. 27-69.

⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, in «*Concilium*» 1 (1965 ed. it.), pp. 44-73. Questo testo e il precedente sono stati fusi e rimodulati come seconda parte del volumetto di sintesi sui lavori del terzo periodo conciliare: ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 463-490.

⁶¹ Cf. AS IV/6, p. 687.

⁶² Cf. AS IV/7, p. 650.

⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 276-278; AS IV/1, pp. 201-203.

⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 279-282; AS IV/2, pp. 405-406.

⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 283-285; AS IV/3, pp. 739-740.

⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 547-601.

Bamberga⁶⁷. Negli anni a venire, infatti, quella dirompente prolusione sarà «spesso segnalata come uno dei primi indizi della presunta svolta “conservatrice” del futuro prefetto dell’ex Sant’Uffizio»⁶⁸.

I presupposti generali della riflessione sulla collegialità episcopale

Con il paragrafo precedente abbiamo offerto una sintesi storica relativa agli anni conciliari di Joseph Ratzinger. Riteniamo che esso, oltre a fornire il contesto per l’analisi teologica che desideriamo proporre, possa risultare utile anche per la consultazione, secondo il loro ordine cronologico, degli scritti presenti nell’*opera omnia* relativamente all’insegnamento del Vaticano II. A questo punto ci è possibile condurre la riflessione su di un piano teologico, così da elaborare una visione sistematica del pensiero di Ratzinger su primato e collegialità, come emerge nei testi pubblicati di quegli anni.

A nostro parere la trattazione sul tema, espressa dal teologo in maniera frammentaria attraverso contributi di vario genere, mostra anzitutto alcune direttrici fondamentali riguardanti sia gli obiettivi del Vaticano II, sia le modalità dell’indagine teologica. Parola d’ordine che Giovanni XXIII aveva imposto al Concilio era “aggiornamento”⁶⁹: essa viene tradotta da Ratzinger, in maniera molto personale, nella bozza di costituzione introduttiva elaborata su richiesta del card. Frings⁷⁰. Lì troviamo, riversata in poche pagine, la visione generale che il perito ha del Vaticano II, al cui interno troverà spazio successivamente la questione della collegialità episcopale. L’assise vaticana è vista dall’autore come risposta al mandato di Gesù che ha costituito la sua Chiesa quale «“città posta sopra un monte” da cui la luce vera del Verbo divino risplende sugli uomini che camminano nelle “tenebre” di questo mondo “e nell’ombra di morte”»⁷¹. La missione della Chiesa è, dunque, diretta conseguenza della sua più intima costituzione, impressa dal suo divino fondatore. È al fine di rispondere in maniera sempre più adeguata al mandato di Cristo che essa si mostra bisognosa di un profondo rinnovamento interiore, a cui il Concilio cerca

⁶⁷ Cf. ID., *Opera omnia*, VII/2, cit., pp. 431-457.

⁶⁸ G. VALENTE, *Ratzinger professore*, cit., p. 120.

⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 57. Per un’analisi più dettagliata: G. ALBERIGO, *Aggiornamento*, in LThK³, col. 231.

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 115-122.

⁷¹ *Ibid.*, p. 115.

di dare risposta. Tale necessità viene illustrata con un semplice raffronto tra la vita dell'intera compagine ecclesiale e quella di ogni singolo fedele:

come l'uomo esteriore si corrompe anche nell'uomo spirituale a causa delle difficoltà della vita terrena, e tuttavia, in virtù del suo rinnovarsi, l'uomo interiore non viene meno, allo stesso modo anche nella Chiesa, benché molte cose che appartengono alla sua struttura esteriore si corrompano nel corso della vita terrena, tanto più essa vive vantandosi nelle tribolazioni, rinnovata per mezzo di esse nella sua vita interiore⁷².

Dunque, se nel corso della storia gli aspetti della struttura esterna della Chiesa possono via via invecchiare o addirittura corrompersi, la sua vita interiore le permette di rinnovarsi continuamente, in un processo che non potrà mai dirsi completato:

anche dopo il Concilio la Chiesa rimarrà sempre bisognosa di rinnovamento. Lo rimarrà sempre, fino al ritorno del Signore. E il Concilio, del quale siamo testimoni, non da ultimo ha il significato di professare questa necessità di rinnovamento della Chiesa⁷³.

Diventa allora evidente come, anche nei lavori conciliari, il primato appartenga a Dio e alla sua grazia, e chiaramente a Lui il Vaticano II debba rivolgersi in ascolto e obbedienza. Questo «primato permanente dell'adorazione rispetto a qualsiasi opera propria dell'uomo»⁷⁴ aveva trovato la sua più eloquente traduzione nell'approvazione della *Sacrosanctum Concilium*, primo documento conciliare, riconoscendo in tal modo nella Liturgia la fonte di ogni rinnovamento della Chiesa.

Un profondo rinnovamento non è, però, possibile senza coinvolgere l'intelletto dell'uomo, anzi ha come passaggio obbligato proprio una più profonda comprensione della Parola di Dio e una formulazione più penetrante di qualche sua verità:

Se è sempre stato compito dei concili piegare l'insofferente intelletto umano e assoggettarlo di nuovo all'obbedienza di Cristo, servendosi delle armi spirituali che quel dato momento forniva, per portare la Chiesa a una nuova crescita spirituale e infine alla misura della pienezza di Cristo, ciò vale principalmente

⁷² *Ibid.*, p. 118.

⁷³ *Ibid.*, p. 322.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 334.

per un concilio come questo, il cui compito, definito dallo stesso Santo Padre, è quello dell'aggiornamento della Chiesa⁷⁵.

La teologia mantiene quindi un ruolo di primaria importanza, sempre che eviti da un lato le dispute di scuola e, dall'altro, le eccessive sottigliezze di ragionamento⁷⁶. Per non incagliarsi nelle secche di una ricerca accademica sterile, è necessario che la scienza sacra torni ad attingere a piene mani da tutta la Tradizione della Chiesa⁷⁷, soprattutto dalla Bibbia e dai Padri, dove dogma e pastorale si mostrano chiaramente come due realtà inseparabili.

D'ora innanzi per una feconda pastorale sarà molto importante superare lo sterile accostamento di semplici teorie e di ricette puramente pragmatiche e ritornare all'unità originaria quale ci si presenta nella Bibbia e nei Padri, dove incontriamo una verità che in partenza e nella sua essenza più profonda è verità per l'uomo, verità salutare e salvifica, in cui pastorale e dogma si intrecciano in modo indissolubile: è la verità di Colui che è ad un tempo "Logos" e "pastore", come ha profondamente compreso la primitiva arte cristiana, che raffigurava il Logos come pastore e nel pastore scorgeva il Verbo eterno, che indica all'uomo la vera via⁷⁸.

La teologia può essere allora uno strumento di rinnovamento se e in quanto si sviluppa secondo tale unità e reciprocità tra dogma e pastorale. Questo pensiero sembra, più in generale, un carattere distintivo della teologia di Ratzinger e può oggi proporsi anche come criterio ermeneutico di tutta l'opera conciliare in cui «"pastorale" non dovrebbe significare: vago, privo di sostanza, puramente edificante [...]. Dovrebbe invece significare: formulato con una preoccupazione positiva per l'uomo di oggi»⁷⁹.

È in questo contesto che trova spazio la questione dell'autorità nella Chiesa. Essa richiede di essere trattata coerentemente con lo statuto particolare della realtà ecclesiale, svincolandola da approcci che rischiano di risultare, potremmo quasi dire, più politici che teologici.

Il tema del rapporto tra primato ed episcopato, tra ministero del papa e ministero dei vescovi dev'essere inteso anzitutto sullo sfondo della originaria struttura

⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 296.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 240-245.

⁷⁸ J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, cit., pp. 58-59.

⁷⁹ *Id.*, *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 314.

spirituale della Chiesa, che non coincide con nessun'altra delle strutture politiche a noi familiari⁸⁰.

La tentazione di far scivolare la discussione su di un piano meramente pratico condizionerebbe in maniera pesante la coerenza della ricerca, facendo della scienza sacra un'arma di difesa delle prassi esistenti oppure di attacco in vista delle riforme da attuare. Una tale ideologizzazione della discussione era emersa anche in alcuni passaggi del dibattito conciliare⁸¹ ma non risulterebbe comunque rispettosa del mistero della Chiesa, operandone una sorta di riduzione gerarcologica; è piuttosto necessario far riferimento al suo punto di partenza sacramentale, per comprenderne poi a pieno anche la struttura gerarchica⁸². Dunque, trattando in maniera specifica della questione della collegialità, Ratzinger è ben consapevole delle notevoli implicazioni del tema nell'ambito della prassi ma è deciso a svincolare tutta la riflessione da questioni politiche, così da poter attingere a quel nucleo veritativo più profondo, unico a potersi proporre come guida di quella necessaria riforma a cui tutta l'opera del Vaticano II era tesa.

Il contenuto teologico della collegialità episcopale

Dopo aver evidenziato i presupposti generali della riflessione di Ratzinger, possiamo ora concentrarci sul contenuto teologico della collegialità episcopale. Essa è anzitutto presentata dal teologo quale necessaria integrazione della definizione del primato petrino avvenuta al Vaticano I. Tale carattere di complementarità della *Lumen gentium* nei riguardi della *Pastor aeternus* non viene evidenziato solo a posteriori, in relazione al fatto che la dottrina del primato, «a causa della chiusura anticipata di quel Concilio per circostanze esterne, era rimasta come un frammento isolato del più vasto progetto di una complessiva ecclesiologia»⁸³, ma è riconosciuto come uno dei motivi trainanti di tutto il Vaticano II:

L'intenzione di completare la dottrina del primato del Concilio Vaticano I attraverso una corrispondente dottrina del ministero episcopale ha rappresentato

⁸⁰ *Ibid.*, p. 351.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 355.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 304.

⁸³ *Id.*, *Opera omnia*, VII/2, cit., p. 27.

fin da principio una delle idee-guida dell'attuale Concilio. Essa non mancava neppure nel primo testo sulla Chiesa (1962)⁸⁴.

Era stato infatti proprio questo carattere di incompiutezza delle asserzioni del Vaticano I ad aver indotto l'ecclesiologia successiva a certe forme di irrigidimento e assolutizzazione, tali da fraintendere anche il dogma dell'infallibilità pontificia al punto da considerare addirittura superflua l'indizione di qualunque concilio⁸⁵. Appare dunque necessario ricomprendere la figura del papa e il suo ruolo nell'organismo complessivo della Chiesa, sgombrando il campo da letture superficiali e interpretazioni massimaliste, per poi approfondire il ruolo specifico del collegio episcopale.

L'analisi condotta da Ratzinger riconosce nel romano pontefice la compresenza di tre differenti uffici: quello di vescovo della Chiesa di Roma, quello di patriarca della Chiesa latina, quello di primate della Chiesa universale⁸⁶. L'approfondimento storico permette poi al teologo di evidenziare come la distinzione tra queste funzioni, presenti simultaneamente nella figura del papa, diventi sempre meno chiara nel corso dei secoli «al punto che di fatto la Chiesa intera viene a essere incorporata nella Chiesa della città di Roma e ne viene resa parte»⁸⁷:

Una serie di sviluppi introdottisi con la fine dell'Antichità comportano che, in Occidente, alla Sede romana fossero attribuiti in misura sempre maggiore anche compiti spiccatamente amministrativi; e così dall'unità spirituale dell'unica comunione e dell'unica fede si sviluppò sempre più anche una specie di uniformità esterna. Da questo processo prese avvio anche la confusione della struttura ecclesiale con strutture politiche⁸⁸.

A fronte di questa situazione, la definizione dogmatica del Vaticano I si proponeva come un vero e proprio progresso:

nel momento in cui veniva meno il potere politico del papato, ne veniva messo in rilievo il nocciolo spirituale e finalmente, dopo secoli di una concezione

⁸⁴ ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 425; cf. *ibid.*, pp. 341-342.345.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 79.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, pp. 356-359.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 352.

politicizzante del primato, si formava nuovamente un concetto puramente teologico della funzione del vescovo di Roma⁸⁹.

Purtroppo la recezione si era mossa in direzione opposta: con la brusca interruzione dell'opera del Concilio, e dunque la mancata elaborazione di una visione ecclesiologica globale, la prassi centralistica andò rafforzandosi anche a scapito della teologia, delle missioni e dell'ecumenismo⁹⁰. Eppure proprio uno studio onesto della storia può testimoniare come collegialità e primato siano «due elementi che da sempre appartengono alla vita della Chiesa»⁹¹. Non sarebbe nemmeno esagerato arrivare a rintracciare una sorta di componente collegiale insita nello stesso governo primaziale della Chiesa, da sempre esistito, che pure ha assunto forme differenti nelle diverse epoche storiche:

nell'Antichità era quella dei sinodi; nel Medioevo quella del concistoro dei cardinali; nell'epoca moderna, sarebbe assurdo negare che il *cogubernium* della burocrazia e dell'apparato curiale è cresciuto sino ad avere un potere sempre più grande⁹².

Accostare, ora, la dottrina sulla collegialità episcopale significa portare alla luce le sue radici. Per quanto i fondamenti di ogni dottrina vadano sempre ricercati nella Sacra Scrittura, quella relativa alla collegialità dei vescovi

non ha il suo primo e originario inizio nell'esegesi del Nuovo Testamento, ma nella riscoperta della struttura della Chiesa antica, cioè della Chiesa ancora indivisa e separata dall'epoca patristica, che si sapeva in diretta unità con la volontà apostolica⁹³.

È dunque necessario indagare anzitutto la vita della Chiesa antica per poi accostare il Nuovo Testamento, non isolandolo artificiosamente dallo sviluppo storico successivo, ma piuttosto leggendolo in vista di quella struttura che la compagine ecclesiale avrebbe assunto e che già si

⁸⁹ *Ibid.*, p. 442.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 352-442.

⁹¹ *Ibid.*, p. 254.

⁹² *Ibid.*, pp. 361-362.

⁹³ *Ibid.*, pp. 477-478.

manifestava in quel cosiddetto “protocattolicesimo” degli scritti neotestamentari più recenti.

Non appena si intraprende lo studio della Chiesa all’epoca dei padri, emerge in maniera lampante come «la dottrina dell’Eucaristia e l’ecclesiologia erano indissolubilmente intrecciate l’una all’altra. La Chiesa si definiva a partire dall’Eucaristia e l’Eucaristia includeva il mistero della Chiesa»⁹⁴. Questa sorta di “ecclesiologia eucaristica” trovava la sua evidenza in due aspetti strettamente legati tra loro. Anzitutto la struttura dell’ufficio sacro, la cui fissazione tripartita è testimoniata già da Ignazio di Antiochia agli inizi dell’epoca patristica, implica il riconoscimento delle Chiese locali come primaria realizzazione dell’unica Chiesa di Cristo, e non come sua partizione. In secondo luogo, la singola Chiesa locale non si mostra come entità chiusa ma manifesta una congenita apertura alle altre Chiese, necessaria al raggiungimento della propria completezza. La relazione tra le Chiese particolari si realizza attraverso il vincolo della *communio* tra i vescovi e permette a ogni singola realtà particolare di conservare il suo essere-Chiesa⁹⁵. Tale vincolo trova delle modalità esterne di realizzazione: esse sono testimoniate dallo scambio di lettere (come quelle di Ignazio, Policarpo e Dionigi) le quali assumono anche un profilo giuridico nelle “lettere di comunione”, la consacrazione episcopale celebrata da più vescovi e la scelta di affrontare le questioni di maggior rilevanza ecclesiale per via collegiale attraverso sinodi provinciali⁹⁶. Tale carattere comunionale del ministero episcopale si traduce anche nell’uso, a partire dal III secolo, della parola “collegio”: questo termine, derivato dal diritto romano, non assumerà mai un valore esclusivo nell’indicare tale realtà ma coesisterà con altri, compresi comunque nella stessa area semantica, ovvero *ordo, corpus, fraternitas*⁹⁷. L’oscillazione nell’uso dei termini, problematica che si è ripresentata anche nelle discussioni conciliari, è sintomatica dell’incapacità di ciascuno di loro nel definire una realtà che non trova corrispettivi al di fuori dell’ambito spirituale.

L’ecclesiologia finora descritta subirà notevoli trasformazioni nel corso dei secoli: nel tardo Medioevo, una concezione sempre più individualistica dell’Eucaristia avrà come conseguenza anche un notevole impoverimento

⁹⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 478-479.

⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 255-256.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 480.

ecclesiologico, al punto tale che la Chiesa «era divenuta l'ambito giuridico esteriore, una specie di Stato autoritario cristiano, il cui significato sacramentale era difficilmente riconoscibile»⁹⁸. All'opposto, però, è possibile ritrovare nella Scrittura i segni del graduale manifestarsi della Chiesa come comunione di comunità locali⁹⁹.

Anzitutto si dovrà riconoscere la profonda corrispondenza che c'è tra i dati offerti dal Nuovo Testamento e la concezione della Chiesa quale unione di Chiese locali congiunte tra loro dal Corpo e dalla Parola del Signore. Al contempo si dovrà ammettere che una concezione del ministero ecclesiastico collegata a questa visione della Chiesa sta nel prolungamento del dato neotestamentario. Infine si dovrà dire che il carattere comunitario di questo ministero di fatto si delinea già nel ceto dei Dodici che sta all'origine del servizio neotestamentario¹⁰⁰.

In altre parole, seppur non sia possibile verificare i singoli aspetti della Chiesa post-apostolica attraverso specifiche corrispondenze nei racconti neotestamentari, l'organizzazione della Chiesa antica si manifesta in maniera chiara come prosecuzione e sviluppo della realtà testimoniata nella Sacra Scrittura.

È quindi possibile indagare i racconti evangelici per portare alla luce le caratteristiche fondamentali del collegio apostolico, che si rifletteranno successivamente su quello episcopale. Questa prima comunità di discepoli, nata dalla chiamata di Cristo stesso, non trova la sua iniziale funzione nella missione apostolica (cosa che avverrà invece dopo la Pentecoste) ma «il loro primo compito piuttosto era di essere i Dodici, di esprimere nella simbologia escatologica di questo sacro numero della storia d'Israele, l'avvento del nuovo popolo di Dio»¹⁰¹. La scelta compiuta da Gesù era perfettamente comprensibile da un pio israelita del tempo: «era come dire che ormai erano giunti gli ultimi tempi, perché in questi dodici uomini è rappresentato l'Israele ripristinato e definitivo»¹⁰². I Dodici erano un segno del compimento della speranza messianica, per questo la loro qualifica non era quella di “apostoli” ma semplicemente di “dodici”.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 336.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 254.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 481.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 346.

¹⁰² *Ibid.*, p. 388.

Ciò significa, però, allora che ciascuno dei Dodici significa qualcosa soltanto insieme agli altri undici, con i quali soltanto forma il numero simbolico. Nessuno è qualcosa da sé, ma sono per natura legati gli uni agli altri, insieme essi formano, se si vuole, una specie di “collegio”¹⁰³.

Di questo collegio fa parte lo stesso Pietro, in una posizione privilegiata «conformemente al compito speciale che il Signore gli aveva affidato, per cui avrebbe anche una funzione indipendente dalla “collegialità”»¹⁰⁴, ma sempre all'interno del numero dei Dodici, per essere con loro manifestazione della realizzazione escatologica del nuovo popolo di Dio.

Il carattere apostolico del collegio dei Dodici si sviluppa a partire dalla Risurrezione e, soprattutto, dopo la Pentecoste. Il testo di Mt 28,18-20 narra l'apparizione del Signore risorto in cui Egli affida agli Undici «una missione unica rivolta a tutto il mondo, che contempla il triplice mandato di insegnare, santificare, governare»¹⁰⁵. Dalla Scrittura emerge dunque che «quest'unica missione e potestà è conferita sia a Pietro che a questo collegio, collegio che è costituito come tale e radunato sotto la guida di Pietro»¹⁰⁶. Dopo la Pentecoste e la conseguente prima missione evangelizzatrice, un collegio succede all'altro e al collegio degli apostoli succede il quello dei vescovi, che rispetta la stessa dinamica del primo: nessun vescovo prende il posto di un preciso apostolo (eccezion fatta per il successore di Pietro) ma è la comunione dei vescovi a essere in continuità con la comunità apostolica. Allora, come nel collegio apostolico il singolo non è qualcosa di per sé se non unito agli altri, così

il singolo vescovo non significa niente da sé, ma il suo essere vescovo non ce l'ha che per il fatto di essere unito con gli altri, che assieme sono la prosecuzione del collegio apostolico. Detto ancora in altro modo: i vescovi sono essenzialmente un collegio, il ministero episcopale è un ministero collegiale, per il quale il riferimento alla comunità di tutti i vescovi ha un carattere costitutivo¹⁰⁷.

In sintesi, il percorso condotto finora ha evidenziato come, alla base dell'idea di collegialità, vi sia la struttura della Chiesa antica basata sul

¹⁰³ Ivi.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 389.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁶ Ivi.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 388-389.

principio della Chiesa locale¹⁰⁸, nonostante non sia possibile rintracciare nella prassi del tempo alcuna realizzazione di tipo strettamente giuridico¹⁰⁹. Allo stesso modo, si è riconosciuto l'emergere della realtà della collegialità dalla Scrittura, anche se il Nuovo Testamento non si esprime secondo le categorie della teologia e del diritto sviluppatesi nei secoli successivi¹¹⁰. Quindi la collegialità si mostra «dalle Scritture perlomeno tanto quanto vi appare il primato e l'infallibilità di Pietro»¹¹¹ e, «a titolo di verità storica, il principio della collegialità nei primi secoli non apparve con minor chiarezza rispetto alla verità [...] del primato del Sommo Pontefice»¹¹².

Il recupero dell'ecclesiologia eucaristica della Chiesa antica, sullo sfondo del rinnovamento liturgico e teologico del secolo scorso, non solo fonda la dottrina della collegialità episcopale ma, insieme con essa, conduce anche alla scoperta del valore sacramentale dell'episcopato.

Oggi sappiamo che corpo sacramentale e corpo mistico di Cristo non stanno l'uno accanto all'altro come due realtà distinte, ma esistono l'uno in base all'altro e l'uno in ordine all'altro. L'Eucaristia esiste per edificare gli uomini in corpo di Cristo, e viceversa: l'edificazione della Chiesa avviene in forza dell'Eucaristia. Ma in tal modo anche i due servizi passano l'uno nell'altro. [...] Nell'ufficio di presiedere l'Eucaristia, sacramento e "potere di giurisdizione" si compenetrano, ma nello stesso tempo appare chiaro quanto sia sconveniente parlare di giurisdizione e di potere riguardo alla Chiesa. Non c'è un potere di giurisdizione quasi profano che come campo nettamente separabile stia accanto ai servizi sacramentali, come non c'è una separazione tra corpo mistico e Corpo eucaristico di Cristo¹¹³.

Comincia così a sfaldarsi la rigida giustapposizione medievale tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* e si è portati a riconoscere la sacramentalità della consacrazione episcopale, non come un fatto che interessa il singolo, ma quale vera e propria «incorporazione in un tutto, inserimento in un servizio a cui è essenziale un legame comunitario»¹¹⁴:

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, pp. 477-480.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 253-254.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 210.

¹¹¹ *Ivi.*

¹¹² *Ibid.*, p. 257.

¹¹³ *Ibid.*, p. 486.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 485.

Come la chiamata ad “Apostolo” equivale a essere accolto nel simbolismo dei “Dodici”, che costituisce un elemento indispensabile del compito apostolico, così la consacrazione episcopale è, per natura sua, inserimento nella comunità del servizio episcopale¹¹⁵.

A questo punto diventa facile riconoscere una duplice condizione per entrare a far parte del collegio: il sacramento dell’Ordine nel grado dell’episcopato, il quale a sua volta rimanda e implica la comunione con gli altri vescovi e il vescovo di Roma, «che non appare ora come un’aggiunta esterna al sacramento dell’Ordine, ma come il suo sviluppo connaturale nel quale soltanto esso raggiunge il suo pieno significato»¹¹⁶. Tale comunione, è da sottolineare, non si realizza solo verticalmente nella relazione col romano pontefice, ma include un rapporto orizzontale di comunione con gli altri membri del collegio.

È assolutamente chiaro che il collegio dei vescovi non è semplicemente una creazione del papa, ma scaturisce da un dato sacramentale e rappresenta perciò un insopprimibile presupposto della struttura della Chiesa, che nasce dalla stessa natura di questa, stabilita dal Signore – anche se il concreto esercizio della collegialità ha poi bisogno di più precise determinazioni da parte del diritto positivo della Chiesa¹¹⁷.

La collegialità episcopale così intesa comporta che la comunità dei vescovi, che include chiaramente il vescovo di Roma, detenga la piena e suprema potestà sulla Chiesa, potestà che non reca in alcun modo danno a quella del sommo pontefice¹¹⁸.

Ciò che da Cristo è dato al Collegio, non è tolto a Pietro, e d’altra parte, poiché entrambe le potestà sono conferite da Cristo stesso, esse non possono contraddirsi reciprocamente, da momento che lo Spirito di Cristo assistendo la Chiesa vigila sul loro pacifico “co-spirare”, e questo “co-spirare” si realizza perciò nel fatto che il collegio non sussiste se non insieme col suo capo¹¹⁹.

¹¹⁵ ID., *Opera omnia*, VII/2, cit., p. 35.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁸ Cf. ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 250.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 208.

Si manifesta così una «dualità non uniformabile della suprema potestà»¹²⁰ nella Chiesa, che potrebbe anche portare a riconoscere come suoi detentori due soggetti non adeguatamente distinti, la cui collaborazione è però preservata e diretta dall'azione dello Spirito. Essa può realizzarsi in forma solenne con la convocazione di un concilio, ma anche in maniera ordinaria da parte dei vescovi sparsi nel mondo, a ogni modo però il collegio episcopale è soggetto di questa potestà non solamente *quando collegialiter agit* ma in se stesso¹²¹. È dunque chiaro come «nella Chiesa, non ogni iniziativa dipende necessariamente dal solo papa e che le forme in cui il suo primato si attua possono essere molto varie»¹²².

La potestà riconosciuta al collegio episcopale non deve, però, tradursi in primo luogo come un potere di governo dei vescovi sulla Chiesa intera, quanto piuttosto come una loro responsabilità nei suoi riguardi: «il singolo vescovo non è costituito soltanto per la sua comunità, ma porta la responsabilità complessiva della Chiesa»¹²³. Ecco, dunque, che proprio l'attività missionaria ne diventa chiara manifestazione:

Poiché la Chiesa di Dio nella sua attività è governata dalla gerarchia, allo stesso modo il governo delle missioni è affidato alla gerarchia, e cioè secondo la struttura essenziale di questa gerarchia, che comprende il ministero del successore di san Pietro e il ministero del collegio episcopale (unito al suo capo, il successore di Pietro) con i loro collaboratori. Appare molto importante ricordare che non solo il Sommo Pontefice, ma tutto il collegio episcopale (e così tutte le Chiese unite nell'unica comunione dell'unica Chiesa cattolica) è responsabile dell'opera delle missioni¹²⁴.

Non bisogna però ridurre il tema della collegialità episcopale a una questione relativa esclusivamente ai supremi poteri nella Chiesa: «il vero contenuto della dottrina della collegialità» sta nel fatto che «il pluralismo delle comunità sacramentali e l'unità dei servizi ecclesiali garantita dal papa si compenetrano intimamente»¹²⁵. Il collegio si mostra quale rappresentazione della pluralità e dell'universalità del popolo di Dio,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹²¹ Si veda la convinta opposizione di Ratzinger e Rahner in sottocommissione, secondo i resoconti di Maccarrone: F. ÁLVAREZ ALONSO, *Primato e collegialità alla luce del "Fondo Maccarrone"*, cit., p. 23.

¹²² J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 469.

¹²³ *Ibid.*, p. 390.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 486.

diffuso su tutta la terra in comunità eucaristiche riunite attorno ai rispettivi vescovi, e allo stesso tempo, poiché guidato da un unico capo, esprime anche l'unità della Chiesa¹²⁶. Si tratta di un'acquisizione ecclesiologica di una portata molto più grande: «non è soltanto un enunciato sulla natura dell'ufficio episcopale, ma sulla struttura di tutta quanta la Chiesa»¹²⁷, struttura in cui unità e molteplicità convivono pacificamente e si fecondano reciprocamente.

Le implicazioni pastorali della collegialità episcopale

L'ultimo passaggio del paragrafo precedente ci ha già in qualche modo introdotti alle implicazioni pastorali della dottrina finora descritta. Come evidenziato all'inizio della trattazione sistematica, Ratzinger è fermamente convinto che gli asserti dogmatici siano intimamente e geneticamente implicati con l'aspetto pastorale, come due facce di una stessa medaglia, che non possono essere in alcun modo disgiunte. Dunque, anche nei riguardi della collegialità episcopale, vale la stessa regola: essa non è fine a se stessa ma piuttosto ogni «formulazione dottrinale del Concilio può raggiungere il suo autentico scopo solo se viene tradotta in realtà spirituale nella vita di fede dei singoli»¹²⁸. Questo processo di conversione personale come anche ecclesiale, questa dinamica che potremmo quasi definire di “incarnazione” di una verità antica portata a nuova luce, necessita di tempo: «Le nuove prospettive [...] per poter sviluppare tutta la loro forza dovranno prima prendere a poco a poco carne e sangue nella vita ordinaria della Chiesa»¹²⁹.

A ogni modo la dottrina della collegialità episcopale, già semplicemente attraverso la sua formulazione, rende possibile un cambiamento di prospettiva sulla realtà della Chiesa intera:

Credo non sia difficile vedere come da questa riflessione, apparentemente soltanto teorica, possa provenire un importante processo di rinnovamento nella Chiesa in cammino. Infatti ci si riallaccia così, oltre tutti i modelli di pensiero estrinseci e mondanizzati, all'originaria struttura spirituale della Chiesa¹³⁰.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, p. 467.

¹²⁷ ID., *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, cit., p. 68.

¹²⁸ ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 325.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 461.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 389.

Se la rigida separazione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* aveva portato a confondere la costituzione della Chiesa di Cristo con quella delle strutture politiche del tempo, il riconoscere ora la Chiesa universale come una «rete di comunità di mensa in comunione tra loro»¹³¹ permette di far emergere nuovamente il suo *proprium*, ovvero la sua natura eminentemente spirituale, che supera qualsiasi modello mondano e la cui dinamica non è riducibile né paragonabile ad alcuno di essi.

L'idea della collegialità si basa sulla convinzione che la Chiesa non è un super-Stato di tipo monarchico [...] bensì un insieme di comunità liturgiche che hanno il loro punto di riferimento vincolante nella Sede di san Pietro a Roma. Il rapporto fra "Chiese particolari" e Chiesa universale non è paragonabile a quello tra amministrazioni locali e Stato centrale, perché Stato e Chiesa per natura non sono paragonabili. La Scrittura e i Padri semplicemente hanno chiamato "Chiesa" ogni Chiesa particolare, e dunque hanno parlato liberamente di "Chiese" non certo nel senso delle odierne Chiese confessionali divise tra loro, bensì in modo tale che, nel suo ambito rispettivo, ognuna delle tante "Chiese" è il divenire presente dell'unica Chiesa di Dio, a cui ognuna è legata dalla fede e dalla comunione. In una simile concezione di Chiesa, va da sé che l'unità della Chiesa deve includere la molteplicità (nel senso del cristianesimo antico) delle Chiese e che mai dovrà e potrà darsi una centralizzazione assoluta della Chiesa, mentre, all'interno dell'unità, la molteplicità dovrà mantenere il suo peso specifico e i suoi propri diritti. [...] In ogni caso sta qui il punto focale dell'idea di collegialità che, come detto, non vuole integrare la "monarchia" con un "parlamento", quanto valorizzare il significato specifico delle "Chiese" nella "Chiesa": quella viva molteplicità che rappresenta la ricchezza della vera unità¹³².

Se dunque il significato più profondo della dottrina sulla collegialità episcopale non risiede semplicemente nella questione della potestà sulla Chiesa, comunque la investe e richiede che, anche in questo specifico aspetto della struttura ecclesiale, la sua natura eminentemente spirituale venga resa nuovamente evidente e operante.

L'ordinamento della Chiesa e il suo mistero spirituale sono inseparabili tra loro. Soltanto in quanto il testo porta la questione a questa profondità, la "decentralizzazione" ecclesiale va oltre uno spostamento organizzativo adattato

¹³¹ *Ibid.*, p. 253.

¹³² *Id.*, *Opera omnia*, VII/2, cit., pp. 19-20.

alla congiuntura del momento e rientra nell'ambito di un vero rinnovamento spirituale¹³³.

Inoltre l'ampia varietà di forme espressive che si sono susseguite nei secoli, ci induce a considerare come l'ambito dell'organizzazione pratica della vita ecclesiale goda di una notevole libertà, perché si è reso storicamente evidente «quanto sia ristretto l'effettivo ambito del diritto divino nella Chiesa e quanto sia ampio, di contro, il margine lasciato alla discrezionalità»¹³⁴. Nella sua traduzione pastorale della collegialità, le proposte avanzate dal teologo Ratzinger si muovono secondo due direttrici fondamentali: una orizzontale, relativa ai rapporti tra le Chiese locali; l'altra verticale, legata alla relazione tra collegialità e primato.

Seguendo la direttrice orizzontale, il teologo più volte si riferisce alle conferenze episcopali come a possibili ambiti di espressione e realizzazione della collegialità episcopale. Già a seguito della promulgazione della *Sacrosanctum Concilium*, in cui alle conferenze episcopali veniva affidato un nuovo compito legislativo in campo liturgico¹³⁵, egli aveva affermato che, proprio attraverso il rafforzamento dei vincoli tra i singoli vescovi, l'orientamento del cattolicesimo aveva perso la sua unidirezionalità rivolta verso il centro per venir collegato orizzontalmente attraverso quella che va riconosciuta come una sua «profonda controventatura»¹³⁶. In ogni conferenza episcopale il singolo vescovo sperimenterebbe la necessaria limitazione del suo potere, dovuta alla struttura collegiale della Chiesa e, quindi, alla necessità della comunione con gli altri vescovi finalizzata a favorire lo sviluppo della Chiesa intera nella sua unità¹³⁷.

Nella misura in cui la conferenza episcopale si rifà al modello della struttura sinodale della Chiesa antica, anch'essa può e deve essere considerata espressione dell'elemento collegiale. Nella sua forma concreta essa rappresenta ovviamente un'istituzione variabile di diritto ecclesiastico, ma sostanzialmente è espressione e forma di attuazione di un dato basilare della Chiesa: il legame

¹³³ ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 487.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 355-356.

¹³⁵ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), nn. 22.128.

¹³⁶ J. RATZINGER, *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 347.

¹³⁷ Cf. *ibid.*, p. 396.

collegiale dei vescovi, che rappresenta un elemento essenziale del loro ufficio¹³⁸.

In questo asse orizzontale, e sempre affidata alle conferenze episcopali, rientrerebbe anche l'attività missionaria. In questo ambito il parere di Ratzinger si fa ancora più tecnico, avendo sempre come orizzonte un sano ed equilibrato decentramento, frutto di una responsabilità collegiale che non permette alle singole Chiese locali di richiudersi su loro stesse, ma piuttosto le apre a orizzonti più grandi:

Oggi appare un utile contributo il fatto che singole conferenze episcopali in quanto tali si facciano carico di tale opera, o anche più conferenze episcopali vicine convergano in un'opera comune [...]. Le conferenze episcopali (sia singolarmente sia unite a tale scopo) istituiscano dei segretariati per l'attività missionaria. Questi segretariati si consultino e si aiutino tra loro, mettano in comune notizie ed esperienze fatte. Il segretariato di Roma dovrebbe coordinare e riunire tutte le attività e dare sostegno alle attività provenienti da regioni diverse. Ma il segretariato centrale non dovrebbe essere l'unica fonte di attività; ciò che può essere fatto meglio nelle diverse regioni piuttosto che al centro, sia colà decentrato¹³⁹.

Chiaramente, al rafforzamento dell'asse orizzontale, dovrebbe poi corrispondere anche una differente strutturazione dell'asse verticale: in questo ambito Ratzinger afferma che esistono valide ragioni storiche per proporre una riforma della curia che contempra l'introduzione di un consiglio episcopale permanente. Esso dovrebbe rappresentare tutta la Chiesa, non come un organismo superiore o sottoposto alla curia romana, «ma piuttosto un *pendant* di essa: non un settore dell'apparato burocratico pontificio, ma un organo esecutivo dell'episcopato universale, un concilio per così dire permanente nella vita quotidiana della Chiesa»¹⁴⁰.

Questo consiglio non dovrà coincidere puramente con il collegio dei cardinali, ma di fatto, riguardo alla sua formazione, nemmeno potrà prescindere da esso; e questo in virtù della posizione storica che questo collegio ha indiscutibilmente acquisito. Dovrebbe certamente abbracciare il collegio dei cardinali (che in sé non è la rappresentanza del papa), i patriarchi e infine i delegati delle singole conferenze episcopali. In futuro si dovrà riflettere sulla questione se, per

¹³⁸ *Ibid.*, p. 364.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 230-231.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 396-397.

determinate questioni, non siano da coinvolgere in qualche forma anche le altre istanze ecclesiali: laici, diaconi e presbiteri¹⁴¹.

Lo scopo delle proposte concrete avanzate da Ratzinger rimarrebbe in sintesi quello di cercare un nuovo equilibrio tra l'aspetto primaziale e quello collegiale, tra l'unità e la molteplicità nella Chiesa di Cristo. È il tentativo di tradurre, in termini giuridici, il fatto morale che

da un lato, il papa non potrà mai trascurare la voce dei vescovi e con essi la voce della Chiesa universale. Viceversa, ci dovranno essere delle iniziative interamente autonome dell'episcopato, anzi, anche il dovere di aiutare criticamente il papa nel suo compito non si potrà confinare ai tempi apostolici della Chiesa del tempo dei Padri¹⁴².

Tentativi di questo genere, chiaramente, non potrebbero mettere al sicuro la Chiesa da possibili tensioni tra primato e collegialità, esse però andrebbero riconosciute come naturali e fisiologiche: «Quella tensione, invece, insieme alla fecondazione reciproca di molteplicità e unità, fa parte del vivo auto-realizzarsi della Chiesa, allo stesso modo in cui ogni cosa viva necessita di tensione»¹⁴³.

Come affermavamo sin dall'inizio, trattando della collegialità episcopale non è lecito fossilizzarsi sulla questione dell'autorità nella Chiesa: Ratzinger aveva evidenziato in maniera chiara come la dottrina della collegialità «non è soltanto un enunciato sulla natura dell'ufficio episcopale, ma sulla struttura di tutta quanta la Chiesa»¹⁴⁴. Tale affermazione spinge il teologo dall'ambito della *suprema potestas* a quello della vita semplice e feriale delle più piccole comunità cristiane.

Esso [il principio dell'unità nella molteplicità] si estende fino all'organismo della singola parrocchia, che da un lato ha nel parroco un vertice "monarchico" e tuttavia non deve diventare una monarchia del parroco, ma deve lasciar posto per il consiglio dei laici e dei suoi fratelli nell'ufficio, lasciar posto soprattutto anche ai vari temperamenti ed alle loro manifestazioni, che esistono di diritto. Ci dovrebbe essere forse entro la Chiesa una tolleranza maggiore di quel che comunemente avviene, una tolleranza che non cerca di imporre in tutte le circostanze la propria forma agli altri, ma ammette la legittima possibilità di

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 361-362.

¹⁴² *Id.*, *Opera omnia*, VII/2, cit., p. 51.

¹⁴³ *Id.*, *Opera omnia*, VII/1, cit., p. 299.

¹⁴⁴ *Id.*, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, cit., p. 68.

altre vie e forme di devozione e non pensa che tutto debba convenire ad ognuno oppure che tutti debbano essere fatti per la stessa cosa¹⁴⁵.

Guardando all'oggi...

L'analisi che abbiamo condotto, iniziata con un resoconto storico sull'attività conciliare del perito Ratzinger e sfociata nella rielaborazione sistematica del suo pensiero nei riguardi della collegialità episcopale, non può né vuole, nemmeno nel nostro caso, ridursi a un semplice esercizio accademico perché – ne siamo profondamente convinti – tutto ciò che abbiamo presentato in questo lavoro ha molto da dire alla Chiesa di oggi.

Anche ai nostri giorni lo sguardo del cristiano sulla Chiesa, sia universale che locale, ha bisogno di una purificazione: deve tornare a essere uno sguardo limpido, libero da condizionamenti storici, politici e sociali, capace di attingere a quel nucleo propriamente spirituale della costituzione intima della Chiesa. Solo attraverso questo nuovo sguardo sarà possibile intuire necessità pratiche e rispondervi con sapienza spirituale.

Per far questo risulta particolarmente importante non ideologizzare la prassi ecclesiale esistente, considerandola come perfetta e immutabile traduzione del diritto divino, ma piuttosto riconoscere la notevole discrezionalità che il Signore ha concesso alla sua Chiesa nell'ambito organizzativo e lasciare che, attraverso un percorso di continuo rinnovamento, emerga sempre meglio la sua *nobilis forma* e la sua opera sia sempre più fruttuosa nella contingenza storica in si trova a vivere.

Infine, proprio perché sganciata da una visione politica e sottoposta a una continua riforma, che altro non è che una conversione incessante alle esigenze del Vangelo, nella Chiesa potrà realizzarsi quella modalità peculiare di cammino, quella sinodalità, che è frutto di una *co-spiratio* suscitata, guidata e sostenuta dallo Spirito Santo, che mai l'abbandona.

Abbiamo semplicemente abbozzato alcune indicazioni conclusive, anzitutto nel desiderio che la riflessione non termini in queste poche pagine. Essa, infatti, non può esaurirsi nello spazio di una breve pubblicazione ma deve proseguire, arrivando a interessare tutto il corpo ecclesiale, non solo teologi e Magistero: tutti e singoli i fedeli dovrebbero sentirsi coinvolti in un processo di riforma della Chiesa in chiave sinodale. In secondo luogo non volevamo in alcun modo oscurare, con nostre

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 69.

personali considerazioni, la paternità dei contenuti sintetizzati quanto piuttosto lasciar emergere in maniera limpida il pensiero di J. Ratzinger. Riteniamo infatti che proprio nella questione della collegialità episcopale si possa riconoscere uno dei suoi numerosi lasciti profetici alla Chiesa di oggi, che la sprona a proseguire con fiducia il suo cammino nella storia, in un continuo processo di riforma e rinnovamento. Certo, il compito di fronte al quale ci troviamo potrebbe sembrare talmente grande da farci cedere allo scoraggiamento, ma sono ancora alcune sue parole, con le quali desideriamo concludere la nostra trattazione, a mantenere viva in noi la virtù della speranza:

Non c'è alcun motivo di essere scettici e rassegnati. E abbiamo invece tutti i motivi di sperare, di essere lieti, di avere pazienza. Possiamo andare avanti senza paura, confidando nel Signore che è con la sua Chiesa tutti i giorni fino alla fine del mondo¹⁴⁶.

¹⁴⁶ ID., *Opera omnia*, VII/1, cit., pp. 461-462.