

L'esercizio dell'autorità dottrinale nella Chiesa

Riflessioni a partire da E.-W. Böckenförde

di *Stefano Biancu*

This paper aims to articulate the problem of authority in the Catholic Church starting from some ideas of E.-W. Böckenförde concerning the authoritative status of papal encyclicals and the relationship between magisterium and *sensus omnium fidelium*.

La questione dell'esercizio dell'autorità dottrinale nella Chiesa non consente una trattazione unitaria da un punto di vista ecumenico: ortodossi, protestanti, cattolici conoscono infatti modalità molto differenti di esercizio di tale autorità all'interno delle rispettive comunità. Se l'ortodossia e le chiese della riforma sembrano maggiormente incarnare – sebbene in modalità molto differenti tra loro – forme diffuse di partecipazione all'ufficio dottrinale, esse sembrano oggi però anche vivere un serio problema a riguardo della possibilità di parlare con una voce sola.¹ D'altro lato, la Chiesa di Roma, avocando di fatto alla curia romana buona parte dei compiti connessi all'ufficio dottrinale, manifesta oggi qualche difficoltà non soltanto nella giustificazione teologica della sua prassi concreta, ma anche nella sua reale capacità di dare voce all'intero corpo ecclesiale: a ciò che essa stessa definisce, nei suoi documenti più importanti, il *sensus omnium fidelium*.²

È al caso della Chiesa di Roma che vorrei rivolgere l'attenzione. Com'è noto, accanto ai luoghi che altre chiese (soprattutto quelle ortodosse) riconoscono come dottrinalmente autorevoli – le Scritture, la Tradizione,

¹ Per quanto riguarda l'ortodossia, si vedano a questo proposito le lucide analisi di I. SAUCA, *L'autorità nella Chiesa. Uno sguardo da oriente*, in S. BIANCU - G. TOGNON (edd), *L'autorità: una questione aperta*, Reggio Emilia 2010, pp. 145-159.

² La questione della definizione del *sensus omnium fidelium* è tutt'ora aperta nel dibattito teologico. Certamente si tratta di una delle categorie predilette dal Concilio Vaticano II, all'interno dei cui documenti ricorre ben quattordici volte: *Lumen Gentium* 12 e *Presbyterorum Ordinis* 9 (sotto il titolo di «sensus fidei»), *Apostolicam Actuositatem* 30 («sensus catholicus»), *Gaudium et Spes* 52, 62 («sensus christianus»), *Nostra Aetate* 2, *Dignitatis Humanae* 4, *Gaudium et Spes* 59 («sensus religiosus»), *Dei Verbum* 15, *Gaudium et Spes* 7 («sensus Dei»); *Ad Gentes* 19 («sensus Christi et Ecclesiae»); *Sacrosanctum Concilium* 24, *Perfectae Caritatis* 12, *Gaudium et Spes* 18 («instinctus»); cfr. Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in R. LATOURELLE (ed), *Vaticano II. Bilancio e prospettiva 25 anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988, pp. 136-151: 136. D. Vitali aggiunge a questo elenco anche *Lumen Gentium* 35: cfr. D. VITALI, *La funzione della chiesa nell'intelligenza della fede*, in «Rassegna di teologia», 49 (2008), pp. 13-30: 22. Di Vitali si veda anche: *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

i Concili Ecumenici, i libri liturgici – la Chiesa di Roma aggiunge una fonte ulteriore di insegnamento e di discernimento, ovvero il Magistero ecclesiastico. Nel senso restrittivo che è oggi divenuto il suo significato comune, il termine «Magistero» indica l'autorità di insegnare propria della gerarchia.³ Questo significato del termine è però piuttosto recente: diffusosi presso i teologi tedeschi del XVIII secolo, esso ha con ogni probabilità fatto la sua prima apparizione 'magisteriale' soltanto nel 1835, all'interno di un'enciclica rivolta al clero svizzero da papa Gregorio XVI.⁴ Sempre in questo senso restrittivo, il termine è stato poi largamente utilizzato negli schemi del Concilio Vaticano I, entrando così nel vocabolario abituale della teologia cattolica.⁵ Ma la sua vera fortuna sembra dovuta al fatto di essere stato comunemente applicato anche alle lettere encicliche che, sempre a partire da Gregorio XVI, i papi hanno cominciato a indirizzare con sempre maggiore frequenza all'intera Chiesa Cattolica Romana.⁶

L'enciclica, in realtà, è uno strumento antico, tradizionalmente usato dai papi sia per esortare alla fede (si pensi alle lettere di Gregorio Magno) sia per risolvere controversie dottrinali interne alla Chiesa (questa fu, per esempio, la funzione del *Tomus ad Flavianum* scritto da Leone Magno nel 449 e che avrebbe preparato la strada ai pronunciamenti di Calcedonia del 451). Ma l'intensificazione tardo-moderna del ricorso all'Enciclica ha inevitabilmente modificato lo strumento, facendo sì che un peso sempre maggiore giocassero le opinioni e le intuizioni personali del papa scrivente. Non solo: l'intensificarsi dei documenti pontifici ha fatto sì che i papi necessitassero di uffici di curia sempre più 'abbondanti', in vista di pronunciamenti su questioni particolari.

Questo incremento dell'attività dottrinale ha fatto sì che oggi, sotto l'unico termine «Magistero», sia possibile trovare pronunciamenti molto differenti tra loro: tra questi i documenti dei Concili, gli insegnamenti

³ Dico 'restrittivo' perché sotto il termine «Magistero» si raccolgono oggi competenze e funzioni che non sono sempre state riconosciute esclusivamente alla gerarchia ecclesiastica. D. VITALI (*La funzione della chiesa nell'intelligenza della fede*) ricorda ad esempio come Melchior Cano riconoscesse ben dieci *loci theologici* dai quali il teologo cattolico può legittimamente trarre i suoi argomenti. Di questi, tre non sono – secondo Cano – primariamente teologici e sono dunque *alieni*: la ragione umana, la storia, la filosofia. I restanti sette sono invece *propri* (ovvero primariamente teologici): le Scritture, la Tradizione, la *Ecclesia Catholica*, i Concili, la *Ecclesia Romana*, i Padri, i *Theologi scholastici*. All'interno dei *loci propri* ci sarebbe poi un'ulteriore gerarchia interna: Scritture e Tradizione sarebbero costitutivi, i restanti interpretativi; ma ben tre di questi, insieme a Scritture e Tradizione, sono considerati infallibili: la *Ecclesia Catholica*, i Concili, la *Ecclesia Romana*. (cfr. M. CANO, *De locis theologis*, 1563). Sotto il termine «Magistero» si concentrano dunque oggi funzioni che in altri momenti della vita della Chiesa sono state considerate proprie di differenti attori (peraltro non coincidenti, se non soltanto parzialmente, con gli attuali detentori di tali uffici).

⁴ Cfr. su questo: Y.M. CONGAR, *Droit ancien et structures ecclesiales*, London 1982, pp. 85-98; L.M. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom*, Dublin 1987, pp. 46-78.

⁵ È interessante osservare come, proporzionalmente alla diffusione del termine «Magistero», sia invece sparito dalle gerarchie accademiche cattoliche l'antico titolo di «Magister»: segno di un crescente concentrazione della facoltà di insegnare «con autorità». Lo osserva L.M. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching*, p. 47.

⁶ Su questo e su molte delle considerazioni che seguono cfr. *ibidem*, pp. 47 ss.

infallibili del papa, gli insegnamenti non infallibili del papa, i pronunciamenti di Uffici della Santa Sede approvati specialmente dal papa, i pronunciamenti di Uffici della Santa Sede approvati con normale *routine*, ma anche pronunciamenti di vario tipo, provenienti da Sinodi, Conferenze Episcopali o singoli vescovi.

Dal punto di vista della loro autorità, si tratta evidentemente di pronunciamenti tra loro molto differenti. In particolare, secondo quanto disposto dalla costituzione *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II (al n. 25), soltanto due di questi possono avanzare pretese di infallibilità: si tratta, nel primo caso, dei pronunciamenti che dovessero provenire da un accordo di tutti i vescovi del mondo (siano essi dispersi nel mondo o riuniti in concilio) e, nel secondo caso, dei pronunciamenti esplicitamente *ex cathedra* del papa. Si tratta di eventi così eccezionali che l'ultimo papa ad aver impegnato in maniera infallibile la fede della Chiesa è stato Pio XII, nel 1950, al momento della proclamazione del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria.

Occorre tuttavia riconoscere come lo statuto autoritativo del restante e variegato Magistero non infallibile non sia oggi del tutto chiaro: e questo non soltanto nella coscienza dei fedeli, ma pure nei vari documenti dello stesso Magistero.⁷

Mi limito in proposito a due chiarimenti preliminari. Un primo necessario chiarimento riguarda il significato del termine 'infallibilità', la quale non è da intendere in opposizione alla 'fallibilità' tipica del discorso scientifico, ossia secondo un'accezione moderna del termine del tutto sconosciuta alla tradizione ecclesiale. Nel linguaggio della Chiesa, 'infallibile' significa piuttosto totalmente fedele alla rivelazione, ovvero immune dall'errore che allontana definitivamente da Gesù Cristo.⁸ Non dunque qualcosa che è vero in assoluto, ma qualcosa che è vero dal punto di vista della fedeltà alla rivelazione: qualcosa che sicuramente non è in opposizione con essa.

Un secondo chiarimento riguarda poi il detentore di questa infallibilità, che non è in prima istanza il papa o l'episcopato, ma è la Chiesa intera. I pronunciamenti episcopali e papali sono cioè infallibili nella misura in cui esprimono la fede infallibile di tutta la Chiesa, dando così voce al *sensus omnium fidelium*, il quale in materia di fede non può fallire perché è garantito dalla natura spirituale – pneumatica – della Chiesa (il Concilio Vaticano II lo ha affermato in *Lumen Gentium* 12 e *Dei Verbum* 8). In

⁷ Örsy mostra ad esempio come lo stesso Codice di Diritto Canonico, al canone 750, recependo in pieno un passaggio della costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (cfr. DS 301 1), associ sorprendentemente Magistero solenne e Magistero ordinario sotto la categoria dell'infallibilità: L.M. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching*, pp. 60-61.

⁸ Sul concetto di infallibilità cfr. K. RAHNER (ed), *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Roma 1971; G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville (KY) 1984, pp. 98-104, ed. it. a cura di G. CAMPOCCIA - C. VERSINO, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Torino 2004, pp. 124-132.

questo occorre riconoscere che l'infallibilità è innanzitutto un attributo della Chiesa, prima ancora che delle dottrine.⁹

Il vero problema è – con tutta evidenza – quello della gestione concreta della recezione magisteriale di una infallibilità che è prima di tutto ecclesiale e che appartiene dunque essenzialmente all'intero corpo dei fedeli.

Mi pare che un contributo importante alla discussione sia recentemente giunto da Ernst-Wolfgang Böckenförde. Nella lezione tenuta a Tubinga il 21 giugno 2005 in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in teologia,¹⁰ Böckenförde ha affrontato la questione dell'autorità nella Chiesa cattolica a partire dalla tormentata vicenda del riconoscimento magisteriale della libertà religiosa e di coscienza. Un riconoscimento che – come mostra Böckenförde – è arrivato soltanto nel 1965 con la dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*, ma era stato fino ad allora ripetutamente negato da Gregorio XVI (con l'enciclica *Mirari vos* del 1832), da Pio IX (con l'enciclica *Quanta cura* e l'annesso *Syllabus errorum* del 1864) e da Leone XIII (con l'enciclica *Libertas Praestantissimum* del 1888).

A partire dall'analisi di questa vicenda, Böckenförde pone dunque la questione dell'autorità delle encicliche. Dato che, infatti, alla luce dei successivi pronunciamenti conciliari, esse sembrerebbero a lungo aver 'sbaigliato', possono essere considerate infallibili? La risposta di Böckenförde è negativa: le encicliche non sono espressione del magistero infallibile in quanto non soddisfano tutte le condizioni richieste affinché un pronunciamento possa essere considerato tale.¹¹ Non solo: secondo Böckenförde, lo strumento dell'enciclica presuppone la necessità di un confronto con l'Ecclesia intera: il papa ricorre cioè allo strumento dell'enciclica perché su alcuni temi si apra una discussione, la cui conclusione – sia chiaro – non sarà determinata sulla base del principio democratico della maggioranza, ma sulla base delle dinamiche proprie della comunione ecclesiale e del *sensus fidelium*. Certo: secondo Böckenförde l'enciclica non è riducibile ad una proposta al pari di mille altre e chi la contesta ha il dovere di

⁹ Cfr. G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 98; trad. it. p. 124.

¹⁰ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen: am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit*, in «Theologische Quartalschrift», 186 (2006), 1, pp. 22-39 (poi ripreso in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Kirche und christlicher Glaube in der Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte*, Berlin 2007², pp. 471-490; trad. it. *L'autorità delle encicliche papali. A partire dalle dichiarazioni sulla libertà religiosa*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. NICOLETTI, Brescia 2007, pp. 99-120).

¹¹ Condizioni che Böckenförde sintetizza come segue: «Il magistero infallibile del papa ... è delimitato da norme precise e restrittive che ne stabiliscono la forma e le condizioni di validità. Esso, in quanto magistero straordinario (*magisterium extraordinarium*), sta accanto al magistero infallibile, ordinario e universale della Chiesa intera, ovvero quello del collegio dei vescovi in comunione tra loro e con il papa (can. 749 § 2 CJC). Come tale, esso è legato al fatto che il papa si pronunci come il supremo pastore e maestro di tutti i fedeli (*ex cathedra*) e che, in questo ruolo, proclami che ci si deve attenere in maniera definitiva (*definitive tenendum*) a una dottrina di fede o di morale. Secondo il can. 749 § 3 del CJC – che recepisce e precisa il Concilio Vaticano I – una dottrina è da considerare infallibile solo quando appaia esplicito (*manifeste*) che essa sia stata proclamata come infallibile. Non c'è bisogno perciò di ricorrere a congetture per stabilire l'infallibilità» (*Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen*, p. 474; trad. it. p. 103, traduzione da me parzialmente modificata).

produrre le prove di ciò che afferma: fino ad allora essa avrà carattere vincolante. Ma, al contempo, l'enciclica – e in generale tutto il Magistero che non sia *ex cathedra* – non è mai esonerata dalla condizionalità di una ricezione (*receptio*) da parte del corpo ecclesiale. Ricezione garantita dal *sensus fidelium*, a sua volta garantito dalla struttura e dalla natura pneumatica dell'Ecclesia.

La prospettiva aperta da Böckenförde è certamente molto interessante, e mi pare ponga almeno due ordini di questioni. Un primo ordine riguarda il genere di materie sulle quali il papa può legittimamente aprire una discussione: su quali aspetti dottrinali è cioè lecito discutere? Un secondo ordine di questioni riguarda poi il problema della *receptio*: come misurare concretamente tale ricezione? Come cioè stabilire concretamente i contenuti del *sensus omnium fidelium*?

Per quanto riguarda il primo ordine di problemi, ovvero quello attinente alla legittimità di aprire la discussione su alcune questioni, mi pare che occorra distinguere due differenti aspetti. Il primo riguarda la materia delle dottrine, il secondo la loro 'evoluzione'.

Per quanto concerne il primo aspetto, ovvero la materia delle dottrine, è evidente che, se è vero che non tutto può essere posto in discussione, a meno di compromettere l'integrità stessa della Rivelazione, è però altrettanto vero che non si ha alcuna evidenza che la Rivelazione possa offrire risposte riguardo a ogni aspetto della vita umana, soprattutto (ma non solo) in riferimento all'etica. Come dice Örsy, «esistono complessi problemi di bioetica, di economia, di politica per i quali la tradizione cristiana non offre una guida chiara». ¹² Nell'ambito di questioni di natura prudenziale, che possono sorgere dinanzi alla necessità di prendere decisioni rispetto a questioni particolari, è dunque evidente che proporre soluzioni invocando l'autorità divina non è sempre legittimo. In alcune materie la Chiesa non può che rispettare e sostenere ogni serio e onesto tentativo di arrivare a una soluzione, senza paura di trovarsi priva di risposte certe. Pretendere, in nome di alcuni principi generalissimi, di avere una risposta assoluta su tutto – salvo dover accettare una lunga serie di eccezioni riguardo ai casi concreti – può rappresentare una pericolosa forma di relativismo, ancor più insidiosa di quella che pretende di negare ogni principio e valore morale. In casi come questi, la discussione è dunque legittima e l'esperienza che proviene dalla pratica è insostituibile.

Per quanto riguarda poi il secondo aspetto (ovvero la questione dell'evoluzione delle dottrine), occorre riconoscere che le dottrine – proprio

¹² L.M. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching*, p. 74. Mi pare però che ci si possa spingere ancora oltre, fino ad affermare che la tradizione cristiana non ha una risposta unica e definitiva neanche riguardo a problemi ben più fondamentali, quali ad esempio la questione del senso del male: questioni rispetto alle quali la speranza cristiana rappresenta certamente una risposta 'terapeutica' e 'soteriologica' definitiva, ma non nei termini di una dottrina risolutiva dal punto di vista noetico. Questo, d'altra parte, corrisponde molto bene allo statuto dell'autorevolezza delle dottrine, che – come si vedrà – consiste nella loro funzione di regole per il linguaggio, per l'azione e per l'esperienza, piuttosto che nella loro capacità ontologico-informativa di descrizione della realtà.

come gli organismi viventi – attraversano differenti età della vita. Si tratta di ciò che già John Henry Newman poneva, com'è noto, sotto il titolo di uno «sviluppo delle dottrine»:

«L'incremento e la diffusione del Credo e del rituale cristiano, e le variazioni che hanno accompagnato quel cammino presso certi scrittori e certe Chiese particolari, sono risultati che si verificano necessariamente ogni volta che una filosofia o un sistema politico prende possesso dell'intelletto e del cuore, e conseguono un'influenza vasta e diffusa. Questa è la natura dello spirito umano: ha bisogno di tempo per comprendere a fondo le idee e portarle alla loro perfezione. Le verità più sublimi e più meravigliose, pur rese note al mondo una volta per tutte da maestri ispirati, non avrebbero potuto essere subito comprese da coloro a cui erano trasmesse, ma, poiché erano ricevute e trasmesse da menti non ispirate e attraverso strumenti soltanto umani, hanno avuto bisogno di un tempo più lungo e di un ripensamento più profondo per essere poste nella loro piena luce. Questa la si può chiamare *la teoria dello sviluppo dottrinale*».¹³

Come Newman ha mostrato, le dottrine vengono a trovarsi – nel corso della storia – in gradi differenti di maturazione e il processo che conduce alla loro affermazione (con un atto ecclesiastico ufficiale) può essere anche molto lungo. Nel corso di questo processo, non può che considerarsi del tutto aperta non solo la discussione, ma anche la possibilità stessa di sperimentare in *actu exercito* la validità di dottrine non ancora giunte alla loro maturazione.

Questo comporta, naturalmente, che il teologo (nel senso ampio di cristiano che si applica ministerialmente all'intelligenza della fede) sia capace di valutare il grado di maturazione di una dottrina e sappia dunque riconoscere ciò che è possibile discutere senza intaccare l'essenziale della fede; ma richiede anche che le autorità ecclesiastiche sappiano creare e mantenere un clima ecclesiale favorevole alla pratica di questo genere di sperimentazione, attraverso un atteggiamento di fiducia previa.¹⁴

La questione della maturazione delle dottrine non deve comunque far dimenticare che non soltanto molte dottrine rimangono a lungo 'operative' prima di diventare ufficiali, ma anche che molte di queste sono destinate a non diventarlo mai. In effetti, ciò che in genere decide il passaggio di una dottrina dall'implicito all'esplicito – ovvero dalla semplice operatività all'ufficialità – è il tentativo di risolvere delle controversie interne alla Chiesa. In questo senso la pratica fedele e il lavoro teologico che ad essa si applica possono esercitare una importante funzione di stimolo. La pratica si rivela, ancora una volta, molto più ricca di qualsiasi affermazione dottrinale. D'altra parte, le stesse affermazioni dottrinali sono certamente più ricche delle intenzioni esplicite di coloro che le hanno formulate e questa loro ricchezza non può che emergere all'interno dell'esperienza generata

¹³ J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1848), London 1914¹⁵, pp. 29-30; trad. it. a cura di L. ORBETELLO, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano 2002, p. 66.

¹⁴ Su questo si vedano le belle pagine che L.M. Örsy dedica a 'assenso' e 'dissenso' (*The Church: Learning and Teaching*, pp. 79-108).

dalla pratica fedele. In questo contesto 'pratica' significa, evidentemente, pratica comunitaria.

Ora, proprio il richiamo all'aspetto comunitario dell'agire cristiano impone di affrontare il secondo ordine di questioni: ovvero come si possano concretamente stabilire i contenuti del *sensus omnium fidelium*.

A questo proposito si è soliti invocare il noto principio patristico formulato nel V secolo da Vincenzo di Lérins: «Magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum»:¹⁵ è da considerarsi vero ciò che ovunque, sempre e da tutti è stato considerato tale. Come osservava già Newman, si tratta però di un principio così astratto da rivelarsi «più utile nel determinare che cosa il cristianesimo non sia che quello che il cristianesimo sia».¹⁶ Il *dictum* di Lérins è cioè certamente da ritenersi vero, ma non offre soluzioni pratiche accettabili: vale dunque semmai come ideale regolatore, ma non consente di rispondere concretamente al problema della determinazione pratica dei contenuti del *sensus omnium fidelium*.

Su questo punto mi limito soltanto a tre brevi riflessioni, che riguardano rispettivamente (1) l'identità dei fedeli il cui *sensus fidei* è determinante, (2), il problema di come concretamente si possa stabilire il contenuto del loro *sensus fidei* e, finalmente, (3) la questione di quali facoltà debbano essere loro riconosciute.

Per quanto riguarda l'identità dei fedeli, il *consensus ecclesiae* non può che essere ricercato all'interno del numero di coloro che sono alfabetizzati e competenti rispetto al vocabolario di parole e di simboli proprio della fede cristiana: ovvero tra coloro che, se anche «non avranno nessuna preparazione teologica formale», saranno comunque «pieni della lingua della Scrittura e/o della liturgia».¹⁷ Dove «pieni della lingua della Scrittura e della liturgia» non può però significare semplicemente parlanti questa lingua, ma da essa trasformati e conformati.

In un'epoca (non ancora del tutto) post-costantiniana come la nostra, è infatti evidente che il numero dei 'competenti' è molto maggiore del numero di coloro che possono essere considerati attendibili dal punto di vista del loro *sensus fidei*. Se molti ricevono ancora oggi, in Occidente, un'educazione almeno vagamente cristiana e hanno dunque in qualche modo familiarità con le parole e con i simboli della fede, evidentemente non tutti fanno testo dal punto di vista del *sensus* di questa fede.

Quest'ultima puntualizzazione apre così la strada alla seconda riflessione: come può essere concretamente organizzato l'ascolto ecclesiale del *sensus omnium fidelium*? Qui mi chiedo se non sia necessario riconoscere

¹⁵ VINCENZO DI LÉRINS, *Tractatus Peregrinus pro catholicae fidei antiquitate et universitate* (scritto nel 434 e noto come *Commonitorium*): MIGNE, PL, 50, 640.

¹⁶ J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*: «The rule is more serviceable in determining what is not, than what is Christianity», p. 11 (trad. it. pp. 50-51). Newman aggiungeva anche che «the solution it offers is as difficult as the original problem», p. 27 (trad. it. p. 64: «la soluzione a cui conduce solleva difficoltà non minori del problema originario»).

¹⁷ G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 100; trad. it. (qui modificata) p. 127.

che l'ascolto del *sensus ecclesiae*, al quale il Magistero è chiamato, richiede una certa mediazione critica da parte della teologia.¹⁸ La teologia può infatti fornire al Magistero una preziosa ermeneutica critica dei contenuti del *sensus omnium fidelium*: soprattutto se si tiene presente che il senso di quell'*omnium* va inteso non soltanto nell'accezione spaziale, ma anche in quella temporale. È infatti evidente che ciò che garantisce alla teologia la possibilità di un accesso agli eventi originari della fede è il suo carattere di riflessione critica interna alla tradizione viva della Chiesa: non c'è alcuno studio (esclusivamente) storico-critico delle Scritture e delle antichità cristiane che possa produrre l'auspicata contemporaneità con il Cristo reale. In quanto scienza interna alla tradizione viva della Chiesa – e servendosi certo anche dei risultati delle scienze umane (metodo storico-critico compreso) – la teologia può offrire una ermeneutica credibile di quel *sensus omnium fidelium* che la tradizione viva della Chiesa alimenta e garantisce, ma dal quale è essa stessa alimentata e garantita.

Questa funzione ecclesiale della teologia implica, evidentemente, che il suo luogo privilegiato di osservazione siano le chiese particolari e comporta dunque la necessità che le comunità cristiane favoriscano il più possibile la formazione teologica di alcuni dei loro membri. Soltanto teologi saldamente radicati nella reale vita cristiana delle chiese particolari possono infatti trasporre in parole – fermo restando il beneficio di ogni possibile onesto errore – il *sensus fidei* della comunità a cui appartengono. Toccherà poi al vescovo locale di portare nel collegio dei vescovi le istanze provenienti dal *sensus ecclesiae* della comunità di cui è non solo guida e mistagogo, ma pure portavoce e rappresentante all'interno della *Catholica*.

Secondo Örsy, tutto questo comporta – e vengo così alla terza e ultima riflessione – che i fedeli abbiano non soltanto la facoltà di richiamare l'attenzione dell'episcopato su alcuni problemi, fornendo un indispensabile aiuto affinché le questioni siano ben poste prima che si giunga ad una risposta di tipo magisteriale; ma comporta anche che ad essi spetti la facoltà – sulla base della pratica fedele di cui essi hanno piena esperienza – di valutare (in modalità oggi tutte da inventare) le risposte ufficialmente fornite dal Magistero.¹⁹

Se tutto questo ha un senso, l'autorità dottrinale nella Chiesa non può che rappresentare un ministero diffuso. Seppure con differenti funzioni, mi pare cioè necessario riconoscere che l'intera Chiesa è, allo stesso tempo, discente e docente. D'altra parte, soltanto la Chiesa intera è infallibile, cioè capace di valutare cosa è cristiano e cosa non lo è.

Su questo punto, osserva Lindbeck, la sensibilità delle Chiese ortodosse è maggiormente sviluppata: esse sono diffusamente consapevoli che l'infalibilità è un attributo che spetta alla Chiesa intera. In questo senso

¹⁸ Cfr. su questo le interessanti considerazioni di D. VITALI, *La funzione della chiesa nell'intelligenza della fede*, pp. 25-30.

¹⁹ Cfr. L.M. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching*, p. 42.

alcune ambiguità protestanti e cattoliche, tese talvolta a circoscrivere il luogo dell'infallibilità rispettivamente nelle Scritture e nel Magistero, si rivelano del tutto inadeguate. La ricerca protestante e cattolica di un luogo oggettivo e sostanzialmente testuale dell'infallibilità rischia di trascurare eccessivamente il fatto che la tradizione è prima di tutto pratica ed esperienza di vita cristiana: di dimenticare, cioè, che il luogo privilegiato dell'esperienza cristiana dell'autorità non è primariamente un testo, ma un'azione.

È però anche vero che, affinché il modello di una infallibilità diffusa possa concretamente funzionare, e non rimanga dunque semplicemente lettera morta, molte condizioni rimangono da soddisfare riguardo ad un'autentica e diffusa alfabetizzazione dei cristiani, ad una maggiore diffusione del ministero del teologo (e ad un suo maggiore radicamento ecclesiale), ad una collegialità episcopale non semplicemente virtuale (e ad un conseguente ripensamento del ruolo e del primato del vescovo di Roma).

In ogni caso è evidente che, per comprendere la natura dell'autorità nella Chiesa, le categorie di «pubblico» e «privato» non sono adeguate: su questo, tanto in ambito cattolico quanto in ambito protestante c'è ancora da lavorare. Da una parte, l'esercizio dell'autorità nella Chiesa non può essere ritenuto un fatto semplicemente pubblico, ovvero estrinseco alle coscienze di coloro che partecipano con il dono ricevuto dallo Spirito alla necessaria ricezione ecclesiale della dottrina. D'altra parte, l'esercizio dell'autorità nella Chiesa non è riducibile a un fatto eminentemente privato: il *sensus fidelium* non è semplicemente la somma di sensibilità individuali.

Il luogo dell'esperienza cristiana dell'autorità – il luogo cioè a partire dal quale la Chiesa intera insegna e apprende – non può che essere la vita cristiana stessa: nella sua libertà e nei suoi legami, al di là del pubblico e del privato.