

Il parlamento di Dio? Alcune questioni sul rapporto tra Chiesa, democrazia e sinodalità

The Parliament of God? Some Questions on the Relationship Between Church, Democracy and Synodality

Andrea Manzone*

La riscoperta della natura sinodale della Chiesa ha riaperto nell'ambito intraecclesiale e non solo la domanda circa i rapporti tra istituzione ecclesiale e democrazia. Nella prima parte dell'articolo si tenterà a grandi linee di seguire l'evoluzione del termine e del concetto di democrazia, per poi entrare nell'ampio e polimorfo dibattito sul rapporto tra la dottrina sociale della Chiesa e l'istituzione e gli ideali democratici. Finalmente si verificherà se l'istituzione sinodale e la progressiva sinodalizzazione auspicata da papa Francesco rappresenti un'effettiva "conversione" democratica della chiesa, riflettendo soprattutto sui temi del consenso e della maggioranza in relazione alla missione evangelizzatrice della Chiesa.

The rediscovery of the synodal nature of the Church has rekindled the question about the relationships between ecclesial institution and democracy in the intra-ecclesial sphere and beyond. In the first part of the article we will attempt to broadly follow the evolution of the term and concept of democracy, and then enter into the broad and polymorphous debate on the relationship between the social doctrine of the Church and the democratic institution and ideals. Finally, it will be verified whether the synodal institution and the progressive synodization hoped for by Pope Francis represents an effective democratic "conversion" of the church, reflecting above all on the issues of consensus and the majority in relation to the evangelizing mission of the Church.

Keywords: Sinodalità, Democrazia, Maggioranza, Sinodo.

Alla vigilia dell'apertura del Concilio Vaticano II su «L'Osservatore Romano» comparve un articolo a firma di S. Trasatti intitolato *Pronta nella Basilica Vaticana la grande aula del Parlamento di Dio*¹. Questo termine così "moderno" con cui venne designata l'assise conciliare divenne presto,

* Andrea Manzone, presbitero dell'Arcidiocesi di Chieti-Vasto e docente di Teologia Dogmatica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti.

da parte di un'altra penna, un termine dal vago sapore "modernista": nella prefazione all'operetta *J'accuse le Concile!* di mons. Marcel Lefebvre, E. Cavaterra sosteneva che «quando si convoca un così detto "parlamento di Dio", si deve sottostare alle imposizioni della quantità che non sempre coincide con la qualità. Ecco come la democrazia è entrata nella Chiesa dell'autocrazia»². Il fatto che il Concilio comportasse una tendenza democratica ebbe a rilevarlo anche il «Corriere della sera» per il quale, ad un mese dall'apertura del Concilio, E. Pisoni pubblicava un articolo dal titolo *L'assemblea della chiesa modello di democrazia*³.

Se il Concilio Ecumenico nel suo svolgimento si rivelava uno strumento dalla complessa e macchinosa gestione, veniva formandosi in molti Padri il desiderio che *qualcosa* del Concilio permanesse nella Chiesa almeno come metodologia perenne: da questo desiderio nacque l'idea del Sinodo dei Vescovi. Paolo VI lo istituì il 15 settembre 1965, in corrispondenza (non casuale) dell'apertura della quarta ed ultima sessione del Concilio, mediante il *motu proprio Apostolica Sollicitudo*⁴ del 15 settembre 1965. Il nuovo strumento, richiesto da un numero importante di presuli e desiderato anche dallo stesso Paolo VI, venne accolto benevolmente dall'episcopato cattolico e non meno dagli osservatori non cattolici. L'anglicano J. Moorman scrisse: «Questo è stato interpretato dagli osservatori come un movimento molto importante. Forse la cosa che ci ha colpito maggiormente è stato che, per la prima volta, un elemento democratico aveva trovato la sua strada nel governo della chiesa di Roma»⁵. Gli osservatori concordano sul fatto che non si sa di preciso che cosa sia questo Sinodo dei Vescovi e come esso funzionerà: è un fatto tuttavia che quantomeno esista. Nel seno della *Catholica* l'istituzione sinodale sembra tuttavia accontentare e scontentare tutti: essa sembra istituire un "Concilio permanente", prolungando così l'esperienza collegiale, ma il *motu proprio* non cita mai né la collegialità né la *Lumen Gentium*, promulgata nemmeno un anno prima. I commentatori sottolineano che lo strumento sinodale riguarda solo i vescovi e che convocazione, programma, struttura e documenti finali sono direttamente sottoposti all'autorità del papa⁶. Al coro che avrebbe potuto parlare di democratizzazione della Chiesa avrebbe corrisposto il controcanto di quanti avrebbero potuto sostenere la tesi di una insufficiente democratizzazione. È altrettanto vero che non è sufficiente che vi sia un Sinodo perché ci sia automaticamente una *mentalità conciliare* o, nei decenni successivi, *sinodale*; a tal proposito scrive lo storico G. Alberigo:

I vescovi non avevano un'esperienza ravvicinata delle assemblee parlamentari che caratterizzavano la democrazia occidentale. Troppo fresca

era l'esperienza democratica in Italia e in Germania per averne assimilato profondamente la lezione; mentre tale esperienza era assente in Spagna, in Portogallo, in Europa orientale, in parecchi paesi dell'America Latina e nei giovani Stati del Sud del mondo. Anche se il concilio non fu il parlamento della chiesa, la familiarità con i metodi delle votazioni, con i sistemi democratici, con la formazione di maggioranza e minoranza, avrebbe potuto aiutare a concepire le dinamiche di una grande assemblea che – secondo la tradizione – era chiamata a scegliere mediante il voto dei suoi componenti⁷.

Prendendo per buona l'analisi dello storico di Bologna, non vi è stata nella chiesa una vera e propria svolta democratica, bensì una progressiva educazione (perlopiù pratica) alle procedure democratiche che si ritenevano sempre più confacenti alla “direzione” che il mondo stava prendendo. Non è un caso che una riforma cruciale del regolamento conciliare sia stata promossa da Giuseppe Dossetti, il quale vantava un passato di membro dell'assemblea costituente e di parlamentare italiano, esperto dunque dei meccanismi delle grandi assemblee democratiche.

Abbiamo voluto principiare queste riflessioni dall'evento conciliare poiché esso segna uno spartiacque nello spinosissimo rapporto tra Chiesa e democrazia e, in secondo luogo, perché da esso ha preso origine il Sinodo dei Vescovi che nel papato di Francesco ha assunto un ruolo centrale nella ridefinizione e nel riposizionamento del cristianesimo circa i suoi rapporti *ad intra* e *ad extra*. Nel suo discorso pronunciato in occasione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo (17 dicembre 2015), papa Francesco ha conservato l'indole *episcopale* dell'istituto sinodale, aggiungendo però una particolare attenzione all'ascolto del popolo di Dio. In tal modo esso manifesterà l'indole comunionale della Chiesa di cui il Sinodo è per l'appunto uno strumento e non un fine. A partire da questa intuizione, variazione sul grande tema del Concilio, si verifica il passaggio cruciale dall'istituzione (Sinodo dei vescovi) alla sinodalità, «*modus vivendi et operandi* della chiesa popolo di Dio»⁸.

È lecito vedere nel Sinodo sulla sinodalità una transizione verso una fase più democratica nella sua vita interna? Quale dose di democrazia è consentita all'interno dell'istituzione sinodale e, per estensione, nel governo della Chiesa? Prima di rispondere a queste domande crediamo sia opportuno descrivere a grandi linee il significato che termini come “democrazia” e “democratico” hanno storicamente assunto e assumono nell'odierno scenario.

1. Quale democrazia? Democrazia antica e moderna

La democrazia come forma di governo del popolo (in tutti i significati che questa breve definizione può conoscere) ha subito un moto oscillante sin dai primordi della sua comparsa. La *vulgata* ne individua i natali sull'Olimpo, uno dei colli, insieme al Campidoglio e al Calvario, su cui poggiano le basi della civiltà occidentale. Ai tempi di Clistene (508 a.C.) il *dèmos* ateniese riunito in assemblea (*ekklesia*) non coincide con tutto il popolo: esso è formata da membri di sesso maschile ultraventenni di discendenza ateniese. L'*ekklesia* ateniese non aveva potere legislativo, ma in sostanza veniva interpellata e aveva potere decisionale su tutte le questioni più gravi, assumendo in sé anche il potere giuridico. Le decisioni venivano prese seguendo la maggioranza (e talvolta vi era un vero e proprio *quorum* da raggiungere). Mancano ancora i concetti portanti di Stato, ma il governo democratico di Atene (che allora contava 30 mila abitanti) si configura come un esempio illuminato di «democrazia diretta».

Il V secolo a.C., epoca di massimo splendore per la democrazia ateniese, è dominato da Pericle, il quale secondo Tucidide avrebbe pronunciato questo discorso: «E quanto al nome, per il fatto che non si amministra (*oikèin*) lo stato nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza, si chiama democrazia»⁹. Ponendo maggior peso sulla parola *dèmos*, si dimentica il *kràtos*, ossia il potere nella sua forma più coercitiva: Tucidide (colpito nel 443 dall'ostracismo) non lesina questa critica, che era un sentore comune ad Atene, affermando che «si avverava una democrazia di nome, ma di fatto il governo del primo cittadino (*protou andros*)»¹⁰. Canfora, in un suo testo introduttivo alla democrazia, mette in luce con molti esempi che tra i pensatori antichi non vi fosse una grande stima per la democrazia¹¹, forse proprio a causa della sua degenerazione demagogica. Ciò nonostante, Pericle in qualità di “primo cittadino” non ha alcuna intenzione di porsi contro la volontà popolare, ma al tempo stesso si pone nei confronti del popolo come *guida*.

Il tema della guida nei confronti del popolo sovrano è un tema molto dibattuto e non del tutto estraneo alla questione che ci siamo posti in obiettivo di sviscerare. Rimanendo ancora nel mondo antico, è interessante sottolineare come furono proprio i sofisti a sollevare questo problema: essi, arringando e discutendo nelle pubbliche piazze, davano esempio di un esercizio puro di democrazia e di dialogo basato sulle argomentazioni. Tuttavia, alcuni sofisti ritengono che le leggi siano volute dai cittadini più deboli i quali nascondono la propria debolezza dietro la forza della legge, come ad esempio Callicle nel *Gorgia* di Platone: «E io credo che essi amino ottenere

l'uguaglianza, perché sono i più deboli»¹². La critica non era certamente isolata: lo storico Erodoto riferisce l'opinione di Otane, per il quale l'*isonomia* (così è chiamata la democrazia) è la migliore forma di governo, in cui le cariche sono sorteggiate e non assegnate ad uno solo. Conclude Otane: «Propongo dunque di abbandonare la monarchia e di innalzare il potere al popolo: perché è nella massa che tutto risiede». La risposta del persiano Megabizo, nel medesimo dialogo, è tagliente: «Non c'è nulla di più stupido e di più tracotante di una massa buona a nulla»¹³. A questa tesi fanno eco le parole di Aristotele, per il quale la democrazia in fondo null'altro è che il potere esercitato dai nullatenenti¹⁴.

Questa increspatura, che sembra anticipare le critiche di F. Nietzsche, viene portata avanti dal ceto aristocratico, il quale vede nella democrazia il potere dei più deboli e in fin dei conti dei più ignoranti. È questa, semplificando, la posizione di Platone, che nella *Repubblica* non evita di inserire la democrazia nell'elenco delle quattro forme di governo degenerare (al terzo posto, insieme alla timocrazia, oligarchia e tirannide). «Allora, caro amico, come nasce la tirannide? Direi che ovvio che essa tragga origine dalla democrazia»¹⁵. Platone sostiene che in un regime democratico il bene massimo ricercato è la libertà, «ritenuta come la cosa più preziosa» (562C). Il popolo però è talmente «ubriaco» di libertà da sovvertire il principio naturale di autorità: il padre non ha più autorità sui figli, i maestri sugli alunni, il padrone sugli schiavi e gli uomini sulle donne (563 B-C). In questo contesto viene emarginato chi riconosce un principio di autorità (e dunque di suditanza) e si aprono le porte, secondo un moto pendolare o un principio di reazione, alla tirannide. Il filosofo intravede nel regime democratico l'affermarsi di *leader* che demagogicamente aizzano le folle per i propri interessi e non per il bene comune¹⁶.

Questo piccolo *focus* su Platone non è del tutto inutile: vedremo come l'incontro tra democrazia e sinodalità (o più in generale con le istituzioni ecclesiastiche) sia segnato dalla diffidenza che il potere del popolo sia effettivamente *del popolo* e non di un capo o di un'ideologia del momento. Più in generale l'attitudine che la democrazia attica intendeva inculcare nel popolo era quella di una diffusa partecipazione agli affari della *polis*, sebbene i diritti fossero ristretti. Ciò significava che il popolo stesso avrebbe dovuto avere un grado di preparazione minimo tale da poter comprendere con una certa dimestichezza gli affari più gravosi della città.

Nella modernità, il baricentro geografico della democrazia si sposta man mano verso l'Occidente: se il luogo di nascita è fissato in Oriente, il tempo della maturità democratica è da individuarsi in Europa e negli Stati Uniti. L'imprecisa equazione Occidente = democrazia legittima illecita-

mente l'esportazione in tutto il mondo di un modello democratico e della civiltà che lo ha plasmato. Si va dunque modellando una forma di esercizio democratico strettamente legato all'appartenenza razziale; in tal senso gli *altri*, ossia i neri, gli indiani o gli ebrei erano ritenuti più una minaccia alla democrazia che una valorizzazione della stessa.

Lo *shock* politico apportato dalla Rivoluzione Francese e dai suoi disastri o incompiuti ideali consisterebbe proprio nell'aver allargato la platea dei democratici. In fondo, la democrazia americana del XIX secolo non era molto dissimile da quella ateniese dei tempi di Pericle: il "popolo" non coincideva con la pleora dei cittadini ma con una maggioranza, e la minoranza era non solo esclusa ma ancora sottoposta ad un regime ferreo di schiavitù. È emblematico il caso di Thomas Jefferson, il quale dopo la morte della moglie legittima, visse stabilmente con Sally Hemings, una schiava con cui ebbe molti figli. Il redattore della Dichiarazione d'Indipendenza e ambasciatore a Parigi negli anni della Rivoluzione Francese, nonché terzo Presidente degli Stati Uniti, non affrancò mai i suoi figli, che alla morte di lui divennero "proprietà" dei loro fratellastri¹⁷.

Questi due *flashback* dimostrano nel loro piccolo che dire "democrazia" non significa per ciò stesso riferirsi ad un medesimo concetto, sia diacronicamente che sincronicamente. Dovendo tralasciare per motivi di spazio l'analisi della democrazia contemporanea, che qualcuno già chiama *post-democrazia* (C. Crouch), ci accontenteremo in questo contributo di ricorrere al termine 'democrazia' indicando con esso una serie di procedure, metodologie, strutture e tendenze che designano un sistema di governo democratico. In questa logica trattare di democrazia nella Chiesa significherebbe individuare quei processi e quelle procedure che la rendono più distante da un regime autocratico o oligarchico.

2. La chiesa è favorevole o contraria alla democrazia?

Alla luce di quanto detto, il concetto di democrazia ha subito diverse attribuzioni di significati sia teorici che pratici. Sarebbe quindi del tutto inappropriato indagare i rapporti tra magistero cattolico e democrazia senza considerare la progressiva ridefinizione di quest'ultima.

Al principio del XX secolo Leone XIII emanava l'enciclica *Graves de communi re* in cui, preoccupato di chiarire quale fosse l'identità della *democrazia cristiana* (contro le istanze della democrazia sociale), coglieva l'occasione per definire quale fosse la dottrina sociale della chiesa circa la democrazia:

Di queste due ultime denominazioni, se non la prima di sociali cristiani, certo l'altra, di democrazia cristiana, suona male a molti tra i buoni, perché vi veggono sotto un che di ambiguo e pericoloso. Ne temono per più di una ragione: cioè perché credono che così si possa coprire un fine politico per *portar al potere il popolo*, promovendo questa forma di governo in luogo di altre; che per tal modo, mirando al bene della plebe, e *mettendo in disparte gl'interessi delle altre classi*, sembri rimpicciolirsi l'azione della Religione cristiana; e che finalmente sotto la speciosità del nome si voglia in certo modo nascondere il proposito di *sottrarsi alle legittime autorità* nell'ordine civile ed ecclesiastico.

Posti in rilievo questi tre rischi, così continua il papa:

Perché, sebbene la parola democrazia, chi guardi alla etimologia e all'uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non una *benefica azione cristiana a favore del popolo*.

Democrazia è dunque – nella primitiva dottrina sociale della chiesa – un'azione a favore del popolo e non primariamente il potere del popolo: l'ottica è quella del servizio al popolo e non quella del potere. Che il rischio di una sollevazione popolare capace di stravolgere l'ordine sociale e dunque morale del vivere civile fosse all'orizzonte, ne da prova questa chiosa finale di Leone XIII:

Guardisi parimenti ognuno dal ricoprire sotto la denominazione di democrazia cristiana il proposito d'*insubordinazione* o di opposizione alle legittime autorità. Già la legge, tanto naturale che cristiana, ingiunge il rispetto ai diversi poteri civili e l'obbedienza ai loro giusti comandi¹⁸.

Il pensiero di Leone XIII è il frutto di una tradizione politica cristiana – che questo stesso pontefice contribuì a fissare – per la quale ogni tipologia di governo può essere accolta purché operi per il bene comune. Di volta in volta l'autorità ecclesiastica approverà o condannerà la forma politica attraverso cui questo fine viene perseguito. Non vi è dunque un'opzione preferenziale per la democrazia, poiché anche le altre forme di governo tradizionali (monarchia e aristocrazia) possono operare per lo stesso fine: la lezione di S. Tommaso – che addirittura le auspica tutte e tre in una forma mista – è abbastanza chiara (cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 105, a.1). Sappiamo che l'enciclica di Leone XIII ebbe poco seguito nei nascenti circoli democratici ispirati ai valori cristiani: la richiesta di non convertire dei principi in

una forma di partitismo politicamente attivo venne presto disattesa, a cominciare dalle linee proposte dal sacerdote marchigiano Romolo Murri, il quale riteneva che i principi fossero appannaggio dell'autorità ecclesiastica, mentre le concrete applicazioni di esse fossero di competenza dei cristiani politicamente impegnati¹⁹.

Le tesi papali e la condanna della linea murriana negli anni della lotta antimodernista aiutano a comprendere il retroterra culturale e politico della “simpatia” che negli anni successivi è intercorsa tra chiesa e regimi totalitari (si pensi al fascismo italiano e al franchismo spagnolo), seppur con non esigue eccezioni. Quando le ideologie totalitarie rivelarono la loro anima autenticamente anticristiana conducendo interi popoli alla guerra totale, il papato tornò a considerare i rapporti con la democrazia. Rimane celebre il Radiomessaggio natalizio che Pio XII pronunciò nel 1944: i popoli,

edotti da un'amara esperienza, si oppongono con maggior impeto ai monopoli di un potere dittatoriale, insindacabile e intangibile, e richiegono un sistema di governo, che sia più compatibile con la dignità e la libertà dei cittadini²⁰.

Il pontefice prosegue stilando un vero e proprio trattato politico sulla democrazia cristianamente intesa: essa è a servizio dell'uomo che «deve esserne e rimanerne, il soggetto, il fondamento e il fine». Pio XII trae da questo principio la conseguenza che ogni uomo deve poter esprimere il proprio contributo in relazione alle proprie competenze e capacità: ciò impedisce al popolo di degradare nella massa, che «è per sé inerte, e non può essere mossa che dal di fuori»²¹. Essa rappresenta pertanto «la nemica capitale della vera democrazia e del suo ideale di libertà e di uguaglianza». Il Papa ribadisce infine che all'origine di ogni democrazia deve esserci l'ordine determinato dal Dio personale e creatore e il conseguimento dei fini espressi dalla rivelazione cristiana:

Se l'avvenire apparterrà alla democrazia, una parte essenziale nel suo compimento dovrà toccare alla religione di Cristo e alla Chiesa, messaggera della parola del Redentore e continuatrice della sua missione di salvezza. Essa infatti insegna e difende le verità, comunica le forze soprannaturali della grazia, per attuare l'ordine stabilito da Dio degli esseri e dei fini, ultimo fondamento e norma direttiva di ogni democrazia.

Quella di Pio XII rimane una democrazia “protetta”²²: il collateralismo con i partiti che da allora non temeranno di richiamarsi esplicitamente ad una forma di “democrazia cristiana” sarà lampante non solo circa i principi

ispiratori ma anche nella formazione delle liste elettorali e delle strategie partitiche più spicciole. Un passo avanti venne compiuto dal successore Giovanni XXIII, il quale nell'enciclica *Pacem in terris* allargò ancora di più il raggio d'azione dei cattolici impegnati nei governi democratici: considerati i retti principi dell'autorità proveniente da Dio, essi possono «determinare le strutture di poteri pubblici, e gli ambiti entro cui e i metodi secondo i quali l'autorità va esercitata» (n. 31).

Negli anni successivi i mutamenti dello scenario politico determineranno un approccio nuovo da parte del magistero cattolico circa la democrazia e il suo esercizio. All'indomani degli eventi rivoluzionari del 1989, Giovanni Paolo II celebrando il centenario della *Rerum Novarum*, scrive in *Centesimus annus* (1991):

La Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno (n. 46).

Inoltre:

la Chiesa rispetta la legittima autonomia dell'ordine democratico e non ha titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale (n. 47).

Il papa polacco evidenzia che molte democrazie – al contrario di quanto auspicato dai suoi predecessori – hanno optato per una sorta di agnosticismo e relativismo dei valori, fino a considerare nemici della democrazia quanti abbracciano un sistema di verità. Giovanni Paolo II richiama dunque alla centralità della persona e ammonisce che «una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (n. 46). Il concetto è ribadito con forza in *Evangelium Vitae* (1995): se la democrazia è basata solo sul principio di libertà assoluta e individualista «ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo» (n. 20).

Dopo l'11 settembre 2001 il palcoscenico globale cambia ancora una volta. La democrazia, verso cui si immaginava che tutti i popoli stessero incamminandosi, si rivela più fragile di quanto si pensasse. L'esportazione della democrazia (spesso con metodi antidemocratici) si è rivelata fallimentare e controproducente. Gli stati democratici si sono improvvisamente riconosciuti fragili e la possibilità di optare per altre modalità di governo in

alcuni casi è diventata tragicamente realista. Vi è dunque una crisi della democrazia. I pontefici chiamati a guidare la chiesa in questo frangente storico hanno interpretato e reagito ciascuno secondo il proprio *background* culturale.

Il 17 settembre del 2010 papa Benedetto, in visita al Parlamento Britannico, rivolse un discorso che merita certamente di essere definito “storico”:

La Gran Bretagna è emersa come una democrazia pluralista, che attribuisce un grande valore alla libertà di espressione, alla libertà di affiliazione politica e al rispetto dello stato di diritto, con un forte senso dei diritti e doveri dei singoli, e dell’uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. La dottrina sociale cattolica, pur formulata in un linguaggio diverso, ha molto in comune con un tale approccio, se si considera la sua fondamentale preoccupazione per la salvaguardia della dignità di ogni singola persona, creata ad immagine e somiglianza di Dio, e la sua sottolineatura del dovere delle autorità civili di promuovere il bene comune.

Il Pontefice sottolinea dunque che l’approccio democratico non è estraneo allo spirito cattolico, poiché entrambi trovano un punto forte di consenso intorno alla persona e alla dignità di essa. Riferendosi però al caso di Thomas More, il pontefice non ha perso l’occasione di ribadire anche i rischi insiti in un ordinamento democratico puramente formale:

Se i principi morali che sostengono il processo democratico non si fondano, a loro volta, su nient’altro di più solido che sul consenso sociale, allora la fragilità del processo si mostra in tutta la sua evidenza. Qui si trova la reale sfida per la democrazia²³.

L’approccio di Benedetto XVI è abbastanza “tradizionale”: la centralità della persona, vero cardine democratico, appare minata alla radice dal relativismo, per il quale non vi è verità fondante²⁴.

Dopo più di dieci anni, nel dicembre 2021, papa Francesco visita la Grecia e Cipro e rivolgendosi alle autorità, fa riferimento proprio a quei luoghi che hanno visto nascere lo spirito democratico:

Qui è nata la democrazia. La culla, millenni dopo, è diventata una casa, una grande casa di popoli democratici: mi riferisco all’Unione Europea e al sogno di pace e fraternità che rappresenta per tanti popoli. Non si può, tuttavia, che constatare con preoccupazione come oggi, non solo nel Continente europeo, si registri un arretramento della democrazia. Essa richiede la partecipazione e il coinvolgimento di tutti e dunque domanda fatica

e pazienza. È complessa, mentre l'autoritarismo è sbrigativo e le facili rassicurazioni proposte dai *populismi* appaiono allettanti. In diverse società, preoccupate della sicurezza e anestetizzate dal consumismo, stanchezza e malcontento portano a una sorta di "scetticismo democratico". Ma la partecipazione di tutti è un'esigenza fondamentale; non solo per raggiungere obiettivi comuni, ma perché risponde a quello che siamo: esseri sociali, irripetibili e al tempo stesso interdipendenti.

Rispetto a Ratzinger, Bergoglio non solleva questioni di principio circa il metodo democratico, ma ne mette pragmaticamente in luce le potenziali (e in alcuni casi attuali) derive: il populismo e l'autoritarismo. Entrambe queste forme stonate di democrazia non sono che semplificazioni del complesso gioco di forze polari che dà origine e sostiene un regime democratico.

In meno di un secolo e mezzo la visione e il rapporto della chiesa con la democrazia ha subito, tra alti e bassi, un percorso di progressiva rappacificazione²⁵; all'iniziale diffidenza si è progressivamente fatta strada l'idea che al magistero sociale della chiesa spetti il compito di rendere autentico l'afflato democratico dei popoli, affinché il "sonno democratico" non generi mostri tecnocratici e lontani da un autentico umanesimo.

Ci si chiede, a questo punto, se alla funzione vigilante corrisponda o meno una progressiva revisione dei meccanismi interni di governo ecclesiale. È forse vera l'osservazione di G. Zizola secondo cui la chiesa è «a buon titolo maestra di democrazia al mondo, ma è una cattiva maestra di democrazia in casa propria»²⁶?

3. La tendenza democratica del Sinodo

Il Sinodo, proponendosi di approfondire quel modo essenziale di esistenza della Chiesa che è la sinodalità, si impone nel confronto dialogico tra Chiesa e democrazia. I linguaggi, lo stile, la partecipazione e il coinvolgimento hanno immediatamente associato il concetto di sinodalità ad un processo di progressiva democratizzazione della chiesa. Non sono pochi gli osservatori che hanno rilevato in questo processo un sostanziale parallelismo con quanto proviene dall'ambiente di vita in cui è immerso il cristianesimo (specialmente quello occidentale). Il teologo R. Repole sostiene che

la cultura tipica di cristiani occidentali abituati a vivere nel contesto delle moderne democrazie sia stata e continui ad essere determinante nel riscoprire il valore della sinodalità per la vita della Chiesa.

I cristiani dunque:

portano la *mens democratica*, di cui è permeata la società occidentale, al di dentro della Chiesa, così come altri aspetti della cultura che li contrassegna. E i valori tipici delle società democratiche finiscono per rappresentare lo stimolo a ritrovare, apprezzare e riattivare, nella Chiesa stessa, proprio la dimensione della sinodalità che la caratterizza; oltre che a riscoprire come solo una Chiesa sinodale possa essere all'altezza della missione che è chiamata a svolgere nel mondo attuale. È anche in questo senso che va colto l'invito di papa Francesco a vedere nella sinodalità il cammino che Dio si aspetta per la Chiesa nel terzo millennio²⁷.

Gli stessi cristiani devono necessariamente coniugare queste istanze mondane in cui sono immersi con la struttura e l'indole della chiesa (e quindi delle sue istituzioni), la cui cifra è *in primis* la comunione. Vi è pressoché unanimità nell'esclusione anche teorica di una piena democratizzazione della Chiesa, in quanto contraria al substrato misterico che la rende ciò che è e non una *societas* tra le altre: una chiesa totalmente democratica cesserebbe di essere la chiesa così come essa si esperisce e come Dio stesso l'ha voluta²⁸. Sarebbe dunque fuorviante vedere nel Sinodo e nella sinodalità il "cavallo di Troia" di uno stravolgimento *essenziale* della vita della Chiesa. A tal riguardo il Documento preparatorio del Sinodo 2023 *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione* al n. 14 ammonisce:

La consultazione del Popolo di Dio non comporta l'assunzione all'interno della Chiesa dei dinamismi della democrazia imperniati sul principio di maggioranza, perché alla base della partecipazione a ogni processo sinodale vi è la passione condivisa per la comune missione di evangelizzazione e non la rappresentanza di interessi in conflitto. In altre parole, si tratta di un processo ecclesiale che non può realizzarsi se non "in seno a una comunità gerarchicamente strutturata"²⁹.

Il richiamo al mistero non significa, come si potrebbe insinuare, un ritorno piuttosto felpato alle strutture antiche o una forma teologica reazionaria. In democrazia vige la legge della maggioranza, l'esercizio concreto di essa (almeno nella maggior parte delle democrazie moderne) mediante dei rappresentanti, il principio di uguaglianza del singolo: chi giudica è uguale a chi viene giudicato, chi governa a chi è governato. Nella Chiesa i principi sono diversi: in essa vi è un principio di unità che è il vescovo, attorno a cui si stringe e si raduna un popolo ben definito, non riducibile ad un numero o ad una percentuale, il quale si raduna in un contesto liturgico per edificare

e accogliere il Regno. Il popolo di Dio, diversamente e armonicamente compaginato, non individua democraticamente la verità, non è animato dalla contrapposizione elettiva, poiché in esso agisce un principio di consenso che non proviene dalla comune opinione, bensì dall'ascolto dello Spirito «che conduce alla verità tutta intera» (cfr. Gv 16,13). In tal senso, la prima azione che coinvolge democraticamente tutti non è la partecipazione attiva, bensì l'ascolto: il cristiano è chiamato ad ascoltare lo Spirito e tutti *nello Spirito*.

4. Principio di verità e principio di maggioranza

Uno dei temi più problematici per quanti desiderano considerare il rapporto tra sinodalità e opzione democratica nella Chiesa è quello della maggioranza. Così il giurista P. Scoppola formulava la questione:

Quale rapporto è possibile fra l'ordine oggettivo di verità cui il pensiero cattolico in varie forme fa riferimento e la dialettica propria della democrazia, fondata sul riconoscimento dei diritti soggettivi, sul confronto libero delle idee e sul principio di maggioranza?³⁰

La diffidenza verso questo principio non è nuova; scriveva caustico B. Pascal nei suoi *Pensieri*: «Perché si segue la maggioranza? Forse perché i più hanno maggior ragione? No, ma perché hanno maggior forza» (n. 301). Secondo Alberigo, la maggioranza di fatto è entrata nell'agire ecclesiale, spesso in contesti in cui tal maggioranza è stata volutamente accertata:

Resta vero che nelle occasioni storiche nelle quali ciò [il consenso della maggioranza, ndr] è stato necessario il discernimento della chiesa è stato efficace. Questo non significa abbandonarsi al provvidenzialismo, ma affermare con convinzione che il problema non sia insolubile, come appunto il passato mostra³¹.

Dello stesso parere – basandosi su dati storici ed ecclesiologici – è K. Rahner³². Resta d'altronde vero che la massima del diritto giustiniano *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*³³, la quale venne pienamente accolta sin dal XIII secolo nel Diritto Canonico, va proprio nella direzione di un consenso che sia più di una maggioranza numerica; essa tende inoltre a preservare i diritti e gli interessi comuni contro gli interessi di una parte o di chi detenendo il potere desidera servirsene per i propri scopi.

Vi è un'altra massima, espressa da Cipriano di Cartagine (III sec.), che rende meglio l'intreccio tra struttura ecclesiale e consenso; *nihil sine episcopo, nihil sine consilio vestro, nihil sine consensu plebis*³⁴. In casa cattolica pertanto, il principio di maggioranza, pur valido e auspicabile negli organi intermedi, deve coniugarsi necessariamente con l'identità gerarchica della Chiesa e soprattutto con i principi etici (*sc.* evangelici) che la animano: la dottrina cattolica è unanime nel considerare la legge naturale e il diritto divino un principio assoluto di bene per l'uomo; senza di esse «la democrazia diventa facilmente una parola vuota»³⁵. Per tale ragione il Sinodo sulla sinodalità non potrà mai prescindere dai principi che identificano il corpo di Cristo, ma dovrà cercare di trovare le strade giuste e adeguate per una comprensione di un principio di maggioranza e di consenso veramente «cattolico», ossia quel *sensus fidei* (LG 12) che è *phronéma ekklesiastikon*³⁶. Il fine del Sinodo non dunque la vittoria di una maggioranza, ma la ricerca di una *unanimità* che viene dallo Spirito Santo; come scriveva magistralmente Y.-M. Congar:

La fede conciliare non è quella di una maggioranza, ma quella dell'unanimità. Certo, nei concili si vota [...] ma il voto, in un concilio, è solo un mezzo per raggiungere l'unanimità, enucleando, attraverso una maggioranza, il vero pensiero o linea di condotta della Chiesa come tale, che alcuni forse ancora non riconoscono, ma che posta in luce e dichiarata tale, diverrà legge per tutti³⁷.

La questione del principio di maggioranza non è pacifica nemmeno per i governi democratici. In uno stato democratico ciò che oggi rappresenta la direzione della maggioranza potrebbe non esserlo a stretta distanza. Il rischio non del tutto risibile che la democrazia possa vanificare sé stessa, mediante lo strumento del voto, rappresenta una spada di Damocle su tutto il sistema democratico, oltre al perenne rischio che il potere della maggioranza divenga la «tirannide della maggioranza»³⁸. Occorre un principio materiale che offra consistenza costituzionale e disciplinare ad un *modus agendi* democratico che preservi la democrazia stessa da un suo potenziale auto-fagocitamento. Alcuni stati hanno radicato la propria natura democratica in alcune leggi costituzionali «forti» difficilmente pervertibili, i quali seppur non metafisicamente «veri» rappresentano un sistema valoriale condiviso difficile da scalfire, modificare e riformare. Ritorna prepotentemente il tema dei valori e della verità, di ciò che è stabile al di là di ogni maggioranza provvisoria:

Il principio di maggioranza – scriveva J. Ratzinger – lascia ancor sempre aperta la questione dei fondamenti etici del diritto, ossia la questione che

porta a chiederci se non esista qualcosa che non può mai divenire diritto, qualcosa che rimane sempre in sé ingiustizia, o negazione del diritto, e, viceversa, se non esista anche quanto, per sua essenza, è diritto immutabile, precedente a ogni decisione di maggioranza e che da essa deve venir rispettato³⁹.

5. Democrazia e missione della Chiesa

La non perfetta sovrapposizione di sinodalità e democrazia è dovuta inoltre all'obiettivo che le due realtà si pongono: il *Documento preparatorio* sottolinea la missione evangelizzatrice della Chiesa, *missio* che non è soggetta a voti o ripensamenti ma fa parte dell'indole della Chiesa che, secondo la nota espressione di S. Paolo VI o è missionaria o non è. Pertanto non sono i fini ad essere messi in questione ma, semmai, i *mezzi* per poter pervenire a questi fini nel modo migliore. Poiché oltre i mezzi ordinari – annuncio della Parola, sacramenti e testimonianza – vi sono delle “strategie” connesse ai tempi e ai luoghi in cui tali mezzi vengono messi in atto, esse vanno individuate solo e soltanto mediante un ascolto di ciò che il popolo di Dio recepisce, medita e riporta in base ad un'esperienza che essenzialmente si svolge nel mondo. È in tal modo che il mondo entra all'interno dell'esperienza sinodale e comunionale della Chiesa, come luogo “quasi teologico” in cui si maturano idee e percorsi animati da un'unica finalità ecclesiale. Pertanto, la spinta democratizzante che la sinodalità può e deve adottare corrisponde ad un autentico porsi in ascolto reciproco di quanto lo Spirito e l'intelligenza spirituale hanno da dire su quell'unico fine. Non si tratta di *vincere*, come legittimamente si auspica in ogni democrazia elettiva che si rispetti, ma di pervenire ad un ascolto autentico di «ciò che lo Spirito dice alla Chiesa» (*Ap* 2,7.11.17.29).

Posta così la questione, la democratizzazione della chiesa intesa come accoglienza sommaria e acritica delle forme e delle istituzioni democratiche significherebbe la liquefazione immediata del corpo ecclesiale. Tuttavia, la democrazia non è *altro* rispetto all'agire ecclesiale, e viceversa. Lo stile sinodale, insieme alla fraternità e alla comunione (e in molti casi parliamo di quasi-sinonimi), da questo punto di vista è molto più che democrazia, sicché puntare ad una democratizzazione della Chiesa ha senso solo nella misura in cui la si consideri una tappa procedurale fondamentale ai fini del corretto raggiungimento dei fini preposti (l'evangelizzazione). Siamo dunque d'accordo con le osservazioni di M.G. Masciarelli, per il quale

la *democrazia* è poca cosa per la sinodalità; questa si basa sulla comunione e sulla sua forma eucaristica che è la *convivialità*, realtà e idea squisita-

mente cristiana e assai più esigente della democrazia: questa non basta alla vita di Chiesa che ha bisogno di un metodo, di uno stile assai più rigorosi, che solo la comunione conviviale può assicurare⁴⁰.

6. Sinodalizzazione delle democrazie?

Nel confronto dialogico tra democrazia e sinodalità, capita sovente che il discorso prenda una piega monodirezionale: se è pensabile una democratizzazione della chiesa, perché non pensare ad una sinodalizzazione della democrazia? Il processo sinodale, proprio perché caratterizzato dalla partecipazione di tutto il popolo di Dio e non sono di una sua parte, quanto meno nella fase dell'ascolto, può illuminare le boccheggianti democrazie liberali d'Occidente soprattutto nell'estensione delle parti attivamente coinvolte e dello stile di ascolto rispettoso⁴¹. Fuggendo da uno stato di minorità, è nell'indole stessa della Chiesa offrire al mondo prospettive di comunione, anche attraverso lo strumento sinodale e più in generale attraverso una *mentalità* sinodale; ha ragione Alberigo quando scrive che:

l'apporto più autentico che la Chiesa può dare ad un ordinamento democratico resta quello di una prassi effettiva e sempre più profonda di comunione al proprio interno⁴².

Ben oltre si era spinto, diversi anni prima, il teologo K. Rahner, per il quale la democrazia è più affine alla Chiesa che all'esercizio democratico presente negli stati democratici. Già nel 1968 egli sosteneva che:

mentre [...] tutto ciò che è democratico nella società statale appare un movimento in contrapposizione all'appartenenza obbligata come dato previo, nella Chiesa la libera associazione non è solo un obiettivo, ma anche il presupposto della società ecclesiale. Il senso e l'obiettivo ultimi di ogni democrazia sono, quindi, un presupposto della Chiesa⁴³.

Se ciò è vero per la Chiesa in generale, *a fortiori* lo sarà per la sinodalità. Il contributo dell'opzione sinodale alla società civile è stato sottolineato dal già citato documento della Commissione Teologica Internazionale del 2018 secondo cui:

la vita sinodale della Chiesa si offre, in particolare, come diaconia nella promozione di una vita sociale, economica e politica dei popoli nel segno della giustizia, della solidarietà e della pace. [...] La pratica del dialogo e la ricerca di soluzioni condivise ed efficaci in cui ci s'impegna a costruire

la pace e la giustizia sono un'assoluta priorità in una situazione di crisi strutturale delle procedure della partecipazione democratica e di sfiducia nei suoi principi e valori ispirativi, col pericolo di derive autoritarie e tecnocratiche (n. 119).

La sinodalità può dare dunque un contributo non politico ma, per usare l'espressione di J.P. Willaime, *infrapolitico*, fornendo alle democrazie un orizzonte di senso che evita l'accartocciamento di queste ultime in sé stesse.

7. Verso una conclusione aperta

I tempi in cui K. Mannheim, nel suo *Uomo e la società in un'età di ricostruzione* (1940), poteva esclamare con certezza che siamo in un tempo caratterizzato da una «democratizzazione di fondo» sembrano allontanarsi sempre più. La democrazia occidentale, oggi più che mai, si trova in un tempo di profondo ripensamento delle sue strutture e dei suoi principi costitutivi legati al mutamento in corso del concetto di diritto della persona. La funzione dei *media* risulta stimolante ma non senza preoccupazioni: il rischio di un quarto potere che fagociti gli altri mediante influenze di carattere demagogico e populista è già un dato di fatto. Nelle democrazie mature inizia a scarseggiare l'elemento energetico della democrazia, ossia la partecipazione attiva, la passione politica, l'interesse per il bene comune. Lo squilibrio economico dovuto alle continue crisi planetarie pone in luce questioni apparentemente più urgenti dello stato di salute della democrazia.

Altrettanto anacronistiche sembrano le osservazioni del filosofo E. Severino:

Rispetto a una società cristiana, la democrazia in quanto tale è [...], per la Chiesa, un bene minore; una democrazia in cui la libertà sia disgiunta dalle verità (cristiane), per la Chiesa è anzi un male. Uno Stato totalitario, che assuma all'interno del proprio apparato normativo la dottrina sociale della Chiesa, fa vivere, secondo la Chiesa, una società migliore di una democrazia che in nome della libertà volga invece le spalle alla verità cristiana⁴⁴.

Risulta infatti innegabile che all'interno della Chiesa, certamente per via dell'influsso degli ordinamenti moderni, si viva una fase di interesse democratico⁴⁵. Secondo K. Lehmann:

in quanto la chiesa viene nel contesto del mondo democratico moderno, dobbiamo riconoscere che è necessaria una "democratizzazione", la maggiore possibile, della sua struttura, senza che abbia d'altronde a incorrere

in un mutamento sostanziale nella struttura teologica, o in una radicale perdita di identità⁴⁶.

La sfida di questo equilibrio è recentemente tornata alla ribalta delle cronache proprio in seguito alla conversione sinodale impressa da papa Francesco dal principio del suo pontificato. All'indomani della conclusione del Sinodo sulla sinodalità del 2023, nella *Relazione di sintesi* questo equilibrio precario torna a farsi sentire:

Senza sottostimare il valore della democrazia rappresentativa, Papa Francesco risponde alla preoccupazione di alcuni che il Sinodo possa diventare un organo di deliberazione a maggioranza privo del suo carattere ecclesiale e spirituale, mettendo a rischio la natura gerarchica della Chiesa. Alcuni temono di essere costretti a cambiare; altri temono che non cambierà nulla e che ci sarà troppo poco coraggio per muoversi al ritmo della Tradizione vivente. Alcune perplessità e opposizioni nascondono anche la paura di perdere il potere e i privilegi che ne derivano. In ogni caso, in tutti i contesti culturali, i termini “sinodale” e sinodalità” indicano un modo di essere Chiesa che articola comunione, missione e partecipazione⁴⁷.

La complessità degli elementi in gioco, tuttavia, non deve e non può interrompere un processo che è frutto di ascolto spirituale dei segni dei tempi. Nel discorso pronunciato il 17 dicembre 2015, il pontefice invitava a porsi in ascolto di quanto il mondo, attraverso i segni dei tempi, suggerisce alla Chiesa:

Il mondo in cui viviamo, e che siamo chiamati ad amare e servire anche nelle sue contraddizioni, esige dalla chiesa il potenziamento delle sinergie in tutti gli ambiti della sua missione. Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla chiesa del terzo millennio.

La svolta è più incisiva che mai: la sinodalità – nell'intenzione del pontefice – non è solo esigenza *ad intra* ma è un'attesa, una speranza che il mondo stesso attende dalla Chiesa e dalla sua missione. Secondo il teologo G. Canobbio, il procedimento intellettuale perseguito da papa Francesco mira a mettersi in ascolto non solo del popolo inteso come insieme dei credenti (che sarebbe in fin dei conti una semplice via verso un consenso della maggioranza) ma di ciò che lo Spirito suggerisce all'interezza della famiglia ecclesiale e anche a ciò che lo Spirito suggerisce all'esterno di essa⁴⁸. Il sinodo è dunque in primo luogo un momento ecclesiale:

Ribadisco che il Sinodo non è un parlamento, che il Sinodo non è un'indagine sulle opinioni; il Sinodo è un momento ecclesiale, e il protagonista del Sinodo è lo Spirito Santo. Se non c'è lo Spirito, non ci sarà Sinodo⁴⁹.

La coniugazione tra sinodalità e influsso democratico (e democratizzante), inteso come complesso legislativo e valoriale, deve esprimersi in istituzioni che ne permettano l'effettiva realizzazione. Come un sistema democratico privo di istituzioni democratiche è monco, così una chiesa in cui si predica la sinodalità (proclamata in modo roboante come l'essenza stessa dell'agire ecclesiale) e in cui mancano tuttavia i mezzi procedurali e canonici necessari per attuarla risulta priva di un addentellato nella storia e nel mondo; in altri termini si rischia una spiritualizzazione della sinodalità, senza una concreta "storia degli effetti".

In sostanza, un puro richiamo formale alla democrazia è certamente lodevole, ma non sarebbe sufficiente. È necessario dunque, ai fini di un'espressione pienamente sinodale della Chiesa, che le strutture e le cornici disciplinari siano delineate in modo specifico. Il rischio celato dietro l'impulso sinodale nella Chiesa è che l'insieme di norme e regolamenti che disciplinano l'agire ecclesiali rimangano impermeabili al processo sinodale, arrivando al paradosso che ad una mentalità sinodale non corrispondano delle strutture sinodali adeguate⁵⁰. Come al Concilio Vaticano II fece seguito la riforma del Codice di Diritto Canonico, non sarebbe del tutto fuori luogo che ciò avvenisse anche in seguito al Sinodo sulla sinodalità del 2023-2024.

All'origine di tutto questo processo dovrà necessariamente imporsi un impegno educativo che imposti al meglio le condizioni di possibilità della sinodalità. Il percorso sembra strettamente parallelo alla progressiva diffusione delle strutture democratiche: non basta che un ordinamento possa definirsi democratico per porre automaticamente in condizione tutti i cittadini di esercitare il loro ruolo civile. Si pensi solo all'Italia venuta fuori dal Secondo conflitto mondiale e da venti anni di dittatura fascista: come pretendere che la chiamata universale al voto e la partecipazione agli organismi democratici costituzionali potesse essere avvertita come un dovere e come un'esigenza da parte del cittadino medio? La necessità di educare e di mettere in condizioni la persona di muoversi agevolmente all'interno dei confini costituzionali e democratici è stata una conquista e non un punto di partenza⁵¹. Pertanto la sinodalità, per essere piena e fruttuosa, richiede non solo che vi siano dei cristiani formati all'esercizio sinodale, ma che questi possano *effettivamente* esercitare tale vocazione. Si tratta di portare fino alle estreme conseguenze la teologia del sacerdozio battesimale⁵², di

abilitare ad una piena vita ecclesiale ogni membro della Chiesa, posto nella capacità concreta di porre in atto e in comunione quanto lo Spirito (gli o le) suggerisce. Tra riforma delle strutture e esercizio personale della sinodalità si instaura dunque una circolarità che certamente muove la chiesa verso un orizzonte più democratico a livello ecclesiale e spirituale.

Bibliografia

- ALBERIGO G., *Ecclesiologia e democrazia*, in *Concilium* 28 (1992), pp. 735-750.
– (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., il Mulino, Bologna 1995-2001.
- ALBINO DE ASSUNÇÃO R., *La sinodalità secondo J. Ratzinger-Benedetto XVI. La chiesa è sacramento, non parlamento*, in «*Annales Theologici*», 36 (2022), pp. 437-445.
- AMERIO R., *Iota unum. Studio sulle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, Lindau, Torino 2009.
- ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. a cura di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2014.
- BOBBIO N., *Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milano 2006.
- CALDERONE S., *Sinodalità, partecipazione, democrazia deliberativa*, in «*Itinerarium*» 29 (2021), pp. 111-124.
- CANFORA L., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- CANOBBIO G., *Dal Sinodo alla sinodalità*, in «*Studia Patavina*», 69 (2022), pp. 243-259.
- CHASE-RIBOUD B., *La Virginiana*, Rusconi, Milano 1982.
- COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018).
- CONDORELLI O., *Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari*, in «*Ius canonicum*», 53 (2013), pp. 101-127.
- CONGAR Y.-M., *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in «*Revue Historique de Droit Français et Étranger*», 35 (1958), pp. 210-259.
– *I concili nella vita della Chiesa*, in ID., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 283-303.
- DE FEDERICIS N., *Platone, le forme, e la crisi della democrazia*, in G.M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 133-145.
- ERODOTO, *Le storie*, 2 voll., tr. it. a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, UTET, Torino 1996.
- FERRONE V., *Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Laterza, Bari-Roma 2013.
- GORDON-REED A., *Thomas Jefferson and Sally Hemings. An American Controversy*, University of Virginia 1997.
- LEFEBVRE M., *Accuso il Concilio*, Edizione del Borghese, Milano 1977.

- LEGRAND H., CAMDESSUS M., *Una chiesa trasformata dal popolo. Alcune proposte alla luce di Fratelli tutti*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2021.
- LEHMANN K., *Dogmatica e democratizzazione*, in «Concilium», 7 (1971), pp. 475-491.
- LEONE XIII, *Enciclica Graves de communi re*, in *Enchiridion delle encicliche*, III, EDB, Bologna 1997, pp. 1212-1235.
- LICATA G., *Considerazioni sulla democrazia nel ventesimo anniversario del messaggio natalizio di Pio XII*, in «Vita e Pensiero», 50 (1964) pp. 909-911.
- MADRIGAL S., *Potere e autorità in una chiesa sinodale*, in R. LUCIANI, S. NOCETI, C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022.
- MARITAIN J., *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1950.
- *L'uomo e lo stato*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003³.
- MASCIARELLI M.G., *Le radici del Concilio. Per una teologia della sinodalità*, EDB, Bologna 2018.
- MENOZZI D., *Democrazia e religione. Cristianesimo e democrazia*, in P. CHIATTI (a cura di), *Pensare e costruire la democrazia*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 39-66.
- PAOLO VI, *Motu proprio Apostolica Sollicitudo*, in «AAS», 57 (1965), pp. 775-780.
- PIO XII, *Radiomessaggio natalizio del 1944*, in «AAS», 37 (1945), pp. 10-20.
- PISONI E., *L'assemblea della chiesa modello di democrazia*, in «Corriere della sera», 11 settembre 1962, p. 5.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2001³.
- RAHNER K., *Democrazia nella Chiesa*, in ID., *La grazia come libertà. Brevi saggi teologici*, Paoline, Roma 1970, pp. 129-159.
- RAHNER K., *Il magistero della chiesa e l'odierna crisi dell'autorità*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1972, pp. 407-442.
- RATZINGER J., *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 41-57.
- RATZINGER J., MAIER H., *Democrazia nella Chiesa: possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia 2005.
- REPOLE R., *Sinodalità. Il contributo della teologia*, in «Teologia», 46 (2021), pp. 511-530.
- SCHNEIDER H., *Democrazia, idea e realtà*, in «Concilium», 7 (1971) pp. 23-60.
- SCOPPOLA P., *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna 1997.
- SEVERINO E., *I Cattolici, il Papa e le leggi*, in «Corriere della Sera», 17 ottobre 2005.
- TOCQUEVILLE A., *Scritti politici*, 2 voll., UTET, Torino 1969.
- TRASATTI S., *Pronta nella Basilica Vaticana la grande aula del Parlamento di Dio*, in «L'Osservatore Romano», 10 ottobre 1962, p. 3.
- TUCIDIDE, *Le storie*, tr. it. a cura di G. Donini, 2 voll., UTET, Torino 1995.
- ZIZOLA G., *Il Microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*, Mondadori, Milano 1990, p. 192.
- *La democrazia nella Chiesa*, in «Il Mulino», 57 (2008), pp. 674-688.

¹ In «L'Osservatore Romano», 10 ottobre 1962, p. 3.

² E. CAVATERRA, *Prefazione* a M. LEFEBVRE, *Accuso il Concilio*, Edizione del Borghese, Milano 1977, p. 9. Eppure già negli anni '50, p. Riccardo Lombardi invocava la costituzione di un "parlamento" dei cattolici laici del mondo da convocare ogni cinque anni, cfr. G. ZIZOLA, *Il Microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*, Mondadori, Milano 1990, p. 192.

³ In «Corriere della sera», 11 settembre 1962, p. 5.

⁴ In «AAS», 57 (1965), pp. 775-780.

⁵ Cit. in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II. V. Concilio di transizione: settembre-dicembre 1965*, il Mulino, Bologna 2001, p. 82 nota 27.

⁶ «[...] di nostra iniziativa e con la Nostra autorità apostolica erigiamo e costituiamo in questa alma Città un consiglio permanente di Vescovi per la Chiesa universale, soggetto direttamente ed immediatamente alla Nostra potestà e che con nome proprio chiamiamo *Sinodo dei Vescovi*», PAOLO VI, *Motu proprio Apostolica Sollicitudo*. Il decreto conciliare *Christus Dominus* 5 recepisce questa nuova istituzione e lo stesso farà il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 al can. 342.

⁷ G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II, II. La formazione della coscienza conciliare: ottobre 1962 - settembre 1963*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 29-30.

⁸ CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018), n. 6, citato dal Documento preparatorio *Per una Chiesa sinodale*, n. 10.

⁹ TUCIDIDE, *Le storie* II, 37 (tr. it. a cura di G. Donini, I, UTET, Torino 1995, p. 335).

¹⁰ TUCIDIDE, *Le storie* II, 65 (*op. cit.*, p. 375).

¹¹ Cfr. L. CANFORA, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 12 e ss.

¹² PLATONE, *Gorgia* 483C, in ID., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 2001³, p. 894.

¹³ ERODOTO, *Le storie* III, 80,6-81,1 (tr. it. a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, UTET, I, Torino 1996, pp. 567-569).

¹⁴ ARISTOTELE, *Politica* 1275b III, 8 (tr. it. a cura di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2014, p. 153 e *passim*).

¹⁵ PLATONE, *Repubblica* 562A, in ID., *Tutti gli scritti*, p. 1278.

¹⁶ Sulla presunta filosofia politica antidemocratica di Platone rimandiamo a N. DE FEDERICIS,

Platone, le forme, e la crisi della democrazia, in G.M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 133-145; l'autore intravede nella critica del filosofo alla democrazia l'accusa di *un'assenza di forma* nel regime democratico, ossia di organizzazione formale della società.

¹⁷ La storia, sebbene sotto forma di romanzo, è narrata da B. CHASE-RIBOUD, *La Virginiana*, Rusconi, Milano 1982. Più aggiornato è il contributo di A. GORDON-REED, *Thomas Jefferson and Sally Hemings. An American Controversy*, University of Virginia 1997.

¹⁸ Cfr. *Enchiridion delle encicliche*, III, EDB, Bologna 1997, pp. 1212-1235.

¹⁹ Cfr. D. MENOZZI, *Democrazia e religione. Cristianesimo e democrazia*, in P. CHIATTI (a cura di), *Pensare e costruire la democrazia*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 54 e ss.

²⁰ «AAS», 37 (1945), pp. 10-20.

²¹ Il tema del popolo degradato a massa manovrabile conserva la propria attualità anche nei decenni successivi, politicamente incandescenti, cfr. G. LICATA, *Considerazioni sulla democrazia nel ventesimo anniversario del messaggio natalizio di Pio XII*, in «Vita e Pensiero», 50 (1964) pp. 909-911.

²² Ciò nonostante sembra eccessivo e fuori luogo affermare che Pio XII «soffriva le pene dell'inferno a pronunciare la parola democrazia», v. FERRONE, *Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Laterza, Bari-Roma 2013, p. 57.

²³ «L'Osservatore Romano», 19 settembre 2010, pp. 4-5.

²⁴ Sul pensiero di J. Ratzinger sulla democrazia, cfr. J. RATZINGER, H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa: possibilità e limiti*, Queriniana, Brescia 2005; sulla sinodalità, cfr. R. ALBINO DE ASSUNÇÃO, *La sinodalità secondo J. Ratzinger-Benedetto XVI. La chiesa è sacramento, non parlamento*, in «Annales Theologici», 36 (2022), pp. 437-445.

²⁵ Questa valutazione non è unanime, soprattutto nei settori più tradizionalisti della Chiesa, ben rappresentati sul tema da R. AMERIO, *Iota unum. Studio sulle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX*, Lindau, Torino 2009, pp. 459-474.

²⁶ G. ZIZOLA, *La democrazia nella Chiesa*, in «Il Mulino», 57 (2008), p. 678.

²⁷ R. REPOLE, *Sinodalità. Il contributo della teologia*, in «Teologia», 46 (2021), p. 525.

²⁸ «Pensare che la chiesa debba funzionare in tutti gli ambiti come una democrazia non avrebbe

alcun senso, poiché le assemblee cristiane mirano a una verità che non è in alcun modo oggetto della democrazia. Il contenuto della fede è oggetto di recezione e di trasmissione, come dice espressamente san Paolo quando parla di risurrezione e di eucaristia: ciò che ho ricevuto lo trasmetto», H. LEGRAND, M. CAMDESSUS, *Una chiesa trasformata dal popolo. Alcune proposte alla luce di Fratelli tutti*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2021, p. 97.

²⁹ Il *Documento* cita il documento della Commissione Teologica Internazionale del 2018, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 69.

³⁰ P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna 1997, p. 26.

³¹ G. ALBERIGO, *Eccelesiology e democrazia*, in «Concilium», 28 (1992), p. 743.

³² Cfr. K. RAHNER, *Il magistero della chiesa e l'odierna crisi dell'autorità*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1972, p. 422.

³³ Per la storia e le implicazioni canoniche e teologiche del principio, cfr. Y.-M. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* in «Revue Historique de Droit Français et Étranger», 35 (1958), pp. 210-259; O. CONDORELLI, *Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari*, in «Ius canonicum», 53 (2013), pp. 101-127.

³⁴ CIPRIANO, *Ep.* 14, 4: CSEL III/2, p. 512.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae* (1995), n. 70. Il pontefice, nei nn. 69-70, si sofferma sulla triangolazione maggioranza-democrazia-legge naturale.

³⁶ L'espressione si trova in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* V,28,6.

³⁷ Y.M.-J. CONGAR, *I concili nella vita della Chiesa*, in ID., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 290. L'articolo risale al febbraio 1959, appena dopo l'annuncio del Concilio Vaticano II dato da Giovanni XXIII.

³⁸ A. TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, II, UTET, Torino 1969, p. 297. Sul tema, cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milano 2006, pp. 71-75.

³⁹ J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 44.

⁴⁰ M.G. MASCIARELLI, *Le radici del Concilio. Per una teologia della sinodalità*, EDB, Bologna 2018, p. 91.

⁴¹ Su questo si veda S. CALDERONE, *Sinodalità, partecipazione, democrazia deliberativa*, in «Itinerarium», 29 (2021), pp. 111-124.

⁴² G. ALBERIGO, «*Eccelesiology e democrazia*», in «Concilium», 28 (1992), p. 43.

⁴³ K. RAHNER, *Democrazia nella Chiesa*, in ID., *La grazia come libertà. Brevi saggi teologici*, Paoline, Roma 1970, p. 151.

⁴⁴ E. SEVERINO, *I Cattolici, il Papa e le leggi*, in «Corriere della Sera», del 17 ottobre 2005.

⁴⁵ Cfr. S. MADRIGAL, *Potere e autorità in una chiesa sinodale*, in R. LUCIANI, S. NOCETI, C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 239-254.

⁴⁶ K. LEHMANN, *Dogmatica e democratizzazione*, in «Concilium», 7 (1971), p. 481.

⁴⁷ *Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (4-29 ottobre 2023), I.I.

⁴⁸ G. CANOBBIO, *Dal Sinodo alla sinodalità*, in «Studia Patavina», 69 (2022), pp. 252 e ss.

⁴⁹ FRANCESCO, *Discorso in occasione del Momento di riflessione per l'inizio del percorso sinodale*, 9 ottobre 2021. Il concetto è stato già precisato dal pontefice nel corso del *Discorso alla Curia romana* del 20 dicembre 2020.

⁵⁰ Cfr. K. LEHMANN, *Dogmatica e democratizzazione*, pp. 498-499.

⁵¹ Come non ricordare le tesi di J. Maritain del 1951, secondo cui l'educazione è «il mezzo primario per mantenere il comune convincimento nella carta democratica» (*L'uomo e lo stato*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003³, p. 117); secondo il filosofo francese, più il corpo politico, ossia il popolo, si nutre di principi evangelici, più rimarrà fedele alla carta democratica e viceversa (pp. 112-113). Gli eventi del dopoguerra e la profonda fede dei padri fondatori dell'Europa unita non fanno che confermare queste tesi. Già nel 1943 il filosofo aveva auspicato: «L'ispirazione cristiana e l'ispirazione democratica si riconoscano e si riconcilino», *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1950, p. 26.

⁵² Già nel 1971 H. Schneider si chiedeva se la democrazia non fosse in realtà «la traduzione del sacerdozio universale in un linguaggio non teologico», *Democrazia, idea e realtà*, in «Concilium», 7 (1971) p. 451.