

Sinodalità dal basso, tra storia e teologia

GIOVANNI TANGORRA

«Sinodalità» è una parola che sta sempre più occupando l'ecclesiologia,¹ benché la strada per realizzarla sia ancora lunga e complessa. Un merito del suo risveglio va ai frequenti richiami di papa Francesco, come l'importante *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del sinodo dei vescovi*, tenuto il 17 ottobre 2015. È però degno di attenzione il paradosso riportato da Giacomo Canobbio, secondo cui «il papa che richiama la necessità di condividere le responsabilità sta diventando il leader quasi unico nella Chiesa».² Soprattutto i mezzi di comunicazione amano semplificare, scambiando la Chiesa per un'organizzazione civile, e il rischio è che essi diventino il canale di ritorno a un centralismo che non favorisce certo il progetto sinodale.

Dato questo preambolo, ha il suo peso introdursi con l'osservazione che non ci troviamo di fronte a una novità assoluta. Infatti, se il sostantivo astratto è un neologismo recente, con caratteri posti in evidenza dal documento della Commissione teologica internazionale,³ il principio sinodale è «antico quanto i fondamenti del cristianesimo stesso».⁴ Un'altra premessa riguarda lo specifico teologico, così da non confondere un legittimo fenomeno culturale con un'esigenza interna alla fede. La sinodalità rivela un fondamento trinitario: dal Padre radunatore, il quale vuole che «i fratelli vivano insieme» (Sal 133,1); per Cristo, che lega la sua futura presenza non a qualche individuo o luogo, bensì allo stare insieme dei suoi discepoli (Mt 18,20); nell'azione dello Spirito principio di comunione.

Tanta effervescenza sta diventando l'occasione per rivisitare la storia, al fine di cercare conferme e modelli di attuazione. La letteratura è considerevole, per quanto orientata allo studio delle due strutture più ufficiali e conosciute, i sinodi e i concili,⁵ da intendere come la punta visibile e funzionale della sinodalità, senza esaurirla. Questa, infatti, ha una fisionomia globale, designando il *modus vivendi et operandi* di una Chiesa che insieme (*syn*) cammina (*odos*) nel pellegrinaggio verso il regno di Dio. Ciò ha naturalmente i suoi riflessi al momento di formulare concetti come la responsabilità o l'elaborazione delle decisioni, che non dovrebbero più essere soltanto a trazione gerarchica ma coinvolgere l'intero popolo di Dio, fornendogli pure gli strumenti necessari.⁶ È un punto decisivo per la comprensione e la pratica di una sinodalità dal basso, che qui vorrei considerare seguendo un percorso storico-teologico.

Chiesa vuol dire assemblea

La Scrittura non ha una teoria sinodale, e nemmeno la terminologia, tuttavia fornisce informazioni importanti, a cominciare dal nome scelto dalla comunità per proporsi alla storia: *ekklesia*. Di solito traslitterato in «Chiesa», esso, com'è noto, si traduce letteralmente con

¹ Per uno sviluppo più generale, soprattutto in merito all'ecclesiologia soggiacente, rimando a G. TANGORRA, «Verso un nuovo stile di Chiesa: sinodalità», in *Theologica Leoniana* 7(2018), 153-168. Su questa rivista ho invece pubblicato un articolo su alcune note distintive: G. TANGORRA, «Le caratteristiche della sinodalità», in *Orientamenti pastorali* 12(2015) 15-27.

² G. CANOBBIO, «Sulla sinodalità», in *Teologia* 41(2016), 249-293: 250, nota 4.

³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (= CTI), «La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa», 2 marzo 2018, in *Il regno – Documenti* 63(2018), 329-356.

⁴ B. FRANCK, *Actualité nouvelle des Synodes: le Synode commune des diocèses allemands (1971-1975)*, Beauchesne, Paris 1980, 13.

⁵ Si vedano le distinzioni linguistiche nel documento della CTI sopra riportato, nn. 3-5, e per il Diritto canonico i cann. 337-341; 342-347; 439-446; 460-468.

⁶ Trova qui posto la riflessione sugli organismi di partecipazione, cf. le disposizioni del CIC, cann. 492-494; 495-502; 511-514; 536-537.

«assemblea» (che la lingua greca rende ugualmente con *synodos*). L'aspetto singolare è che tra le tante immagini a disposizione, i primi discepoli abbiano fatto cadere la loro preferenza proprio su questo vocabolo, presente nel Nuovo Testamento ben 115 volte. La citazione più antica è 1Tes 1,1, dove ha un evidente senso locale: «Paolo e Silvano e Timòteo alla Chiesa (*ekklesia*) dei Tessalonicesi».

Gli interrogativi sono molti e ancora oggetto di analisi: ci si chiede il motivo della scelta; se e come tradurre il lemma greco nelle varie lingue, ogni volta che compare (con soluzioni spesso discutibili); se esso orienti verso la tradizione ebraica (*qahal*) o il costume greco; se è primario il significato *in actu*, locale o universale (non trascurando l'*ekklesia* domestica: Rom 16,5; Fm 2). Non è questo il luogo per tanti approfondimenti,⁷ mi limito a ricordare che l'uso del termine è prevalentemente designativo, serve a indicare la compagnia dei discepoli sorta dalla testimonianza del Risorto. Tuttavia, esso è veicolo di alcuni aspetti dell'ecclesiologia che non è fuori luogo approfondire perché interessano la presente riflessione. Il primo è il genitivo *tou theou* (*tou christou*), sempre sottinteso, anche quando non è presente in forma esplicita. L'assemblea ecclesiale, transeunte o permanente, è composta da coloro che sono chiamati, e ciò richiede un soggetto convocante. In un passo ai Romani, Paolo lo rende in questo modo: «Voi, chiamati da Gesù Cristo (*umeis klêtoi iêsou christou*)» (1,6). La specificazione indica la dimensione misterica, che il popolo messianico non si convoca da sé, ma nasce da una convocazione divina.

L'altro aspetto derivante dalla ricerca semantica è la dimensione comunitaria. L'assemblea denota una collettività, dichiara che la fede cristiana non si esaurisce nel principio individuale, o nella decisione del cuore, bensì innesca un movimento aggregativo. Accogliere l'annuncio, facendosi battezzare, è aggiungersi ad altri (Atti 2,41), assumendo un medesimo stile di vita (Atti 2,42-47), e incamminandosi per una Via comune, che è quella di Cristo (Atti 9,2). Se inoltre Chiesa vuol dire assemblea, anche il soggetto dell'azione si dilata, accreditando ciascuno a fare la sua parte, con i propri doni, e rammentando a chi esercita il ruolo di guida di non isolarsi né di porsi sopra, ma accanto (*syn*) agli altri. Tutti, in fondo, hanno lo stesso obiettivo che, come scrive la lettera agli Efesini, è di testimoniare la verità nella carità, per crescere insieme in Cristo, da cui proviene «tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro» (4,15-16).

Se queste due coordinate sono già importanti per un'intonazione ecclesiologica della sinodalità, la terza lo è maggiormente. Uno specifico di *ekklesia*, infatti, difficilmente rappresentabile da altre nozioni, come «popolo di Dio», è «il fatto di raccogliersi, di riunirsi, di venire insieme, di stare insieme».⁸ La prova migliore proviene dagli Atti degli Apostoli, che raccontano così tanti raduni da far pensare a un segno distintivo della nuova comunità. Luca vede la Chiesa come comunione fraterna centrata su Cristo e sull'effusione dello Spirito, ha molto a cuore la concordia, e la riferisce con preposizioni caratteristiche, come all'inizio della Pentecoste, che avviene mentre «si trovavano tutti insieme nello stesso luogo *homothumadon epi to auto*)» (2,1). Lo Spirito è donato a tutta l'*ekklesia*, ai molti, ma non quando sono dispersi, bensì nel momento in cui sono radunati nell'unità.⁹

Oltre a ciò, è da notare che l'assemblea cristiana non si raduna solo per la *fractio panis* o l'ascolto della Parola, com'era nella prassi ebraica, ma anche per risolvere problemi pratici. Non ci sono dubbi che su questo punto, come sulla concezione locale-cittadina, l'uso greco abbia esercitato il suo influsso. Che Luca, come in altre occasioni, abbia voluto dimostrare ai

⁷ Cf. G. TANGORRA, *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa*, EDB, Bologna 2012, 11-61; J.N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*, Gabalda, Pendé 2008, 11-23.

⁸ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983, 13.

⁹ Il commento è di Adam Möhler, nella *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, a cura di Josef Rupert Geiselmann, Jaca Book, Milano 1984, § 37, pp. 281-294.

greci l'esemplarità della comunità cristiana anche sotto quest'aspetto, non è facile dirlo. In quel tempo, l'*ekklesia* ellenica era un'istituzione che reggeva l'organizzazione della *polis* nel sistema democratico. Ci si riuniva a intervalli regolari per prendere decisioni riguardanti il bene comune. Luca cita queste assemblee profane (19,32.39-40), mostrando quindi di conoscerne la terminologia e la prassi. Di fatto, negli Atti, l'assemblea, in rapporto allo Spirito, è convocata anche per prendere delle decisioni: la sostituzione di Giuda (1,15); le lamentele degli ellenisti (6,2); la scelta dei ministri (13,2); ascoltare i resoconti dei missionari (14,27); persino per chiedere conto a Pietro del suo operato (11,1-18).¹⁰ Trova qui il suo posto, la celebre narrazione del capitolo 15 sul raduno di Gerusalemme, riportato da tutti come archetipo dell'istituto sinodale.

Azzardando una verifica pastorale, c'è da chiedersi se la natura esclusivamente liturgica delle odierne assemblee non comporti un allontanamento da questi modelli, con il rischio di isolare l'idea di partecipazione a un solo aspetto della vita ecclesiale. Il concilio rammenta che «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa» (SC 9), per cui riportare la comunità all'immagine di una Chiesa che si raduna anche per riflettere e organizzare la propria vita non è un'iniziativa da sottovalutare. Con Joseph Gelineau, possiamo chiederci: «Dove esistono delle assemblee di Chiesa – non solo rituali – nelle quali sono trattate le questioni che riguardano la sua vita? Organizzazione, designazione dei ruoli e delle persone; sostentamento; intrattenimento; offerte di aiuto, riflessione, queste decisioni sono generalmente prese dai preti e, nel migliore dei casi, da qualche laico più devoto o più influente. Sembra che questo modo di governare, sia esso tecnocratico o autocratico, non corrisponde a una mentalità moderna e, ancora meno, evangelica, di vivere insieme. Non si dovrebbe oggi far posto ad assemblee di cristiani non finalizzate solo ad ascoltare la parola e a celebrare l'eucaristia, ma anche a vivere insieme secondo il vangelo? La Chiesa assemblea cerca un volto per apparire una comunità».¹¹

Le antiche partecipazioni

Nel tempo patristico, l'ecclesiologia mantiene il dato unitario, favorito dalla fondazione cristologica-pneumatologica, e da alcuni fattori pertinenti, come i piccoli numeri, il clima iniziatico, l'evangelizzazione degli adulti. I cristiani respirano un clima battesimale, che alimenta la coscienza di condividere qualcosa di nuovo. Vissuta più che concettualizzata, l'idea di Chiesa si riassume in una percezione misterica, che favorisce l'elaborazione simbolica, sulla scia del procedimento tipologico, e con metafore collettive in cui tutti si riconoscono. Esempio è l'immagine dell'*Ecclesia mater* che porta a distinguere i singoli (generati) dall'insieme (generante). Metodio di Filippi attribuisce questo passaggio allo Spirito: «La Chiesa madre feconda attraverso il suo sempre rinnovato legame con Cristo nello Spirito Santo, non sta accanto ai suoi figli o di fronte a loro come figura a se stante, ma essa vive esclusivamente in loro».¹² Analogamente, per altre immagini come il «corpo di Cristo», che troverà in Agostino il suo maggior interprete, anche nella trasposizione eucaristica del suo *Christus totus*.

Radunarsi, incontrarsi, per ascoltare, darsi consigli, ed esaminare insieme le questioni, sono atti

¹⁰ Riportando esempi presi dalla Lettera ai Corinti, come il caso della scomunica all'incestuoso (1Cor 5,4), in cui Paolo concede all'assemblea (*ekklesia*) il potere di votare una specie di decreto, o come in 1Cor 6,1-2 (che può essere spiegato alla luce di Mt 18,15-18), Lucien Cerfaux conferma che l'uso ellenistico del termine *ekklesia* non è scomparso dalla consuetudine cristiana: L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa seguendo San Paolo*, Ave, Roma 1968, 215-216.

¹¹ J. GELINEAU, *Demain la liturgie*, Cerf, Paris 1976, 61-62; cf. 20-25 e 68. La traduzione è mia.

¹² Citato da K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità madre dei credenti negli scritti dei padri della Chiesa primitiva*, Ecumenica Editrice, Cassano M., 1974, 106 (ed.or. del 1958). È proprio questo autore a rilevare l'oscillazione tra una concezione istituzionale e una comunitaria dell'immagine materna.

che trovano una molteplice attestazione nella prassi e nel pensiero dei grandi padri. Di pari passo procede il perfezionamento degli aspetti istituzionali, che hanno lo scopo di garantire la comunione, locale e universale. Sorge la necessità di condividere alcuni criteri, come l'apostolicità, i ministeri, il canone biblico, i formulari liturgici.¹³ Ireneo di Lione oppone allo spiritualismo gnostico la fedeltà alla dottrina degli apostoli, mentre Ignazio di Antiochia consolida l'organizzazione del ministero ordinato, dando il modello tripartito di vescovo, presbiteri e diaconi. Con lui emerge il monoepiscopato (un vescovo per città) e la tendenza a concentrare nel vescovo tutta la dignità e gli uffici: il governo della Chiesa, la profezia e il sacerdozio. Lo riveste di tutto il potere, nella comunità rappresenta Dio, ed è necessario obbedirgli come Gesù obbediva al Padre, al punto che non si può fare nulla senza di lui.¹⁴

Nonostante questa esordiente identificazione clericale (più che altro episcopo-centrica), l'ecclesiologia mantiene il carattere unitario. Le immagini di Chiesa tempio e corpo, messi insieme da pietre e da membra «vive», esercitano ancora un forte ascendente. Ed è proprio Ignazio a riconoscere la corresponsabilità, elaborando un'immagine plastica del fondamento trinitario. L'intera citazione può essere letta come una definizione della sinodalità: «Voi siete le pietre del tempio del Padre, preparate per la costruzione di Dio Padre, elevate con l'argano di Gesù Cristo che è la croce, usando come corda lo Spirito Santo. La fede è la vostra leva e la carità la strada che vi conduce a Dio. Siete tutti compagni di viaggio (*synodoi*), portatori di Dio, portatori del tempio, portatori di Cristo e dello Spirito Santo».¹⁵

Nella Chiesa antica, la comunità interveniva nell'organizzazione della vita ecclesiale, diventando interprete, non solo esecutrice del processo decisionale. Il principio del consenso, molto richiamato nelle odierne riflessioni sulla sinodalità, non costituiva un problema, ed era praticato in questioni alte, come informa la *Didaché*: «Eleggetevi episcopi e diaconi degni del Signore: siano uomini mansueti, disinteressati, veritieri e sicuri».¹⁶ Clemente Romano afferma che i vescovi si scelgono con il consenso di tutta la Chiesa (*consentiente universa ecclesia*), mentre Leone Magno riporta il seguente criterio: *qui praefecturus est omnibus ab omnibus eligatur*.¹⁷ Esteso ad altri aspetti, come il discernimento vocazionale,¹⁸ l'applicazione del principio dimostra il tipo di autocomprensione ecclesiale, ma anche il vincolo tra ministero e comunità, tanto che il concilio di Calcedonia proibirà le ordinazioni assolute.

Considerata un bene essenziale, la comunione era intesa e vissuta a due livelli: locale e universale. La Chiesa è una comunione di Chiese locali, ciascuna gelosa della propria autonomia e configurazione, ma nella consapevolezza di costituire insieme un'unica assemblea dei fedeli. Oltre ai fondamenti teologici, si dettero qui pure alcuni accorgimenti empirici, che manifestano la soluzione di uno stile sinodale. Tramite *lettere di comunione*, portate dai cristiani in viaggio, i vescovi potevano comunicare tra loro e interagire nelle questioni comuni. Per dimostrarne lo stato scismatico, Agostino sfida i donatisti a presentare le lettere di comunione alle Chiese principali, sapendo che nessuno le avrebbe accettate.¹⁹ Altro strumento sinodale fu la presenza all'ordinazione di un vescovo di almeno altri tre vescovi delle Chiese vicine, resa obbligatoria dal concilio di Nicea.

¹³ Cf. V. GROSSI – A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Borla, Roma 1984.

¹⁴ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Agli Smirnesi, VIII,1», in *I padri apostolici*, a cura di Antonio Quacquarelli, Città nuova, Roma 1991, 136.

¹⁵ *Agli Efesini*, IX,1-2, *Ivi*, 102-103. Ignazio ha un'ecclesiologia eucaristica più che clericale, ed è molto preoccupato dell'unità. La sua visione di Chiesa è sinfonica, come si ricava da questa stessa lettera, al capitolo IV,2.

¹⁶ *Didaché*, XV,1, in *I padri apostolici*, 38.

¹⁷ LEONE MAGNO, *Epistula ad Anastasium*, 14,5: PL 54,673.

¹⁸ La comunità poteva eleggere qualcuno ritenuto degno del ministero anche andando contro la sua volontà, cfr. Y. CONGAR, «Ordinations, "invictus", "coactus" de l'Eglise antique au canon 214», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 50(1966), 169-197.

¹⁹ L. HERTLING, *Storia della Chiesa*, Città nuova, Roma 1974, 57-58.

In questo clima, nasce la prassi di convocare sinodi e concili, in forme locali e regionali, poi universali con il concilio ecumenico di Nicea del 325. La prima informazione la fornisce Eusebio di Cesarea, dicendo che sulla questione della data della Pasqua «si svolsero numerosi sinodi e assemblee di vescovi».²⁰ Siamo alla fine del secondo secolo ed è dal successivo che l'iniziativa cresce nel numero e nell'importanza. Si convocavano sinodi per motivi disciplinari, promuovere l'evangelizzazione, risolvere controversie teologiche, condannare eresie (come fu per il montanismo), ordinare la geografia ecclesiastica, esprimere la propria posizione in problemi di ampia portata. Nel 256, Cipriano raduna un centinaio di vescovi africani per opporsi a papa Stefano sulla questione del battesimo degli eretici. Il grande vescovo di Cartagine fonda l'idea sulla sua caratteristica concezione della collegialità episcopale, e dispone sinodi periodici, che avevano anche la finalità di difendere le autonomie locali dalla progressiva ingerenza romana.

In rapporto al tema della partecipazione dei fedeli si può dire poco, perché queste assemblee erano per lo più di natura gerarchica. In tempi di gerarcologia, quando il termine «laico», linguisticamente ideato da papa Clemente, e con una sua storia,²¹ è compromesso sul piano ecclesiologico, Yves Congar scrive un saggio voluminoso allo scopo di impiantare una «teologia del laicato». Affrontando il tema della corresponsabilità decisionale, l'autore sceglie di partire dai fatti, documentando cinque esempi concreti della partecipazione dei laici. Il già notato ruolo nelle elezioni ecclesiastiche, dove il suffragio del popolo era considerato segno del carisma dell'eletto; la funzione dei laici nei concili (elemento che qui interesserebbe maggiormente); la funzione dei principi che nonostante il conflitto dei poteri tra papi e imperatori, e vari abusi, hanno esercitato il ruolo di *defensor fidei*; la capacità della comunità di saper organizzare la propria vita con iniziative dal basso; la partecipazione al potere esecutivo della Chiesa.²² L'opera è datata, soprattutto dopo che la stessa «teologia del laicato» è entrata in crisi, tuttavia proprio queste pagine mantengono una loro attualità, tanto da essere state giudicate in avanti rispetto al Vaticano II, che non affronta la questione decisionale del laicato.

Lì dove fiorisce lo Spirito

I padri sono stati fedeli al significato semantico di *ekklesia*, facendo dell'assemblea un elemento distintivo della propria identità. Convenire, radunarsi, raccogliersi, sono verbi ecclesiologici, non esprimono un accessorio, ma appartengono all'essere. La Chiesa funziona imitando il modello di sistole e diastole, raccogliendosi e dilatandosi. Uno dei brani più preziosi, che sarebbe semplicemente commovente se non comunicasse una profonda verità, è la raccomandazione della *Tradizione apostolica*: «Sii zelante nel recarti all'assemblea dove lo Spirito produce frutti (*locus ubi floret Spiritus*)» (n. 35). Ippolito segue una prospettiva pneumatologica, implica l'assemblea in ogni atto dell'azione liturgica, dall'offerta eucaristica all'elezione del vescovo. Radunandosi, i cristiani danno allo Spirito la possibilità di far fiorire i carismi posseduti e di crearne di nuovi.²³

Senza dimenticare l'importanza della riflessione sulla dimensione profetica, specialmente del

²⁰ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*/I, V,23, Città nuova, Roma 2005, 299. Una rassegna storica è offerta nel volume *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2002. Sul sinodo diocesano (che secondo il CIC del 1983, cann. 460-468, prevede la partecipazione attiva dei laici): E. CAPPELLINI – G.G. SARZI SARTORI, *Il sinodo diocesano. Storia, normativa, esperienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994. Cf. anche A. MASTANTUONO, «Chiesa locale e sinodalità», in *Rassegna di teologia* 38(1997), 363-388.

²¹ Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 2017³.

²² Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967, 332-370.

²³ Cf. B. BOTTE, «L'assemblée dans la Tradition Apostolique», in AA.VV., *Conférences de Saint Serge XXIII*, Edizioni liturgiche, Roma 1977, 79-84.

concetto di *sensus fidelium* (e per ragioni di spazio), vorrei qui porre in rilievo l'assemblea liturgico-eucaristica, che se non esaurisce la sinodalità ne rappresenta il lato eccellente. La liturgia vanta un primato oggettivo, giacché «nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia» (SC 7) e soggettivo, perché azione dell'insieme, atto del corpo unito. Le personalità, o i singoli ministeri e carismi, non si escludono, tuttavia ognuno è condotto a trovare se stesso nella relazione, cosicché la convocazione dell'assemblea liturgica, per sua natura aperta a tutti, appare come un dono fecondo.

Essa è stata lo stimolo generatore della sinodalità, il suo modello di costruzione, oltre che il contesto, come dimostra l'antica preghiera dell'*Adsumus* («Siamo qui dinanzi a te, o Spirito Santo Signore ...»), concepita nella seconda metà del VII secolo, e con cui si suole aprire sinodi e concili.²⁴ In fondo, è all'interno di una situazione liturgica che Giovanni Crisostomo ha pronunciato l'ormai celebre frase rilanciata da papa Francesco, che *ekklesia synodou estin ónoma*, traducendola: il «nome della Chiesa è sinodo», ponendo l'accento sulla reciprocità dei due termini.²⁵

È rilevante osservare come sia stata proprio la liturgia a dare forma al noi battesimale. Lo rimarca il documento della CTI: «La sinassi eucaristica esprime e realizza il “noi” ecclesiale della *communio sanctorum* in cui i fedeli sono resi partecipi della multiforme grazia divina» (n. 47). Per riportare qualche esempio di stile, l'assemblea liturgica è dialogica, crea tra il ministro e i fedeli una conversazione e un'intesa collaborativa dal carattere decisionale, che si esprime nell'*Amen* dell'assenso (di tutti) con cui si ratifica (ci si potrebbe rifiutare) l'azione compiuta da Cristo tramite il ministero visibile del presidente, ma costruita insieme. La formalità inevitabile del linguaggio rituale non dovrebbe far smarrire questi aspetti, che valgono anche per il ministro, impedendogli lo spontaneismo arbitrario (l'omelia ha le sue regole) con cui dà l'impressione di stare sopra all'assemblea, e di dominare la scena più che servirla.

Nell'ecclesiologia patristica era impensabile una liturgia senza l'assemblea. «La Chiesa antica conosceva solo la liturgia dell'assemblea. Non c'era assemblea a quell'epoca che non fosse liturgia nel senso preciso del termine attuale, non c'era azione liturgica che non riunisse effettivamente tutti i cristiani. Il termine assemblea era allora l'equivalente di quello che noi oggi chiamiamo liturgia».²⁶ Le preghiere erano coniugate alla prima persona plurale, ed era l'intera comunità radunata a offrirsi e offrire. Favorito da un forte sentimento del sacerdozio comune, a sua volta ravvivato dal fervore battesimale, ciò contribuiva a tenere vivo il raduno locale, che la *Didaché* trasforma in una speranza escatologica: «Come questo pane spezzato prima sparso sui colli e raccolto divenne uno, così si raccolga la tua Chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno, poiché tua è la gloria e la potenza per Gesù Cristo nei secoli».²⁷

Con il passare del tempo, anche la celebrazione liturgica subisce una deviazione, e ciò che era azione dell'insieme si concentra nell'uno. L'interpretazione comunitaria del *Christus-corpus*, di stampo agostiniano, cede allo schema del *clerus-corpus*, e l'*Ecclesia-mater* diventa la *hierarchia-mater*. Il soggetto celebrante è il prete, ormai da solo, in messe solitarie, senza dialoghi, isolandosi dal tutto, e la nozione di assemblea subisce un «oscuramento progressivo».²⁸ Josef Jungmann nota che se in un'ecclesiologia globale il “memento dei vivi” non costituiva un problema, per cui il celebrante poteva dire *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, in questa ecclesiologia esso è fatto precedere dalle parole *pro quibus tibi offerimus*.²⁹

²⁴ M. KLÖCKENER, «La prière d'ouverture des conciles “Adsumus”», in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (a cura di), *La prière liturgique. Conférences Saint-Serge XLVIIe* 2000, Roma 2001, 165-198.

²⁵ Ho portato i riferimenti negli articoli citati alla nota 1.

²⁶ A.G. MARTIMORT, *Précisions sur l'assemblée*, in *La Maison Dieu* 60 (1959) 7-34 : 9. La traduzione è mia.

²⁷ *Didaché*, IX, 4, in *I padri apostolici*, 35.

²⁸ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965⁴, 277-283.

²⁹ J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnità: origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Marietti, Casale Monferrato 1961, 124-132.

L'assemblea è identificata con i laici, che retrocedono al rango degli *audientes*, quindi degli *spectatores*. Ovviamente non è in discussione la partecipazione interiore, che allora poteva persino essere maggiore dell'odierna, spesso tentata dall'esteriorismo, bensì l'idea di una liturgia che nasce sinodale e diventa clericale.

Si comprende l'importanza della riforma liturgica sfociata nella *Sacrosanctum concilium*, che la fonda su un'ecclesiologia, scrivendo: «Le celebrazioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento di unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò esse riguardano l'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione attiva» (n. 26). Oggi ancora però, il principio trova fatica a imporsi, sia da parte dei fedeli, spesso tentati dall'individualismo, che dei ministri ancora in affanno per un cambio di prospettive forse difficile da accettare.

GIOVANNI TANGORRA, *docente di ecclesiologia presso la Pontificia Università Lateranense*