

## MAGISTERO E SENSUS FIDELIUM

Dario VITALI

**Adreça:** Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
ROMA  
**E-mail:** dondariovitali@gmail.com

### Resum

El present article preten aclarir el significat del *sensus fidei* del Poble de Déu en la vida de l'Església. Per fer-ho, provarem d'aclarir en particular, a partir del Concili Vaticà II (LG 12), el seu vincle amb el Magisteri i imaginar un exercici possible d'aquesta funció d'intel·ligència de la fe de tots els batejats en la vida de l'Església.

**Paraules clau:** *Sensus fidei*, Magisteri, vida de l'Església.

### Abstract

*The present article seeks to examine the meaning of the sensus fidei of the People of God in the life of the Church. In doing this after the Vatican Council II (LG 12), we will particularly concentrate on its connection with the Magisterium and envisage the possibility for all the baptized to exercise this operation of appreciation of the faith in the life of the Church.*

**Keywords:** *Sensus fidei*, *Magisterium*, *life of the Church*.

Il compito che mi è stato affidato non è facile: coniugare due termini, Magistero e *sensus fidei*, l'uno conosciuto ma particolarmente esposto a letture di parte; l'altro, praticamente sconosciuto ma non per questo meno esposto a fraintendimenti. Di conseguenza, il primo livello dello studio non potrà che essere il tentativo di inquadrare la funzione ecclesiale di ambedue questi sog-

getti: già qui sarà necessario muoversi con cautela, perché la storia dei dogmi lascia emergere un percorso complicato e poco lineare, che impone onestà, ma anche coraggio, nella presentazione sia del Magistero che del *sensus fidei*.

Ma il titolo contiene ben altra sfida rispetto a quella di presentare correttamente il Magistero e il *sensus fidei*, in quanto mette i due termini in relazione. Al di là del profilo di ambedue i soggetti e della loro funzione, la domanda è sulla natura di questa relazione: se, in altre parole, appartenga alla natura delle cose, per cui l'uno e l'altro non possono esistere che in relazione, o se dipenda unicamente da una sensibilità dell'ecclesiologia post-conciliare, che pretende di accostare due soggetti precedentemente percepiti e presentati in altri contesti non solo come distinti, ma come estranei e per certi versi alternativi.

La questione non è di poco conto, perché per un millennio, a partire dalla Riforma gregoriana, il Magistero è andato costituendosi come soggetto autonomo, al di sopra del corpo ecclesiale, e come tale continua ad essere per lo più spiegato, senza alcun vincolo con il *sensus fidei*. A questo processo di affermazione del Magistero è corrisposto un processo concomitante di indebolimento del *sensus fidei*, al punto che per tale funzione del Popolo di Dio nella sua totalità si parla con enfasi di novità del Vaticano II, trascinandola in una diatriba sull'eredità del concilio che rischia di inquinare fin dall'inizio un tema saldamente attestato in tutta la tradizione teologica.

Per dipanare la questione bisognerà procedere con particolare cautela: proverò a usare tutta la conoscenza dell'argomento maturata in oltre vent'anni di studio soprattutto del *sensus fidei*,<sup>1</sup> offrendo alcuni indicatori di direzione sulla questione. Il punto di partenza da cui vorrei muovere tutto il percor-

1. Ho trattato ripetutamente l'argomento del *sensus fidei* da diversi punti di vista. Mi permetto di segnalare i più importanti: *Sensus fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia 1993; «*Sensus fidelium e opinioni pubblica nella Chiesa*», *Gregorianum* 82/4 (2001) 689-717; «*Universitas fidelium in credendo falli nequit*», *Gregorianum* 86/3 (2005), 607-628; «*Il sensus fidelium in Ippolito Marracci*», in D. CARBONARO – F. PETRILLO (cur.), *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento. Apporti teologici e spirituali di Ippolito Marracci nel IV centenario della nascita (1604). Atti del 14° Colloquio Internazionale di Mariologia (Roma, Santa Maria in Portico in Campitelli, 18-21 febbraio 2004)*, 157-177; «*La función de la Iglesia en la inteligencia de la fe*», in *Romper el silencio sobre Dios: Razon, Fe, Amor. VIII Jornadas de Teología del Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2008*, 155-174; «*La funzione della Chiesa nell'intelligenza della fede*», *Rassegna di teologia* 49/1 (2008) 13-30; «*Il «sensus fidelium» come questione teologica*», in *Settimana*, 18 maggio 2008, n. 20, 12-13; «*Il sensus fidelium tra modelli di interpretazione della fede e processi di partecipazione*», *Rivista di Scienze Religiose* 25/1 (2011) 39-55; «*La totalità dei fedeli non può sbagliarsi nel credere (LG 12): il sensus fidelium come voce della Tradizione*», *Urbaniana University Journal* 66/2 (2013) 37-70.

so è la *vulgata* post-conciliare (1), per mostrare come la teologia si è impadronita della questione, impostando la relazione in termini di contrapposizione alternativa in nome di una presunta novità portata dal concilio. Una ripresa dei testi conciliari che trattano il *sensus fidei* (2) e il Magistero (3) mostrerà come tale impostazione sia del tutto estranea al loro contenuto e alla *mens* dei Padri, e perciò destituita di fondamento. Dopo questo esame sarà possibile istruire il rapporto tra i due soggetti (4), interrogando sia la storia del dogma, per vedere il lungo processo che, attraverso primo (5) e secondo millennio (6) ha condotto a vedere il Magistero come soggetto unico di autorità infallibile nella Chiesa, sia i testi conciliari, in particolare *Lumen gentium* (7) e *Dei Verbum* (8), per verificare come reimpongono l'intera questione. Su queste basi sarà possibile avanzare delle conclusioni (9) che siano una proposta di soluzione circa un rapporto che può dire molto all'ecclesiologia, soprattutto nella linea di uno stile finalmente sinodale di Chiesa.

#### 1. LA «VULGATA» POST-CONCILIARE

La questione del rapporto tra Magistero e *sensus fidei* è una delle più intricate del periodo post-conciliare. Per un processo di recezione dell'ecclesiologia conciliare fortemente polarizzato, il primo termine, espressione dell'autorità gerarchica nella Chiesa, è associato a una funzione di guida e di controllo, pensata come oppressiva in proporzione inversa a quanto si pensi il *sensus fidei* come istanza di libertà del popolo di Dio. In questa direzione, il *sensus fidei* appare quindi come uno spazio di autonomia, una voce critica contro il sistema costituito, identificato con il Magistero. La cartina al tornasole di una concezione così ideologica è stata la polemica quanto mai aspra su istituzione e carisma,<sup>2</sup> trasformato in principio di una Chiesa finalmente libera, che ha avvelenato il clima dell'immediato post-concilio.

2. La *querelle*, avviata da H. Küng con un articolo su *Concilium*, è continuata con G. Hasengüttel e L. Boff, autori collegati per diverse ragioni al teologo di Tübingen. I testi più significativi della discussione sono senz'altro: H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962; ID., «La structure charismatique de l'Eglise», *Concilium* 1/4 (1965) 43-59; *Die Kirche*, Freiburg 1967; G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg, 1973; L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*, Petropolis 1981. A questi si aggiunga, almeno «Charisma», *LThK* II (1958), 1027-1030; K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia, 1970 [orig. tedesco, 1958]; H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia [orig. tedesco, 1974].

Contro questa lettura si è espressa la Congregazione per la Dottrina della Fede, nell'istruzione *Donum Veritatis*, stigmatizzando il fenomeno del dissenso nella Chiesa, che

fa appello talvolta ad una argomentazione sociologica, secondo la quale l'opinione di un gran numero di cristiani sarebbe un'espressione diretta ed adeguata del «senso soprannaturale della fede». In realtà le opinioni dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate con il «sensus fidei». [...] Le idee che circolano nel Popolo di Dio non sono tutte in coerenza con la fede, tanto più che possono facilmente subire l'influenza di una opinione pubblica veicolata da moderni mezzi di comunicazione. Non è senza motivo che il Concilio Vaticano II sottolinei il rapporto indissolubile tra il «sensus fidei» e la guida del Popolo di Dio da parte del magistero dei Pastori: le due realtà non possono essere separate l'una dall'altra. Gli interventi del Magistero servono a garantire l'unità della Chiesa nella verità del Signore. Essi aiutano a «dimorare nella verità» di fronte al carattere arbitrario delle opinioni mutevoli, e sono l'espressione dell'obbedienza alla Parola di Dio. Anche quando può sembrare che essi limitino la libertà dei teologi, essi instaurano, per mezzo della fedeltà alla fede che è stata trasmessa, una libertà più profonda che non può venire se non dall'unità nella verità.<sup>3</sup>

A ben vedere, però, non è il *sensus fidei* a sventolare la bandiera della libertà, ma una teologia che si arroga la pretesa di farsi interprete del popolo di Dio contro le chiusure e i ritardi della gerarchia. Il *sensus fidei* entra nel discorso in modo solo strumentale e pretestuoso, come il terzo incomodo al tavolo della discussione, dove gli altri due invitati litigano in sua difesa senza mai dargli la parola: da una parte la teologia, che si ritiene interprete del Popolo di Dio, al quale finalmente ha dato voce contro le ingerenze dell'autorità; dall'altra, il Magistero che domanda alla teologia di non recare scandalo ai fedeli con un dissenso che turba e rompe la comunione ecclesiale: è l'argomento, spesso invocato, dello scandalo dei semplici.

3. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione «Donum veritatis» sulla vocazione del teologo*, n. 35. Il testo suscita più di qualche problema, quando spiega il *sensus fidei* come «proprietà della fede teologale la quale, essendo un dono di Dio che fa aderire personalmente alla Verità, non può ingannarsi. Questa fede personale è anche la fede della Chiesa, poiché Dio ha affidato alla Chiesa la custodia della Parola e, di conseguenza, ciò che il fedele crede è ciò che crede la Chiesa. Il «sensus fidei» implica pertanto, di sua natura, l'accordo profondo dello spirito e del cuore con la Chiesa, il «sentire cum Ecclesia». Se quindi la fede teologale in quanto tale non può ingannarsi, il credente può invece avere delle opinioni erronee, perché tutti i suoi pensieri non procedono dalla fede»: *Ibidem*. In realtà, il *sensus fidei* non può ingannarsi quando non è espressione della fede del singolo, sempre fallibile, ma della Chiesa in quanto *universitas fidelium*: cfr *infra*, § 3.

Naturalmente, le cose non vengono da sé. L'enfasi posta oggi sul *sensus fidei* somiglia tanto a un movimento del pendolo: la pretesa della teologia di costituirsi come un magistero alternativo nella Chiesa a difesa della libertà di parola, minacciata da un Magistero ormai percepito come una istituzione superata o comunque chiusa alle istanze del rinnovamento, emerge dopo secoli in cui è stata radicalizzato il ruolo del Magistero, in una progressione coronata con la definizione dell'infalibilità del papa quando parla *ex cathedra*.<sup>4</sup> Non intendo certo negare la legittimità di tale sviluppo dogmatico; ma mi pare evidente che il processo si sia sviluppato in un contesto di polemica, privilegiando un termine del binomio a scapito dell'altro. Per riprendere l'immagine del pendolo, l'enfasi sul Magistero risulta come il tentativo di bloccare innaturalmente l'oscillazione su un lato, con il rischio che, dopo uno stallo obbligato, si produca un movimento di reazione che strappa bruscamente e alimenta una situazione conflittuale nella Chiesa.

Ma il rapporto del Magistero con il *sensus fidei* è altro da quello con la teologia, perché la teologia non è il *sensus fidei*. Bisogna distinguere tre soggetti, ciascuno con la propria identità e funzione ecclesiale. E dei tre, il meno conosciuto e il più soggetto a fraintendimenti è proprio il *sensus fidei*. La teologia lo descrive come una specie di movimento di opinione che ha bisogno di un portavoce —la teologia, appunto— in grado di coglierne le istanze e rilanciarle nel vissuto ecclesiale; il Magistero lo vede come espressione della fede popolare che ha valore solo nei casi in cui assurga a prova della fede della Chiesa —nel qual caso il riconoscimento dipende dal Magistero stesso, come è avvenuto per i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria, definiti sulla base della *singularis Antistitum ac fidelium conspiratio*. In un caso e nell'altro il *sensus fidei* risulta comunque e sempre il soggetto debole, il terzo incomodo che riceve consistenza e rilievo solo quando altri decidano —se e quando lo decidono— di dargli voce. Se il *sensus fidei* consiste in questo, la relazione con il Magistero è presto detta; se invece si tratta di una funzione propria della Chiesa intesa come «totalità dei fedeli», la questione decisiva che si pone, prima di qualsiasi tentativo di spiegare il suo rapporto con il Magistero, è di vedere se e come si possa considerare soggetto attivo e autonomo, che non dipende da qualcun altro per avere voce.

4. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, cap. IV: «Il magistero infallibile del vescovo di Roma»: *DH* 3074.

## 2. IL «SENSUS FIDEI» NEL DOCUMENTI CONCILIARI

Il concilio Vaticano II ha parlato sia del Magistero che del *sensus fidei*, anche se è stato laconico sul loro rapporto. È il caso di riprendere qui, almeno sinteticamente, i termini del discorso. Parto dal *sensus fidei*, sia perché nei documenti conciliari fa la sua comparsa prima del Magistero, sia perché rimane il termine meno conosciuto del binomio.

Cosa dice il concilio? A dispetto dell'enfasi sulla novità del tema, i testi conciliari sono piuttosto laconici in merito. Al di là di qualche richiamo<sup>5</sup>, i due testi che ne trattano diffusamente sono LG 12, inquadrato nella partecipazione dei battezzati alla funzione profetica di Cristo, e LG 35, sulla medesima partecipazione, questa volta attribuita non al Popolo di Dio nella sua totalità, ma ai laici. Il primo testo è senz'altro il più conosciuto:

Il Popolo santo di Dio partecipa pure alla funzione profetica di Cristo, quando gli rende una viva testimonianza, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e quando offre a Dio un sacrificio di lode, il frutto di labbra acclamanti al suo nome. La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è peculiare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il Popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di morale. Infatti, per quel senso della fede che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio, sotto la guida del sacro Magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini, ma, qual è in realtà, la parola di Dio, aderisce indefettibilmente «alla fede una volta per tutti trasmessa ai santi» con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica alla vita (LG 12/a).

L'importanza del testo è data dai contenuti, che riassumono tutti gli elementi più importanti di questa dottrina, ma anche dalla collocazione, nel quadro della trattazione sul Popolo di Dio. Come si sa, quel capitolo costituisce l'elemento di maggiore novità della costituzione, perché intacca in radice l'idea di Chiesa come *societas inequalium*. Con l'affermazione della radicale uguaglianza di tutti i battezzati *prima* di ogni differenza di vocazione, funzione o stato di vita, è preclusa qualsiasi possibilità di spiegare la Chiesa sulla base della relazione asimmetrica tra *Ecclesia docens* e *discens*, tra gerarchia,

5. Si possono indicare i seguenti passi: *sensus fidei*: LG 12. 35; PO 9; *sensus religiosus*: NA 2; GS 59; *sensus christianus*: GS 62; *sensus christianus fidelium*: GS 52; *sensus catholicus*: AA 30; *sensus Dei*: DV 15; GS 7; *sensus Christi et Ecclesiae*: AG 19; *instinctus*: SC 24; PC 12; GS 18; *perceptio*: DV 8; *intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*: DV 8; *singularis Antistitum et fidelium conspiratio*: DV 10.

soggetto attivo di ogni autorità e funzione nella Chiesa, e i fedeli, soggetto passivo, che il Codice di Diritto Canonico inquadrava come «sudditi». In tal modo si può affermare che il *sensus fidei* acquista importanza in proporzione del rilievo che *Lumen gentium* assegna al Popolo di Dio, finalmente recuperato come soggetto attivo nella Chiesa.

La seconda ricorrenza è una ripresa della prima, in termini più concisi:

Cristo, il grande Profeta che con la testimonianza della vita e con la potenza della parola ha proclamato il regno del Padre, adempie la sua missione profetica fino alla piena manifestazione della gloria per mezzo non solo della gerarchia, che insegna in nome e con il potere di lui, ma anche dei laici, che per questo costituisce i suoi testimoni e munisce del senso della fede e della grazia della parola (cfr *At* 2,17-1; *Ap* 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale (*LG* 35/a).

Il raffronto dei due testi permette alcune considerazioni. La prima concerne un aspetto di ambiguità nei testi, che può dar luogo ad equivoci. In effetti, *LG* 35 insinua l'idea che soggetto del *sensus fidei* siano i fedeli laici. Se questo fosse vero, sarebbe giustificata la lettura polemica di quanti trasformano il *sensus fidei* in autorità dottrinale alternativa al Magistero, voce delle istanze di libertà nella Chiesa. In realtà, l'affermazione non è praticabile o, quantomeno, va raccordata a *LG* 12/a che indica come soggetto «la totalità dei fedeli», «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici», come recita la citazione di Agostino inserita nel testo. Soggetto del *sensus fidei* è la Chiesa in quanto *universitas fidelium*, l'insieme dei battezzati che deriva tale proprietà dal dono dello Spirito: «*qui unctionem habent a Sancto*», precisa ancora il testo, citando *1Gv* 2,20.27, a cui la tradizione teologica si è sempre riferita per fondare la dottrina.

Purtroppo, ancora si fatica a pensare questo soggetto come *universitas fidelium*, nella quale siano compresi anche i membri della gerarchia: secoli di insistenza sulla *societas inaequalis*, sempre ribadendo la differenza tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, hanno indotto una specie di riflesso condizionato, che impedisce di cogliere la radicale uguaglianza di tutti i membri della Chiesa prima delle vocazioni, delle funzioni, degli stati di vita. La lezione del capitolo II della *Lumen gentium* sul Popolo di Dio è che prima di qualsiasi funzione sta la condizione cristiana dei figli di Dio, resi tali dalla rigenerazione in Cristo. Si tratta di riscoprire il primato della vita teologale, che obbliga a superare la logica delle funzioni con le loro proprietà e competenze, dei rapporti di forza e perciò delle contrapposizioni. Non che le funzioni non debbano esistere; ma devono tornare ad essere una forma di servizio —quindi

una realtà relativa e radicalmente seconda— a quella prima e fondamentale condizione che è l'essere figli di Dio.

### 3. IL MAGISTERO

Il tema del Magistero al Vaticano II è complesso, non solo per gli approcci diversificati nei tre documenti che lo illustrano —*Lumen gentium*, *Dei Verbum* e, in subordine, *Christus Dominus*— ma anche perché entra nel dibattito sulla collegialità episcopale. In effetti, la trattazione di LG 25 sul *munus docendi* dei vescovi è preceduta e dipende dall'affermazione della collegialità episcopale, che tenne impegnati i Padri in una rovente discussione. Contro i timori di una minoranza assai agguerrita, che vedeva nella collegialità una minaccia al potere del papa, l'aula affermò, accanto alla dottrina tradizionale del primato petrino sancita nel Vaticano I,<sup>6</sup> anche l'affermazione che «l'ordine dei vescovi succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale» della Chiesa (LG 22). In questo modo il concilio dichiara che il collegio «è pure, insieme con il suo capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa».

Bisogna tener conto di questa affermazione per capire come il concilio imposta il discorso sulla funzione gerarchica, in maniera particolare il *munus docendi*. In apertura di capitolo, affermando la continuità con il Vaticano I, il testo intreccia due affermazioni: la prima è che i vescovi sono i successori degli apostoli e come tali, per volontà di Cristo, sono «fino alla fine dei tempi i pastori della sua Chiesa»; la seconda è che l'unità e indivisibilità dell'episcopato è garantita da Pietro, costituito da Cristo come «il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione». E aggiunge:

Questa dottrina dell'istituzione, della perpetuità, della forza e del carattere del sacro primato del romano Pontefice e del suo infallibile magistero il santo concilio lo propone di nuovo a tutti i fedeli perché sia fermamente creduta e, proseguendo nella stessa linea, decide di professare e di dichiarare pubblicamente la dottrina sui vescovi, successori degli apostoli, i quali con il successore di Pietro, vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, reggono la casa del Dio vivente (LG 18).

6. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* (18 luglio 1870): DH 3050-3075.

Da questa premessa il capitolo si sviluppa presentando anzitutto l'istituzione dei Dodici «sotto la forma di un collegio o gruppo stabile», partecipe della potestà di Cristo, che ne continua la missione fino alla fine dei secoli (LG 19); si richiama poi alla successione apostolica, delineando il compito dei vescovi di pascere la Chiesa, come «quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo» (LG 20). Compare qui lo schema dei *tria munera* —*docendi, sanctificandi, regendi*—, subito ribadito nel paragrafo seguente relativo alla sacramentalità dell'episcopato, con l'annotazione che l'ordinazione episcopale «con l'ufficio di santificare, conferisce pure gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica con il capo e con le membra del collegio» (LG 21). I *tria munera* sono poi ampiamente ripresi in tre paragrafi —LG 25-27— come tre aspetti costitutivi dell'unica funzione pastorale del vescovo.<sup>7</sup>

In LG 25 si delinea il *munus docendi* dei vescovi. Il primo rilievo riguarda lo spostamento di accento dall'insegnamento infallibile, relativo alla capacità di definire un dogma, alla predicazione del Vangelo.<sup>8</sup> In ragione di tale caratterizzazione del magistero, il testo è costruito attraverso una sequenza ascendente dei soggetti che esercitano il *munus docendi*: si parte dal singolo vescovo, «testimone della divina e cattolica verità», che va ascoltato con venerazione;<sup>9</sup> si passa al romano Pontefice e al suo magistero autentico, al quale si deve prestare «religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza, anche quando non parla *ex cathedra*»; si considera poi il caso dei vescovi sparsi per il mondo, i quali godono dell'infallibilità quando sono in comunione tra loro e con il papa; prerogativa ancora più manifesta quando, «radunati in concilio ecumenico, sono per tutta la Chiesa dottori e giudici in materia di fede e morale»; si chiude dicendo come dell'infalibilità di cui Cristo ha dotato la sua Chiesa fruisca sia personalmente il papa quando parla *ex cathedra* per confermare i fratelli, sia «il corpo episcopale, quando esercita il supremo magistero con il successore di Pietro».

7. È stato poco sottolineato il fatto che il concilio Vaticano II abbia sostituito lo schema binario *potestas ordinis-potestas jurisdictionis*, con lo schema ternario dei *tria munera*. Si tratta di una scelta non irrilevante per la comprensione del ministero episcopale, che non è stata tenuta nel dovuto conto dalla pubblicistica posteriore al concilio, soprattutto da quella prodotta in ambito del Diritto canonico, che ha reintrodotta lo schema binario, senza mai discutere se questo non costituisse una decisione in contrasto con gli orientamenti dell'ecclesiologia conciliare.

8. Cfr LG 25; DV 7; CD 12.

9. CD 12.

Se *Lumen gentium* —e in subordine *Christus Dominus*, che nulla di più aggiunge al quadro dottrinale di *Lumen gentium*—<sup>10</sup> insistono sui soggetti che esercitano il *munus docendi*, *Dei verbum* disegna invece il profilo del Magistero della Chiesa, con un testo molto soppesato, che specifica la funzione di interpretare autenticamente la Parola di Dio:

Il *munus* d'interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale Magistero, però, non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio.

#### 4. LA QUESTIONE DEL RAPPORTO TRA MAGISTERO E «SENSUS FIDEI»

L'intenzione che regola il capitolo III in genere e la questione della collegialità in particolare è di riequilibrare la dottrina del primato portata alle estreme conseguenze dal Vaticano I, con la definizione dell'infallibilità del papa quando parla *ex cathedra*. L'affermazione dell'esistenza di due soggetti dotati di infallibilità —il papa in virtù del suo stesso ufficio e il «corpo episcopale, quando esercita il supremo magistero con il successore di Pietro» (LG 25)— è indizio di tale intenzione, che può essere colta anche nell'evidenza data al magistero ordinario dei singoli vescovi e del papa. In effetti, cambia l'orizzonte su cui si stagliano le due differenti soluzioni: mentre il Vaticano I insisteva sul Magistero straordinario per garantire la trasmissione della Rivelazione (perché intesa come *depositum fidei*, somma delle verità da credere), il Vaticano II sottolinea prima di tutto la predicazione del vangelo. Il cambio di registro dipende soprattutto dall'insistenza sulla successione apostolica, che riallaccia il *munus docendi* dei vescovi alla predicazione degli apostoli, spostando l'accento sul ministero dei vescovi come araldi della fede.

È interessante notare come il Vaticano II abbia potuto condurre questa operazione di riequilibrio appoggiandosi alla dottrina dell'infallibilità del papa sancita dal Vaticano I. Si può dire che il soggetto più conosciuto, la dottrina dell'infallibilità del papa, che costituisce il punto di arrivo di un lungo

10. Il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa tratta del *munus docendi* dei vescovi nei nn. 12-14, nella prospettiva della predicazione del Vangelo.

processo di chiarificazione del primato, iniziato con la Riforma gregoriana, abbia costituito il termine di paragone che ha permesso di chiarire, in un gioco di contrappunto, anche il termine meno conosciuto, vale a dire il *munus docendi* dei vescovi, senza per questo rimettere in questione la dottrina definita, ma inscrivendola nel quadro più ampio della funzione gerarchica della Chiesa. Questo significa che è possibile seguire questa via anche per il rapporto tra Magistero e *sensus fidei*, non esplicitamente affrontato dal concilio.

In effetti, la ripresa dei rapporti tra le autorità dottrinali della Chiesa riguarda il solo Magistero. In certo qual modo, il concilio non ha tratto tutte le dovute conseguenze dalle premesse che aveva formulato. In LG 12, ad esempio, il concilio si limita a dire che l'esercizio del *sensus fidei* avviene «sotto la guida del sacro Magistero, al quale fedelmente si conforma», senza specificare oltre il rapporto. DV 10 precisa la parte del Magistero nell'espone fedelmente la Parola di Dio, senza precisare alcun rapporto con gli «uditori della Parola», che risulta comunque asimmetrico.

Un avvio di soluzione si può vedere in LG 25, quando si dice che «l'infallibilità promessa alla Chiesa risiede» nel papa e nel corpo episcopale, i quali fruiscono «di quella infallibilità della quale il divino Redentore ha voluto provvedere la sua Chiesa quando definisce una dottrina *de fide vel moribus*». Si tratta di un segnale da cogliere per avviare una corretta riflessione teologica che ricomponga in un rapporto di mutua interiorità Popolo di Dio e gerarchia, *sensus fidei* e Magistero. Operazione tutt'altro che semplice, dopo mille anni che il Popolo di Dio è stato espropriato di ogni funzione attiva nella Chiesa e il *sensus fidei*, per quanto invocato come prova a fondamento dei dogmi mariani, è stato pensato in termini di «infallibilità passiva».

La questione è *se e come* impostare la questione. Anzitutto se sia possibile in sé.

Stando alla dottrina del Vaticano I, parrebbe del tutto escluso, perché la costituzione *Pastor Aeternus* ha definito il giudizio del papa valido *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*.<sup>11</sup> Ma, per quanto netta, la specificazione non esclude il legame del Magistero con il *sensus fidei*, sia perché la formula esclude la necessità del consenso ma non il rapporto del papa con la fede della Chiesa che, per contro, è riaffermato nel momento stesso in cui si afferma che, parlando *ex cathedra*, il papa «adempie il suo ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani»,<sup>12</sup> sia perché la storia attesta tale rapporto in termini molto chiari.

11. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*: DH 3074.

12. *Ibid.*

La necessità di istruire il rapporto tra Magistero e *sensus fidei* si impone con il cambio di registro proposto dal Vaticano II, che sposta l'accento dal Magistero straordinario a quello più ordinario della predicazione, nella quale si esprime in particolare il *munus docendi* dei vescovi. LG 25 apre con l'annotazione che

tra le funzioni precipue dei vescovi eccelle la predicazione del Vangelo. I vescovi, infatti, sono gli araldi della fede, che portano a Cristo nuovi discepoli, sono i dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita, che illustrano questa fede alla luce dello Spirito santo, traendo fuori dal tesoro della Rivelazione cose nuove e cose antiche (cfr Mt 13, 52), la fanno fruttificare e vegliano per tenere lontano dal loro gregge gli errori che lo minacciano (cfr 2Tm 4,1-4).

Il motivo è fornito da *Dei Verbum*, che spiega come la Rivelazione sia stata trasmessa a tutte le generazioni attraverso la predicazione del Vangelo «come fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale», da parte degli apostoli e poi dei vescovi loro successori, ai quali gli apostoli hanno affidato —secondo l'espressione di S. Ireneo—<sup>13</sup> «il loro proprio compito di magistero» (DV 7).

## 5. LA LEZIONE DELLA STORIA: IL PRIMO MILLENNIO

Si tratta ora di vedere *come* istruire la questione del rapporto tra Magistero e *sensus fidei*. In realtà, è più semplice di quanto non si creda, perché emerge con nitidezza dalla storia, a patto di distinguere con chiarezza primo e secondo millennio.

La distinzione appare obbligata, in quanto il rapporto tra due funzioni ecclesiali di intelligenza della fede non può essere risolto allo stesso modo nel contesto di due modelli tanto differenti di Chiesa: il primo come *communio Ecclesiarum* alla ricerca di un principio di unità,<sup>14</sup> il secondo come *Ecclesia*

13. La citazione è tratta da *Adversus Haereses*, III,3,1: PG 7, 848.

14. Molta letteratura sul primato tenta di retroproiettare sul I millennio la concezione del papa come *vicarius Christi* emersa dalla Riforma gregoriana, che ha trovato la sua espressione più alta nelle definizioni del concilio Vaticano I sull'infalibilità *ex cathedra*. Al di là del fatto che le altre sedi patriarcali riconoscessero o meno il primato che la Chiesa di Roma rivendicava, la differenza fondamentale tra I e II millennio riguarda la sede di Roma come luogo del martirio di Pietro e Paolo, piuttosto che la funzione personale del papa: in altri termini, la *sedes* piuttosto che il *sedens*. Per un esame della questione, cfr J.-M. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, Brescia 1985; A. NAUD, *Il Magistero incerto*, Brescia 1990. Per un approccio storico, cfr M. MACCARRO-

*universalis* costruita su un modello piramidale legato alla comprensione giurisdizionale del primato. Infatti, le logiche che regolano il rapporto tra pastori e fedeli non possono che dipendere da quelle che governano i due modelli di Chiesa.

Per rendersene conto, basta pensare alla Chiesa antica, quando l'unità, prima di realizzarsi in termini istituzionali, attraverso quel processo di aggregazione delle tante Chiese nei patriarcati, organizzati in metropoli e diocesi, era data dalla coscienza di ogni Chiesa di possedere e custodire la fede apostolica. Il fatto che ogni Chiesa avesse il suo simbolo della fede, la sua prassi eucaristica e penitenziale, dimostra come avesse anche la coscienza di essere, in quel determinato luogo, la Chiesa di Dio. La prassi, consolidata in tutte le Chiese, delle *Litterae communionis* mostra con tutta evidenza tale coscienza, espressa nel divieto di partecipare all'eucaristia da parte di un membro di altra comunità che non fosse provvisto delle credenziali del suo vescovo, in cui si attestasse la condivisione della stessa fede da parte delle due comunità.<sup>15</sup>

Questa ecclesiologia della *communio Ecclesiarum* spiega il radicarsi dell'idea che l'unità della fede dipenda dalla *concordissima conspiratio* dei credenti. Si vedrà tale convinzione soprattutto nel dibattito con gli eretici: nel caso dei donatisti, i quali sostenevano la necessità di ribattezzare i *lapsi*, Agostino risponde con l'argomento della «christianorum populorum concordissi-

---

NE (CUR.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano 1991; W. ULLMANN, *Il papato nel Medioevo, Roma-Bari 1987*; per un'indagine sulla letteratura, cfr A. MARCHETTO, *Chiesa e papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici*, Città del Vaticano 2002.

15. Che una miriade di comunità sparse per l'impero e gelose della propria autonomia custodissero l'unità della fede senza un'articolazione istituzionale è un fatto così straordinario, che obbliga a cercare un altro principio sufficiente a spiegare la *communio Ecclesiarum*. Una ragione potrebbe essere la persecuzione, secondo la legge che una minaccia dall'esterno favorisce l'unione dei membri di una società: certamente è fuori dubbio che la prassi dell'iniziazione cristiana, con una formazione profonda dei catecumeni, contribuì fortemente a rinforzare il senso di identità e di appartenenza alla Chiesa, con la conseguenza di custodire fedelmente l'unità nella professione di fede. Ma questo fatto spiega soprattutto l'unità all'interno delle singole Chiese. La *communio Ecclesiarum* risiede su una ragione, più fondante: la fedeltà alle origini —l'apostolicità— come principio non solo di esistenza, ma di identità della Chiesa. In altre parole, l'unità della Chiesa si è sviluppata da subito in senso orizzontale, attraverso l'articolazione istituzionale delle Chiese in unità più grandi, articolazione che verrà quando il cristianesimo diventerà *religio licita* e poi religione dell'impero; piuttosto, si è sviluppata mediante l'affermazione del legame con gli apostoli, e quindi con l'evento originario della Pasqua di Cristo. Solo così si capisce l'importanza della successione apostolica come principio di esistenza della Chiesa, affermato dai primi Padri, in particolare da Ireneo di Lione in *Adversus Haereses* (cfr III,3,1).

ma fidei conspiratio». <sup>16</sup> Alla pretesa degli eretici, che presumono di essere nella verità in forza della santità della vita, Agostino oppone semplicemente la Chiesa che condivide la stessa fede. Se i *christiani populi* altro non sono che la Chiesa *toto orbe diffusa*, vale a dire le Chiese in comunione tra loro, si capisce come il criterio di verità della fede risieda nel *consensus omnium fidelium*. Contro gli eretici che esprimono un'opinione, sta la fede condivisa della *universitas fidelium*, che non può sbagliarsi nel credere. In questa logica si illumina il canone patristico formulato da Vincenzo di Lérins: che sia da credere «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». <sup>17</sup>

La forza di questa concezione della verità risiedeva anche nel fatto che Magistero, teologia e *sensus omnium fidelium* non avessero ancora conosciuto una formale distinzione. I Padri della Chiesa, riconosciuti come tali per l'ortodossia della loro fede, la santità della vita, la comunione con la Chiesa, non costituiscono un gruppo a parte e sopra i fedeli, ma sono —salvo rare eccezioni— i pastori che testimoniano e difendono la fede della loro Chiesa. Di conseguenza, per quanto non infallibile (in quanto sono maestri singoli), la loro dottrina costituisce una voce dell'unica fede che rinsalda la Chiesa —le Chiese— nella *communio*, proprio perché fa echeggiare l'unica fede da tutti condivisa. <sup>18</sup>

Si capisce allora come —e perché— tale idea sia ancora dominante nel Medioevo. Secondo l'autorevole parere di Y. Congar:

Se vi è un'affermazione costante nei testimoni della Tradizione è proprio che «*judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent impossibile est*». *Universalis* esprime la totalità, sia quella della cattolicità attuale, sia quella del susseguirsi delle generazioni dei credenti, e dunque della Tradizione. Il fondamento di tale sicurezza della Chiesa è la promessa del Signore: Mt 16,18; 28,20; Lc 22, 32; Gv 14,16 e 26; 16,13. Lo Spirito così promesso produce nei fedeli quel senso della fede di cui i Padri e S. Tommaso parlano spesso e di cui il Vaticano II ha ripreso il tema nel capitolo della *Lumen Gentium* sul Popolo di Dio. <sup>19</sup>

16. Agostino di Ippona, *Epistola* 194, 31: in *Opera omnia*, vol. XXIII, 290/291.

17. Vincenzo di Lérins, *Commonitorium*, II: PL 50, 640.

18. Si capisce in questa direzione l'affermazione di J. H. Newman, secondo il quale, durante la crisi ariana, il corpo dei fedeli si mantenne più fedele all'ortodossia del corpo dei vescovi, largamente coinvolto nell'eresia: cfr J. H. NEWMAN, *Gli ariani del IV secolo*, Jaca Book, Milano 1981.

19. Y.-M. CONGAR, «Infallibilità e indefettibilità. Sul concetto di 'infallibilità'», in K. RAHNER (cur.), *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Paoline, Roma, 1971, 90-91. Per l'*Excursus* sul '*sensus fidelium*' presso i Padri, cfr Y.-M. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia, 1966, 453-456.

Senza voler rintracciare tutte le testimonianze, basti il richiamo alla concezione medioevale della *congregatio fidelium*,<sup>20</sup> e al principio secondo cui «quod ad omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet».<sup>21</sup> Principio che non consiste in un qualche diritto di parola, in un parallelo più o meno stretto con i sistemi democratici moderni, ma nella convinzione —pacifica fino almeno al XIII secolo— che il soggetto dell’infallibilità (o dell’inerranza) è la Chiesa in quanto *universitas fidelium*, che mai può errare nel credere. Per questo spetta al concilio ecumenico determinare la fede della Chiesa, in quanto i vescovi riuniti in assemblea rendono presente la fede di tutte Chiese di cui sono pastori e maestri, e perciò della *Catholica*. Spetta invece al vescovo di Roma, fin dai primi secoli, ratificare gli atti dei concili: al tempo di Tommaso d’Aquino, il compito del papa era ravvisato nella funzione di approvare gli atti del concilio e di produrre l’*editio Symboli* necessaria per evitare gli errori che contaminavano la fede della Chiesa.<sup>22</sup> Tale funzione del papa è compiuta in quanto capo visibile della Chiesa, animata dal capo invisibile, Cristo, il quale effonde in tutto il corpo la *gratia Capitis*. In altre parole, nel Medioevo era del tutto chiaro che fosse la fede della Chiesa —la *congregatio fidelium* assistita dallo Spirito— a fondamento dell’infallibilità del papa, e non viceversa.<sup>23</sup>

## 6. LA LEZIONE DELLA STORIA: IL SECONDO MILLENNIO

Dunque, il punto di partenza è l’unità della fede della Chiesa come totalità dei battezzati, la quale non può sbagliarsi nel credere. La distinzione delle funzioni di intelligenza della fede si è imposta più tardi e molto lentamente.

20. Bastino queste due formule incisive di Tommaso d’Aquino: «Ecclesia est congregatio eorum qui per fidem ambulant»: *STh* III, 8, 3, ad 2; «Ecclesia, secundum statum viae, est congregatio fidelium, sed, secundum statum patriae, est congregatio comprehendentium»: *STh* III, 8, 4, ad 2.

21. Y.-M. CONGAR, «Quod ad omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue d’Histoire du Droit français et étranger* 36 (1958) 210-259.

22. Tommaso d’Aquino, *STh* II/II, 1,10, ad 3.

23. Lo dimostra il caso del papa eretico, continuamente riproposto nella casistica dei giuristi medioevali. Ancora nel 1330 un autore come H. von Schildesche sosteneva: «La decisione del papa ha il suo fondamento nella Chiesa cattolica, che non può errare o decadere dall’infallibile verità, così come il giudizio del capo si fonda sul corpo... In tali cose il papa non darà mai un giudizio errato sbaglierà, se è bene inserito (*coaptetur*) nel corpo della Chiesa»: *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae*, pars II, cap. IX (cur. A. ZUMKELLER), Würzburg 1970, 77s. Sull’infallibilità pontificia e i suoi sviluppi, cfr B. TIERNEY, *Origins of papal infallibility 1150-1350. A study of the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972.

Una prima distinzione si affaccia con la Scolastica. La nascita delle università, con l'irrompere sulla scena ecclesiale dei grandi maestri di teologia, porta a differenziare una *cathedra doctoralis seu magisterialis* da quella *pastoralis*: la prima appartiene ai *doctores* o *magistri theologiae*, l'altra ai vescovi. Gradualmente i teologi, in forza del loro incarico di spiegare la dottrina, finirono per assorbire anche la funzione di giudicarne l'ortodossia. Sempre di più le questioni dottrinali vennero risolte sulla base di domande inoltrate alle università, le cui sentenze facevano scuola.

Benché la Riforma gregoriana avesse determinato un cambio di rotta decisivo nella Chiesa con la vittoria del papato sull'impero, non si può dire che il papa e la gerarchia in genere abbiano esercitato un ruolo decisivo in campo dottrinale; si può dire anzi che sempre più, con l'ascesa delle università come centri del sapere teologico, abbiano vissuto una sorta di complesso di sudditanza nei confronti della *cathedra doctoralis*. D'altronde, la gerarchia aveva sperperato assai presto il credito di affidabilità costruito dai riformatori, perché il sistema di governo che concentrava ogni potere a Roma, aveva portato a vedere la curia romana nel simbolo della corruzione. La ricchezza fino all'opulenza delle alte gerarchie suonava come scandalo; né bastò la clericalizzazione degli Ordini Mendicanti a bilanciare il giudizio, perché i movimenti pauperistici —molti dei quali finirono, perseguitati, ai margini o fuori della Chiesa— insistettero nelle accuse. In modo inversamente proporzionale alla perdita dello spirito riformatore, crebbe nella Chiesa una disaffezione verso la gerarchia, che si tradusse nell'accusa a Roma di essere la nuova Babilonia.

La compagine ecclesiale si spaccò in due: gli Spirituali, sulla scorta delle idee di Gioacchino da Fiore, vagheggiarono una *Ecclesia spiritualis* che finalmente rinnovasse l'istituzione ecclesiastica, descritta come *Ecclesia carnalis*. Tali idee furono alimentate da un declino ormai endemico del papato: il sistema piramidale uscito dalla Riforma gregoriana era diventato addirittura il vettore di una decadenza della Chiesa passata per la cattività avignonese (1305-1378) e poi per lo scisma d'Occidente (1378-1415), con la cristianità costretta a due e poi a tre obbedienze, che ridussero la Chiesa —secondo la pubblicistica dell'epoca— a un mostro a tre teste. Fu un simile stato di cose a dare forza alle tesi conciliariste, declinate sul registro della superiorità del concilio ecumenico sul papa, che a Costanza (1414-1418) portarono finalmente alla ricomposizione dello scisma.<sup>24</sup>

24. Cfr soprattutto i tre decreti *Haec Sancta* (30 marzo), *Frequens* (9 ottobre 1417) e *Sacrosancta Synodus* (30 ottobre 1417): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 408-409; 438-443; 444-450. Per un quadro della situazione, oltre al classico H. FINKE, *Forschungen und Quellen zur Ges-*

L'importanza della *universitas fidelium* come soggetto di infallibilità si avverte ancora dopo il concilio di Trento:<sup>25</sup> in un orizzonte teologico ed ecclesiale profondamente segnato dallo scontro con la Riforma protestante, la teologia cattolica oppose alle tesi degli<sup>26</sup> «avversari» fondate sulla *sola Scriptura* con il metodo dei *loci theologici*. Il testo di riferimento per tale metodo teologico fu il *De locis theologis* di Melchior Cano.<sup>27</sup> L'opera, pubblicata postuma, elencava dieci *auctoritates* che a cui il teologo cattolico poteva ricorrere per comprovare la «sana dottrina cattolica». Egli divise i *loci theologici* in *proprii* e *alieni*, a seconda che fossero di natura teologica o meno. Sette erano i *loci theologici proprii*: la sacra Scrittura, la Tradizione, la *Ecclesia catholica*, i Concili, la *Ecclesia Romana*, i Padri della Chiesa e i *Theologi scholastici*; tre quelli *alieni*: la ragione umana, la storia e la filosofia. Di quelli teologici, sacra Scrittura e Tradizione sono *loci constitutivi*, in quanto contengono le verità di fede che devono essere trasmesse; gli altri cinque sono *loci interpretativi*, perché garantivano, come dice il termine, la retta interpretazione della Rivelazione.

Se si tiene conto che i primi cinque *loci* sono indicati dalla controversistica post-tridentina come *regulae fidei*, dotate del carattere dell'infalibilità, non può non sorprendere che nell'elenco compaia la *Ecclesia catholica*, e — sorpresa nella sorpresa — che compaia al primo posto tra i *loci interpretativi*, prima dei concili ecumenici e della *Ecclesia Romana*. Melchior Cano, peraltro, fa di tutto per ridurne la portata, anche per non portare legna alle tesi della Riforma sul primato del sacerdozio battesimale contro la gerarchia. Ma proprio questo fatto è la cartina al tornasole della radice profonda e resistente di un

---

*chichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn 1889, cfr almeno B. TIERNEY, *Foundation of the conciliar Theory*, Cambridge 1955.

25. Trento rappresenta un momento di discontinuità rispetto al passato, perché i teologi non ebbero più diritto di voto, dopo che a Costanza e Basilea le Università avevano condizionato l'andamento dei lavori e praticamente dettato le conclusioni. Si trattò certamente di una reazione a un eccesso, che determinò tuttavia un processo di concentrazione delle funzioni nelle mani della gerarchia. I vescovi erano *pastores ac doctores*, maestri di dottrina preposti al gregge, i quali delegavano ai teologi un compito che era loro proprio: in tal modo la teologia diventava una funzione ausiliaria della gerarchia.
26. Il teologo gesuita, poi vescovo e cardinale, Roberto Bellarmino (1542-1621) fu definito *magister controversiarum*. A lui, professore del Collegio Romano, si deve l'elaborazione dell'ecclesiologia cattolica post-tridentina, che sarà ripetuta sostanzialmente fino alle soglie del Vaticano II: cfr *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1576-1578).
27. Autore del fortunato libro di metodologia, pubblicato postumo nel 1563, fu il domenicano Melchor Cano (1509-1560), professore ad Alcalá e poi a Salamanca, teologo di primo piano al concilio di Trento, discepolo e continuatore di Francisco de Vitoria.

argomento a cui il teologo domenicano sente di non poter rinunciare, senza compromettere una tradizione dottrinale ben attestata. Come si può vedere, si tratta di tre soggetti ben distinti —la totalità dei fedeli, la totalità dei vescovi riuniti in concilio, il papa: a ben vedere, tutti, alcuni, uno— dotati di tre funzioni distinte di intelligenza della fede.

Sarà la definizione dell'infallibilità pontificia al Vaticano I a determinare un cambio radicale di prospettiva, funzionando da catalizzatore di tutte le funzioni interpretative e spostando l'accento sui soggetti che hanno la capacità di definire infallibilmente un dogma di fede:<sup>28</sup> il papa quando parla *ex cathedra*, i vescovi radunati in concilio e i vescovi in comunione con il papa. Una recezione massimalista del Vaticano I, peraltro, spingerà per la concentrazione dell'infalibilità da tre soggetti distinti in un unico soggetto —il Magistero della Chiesa— che esercita la sua funzione in tre forme diverse, tutte strettamente legate al primato petrino: quella del papa da solo, quella del papa con i vescovi raccolti in concilio, quella del papa con tutti i vescovi in comunione con lui. In questo schema di pensiero *il sensus fidelium* non ha più posto, e se viene menzionato come corollario, è derubricato a *infallibilitas passiva*.<sup>29</sup>

## 7. LA LEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II: LG 12

La nascita del Magistero come unico soggetto di trasmissione della Rivelazione produce il corrispettivo svuotamento di ogni capacità dei battezzati in questo campo: *il sensus fidelium*, che pure era servito al Magistero della Chiesa per fondare la definizione dell'Immacolata Concezione (8. 12. 1854), viene ancora più costretto in spazi ridotti e privato di ogni funzione attiva. Era la logica conseguenza di un modello di Chiesa come *societas inaequalium* costruita su due soggetti —gerarchia e fedeli— pensati nel rapporto asimmetrico di autorità-obbedienza, di *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens*.

28. Il tema, naturalmente, non entra nella *Pastor Aeternus*, che costituisce uno stralcio dello *schema de Ecclesia* che i padri conciliari avrebbero dovuto discutere in aula. Lo *schema*, che al cap. IX tratta dell'indefettibilità della Chiesa, si limita comunque ad affermare che, essendo la Chiesa colonna e fondamento della verità, la totalità dei fedeli nel credere e dei pastori nell'insegnare non possono cadere in errore.

29. La teologia manualistica spiegherà *l'infalibilitas in credendo* della totalità dei credenti, su cui la grande Scolastica aveva poggiato l'indefettibilità della Chiesa, come *infalibilitas passiva*. L'esempio è quello dello strumento musicale, che può avere un suono bellissimo, ma dipende in tutto dal musicista che lo suona.

Proprio una concezione così riduttiva spiega perché, nonostante una storia lunga e complessa che impedisce di parlare di novità, il *sensus fidei* venga salutato come una riscoperta del concilio Vaticano II e poi sbandierato contro il Magistero della Chiesa come il vessillo del dissenso. Certo, è innegabile l'enfasi che il tema riceve nei testi del concilio, dove viene superata a piè pari l'idea di *infallibilitas passiva*, con l'attribuzione al *sensus fidei* di una funzione propria, ben distinta dal Magistero. I nuclei di novità si trovano in due contesti assai diversi eppure complementari: il capitolo II della *Lumen Gentium* sul Popolo di Dio e il capitolo II della *Dei Verbum* sulla trasmissione della Rivelazione.

Per quanto riguarda *LG 12*, non sono i contenuti a costituire motivo di novità: al di là della scelta di inquadrare il *sensus fidei* come partecipazione del Popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo, il testo ripete sostanzialmente la dottrina tradizionale della controversistica post-tridentina. D'altra parte, non bisogna dimenticare che solo pochi anni prima era stato solennemente definito il dogma dell'Assunzione di Maria, motivato sulla base della *singularis Antistitum ac fidelium conspiratio*<sup>30</sup>. La novità consiste piuttosto nel fatto che la dottrina compaia nel capitolo sul Popolo di Dio: non perché non sia questo il contesto proprio di un tema che riguarda *l'universitas fidelium*, ma per il significato che riveste il capitolo nell'economia della costituzione dogmatica sulla Chiesa. I fatti sono noti: a inizio del secondo periodo, in sede di dibattito in aula, il card. Suenens presentò una mozione che richiedeva di inserire un capitolo *de Populo Dei* prima di quello sulla costituzione gerarchica della Chiesa.<sup>31</sup> Il semplice fatto di trasferire parte del capitolo sui laici —propriamente quella sul sacerdozio comune dei fedeli—<sup>32</sup> in questo nuovo capitolo ha avuto come effetto di rovesciare la logica del modello ecclesiologico piramidale.

Il fatto di aver inserito nello *schema de Ecclesia* ciò che riguarda l'insieme dei battezzati prima delle funzioni e degli stati di vita ha determinato quella che —con formula ormai convenzionale— è descritta come «la rivoluzione

30. Cfr Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), in *EE* 6 1942.

31. Cfr *Acta Synodalia*, II/I, 324-329 (intervento richiamato in *Acta Synodalia* III/I, 789).

32. Che non si trattasse di una «novità» lo dimostra il fatto che i tre paragrafi attuali che compongono buona parte della sezione del capitolo II sul sacerdozio comune (nn. 10-12) costituivano inizialmente un unico lunghissimo paragrafo già contenuto nello *schema I de Ecclesia* (n. 21), ripreso nello *schema Philips* (n. 24). A una lettura sinottica appare con evidenza che non si danno sostanziali cambi nei contenuti delle tre redazioni; quindi, la «novità» sta tutta nel cambio di «luogo» e di contesto al paragrafo, che determina anche un cambio di funzionamento del modello ecclesiologico.

copernicana» in ecclesiologia. Questo non significa un ribaltamento degli equilibri nella relazione asimmetrica tra gerarchia e fedeli, quasi che a un sistema gerarchico si sostituisse un sistema democratico nella Chiesa. Non è in questa linea che va letto il capitolo sul Popolo di Dio, ma nella logica del primato della grazia sul ruolo, del dono sulla funzione che lo procura, dell'essere sul fare. In evidenza non stanno più le differenze tra i membri del Popolo di Dio, ma la loro radicale uguaglianza nella dignità battesimale: il titolo più grande nella Chiesa torna ad essere quello di «figlio di Dio» in forza della rigenerazione in Cristo. Di conseguenza, la Chiesa torna finalmente ad essere descritta come il Popolo santo di Dio, «stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di su acquisto» (1Pt 2,9).

Si capisce allora come il cambio di collocazione preme fortemente sulla comprensione della funzione gerarchica nella Chiesa: «con la potestà di cui è investito —ribadisce LG 10— il sacerdote ministeriale forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico *in persona Chiristi* e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo»; tuttavia, tale compito non lo colloca in uno stato di superiorità, ma di servizio a quel Popolo di Dio che è la ragione stessa della sua esistenza. Se di dignità si tratta, non è per collocarlo «sopra» la comunità che è chiamato a servire, ma perché deve trattarsi di persona «degn», cioè all'altezza di quella funzione sacramentale necessaria per rendere idonea la «comunità sacerdotale» ad esercitare «il culto della religione cristiana».<sup>33</sup>

Ma la natura di servizio propria del sacerdozio ministeriale dice anche il suo vincolo necessario al sacerdozio comune. Elemento, questo, non trascurabile per il discorso sul *sensus fidei*, perché il rapporto costitutivo tra queste due forme di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo è poi dispiegato nella partecipazione alla funzione profetica, sacerdotale e regale di Cristo. Per cui, a ben vedere, *sensus fidei* e *munus docendi* sarebbero le rispettive forme di esercizio della funzione profetica del Popolo di Dio e della gerarchia. Di conseguenza, stando alla logica del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, anche il Magistero, nella sua funzione di guida del Popolo di Dio (cfr LG 12), andrebbe inteso come forma di servizio, che esiste per formare e far esercitare il *sensus fidei* del Popolo di Dio. Un rapporto stretto, quindi, e necessario, che non è stato dovutamente recepito nella coscienza e nella prassi della Chiesa post-conciliare.

33. Cfr LG 11.

## 8. LA LEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II: DV II

Lo stesso rovesciamento di prospettiva nel rapporto tra fedeli e pastori si incontra anche in *Dei Verbum*, che esplicita in termini più consequenziali ciò che *Lumen Gentium* pone come principio, attraverso il vincolo tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Si potrebbe obiettare che nel documento conciliare non compare esplicitamente il *sensus fidei*; ma questo non significa che sia assente dalla costituzione la totalità dei credenti come soggetto ecclesiale dotato di una funzione decisiva nella trasmissione della Rivelazione.

Già bisogna registrare un radicale cambio di orizzonte fin dal capitolo I del testo: mentre l'idea di Rivelazione come insieme di verità da credere, che domina la costituzione *Dei Filius* del Vaticano I, esige di mettere subito in evidenza il ruolo del Magistero di conservare e trasmettere integro il *depositum fidei*, quella più dinamica e dialogica del Vaticano II domanda di sottolineare anzitutto i destinatari della Rivelazione, gli uomini, ai quali «nel suo immenso amore Dio parla come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2). A questa iniziativa di Dio in Cristo corrisponde la fede come libera risposta dell'uomo a Dio che si rivela. Se anche DV 5, parlando dell'obbedienza della fede, insiste sull'aspetto personale, senza esplicitare quello propriamente ecclesiale, è del tutto evidente che la comunione con Dio è possibile unicamente a quanti sono rigenerati in Cristo: in evidenza viene dunque la totalità dei battezzati, che sono stabiliti nella comunione con Dio in Cristo e non la funzione del Magistero come norma prossima della fede.

Il dialogo salvifico tra Dio e l'uomo, che ha la sua piena e compiuta manifestazione in Cristo (cfr DV 4), riguarda tutte le generazioni; per questo «Dio, con la stessa somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni» (DV 7). Come avviene questo? Invece di indicare il Magistero come *norma proxima* della Rivelazione, come faceva il Vaticano I, *Dei Verbum* preferisce accostare il tema dall'inizio, spiegando la trasmissione della Rivelazione a partire dal mandato di Cristo, il quale «ordinò agli apostoli di predicare a tutti il Vangelo quale fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale» (DV 7).<sup>34</sup> A loro volta «gli apostoli, affinché il Vangelo si conservasse sempre integro e vivo nella Chiesa, lasciarono come successori i vescovi, affi-

34. Su questo punto, soprattutto sul «Vangelo vivo», cfr il contributo di S. PIÉ-NINOT, «Unicità della Parola e pluralità dei linguaggi», in M. VERGOTTINI, «A misura di Vangelo». *Fede, dottrina, Chiesa*, Cinisello B. 95-123.

dando loro il loro posto di magistero [*locum magisterii*]» (DV 7). Più che dedicarsi a spiegare *come* funziona la trasmissione della Rivelazione, il testo si preoccupa di dire *cosa* la predicazione apostolica garantisce a tutte le generazioni: «Ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutte quelle cose [*ea omnia*] che contribuiscono alla condotta santa e all'incremento della fede del Popolo di Dio» (DV 8).

Ma se «la predicazione apostolica deve essere conservata con successione continua fino alla fine dei tempi» (DV 8), chi trasmette? *Dei Verbum* offre una risposta sorprendente: da un lato dice che «la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio» nella sacra Tradizione e nella sacra Scrittura dell'uno e dell'altro testamento (DV 7); dall'altro che la stessa Chiesa, «nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa crede» (DV 8). La Chiesa, in altre parole, è soggetto e destinataria dell'atto della trasmissione; la Tradizione per un verso è qualcosa che riceve, per l'altro è una realtà dinamica di cui lei stessa è portatrice, sotto l'azione dello Spirito santo.

Quando si tratta poi di specificare ulteriormente i soggetti che entrano in questo dinamismo della Tradizione «che progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito santo», il documento conciliare ancora una volta non indica il Magistero, ma la Chiesa come insieme dei battezzati:

Infatti, la comprensione [*perceptio*] tanto delle cose quanto delle parole trasmesse cresce sia per la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr Lc 2, 19.51), sia per la profonda intelligenza delle realtà spirituali di cui fanno esperienza, sia per la predicazione di coloro i quali, con la successione apostolica, hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio (DV 8).<sup>35</sup>

Come si può facilmente evincere dal testo, con il tema della Tradizione viva e del suo progresso sotto l'assistenza dello Spirito viene soprattutto sottolineata la parte del Popolo di Dio, identificato nei credenti. Il testo, è vero, indica anche un terzo fattore, ossia «la predicazione di quanti, con la successione apostolica, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità»; che si tratti di un'aggiunta risulta però evidente dal fatto che a seguire, si parla delle ricchezze della Tradizione che sono «trasfuse nella prassi e nella vita della Chiesa che

35. D. VITALI, «Finché giungano a compimento le parole di Dio», in M. VERGOTTINI, «A misura di Vangelo». *Fede, dottrina, Chiesa*, 125-162.

crede e prega».<sup>36</sup> L'intento del testo è di mettere in evidenza il dinamismo della Tradizione, la sua realtà vissuta, ristabilendo, se si vuole, il primato della *lex orandi—et vivendi—* sulla *lex credendi*. Si comprende in questa prospettiva la conclusione di DV 8, che descrive con tutta evidenza, pur senza nominarlo, il *sensus fidei*: «Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto e lo Spirito santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità, e fa risiedere in essi abbondantemente la parola di Cristo (cfr Col 3,16)».

#### 9. IL «MUNUS DOCENDI» COME FORMA DI SERVIZIO AL «SENSUS FIDEI»

La sottolineatura della vita di fede dei credenti significa forse misconoscere il Magistero della Chiesa e il suo ruolo di garante del deposito rivelato? A ben vedere, anche nel cambio di orizzonte, il Vaticano II ribadisce senza esitazioni le affermazioni del Vaticano I:

L'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il Magistero però non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio (DV 10).

Si tratta sempre del Magistero come *norma proxima animata* rispetto alla Rivelazione come *norma remota inanimis*, perché data una volta per tutte in Cristo; tuttavia, per disarmare qualsiasi interpretazione massimalista del Magistero, il testo va a precisare che la sua funzione è di servizio: quella cioè

36. Il terzo fattore di progresso della Tradizione fu inserito solo durante la discussione in aula: ma anche con questa integrazione la parte del Popolo di Dio rimane fortemente sottolineata, non fosse che per il fatto di adombrare le tre forme di intelligenza della fede —teologia, *sensus fidelium* e Magistero— nei tre fattori di progresso della Tradizione. Per questa idea, cfr soprattutto Z. Alszeqhy, il quale intendeva «l'intelligenza esperienziale basata sul vissuto» come una manifestazione del *sensus fidei*: Z. ALSZEGHY, «Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico», 136, il quale rimandava a M. KOTHGASSER, «Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakletel nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils» *Salesianum* 31 (1969) 379-460. Ho ripreso questa idea in D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione di intelligenza della fede*, Brescia 1993, 259-266.

di distribuire [*ministrare*] la Parola di Dio o, se si vuole, di prendere dalla tavola della Parola e donarla come nutrimento al Popolo di Dio. Per questo «il Magistero non è al di sopra della Parola di Dio», della quale non può mai disporre: si capisce in questa logica di servitori della Parola, come i pastori, «illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano» (DV 9).

Non bisogna inoltre trascurare un altro elemento: la funzione assegnata da DV 10 al Magistero non è quella di «custodire santamente e trasmettere fedelmente la Rivelazione trasmessa dagli apostoli, cioè il deposito della fede», come asseriva il concilio Vaticano I,<sup>37</sup> ma di «interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa» (DV 10). Questo perché la trasmissione è opera di tutta la Chiesa, ciascuno secondo la propria specifica funzione. E in questo ambito, il servizio primo e più essenziale che il Magistero deve rendere alla Parola —o alla Chiesa— non è quello di emettere definizioni infallibili, ma di garantire il fiume ininterrotto della Tradizione mediante la predicazione del Vangelo; questo perché la Chiesa vive del pane spezzato della Parola che nutre i figli di Dio.

Si capisce a questo punto perché la funzione del Magistero compaia dopo la descrizione della Chiesa come totalità dei battezzati: a ben vedere, lo schema che governa DV II è il medesimo su cui poggia LG II. Come nel rapporto costitutivo tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale (cfr LG 10), anche qui, prima di qualsiasi funzione di magistero, fosse pure quella infallibile del papa quando parla *ex cathedra*, sta la Chiesa come comunità dei credenti, i quali, per il fatto di partecipare al dialogo con Dio nella fede, sono anche i soggetti che fanno progredire la Tradizione. Questo perché in primo piano sta la Rivelazione come dialogo d'amore tra Dio e gli uomini, non le condizioni per custodirla: il Magistero, sia straordinario che ordinario —ma il concilio insiste su questo'ultimo, marcando l'importanza della predicazione—, è e rimane quella forma di servizio al Popolo santo di Dio, destinatario della Rivelazione e soggetto di quella ricerca continua della verità divina che caratterizza la Chiesa in cammino verso la pienezza della comunione escatologica. È così che, nutrita alla mensa della Parola di Dio, «la Chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le Parola di Dio» (DV 8).

Ma quale rapporto viene allora a configurarsi tra *sensus fidei* e Magistero? Dire che il *munus docendi* è una forma di servizio al Popolo di Dio è già un guadagno non da poco. Tuttavia, a poco servirebbe se non si individuasse

37. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* (18 luglio 1870): DH 3070.

come si attui questo servizio ministeriale, dando luogo a una particolare forma di rapporto tra due soggetti ecclesiali di intelligenza della fede. Al di là di tante plausibili considerazioni, esiste un passaggio conciliare mai applicato a questo campo che, a mio parere, calza perfettamente alla questione: Si tratta dell'*incipit* di DV 10, che così recita:

Sacra Tradizione e sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa, aderendo al quale il Popolo santo, convocato dai suoi Pastori, persevera assiduamente nell'insegnamento degli Apostoli, nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere (cfr At 2,42), in modo che si realizzi un singolare accordo dei Vescovi e dei fedeli [*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*] nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa.

Che si tratti qui del *sensus fidei* è fuori di ogni dubbio: non soltanto la citazione di At 2,42 avvicina il testo a LG 10, permettendo di descrivere l'atto di aderire alla Parola di Dio come una forma di esercizio del sacerdozio comune, di cui la dimensione profetica è uno degli elementi peculiari; ma soprattutto perché ritenere, praticare e professare la fede trasmessa è un plesso di verbi che sintetizzano LG 12, quando spiega che il Popolo di Dio, «per quel senso della fede che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, sotto la guida del sacro Magistero al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini, ma, qual è in realtà, la Parola di Dio, aderisce indefettibilmente «alla fede una volta per tutti trasmessa ai santi», con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica alla vita».

#### 9. LA «SINGULARIS ANTISTITUM ET FIDELIUM CONSPIRATIO»

Se dunque il soggetto adombrato in queste azioni è il Popolo di Dio che esercita il *sensus fidei*, bisogna dedurre che il rapporto tra *sensus fidei* e Magistero è propriamente quello della *singularis conspiratio*. Ma in cosa consisterebbe propriamente questa *conspiratio*?

Agli esegeti del concilio di solito è sfuggito che l'espressione «*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*» è tratta dalla costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*,<sup>38</sup> la quale a sua volta citava la bolla *ineffabilis Deus* di Pio IX.<sup>39</sup> In un caso e nell'altro, i due papi hanno utilizzato la *conspiratio* di

38. Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), in *EE* 6 1942.

39. Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854): *Acta Pii IX*, pars I, vol. I, 615: *EE* 2/756. 760.

vescovi e fedeli per definire rispettivamente il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria e quello della sua gloriosa Assunzione al cielo.<sup>40</sup> Il fatto che il *sensus omnium fidelium* sia voce della Tradizione in grado di fondare anche una definizione dogmatica dice l'importanza di questa funzione di intelligenza della fede che, nel quadro ecclesiologico disegnato dal Vaticano II, può trovare finalmente felice e feconda manifestazione.

Purtroppo, il fatto che sia stato utilizzato come argomento per le definizioni mariane ha molto contribuito a isolare il *sensus fidelium* nel campo dello sviluppo del dogma, assegnandoli un valore circoscritto a casi eccezionali, senza un'incidenza diretta sul vissuto ecclesiale. Ora, è vero che il *sensus fidelium* è voce della Tradizione in caso di consenso pieno, quando manifesta la fede della Chiesa come totalità dei battezzati; ma la capacità di manifestare un giudizio che procede dalla fede non riguarda solo la dottrina, ma tutta la realtà. La *universitas fidelium* che è soggetto del *consensus* assunto dai papi come voce della Tradizione è fatta di tutte le membra, ognuna delle quali è animata e illuminata dallo Spirito: come a dire che ogni battezzato partecipa della funzione profetica di Cristo, o, altrimenti detto, che è profeta nel Popolo di Dio (cfr Nm 11,29).

D'altra parte, è su questa luce e forza dello Spirito che poggia la maturità della vita cristiana, capace di tradursi in testimonianza vissuta, in *martyria*, come lasciano intravedere i testi della sacra Scrittura che stanno a fondamento del *sensus fidei*: «Ecco, verranno giorni, nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò un'alleanza nuova... Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore... Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande» (Ger 31,31-34). «Ora, noi abbiamo il *noûs* di Cristo», cioè la capacità di giudicare secondo Cristo, in forza dello Spirito, dice Paolo; e Giovanni gli fa eco: «sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato l'intelligenza (*dianoian*)<sup>41</sup> per conoscere il vero Dio» (1Gv 5,20), dal momento che «voi avete l'unzione ricevuta dal

40. Tanto Pio IX che Pio XII hanno richiesto ai vescovi di tutto il mondo la loro posizione e quella dei loro sacerdoti e dei loro fedeli circa la verità di fede che intendevano definire. Pio IX nell'enciclica *Ub primum nullis* (2 febbraio 1849) e Pio XII nell'enciclica *Deiparae Virginis Mariae* (1 maggio 1946) fecero richiesta a tutti i vescovi dell'orbe cattolico di far sapere alla Santa Sede cosa pensassero loro, i loro sacerdoti e i loro fedeli circa le due dottrine in questione. Forse la mancata conoscenza dei fatti spiega le troppe incertezze nelle traduzioni dal latino.

41. I LXX traducono con *diánoia* (quando non usano *kardía*, cuore) l'ebraico *leb/lebab*, che indica il cuore come sede delle decisioni, oltre che degli affetti. Cfr l'espressione *dianoí kardías* di Lc 1, 51, che indica il pensiero/progetto del cuore che i i superbi concepiscono e che Dio disperde. Per il significato del termine, cfr M. LATTKE, «Diánoia», in H. BALTZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1995, 817-819.

santo e tutti «sapete» (*oídate*)<sup>42</sup>», in quanto «l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui, come essa vi insegna» (1Gv 20. 27).

Se questo è il *sensus fidei*, si capisce la sua importanza per la vita cristiana e la necessità che i Pastori pongano tutto il loro impegno per portarlo a maturazione. D'altronde, questo processo si rende possibile soprattutto per quella legge di proporzionalità che poggia sul rapporto costitutivo tra *sensus fidei* e *munus docendi*: più i pastori offrono ai credenti un pane sostanzioso e buono della Parola, più quelli penetrano le implicazioni della vita in Cristo, traducendole in testimonianza; quando invece la parola dei Pastori sarà ripetitiva, fredda, moralistica, incapace di comunicare la gioia del Vangelo e lontana dalla vita delle persone, queste faticeranno a sentirsi catturate e coinvolte in un cammino di sequela e orienteranno verso altri approdi le loro domande di senso. Il corretto e appassionato esercizio del *munus docendi* è perciò condizione necessaria —e quindi funzione di servizio al Popolo di Dio— per la crescita del *sensus fidei*.

Ma —rimane da chiedersi— *dove* si realizza la *singularis conspiratio* tra pastori e fedeli, la circolarità dinamica tra *sensus fidei* e Magistero? Il luogo in cui si manifesta in modo esemplare è certamente la celebrazione eucaristica. Il fatto che DV II assuma la predicazione apostolica come vettore della Tradizione orienta a cercare il «luogo» del rapporto tra *sensus fidei* e Magistero in particolare nell'Eucaristia. Per quanto la predicazione del Vangelo non si riduca all'omelia, è qui tuttavia che si stabilisce in modo esemplare il rapporto dinamico tra i due soggetti in questione: quello del Popolo santo di Dio che, raccolto in assemblea, ascolta la Parola di Dio che il celebrante spiega con autorità nell'omelia.<sup>43</sup> Se, come sostiene SC 7, Cristo «è presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si leggono le sacre Scritture», allora il rapporto tra *sensus fidei* e Magistero è propriamente quello della *singularis conspiratio*.

Ma la *conspiratio* permette di andare oltre nel disegnare il profilo dei soggetti. Per quanto il concilio parli di «vescovi» al plurale, quasi lasciando intendere un rapporto generico tra due gruppi, nella realtà delle cose il rapporto

42. *Oída* è il perfetto di *eidon*, «vedere», e ha il valore di «sapere» in quanto si è visto, e indica una conoscenza sicura, perché ormai acquisita. Per questo è il verbo della testimonianza. Cfr A. HORSTMANN, *Oída*, in H. BALTZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, II, 548-552.

43. Cfr *Messale Romano*, Ordinamento generale, n. 65-66.

avviene tra una *portio Populi Dei* e il suo pastore. In altri termini, la *conspiratio* rimanda alla Chiesa particolare: l'Eucarestia a cui il Popolo di Dio partecipa, raccogliendosi «intorno all'unico altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri» è «*praecipua manifestatio Ecclesiae*» (SC 41). Per la sua *portio Populi Dei* (cfr CD 11) è il vescovo l'araldo della fede, «il dottore autentico che predica al Popolo a lui affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita» (LG 25).

#### 10. «SENSUS FIDEI» E CHIESA PARTICOLARE

Ma cosa comporta il fatto che la «*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*» avvenga tra una *portio Populi Dei* e il suo pastore? Il decreto *Christus Dominus* spiega che «i singoli vescovi, ai quali è affidata la cura di una Chiesa particolare, sotto l'autorità del sommo pontefice, come pastori propri, ordinari e immediati, pascono nel nome del Signore le loro pecore ed esercitano a loro vantaggio la funzione di insegnare, santificare e governare» (CD 11). Si può comprendere il rilievo di queste affermazioni, quando ci si renda conto che sul rapporto tra il vescovo e la sua *portio Populi Dei* poggia la comprensione della diocesi come Chiesa particolare. A premessa di questa descrizione del profilo ministeriale del vescovo, il decreto fissa gli elementi necessari per considerare la diocesi come Chiesa particolare:

La diocesi è una *portio Populi Dei* affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e a lui unita nello Spirito santo per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica (CD 11).

A ben vedere, l'elemento discriminante per questa equivalenza non può che essere il vescovo; tutti gli altri elementi possono essere garantiti anche in un altro modello ecclesiologicalo, come, ad esempio, avveniva nel modello piramidale, dove ogni dono per il Popolo santo di Dio procedeva dal papa come vescovo universale. Se è vero che anche prima del concilio i vescovi assumevano la cura pastorale di una diocesi, il punto discriminante sta nel fatto che il Vaticano II afferma con forza la sacramentalità dell'episcopato. In forza di questo elemento, il vescovo non può più essere visto come un funzionario del papa —unico vescovo della Chiesa universale—, di cui sarebbe il rappresentante nella diocesi, considerata alla stregua di un distretto territoriale della

Chiesa: egli è il pastore di quella Chiesa, investito di un'autorità personale che è «propria, diretta e immediata» sulla *portio Populi Dei* affidata alle sue cure (LG 27), in quanto successore degli apostoli (LG 20 e *passim*) nel quale risiede «la pienezza del sacramento dell'ordine, quella che dalla consuetudine della Chiesa e dalla voce dei santi Padri viene chiamata il sommo sacerdozio, il vertice del sacro ministero» (LG 21).

Ma se è vero che la diocesi è Chiesa particolare per la presenza del vescovo quale «principio e fondamento dell'unità della sua Chiesa» (LG 23), è anche vero che la *portio Populi Dei*, in forza del ministero del vescovo, è soggetto a pieno titolo dell'agire ecclesiale. Questo è chiaro soprattutto per la funzione sacerdotale, in quanto il Popolo santo di Dio raccolto nella Chiesa cattedrale nella celebrazione eucaristica presieduta dal vescovo è «*praecipua manifestatio Ecclesiae*» (SC 41). Qui, ma anche in ogni Eucaristia che il vescovo, sommo sacerdote del suo gregge, «offre o ha cura di far offrire» (LG 26) l'assemblea manifesta la sua identità di comunità sacerdotale (cfr LG 11) che esercita il sacerdozio comune a servizio e per il bene dell'umanità intera, per la quale offre a Dio sacrifici spirituali graditi a Dio (cfr Rm 12,3).

Ma questo vale per ogni funzione, anche per quella profetica. Il che significa che si può applicare ad ogni Chiesa particolare quanto afferma LG 12 sul «Popolo santo di Dio [che] partecipa pure alla funzione profetica di Cristo, quando gli rende una viva testimonianza, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e quando offre a Dio un sacrificio di lode, frutto di labbra acclamanti al suo nome (cfr Eb 13,15)». In altre parole, tutto quello che si dice genericamente del *sensus fidei* della totalità dei battezzati, si può applicare anche ad ogni *portio Populi Dei*, la quale «non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è peculiare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo» (LG 12). Tale capacità di ogni Chiesa naturalmente non è valida in assoluto, ma a condizione della *communio* nella Chiesa universale: secondo LG 23, infatti, la Chiesa universale è «il corpo mistico di Cristo, vale a dire il corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica».

Questo fatto vale soprattutto quando si voglia riscattare il *sensus fidei* dal silenzio a cui lo aveva consegnato l'idea di *infallibilitas passiva*, desunta dal rapporto tra *Ecclesia docens-Ecclesia discens*. Peraltro, anche in quel modello ecclesiologicalo il consenso della *universitas fidelium* poteva essere conosciuto unicamente attraverso la richiesta del papa ad ogni vescovo di trasmettergli cosa i fedeli pensassero di quella data dottrina. Quelle risposte possono essere intese come voci distinte di un solo coro, come note di un accordo dove ciascuna rimanda un suono, un timbro, una sfumatura. Non il

consenso di tutti indistintamente, quindi, ma il consenso di tante Chiese dove è più facile che la *portio Populi Dei* partecipi e manifesti attivamente —anche formulando *expressis verbis*— la propria testimonianza di fede.

In questo caso la Tradizione sarebbe una sinfonia di Tradizioni,<sup>44</sup> non riducibili a sole tradizioni umane, perché il soggetto è comunque una Chiesa. Il vantaggio sarebbe quello di rendere effettiva la partecipazione del Popolo di Dio al dinamismo della Tradizione.

## 11. «SENSUS FIDEI» E SINODALITÀ

Ma bisogna fare un passo ulteriore, se si vuole riconsegnare veramente il *sensus fidei* alla sua piena funzione ecclesiale. Per quanto importante, la partecipazione allo sviluppo dogmatico come voce della Tradizione costituisce la punta dell'*iceberg* di un fenomeno molto più complesso, che è la vita di fede. Il senso della fede, da cui procede il consenso a cui il Magistero può appoggiarsi per definire un dogma, non agisce unicamente in ambito dottrinale, quasi si attivasse unicamente in relazione a una definizione dogmatica, ma riguarda tutta la vita di fede, i suoi contenuti e le sue implicazioni. In altre parole, ogni credente, in forza dello Spirito che ha ricevuto nel battesimo e nella misura della sua crescita nella vita teologale, è capace di un giudizio intuitivo e sintetico che sta all'origine del consenso *de rebus fidei et morum*, ma che si applica in realtà ad ogni aspetto della vita: «l'uomo lasciato alle sue forze [*psykikòs*] non comprende le cose dello Spirito: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito [*pneumatikòs*], invece, giudica ogni cosa» (1Cor 2,14-15).

D'altra parte, recuperando il principio per cui «*quod ad omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»,<sup>45</sup> si può vedere nel *sensus fidei* come partecipazione funzione profetica di Cristo la radice della partecipazione di tutti alla vita della Chiesa. Così, attraverso il *sensus fidei* è possibile ascoltare ciò che lo Spirito dice alla Chiesa: laddove manchi o venga messa —Dio non voglia!— a tacere la dimensione profetica, la Chiesa rischia sempre uno squi-

44. Ho provato a sviluppare questa idea in D. VITALI, «La funzione della Chiesa nell'intelligenza della fede», *Rassegna di Teologia* 40/1 (2008)13-30; ID., «La totalità dei fedeli non può sbagliarsi nel credere (LG 12): il *sensus fidelium* come voce della Tradizione», *Urbaniana University Journal*, 56/2 (2013) 37-70.

45. Cfr *supra*, nota 21.

librio, dovuto a un'ipertrofia del momento gerarchico. Un rapporto sano tra *sensus fidei* e Magistero va declinato da ambedue i lati: se il *sensus fidei* deve conformarsi al Magistero, questo deve ascoltare il Popolo santo di Dio. Né basta opporre all'ascolto del *sensus fidei* l'ascolto interiore dello Spirito santo come garanzia del discernimento ecclesiale: significherebbe dividere lo Spirito che invece è lo stesso nella Chiesa. È qui in gioco un atteggiamento di fondo, per cui i pastori che non vogliono essere padroni del gregge sanno di non poter insegnare prima di avere realmente ascoltato il Popolo di Dio.

Naturalmente, non ogni parola è voce dello Spirito: per questo ci vuole il discernimento, che passa sempre per la scelta di non spegnere lo Spirito e non disprezzare le profezie, ma di vagliare ogni cosa e tenere ciò che è buono (cfr 1Ts 5,19-21). In questa direzione, tutti meritano di essere ascoltati, anche —anzi, soprattutto!— i più piccoli. È l'ascolto dei pastori a riscattare il *sensus fidei* dal silenzio, rendendo coscienti i battezzati del loro diritto-dovere di parola, e offrendo loro spazi reali di ascolto, educandoli alla partecipazione, nel caso non fossero capaci.

Va da sé che uno scenario del genere è tanto più improbabile, quanto più l'orizzonte ecclesiale è vasto. Questo spiega perché il *sensus fidei* sia stato evocato solo rare volte, e sempre per volontà del Magistero, in ambito dottrinale: una totalità dei fedeli sparsi sulla faccia della terra non può in alcun modo configurarsi come soggetto attivo. Ma le cose non stanno in questi termini quando il consenso è manifestato da una *portio Populi Dei*: in questo caso il soggetto ecclesiale può essere non solo attivo, ma pure consapevole, e può esprimersi attraverso processi di partecipazione che rendono possibile il farsi del consenso. In altre parole, è possibile attivare la *singularis conspiratio* tra quella *portio Populi Dei* e il suo pastore, che porta a compiuta espressione non soltanto la fede di quella Chiesa particolare, ma il suo vissuto, con i processi di partecipazione, le scelte pastorali, il cammino condiviso di tutti nella comunione, la testimonianza.

Da una parte, ogni Chiesa è chiamata a realizzare questo processo, in cui incarna in una forma originale e unica l'unico e medesimo Vangelo annunciato su tutta la terra: si tratterà di quel «quinto Evangelio»<sup>46</sup> che non una persona né un gruppo, ma ogni Chiesa è chiamata ad attuare, con la partecipazione di tutti i suoi membri, ciascuno secondo la sua vocazione, ministero, carisma, stato di vita. Dall'altra ogni Chiesa avrà consapevolezza che il «suo» Vangelo

46. L'espressione, usata tradizionalmente per esprimere la testimonianza cristiana alimentata dalla Parola di Dio, è stata usata da M. Pomilio come titolo a un suo famoso romanzo, *Il quinto Evangelio*, Milano 1975.

non è tutto il Vangelo, ma un modo di attuarlo che l'unico e medesimo Spirito suscita in ogni Chiesa; che la sua fede professata e vissuta è la nota di un accordo più grande — universale, appunto — in cui si esprime il *sensus omnium fidelium*. In questo modo ogni Chiesa particolare partecipa della «christianorum populorum concordissima fidei conspiratio», la quale ha il suo «luogo» proprio e il soggetto della sua *raepresentatio* nel collegio dei vescovi, soprattutto quando è riunito in concilio ecumenico.

A partire da qui mi pare possibile immaginare un ultimo passo, per una recezione del Vaticano II più compiuta: quella di una Chiesa che attui finalmente la collegialità e la sinodalità. Da più parti si lamenta il fatto che la collegialità sia rimasta lettera morta dopo il concilio. Il fatto non dipende solo da resistenze: il fatto di istruire la questione a partire dalle prerogative del primato petrino rende assai difficile postulare due soggetti — il papa e il collegio dei vescovi — dotati di autorità piena e suprema nella Chiesa senza che questi entrino in rotta di collisione. D'altra parte, proprio l'impostazione del discorso sulla collegialità impedisce al Vaticano II di parlare della sinodalità, anche se alcuni elementi — in particolare la concezione della Chiesa come *communio Ecclesiarum* e del vescovo come principio e fondamento di unità nella sua Chiesa particolare — possono offrire una via per ricomporre in unità il primato, la collegialità e la sinodalità. In questa direzione, il tema del *sensus fidei* può costituire l'elemento più decisivo per disegnare e attuare una Chiesa sinodale, a partire dalla *singularis Antistitum et fidelium conspiratio* come principio che regola la relazione tra *i tutti* (la *universitas fidelium*), *i molti* (i vescovi), *l'uno* (il papa). A patto di avere coraggio di rispettare i tre soggetti della relazione, in una circolarità che attua veramente e non solo a parole la *communio* ecclesiale.