

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

## UNITÀ E TIPOLOGIA DEL MAGISTERO NELLA CHIESA: RILEVANZA GIURIDICO-CANONICA

1. Il contesto attuale della problematica sul magistero ecclesiastico. — 2. Unità e diversità degli interventi magisteriali. — 2.1. Le distinzioni tra i vari tipi di magistero all'interno della sua unità. — 2.2. Sulla distinzione tra magistero infallibile e magistero non infallibile. — 2.3. Sulla distinzione tra dottrine *de fide credenda* e dottrine *de fide tenenda*. — 3. La rilevanza giuridico-canonica del magistero della Chiesa.

### 1. *Il contesto attuale della problematica sul magistero ecclesiastico.*

Giovanni XXIII, nel suo celebre discorso di apertura del Concilio Vaticano II, mise in risalto il carattere pastorale del magistero della Chiesa. Riferendosi all'insieme della dottrina cristiana e all'opera che doveva intraprendere il Concilio, egli disse: «è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo»; e dopo aver distinto tra «il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina» e «la forma in cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata», auspicò «un modo di presentare le cose, che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale»<sup>(1)</sup>. Questo auspicio del Papa si è verificato indubbiamente in larga misura, sia nel magistero dello stesso Vaticano II, che in quello successivo, tanto universale quanto particolare. È costante, in effetti, l'intenzione di far pervenire il messaggio evangelico a tutti i fedeli, anzi a tutti gli uomini,

---

<sup>(1)</sup> 11 ottobre 1962, in AAS, 54 (1962), p. 792; testo latino e trad. it. in *Enchiridion Vaticanum*, 1/55.

in un modo che sia per loro sempre più accessibile, più in sintonia con i problemi reali delle persone e delle società. Non che questa pastoralità mancasse nei documenti ecclesiastici anteriori, ma c'è un' enfasi nuova, colta efficacemente dal discorso appena ricordato.

La valenza però strettamente dottrinale del magistero è tornata alla ribalta già durante lo stesso Concilio e forse più ancora nel periodo postconciliare, non solo perché la trasmissione della fede nel mondo di oggi pone delle questioni teologiche finora non considerate, ma anche perché purtroppo è venuta spesso a mancare l'adesione serena a ciò che è ormai acquisito, indispensabile per qualunque approccio pastoralmente fecondo. Difatti lo stesso termine « magistero » continua a connotare soprattutto l'aspetto più dottrinale del *munus docendi* della Gerarchia. Il Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Dei verbum* offre una descrizione del magistero in tal senso: « L'ufficio poi 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 »<sup>(2)</sup>. Quando invece si vogliono evidenziare altre dimensioni di quel *munus*, più direttamente connesse con la diffusione della parola, si ricorre ad altre espressioni: ministero della parola, predicazione, ecc. Comunque, l'inseparabilità tra l'aspetto dottrinale e quello pastorale, ben presente nel passo citato di Giovanni XXIII, è stata percepita anche a causa degli effetti che le situazioni di crisi dottrinale hanno talvolta determinato sulla vita ecclesiale.

In queste circostanze hanno ripreso attualità questioni che forse potevano sembrare ormai superate, quasi fossero delle inutili elucubrazioni e distinzioni scolastiche, o degli atteggiamenti negativi e repressivi non consoni con la nostra epoca. Il fenomeno del dissenso intraecclesiale ha ridestato l'interesse ai vari tipi di magistero, alla dottrina sulle note e sulle censure teologiche<sup>(3)</sup>, alle conseguenze giuridico-canoniche della mancata adesione al magistero. Oltre ad un vasto dibattito teologico e canonistico circa questi temi<sup>(4)</sup>, si è

---

(2) N. 10b.

(3) Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, Paris 1962, pp. 166-167, il quale riporta l'elenco di Benedetto XIV e offre qualche bibliografia classica.

(4) Soprattutto per gli aspetti più canonistici, cfr. gli elenchi bibliografici offerti da due ampi lavori recenti: M. MOSCOSI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Pontificio Seminario Lombardo in Roma - Glossa, Roma - Milano 1996; e N.

sviluppato significativamente ciò che si può denominare il « magistero sul magistero ».

In effetti, sulla scia della dottrina sul magistero del Romano Pontefice e dei Vescovi contenuta nelle Costituzioni dogmatiche *Pastor aeternus* del Vaticano I<sup>(5)</sup>, e *Lumen gentium* del Vaticano II<sup>(6)</sup>, la Congregazione per la dottrina della fede ha emanato due documenti d'indole generale immediatamente attinenti a questa tematica: la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* circa la tutela della dottrina sulla Chiesa contro alcuni errori attuali, nel 1973<sup>(7)</sup>, e l'istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, nel 1990<sup>(8)</sup>.

In questo quadro s'inserisce il recente Motu proprio *Ad fidem tuendam* di Giovanni Paolo II<sup>(9)</sup>, mediante il quale si è voluto colmare la lacuna riscontratasi in entrambi i Codici, nei quali non vi era una norma corrispondente al secondo comma del testo vigente della *Professio fidei*: « Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem [Ecclesia] definitive proponuntur »<sup>(10)</sup>. Contemporaneamente è stata pubblicata una « Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della *Professio fidei* », quale documento della Congregazione per la dottrina della fede<sup>(11)</sup>.

---

LÜDECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lebrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Echter, Würzburg 1997.

<sup>(5)</sup> 18 luglio 1870, cap. 4, in *Denzinger-Hünemann*, 3065-3075.

<sup>(6)</sup> Cfr. n. 25.

<sup>(7)</sup> 24 giugno 1973, nn. 2-5, in *AAS*, 65 (1973), pp. 398-404.

<sup>(8)</sup> 24 maggio 1990, nn. 13-20 e 23-24, in *AAS*, 82 (1990), pp. 1555-1559.

<sup>(9)</sup> 18 maggio 1998, in *AAS*, 90 (1998), pp. 457-461.

<sup>(10)</sup> 9 gennaio 1989, in *AAS*, 81 (1989), p. 105.

<sup>(11)</sup> 29 giugno 1998, in *AAS*, 90 (1998), pp. 544-551. Questa nota, firmata dal Prefetto e dal Segretario della Congregazione non include nessun attestato circa una sua formale approvazione da parte del Romano Pontefice. Il Prefetto, Card. Joseph Ratzinger, ha dichiarato che il testo di fatto fu approvato dal Papa; e che la modalità di presentazione del documento fu scelta per evidenziare che esso non ha un proprio valore magisteriale, bensì costituisce un sussidio autorizzato per la comprensione del testo della *Professio* (cfr. la sua rettifica, sotto il titolo *Das Bekenntnis des Glaubens und die Glaubenszustimmung*, pubblicata in *Deutsche Tagespost*, 19 dicembre 1998, p. 5, n. 5, a un articolo di L. Örsy su *Stimmen der Zeit*, novembre 1998, pp. 735-740). Per una presentazione del contenuto del m. pr. *Ad fidem tuendam* e della « Nota dottrinale illustrativa », cfr. G. Gänswein, *Commento al Motu proprio « Ad fidem tuendam »*, in *Ius Eccle-*

## 2. *Unità e diversità degli interventi magisteriali.*

### 2.1. *Le distinzioni tra i vari tipi di magistero all'interno della sua unità.*

Nelle circostanze attuali si presta una rinnovata attenzione alle distinzioni tra i vari tipi di magistero. È indubbio che la discussione circa la distinzione fondamentale tra magistero infallibile e non infallibile (o meramente autentico), incentrata sovente sul valore dottrinale dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI<sup>(12)</sup>, è stata rilevante nei dibattiti sul dissenso, il quale ovviamente associa quell'enciclica al magistero non infallibile. A loro volta, i nuovi documenti del 1998 ripropongono un'altra distinzione, forse meno conosciuta ma non meno tradizionale, tra una dottrina che è *de fide credenda* e una dottrina che è *de fide tenenda*, ossia tra quella che è proposta in modo definitivo dal magistero come formalmente rivelata, e quella che invece lo è in modo anche definitivo, ma non come formalmente rivelata.

Queste distinzioni hanno un loro ineccepibile valore teologico nonché canonico. Occorre precisare il grado di certezza e di obbligatorietà dei vari interventi magisteriali, così come la loro relazione con il deposito della fede. Aver integrato i Codici con delle norme sia sostanziali che penali concernenti il secondo comma mi pare un progresso, oltretutto una conferma, molto opportuna in generale, della mutabilità e perfettibilità dei documenti normativi della Chiesa, e concretamente dei Codici.

Tuttavia, questa preoccupazione per il distinguo può a volte celare uno spirito tendente soprattutto a sottolineare i limiti del magistero della Chiesa, cercando di relativizzare determinati suoi interventi, com'è successo specialmente in temi come la malizia della contraccezione o altri problemi morali o, più di recente, nella questione sulla possibilità dell'ordinazione sacerdotale delle donne. L'analisi sul valore formale e sull'ermeneutica dei testi magisteriali rischia così

---

*siae*, 11 (1999), pp. 256-273; e B.M. Ferme, *Ad fidem tuendam: some Reflections*, in *Periodica*, 88 (1999), pp. 579-606.

<sup>(12)</sup> 25 luglio 1968, in AAS, 60 (1969), pp. 481-503. Sull'argomento, cfr. F. OCÁRIZ, *La Nota teologica dell'insegnamento dell'«Humanae vitae» sulla contraccezione*, in *Anthropotes*, 4 (1988), pp. 25-43. Cfr. il documentato studio di E. LIO, *Humanae vitae e infallibilità: Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1986.

di diventare strumento di relativizzazione dello stesso magistero in punti che, secondo la percezione comune anche a coloro che li contestano, non sono affatto marginali nella vita ecclesiale.

Talvolta dietro le apparenze di un'adesione sincera a tutto ciò che insegna la Chiesa, si nota subito una mentalità difensiva, mai appagata da nessun intervento magisteriale, dal momento che sempre trova in essi delle difficoltà formali o contenutistiche, che impedirebbero di considerarli quali insegnamenti definitivi ed infallibili. Senza voler fare nessun giudizio sulle intenzioni dei fautori di queste posizioni, ci sembra evidente che vi sia spesso una visione troppo «umana» ed «orizzontale» della realtà del magistero, e più in generale, della Gerarchia e dell'intera Chiesa. Il magistero sarebbe una delle istanze che agiscono nella Chiesa, ed avrebbe un valore non essenzialmente diverso da quello delle altre voci, dei teologi o dei cristiani in generale. Con questi presupposti si arriva paradossalmente a trasformare il magistero in un'istanza piuttosto disciplinare, dal momento che sarebbe espressione della verità sostenuta da coloro che detengono il potere nella Chiesa. Facilmente si scopre il relativismo sotteso a queste impostazioni: essendo impossibile trovare una verità oggettiva, soprattutto su determinati problemi decisivi di grande attualità, ci si dovrebbe accontentare di approssimazioni da parte di tutte le componenti del Popolo di Dio, inclusi i Pastori. La pretesa da parte di questi ultimi di offrire dei punti di riferimento definitivi viene *a priori* ritenuta infondata, e addirittura fonte d'inutile e dannosa tensione all'interno della Chiesa. La pace ecclesiale richiederebbe quindi una costante opera di relativizzazione del magistero.

Tuttavia, la vera pace, quella che in realtà è un altro nome della comunione ecclesiale, esige proprio una valutazione positiva della funzione magisteriale. Nell'ottica della fede, il magistero si presenta quale servizio indispensabile alla verità cristiana. Nessuna delle possibili, anzi doverose precisazioni da aggiungere sui gradi di obbligatorietà delle dichiarazioni magisteriali, può far dimenticare la profonda unità dell'intero magistero.

Tale unità si comprende meglio alla luce del rapporto di intima unione esistente tra magistero, Sacra Tradizione e Sacra Scrittura, i quali, come insegna la Costituzione *Dei verbum*, «per sapientissima disposizione di Dio sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere», e «tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un

solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime»<sup>(13)</sup>. La stessa unità si riscontra tra magistero e *sensus fidei*, essendo quest'ultimo inseparabile dall'adesione allo stesso magistero, come si afferma a più riprese nei documenti conciliari<sup>(14)</sup>. Queste relazioni sono inconcepibili al di fuori della logica della fede, poiché soltanto si spiegano alla luce del comune influsso dello stesso Spirito Santo e dei suoi carismi, distribuiti a tutti i fedeli, e in particolare ai sacri Pastori secondo la loro specifica missione gerarchica.

Lo Spirito Santo in diversi modi guida verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16, 13), e questa verità va intesa secondo il realismo della fede cristiana. Anche la garanzia visibile ed esterna di autenticità di quella verità offerta dal magistero è in funzione di quella verità. Il rapporto con Cristo e con il Padre che si stabilisce mediante l'insegnamento apostolico — «Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato» (Lc 10, 16) —, non è un rapporto soggettivistico, ma comporta l'adesione ad un ben determinato contenuto oggettivo di verità. Nella vita del cristiano l'aspetto dottrinale è inseparabile da quello esistenziale.

Questa visione sostanziale del magistero, che insiste sulla sua essenza unitaria prima di entrare nell'analisi delle differenze, consente di evitare un altro rischio, strettamente connesso con quello dell'enfasi eccessiva delle distinzioni. Penso alla concezione formalistica del magistero, secondo cui esso viene ridotto ad un insieme di testi, il cui rapporto con la realtà sottostante sarebbe assai relativo. La celebre affermazione di San Tommaso d'Aquino, benché riguardi direttamente la fede, può essere anche applicata agli enunciati magisteriali: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»<sup>(15)</sup>. Se invece il magistero è visto quale mera collezione di documenti, frutto in fondo di uno sforzo meramente umano, la sua unità di fondo sarà di per sé problematica, com'è logico se si tiene conto della sua sto-

<sup>(13)</sup> N. 10c.

<sup>(14)</sup> Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 12a; e Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 10a. D'altra parte, neppure va perso di vista che il magistero non può essere separato dalla vita dell'intera Chiesa, in modo tale che lo stesso magistero è costantemente alimentato e stimolato dal *sensus fidei* dei fedeli, in particolar modo di coloro che ricevono carismi speciali di portata dottrinale.

<sup>(15)</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

ricità. Soltanto chi scorge l'azione dello Spirito Santo, anche tenuto conto dei limiti umani, e soltanto chi accetta l'universalità di quella verità tutta intera alla quale Egli ci guida, può essere in grado di penetrare davvero nella realtà del magistero, senza finire nella considerazione di un insieme non unitario di messaggi contingenti, dinanzi ai quali il ricorso alla relativizzazione critica diventa così molto comprensibile<sup>(16)</sup>.

Alla luce della radicale unità dell'opera magisteriale nella storia della Chiesa, la diversità nei tipi di magistero acquista così un nuovo significato, d'indole storico-salvifica. Mi pare che la conclusione della recente «Nota dottrinale illustrativa» della Congregazione per la dottrina della fede colga bene questa prospettiva dinamica, in cui si assume l'esistenza di un vero progresso nel magistero, e si tiene conto nel contempo della sua inseparabilità rispetto alla Tradizione: «In ogni professione di fede, la Chiesa verifica le diverse tappe cui è giunta nel suo cammino verso l'incontro definitivo con il Signore. Nessun contenuto viene superato dal trascorrere del tempo; tutto, invece, diventa patrimonio insostituibile attraverso il quale la fede di sempre, di tutti e vissuta in ogni luogo, contempla l'azione perenne dello Spirito di Cristo Risorto che accompagna e vivifica la sua Chiesa fino a condurla nella pienezza della verità»<sup>(17)</sup>. Ciò ovviamente non riguarda gli aspetti caduchi che possono esserci nel magistero non infallibile, ma invita a scoprire nell'insieme del magistero, situato a sua volta nell'insieme del mistero della Chiesa, ciò che di perenne vi è espresso.

## 2.2. *Sulla distinzione tra magistero infallibile e magistero non infallibile.*

La distinzione tra magistero infallibile e magistero semplicemente autentico non può essere semplicisticamente confusa con la distinzione tra magistero solenne o straordinario e magistero ordinario. Da un lato, possono esistere manifestazioni solenni del magistero, come sono sempre ad es. i Concili ecumenici, che non intendano essere definitive in tutti suoi atti. Ciò è successo in maniera pa-

---

<sup>(16)</sup> In proposito, cfr. le riflessioni di J.R. VILLAR, *El magisterio episcopal, enseñanza auténtica del Evangelio*, in *Ius Canonicum* (in corso di pubblicazione).

<sup>(17)</sup> N. 12, cit. (nt. 11), p. 551; trad. it. in *L'Osservatore Romano*, 30 giugno-1° luglio 1998, Supplemento.

radigmatica nel Concilio Vaticano II<sup>(18)</sup>. Dall'altro lato, però, in questi anni si è avvertita sempre di più la rilevanza di quel magistero infallibile non solenne, di cui parla, sulla scia del Vaticano I<sup>(19)</sup>, la Costituzione *Lumen gentium*: «Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infalibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo»<sup>(20)</sup>.

Questo tipo di magistero infallibile risulta particolarmente problematico per la mentalità difensiva e formalistica poc'anzi descritta. La questione si è presentata in questo periodo laddove alcuni vorrebbero innovare l'insegnamento tradizionale della Chiesa su alcuni punti. Gli interventi papali nel senso di riaffermare la validità permanente di tale insegnamento, nonostante il mutato contesto storico e le nuove circostanze, sono stati spesso relativizzati come non infallibili sulla base della loro indole non formalmente solenne. Ciò è successo con l'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI<sup>(21)</sup>, e anche in questi ultimi tempi con la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II sulla non ordinazione sacerdotale delle donne<sup>(22)</sup>. In questa maniera, tale modalità di infallibilità non solenne in realtà si svuota, perché in pratica occorrerebbe sempre un atto solenne del Papa o del Concilio Ecumenico perché ci fosse un insegnamento veramente definitivo.

Di fronte a questo atteggiamento il magistero pontificio ha preferito, anziché ricorrere a delle definizioni solenni, seguire la via degli atti pontifici che confermano o riaffermano ciò che è già inse-

---

<sup>(18)</sup> Cfr. la notificazione fatta dal Segretario Generale il 16 novembre 1964 sulla qualificazione teologica dello Schema sulla Chiesa, riportata in *Enchiridion Vaticanum*, 1/446.

<sup>(19)</sup> Cfr. cost. dogm. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, cap. 3, in *Denzinger-Hünemann*, 3011.

<sup>(20)</sup> N. 25b.

<sup>(21)</sup> Cit. (nt. 12).

<sup>(22)</sup> 22 maggio 1994, in AAS, 86 (1994), pp. 545-548. Anche l'enc. *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II (25 marzo 1995) contiene delle dichiarazioni molto rilevanti di verità insegnate dal magistero ordinario universale (cfr. n. 57 sulla condanna morale dell'uccisione di un essere umano innocente in generale, n. 62 sull'aborto e n. 65 sull'eutanasia: AAS, 87 [1995], pp. 465, 472 e 477).

gnato in modo definitivo ed infallibile dal magistero ordinario ed universale. La risposta della Congregazione per la dottrina della fede al dubbio circa la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* fu molto esplicita in tal senso<sup>(23)</sup>. La recente «Nota dottrinale illustrativa» spiega ulteriormente la portata di questi interventi del Romano Pontefice: «La *dichiarazione di conferma o riaffermazione* da parte del Romano Pontefice in questo caso non è un nuovo atto di dogmatizzazione, ma l'attestazione formale di una verità già posseduta e infallibilmente trasmessa dalla Chiesa»<sup>(24)</sup>.

Ci si può domandare se questa distinzione tra un atto definitorio ed un atto di attestazione formale non sarebbe troppo sottile; e forse qualcuno potrebbe auspicare il ricorso all'atto definitorio, alla definizione «*ex cathedra*», visto quale modo di porre fine a qualsiasi controversia ulteriore. A parte il fatto che qualunque definizione può essere a sua volta oggetto di presunte interpretazioni che in fondo ne alterano il contenuto, mi pare che l'uso delle dichiarazioni non dogmatiche abbia un suo significato ben preciso, e cioè il riconoscimento di una massima certezza ed obbligatorietà già esistente nella Chiesa. Ciò contraddice l'impostazione formalistica, che in fondo identifica il carattere definitivo con l'impiego di alcune solennità. E soprattutto evidenzia che l'insegnamento permanente della Chiesa non può essere offuscato da contestazioni episodiche, perfino sociologicamente molto estese. Il discernimento autoritativo di ciò che è permanente spetta all'autorità suprema della Chiesa, e può essere esercitato dal Papa senza ricorrere ad atti definitivi.

Tuttavia, non si può negare che anche l'attestazione formale del Papa possiede in tal caso un valore per l'appunto formale di speciale rilievo. Vi è certamente una gradazione di formalità rispetto alla proclamazione di un dogma, ma a mio parere la differenza più sostanziale proviene in questi casi dal riconoscimento (che in quanto tale non può non avere una determinata formalità) dell'esistenza di un'infalibilità preesistente al medesimo riconoscimento. Il senso della modalità dell'atto pontificio non definitorio sarebbe dunque quello

---

<sup>(23)</sup> Cfr. AAS, 87 (1995), p. 1114. Cfr. B. E. FERME, *The Response (28 October 1995) of the Congregation for the Doctrine of the Faith to the Dubium concerning the Apostolic Letter Ordinatio sacerdotalis (22 May 1994): Authority and Significance*, in *Periodica*, 85 (1996), pp. 689-727.

<sup>(24)</sup> N. 9, cit. (nt. 11), p. 548.

di sottolineare la continuità nel possesso ecclesiale infallibilmente certo di determinate verità.

L'atto papale non definitorio in questo caso partecipa all'infallibilità già esistente al riguardo; precisamente la sua caratteristica essenziale consiste nel non intendere in nessun modo aggiungere una certezza nuova<sup>(25)</sup>. Il ricorso a questa modalità spezza in pratica il falso legame tra infallibilità e solennità dogmatica; e nel contempo rende più operativa, qualora le necessità della Chiesa lo richiedano, l'esistenza di un magistero ordinario ed universale veramente infallibile. Altrimenti, quest'ultimo, per essere riconosciuto come tale avrebbe bisogno sempre di una dichiarazione dogmatica, il che condurrebbe spesso ad ignorarlo di fatto come infallibile.

La minore formalità, e di conseguenza anche la minore esigenza prudenziale di consultazione dell'intero Collegio Episcopale e di altre precauzioni umane di studio, trascorso del tempo, ecc., sono legate proprio alla coscienza della definitività previa all'intervento. Se invece si volesse sempre esigere il grado massimo di solennità, e si dovessero in tutti i casi adottare le massime misure prudenziali, si favorirebbe un clima di grande incertezza nella Chiesa: la certezza dell'infallibilità che può avere il magistero ordinario ed universale resterebbe allora una questione assai complessa e discutibile, dipendente da una problematica constatazione di unanimità sincronica nei Vescovi, e si dimenticherebbe il ministero di unità che anche a questi effetti appartiene al successore di Pietro<sup>(26)</sup>.

---

(25) Perciò, a mio avviso andrebbe completata la spiegazione offerta dal Commento apparso su *L'Osservatore Romano* del 19 novembre 1995, p. 2, riguardante la risposta al dubbio circa la dottrina della Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, cit. (nt. 22), laddove affermava: «in questo caso, un atto del Magistero ordinario pontificio, in se stesso per sé non infallibile, attesta il carattere infallibile dell'insegnamento di una dottrina già in possesso della Chiesa» (il testo è anche in *Enchiridion Vaticanum*, 14/3281). Di fatto questa asserzione non è stata ripresa dalla «Nota dottrinale illustrativa», cit. (nt. 11). È vero che l'atto pontificio non aggiunge nessuna nuova infallibilità, ma si situa proprio nell'ambito di ciò che è già infallibile, e pertanto, malgrado non abbia quel carattere formale proprio del dogma (in se stesso per sé infallibile), certamente possiede la stessa infallibilità degli atti del magistero ordinario universale che intende attestare, e ad essa aggiunge una formalità d'indole meramente dichiarativa, che di fatto può essere assai rilevante in momenti di particolare confusione dottrinale.

(26) Nella sua «postfazione» circa l'insegnamento infallibile sull'ordinazione delle donne, F.A. Sullivan adotta una posizione critica rispetto alla risposta riguardante la Lettera *Ordinatio sacerdotalis*, cit. (nt. 22), basandosi sui presupposti che critico nel testo: cfr. *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, trad. it., Ed. Deho-

Inoltre, questa mentalità formalistica può arrivare a relativizzare gli stessi dogmi, ritenuti espressioni contingenti e superabili in quanto tali, anziché manifestazioni veramente definitive di una verità, che ovviamente può essere in seguito sempre più approfondita<sup>(27)</sup>. In fondo vi è sempre il rischio di attuare una separazione del magistero rispetto alla Scrittura e alla Tradizione, e in ultima analisi una perdita dello stesso senso della verità rivelata ed affidata alla Chiesa.

D'altra parte, la «Nota illustrativa dottrinale» mette in risalto che la definitività non può essere semplicisticamente associata ad una dichiarazione esplicita, e più in generale si oppone ad un formalismo riduttivo: «Si consideri che l'insegnamento infallibile del Magistero ordinario e universale non viene proposto soltanto con una dichiarazione esplicita di una dottrina da credersi o da tenersi definitivamente, ma è anche espresso mediante una dottrina implicitamente contenuta in una prassi di fede della Chiesa, derivata dalla rivelazione o comunque necessaria per la salvezza eterna, e testimoniata dalla Tradizione ininterrotta: tale insegnamento infallibile risulta oggettivamente proposto dall'intero corpo episcopale, inteso in senso diacronico, e non solo necessariamente sincronico. Inoltre l'intenzione del Magistero ordinario e universale di proporre una dottrina come definitiva non è generalmente legata a formulazioni tecniche di particolare solennità; è sufficiente che ciò sia chiaro dal tenore delle parole adoperate e dai loro contesti»<sup>(28)</sup>.

È vero che sarebbe anche fuorviante qualunque esagerazione dell'ambito dell'infalibilità. Si suol citare il § 3 del can. 749, che riprende quasi letteralmente il § 3 del can. 1323 del Codice del 1917: «Nessuna dottrina si intende infallibilmente definita, se ciò non consta manifestamente». Analogo spirito restrittivo va applicato a queste dichiarazioni pontificie del magistero ordinario ed universale di carattere definitivo. Ma qualora consti manifestamente che vi è una

---

niane, Bologna 1996, pp. 203-206. Anche teme l'estensione di ciò che è irreformabile ad opera di questi interventi dichiarativi, ritenendola poco rispettosa della collegialità episcopale, B. SESBOÛE, *A propos du «Motu proprio» de Jean-Paul II Ad tuendam fidem*, in *Études*, octobre 1998, pp. 357-367. Ritengo che si tratta di manifestazioni, più o meno aperte, di uno spirito difensivo dinanzi al magistero, soprattutto quello del Romano Pontefice.

<sup>(27)</sup> Cfr. dich. *Mysterium Ecclesiae*, nn. 4-5, cit. (nt. 7), pp. 401-404.

<sup>(28)</sup> N. 9, nt. 17, cit. (nt. 11), p. 548.

tale dichiarazione, l'atteggiamento critico diventa formalistico. È vero che le forme adoperate sono rilevanti in quest'ambito, e che il diritto dei fedeli a ricevere la parola di Dio nella sua autenticità esige l'uso di forme chiare ed inequivocabili di magistero. Tuttavia, ciò non può significare che l'unica forma di esprimere l'indole definitiva di una dottrina sia quella della sua dichiarazione «ex cathedra». Inoltre, di fatto penso che gli interventi recenti, i quali affermano la definitività di una dottrina senza la proclamazione di un dogma, abbiano toccato veramente poche questioni, di carattere fondamentale per la vita ecclesiale, e sulle quali la certezza di ciò che è già posseduto pacificamente nella Chiesa, oltre ad essere di nuovo garantita dal Papa, può essere constatata da chi si accosti senza pregiudizi alla coscienza e alla vita della Chiesa cattolica nei suoi duemila anni di storia.

D'altra parte, conviene ricordare che tra magistero infallibile e magistero non infallibile non si può tracciare una sorta di barriera, tale da far perdere di vista il valore magisteriale, e non solo disciplinare, di ciò che non è infallibile. Inoltre, non va dimenticato che, anche nell'ambito di ciò che non è infallibile, esiste una gradazione, ben espressa a proposito del magistero pontificio nella *Lumen gentium*: «il suo supremo magistero sia con riverenza riconosciuto, e con sincerità si aderisca alle sentenze che egli esprime, secondo che fa conoscere la sua intenzione e la sua volontà, che si palesano specialmente sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell'espressione verbale»<sup>(29)</sup>. Va anche tenuta presente la categoria tradizionale del «proximum fidei»<sup>(30)</sup>, che corrisponde a quella soglia in cui una verità è specialmente vicina all'infallibilità. Infine, andrebbe considerato un altro fattore, la cui rilevanza ecclesiale a questi effetti è considerevole, e cioè la comunione tra le sentenze del magistero e quelle degli autori tradizionalmente chiamati «probatii»<sup>(31)</sup>. La legittima libertà di ricerca nelle scienze sacre<sup>(32)</sup> non si oppone al bene della continuità

<sup>(29)</sup> N. 25a.

<sup>(30)</sup> Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *op. cit.* (nt. 3), p. 167. Non c'era unanimità sul significato preciso di questa nota; ma ai nostri effetti interessa solo mettere in risalto la sua vicinanza rispetto a ciò che è infallibile. Inoltre, nella formulazione di queste note si faceva esplicito riferimento all'insieme dei teologi, presupponendo tra loro e il magistero una sintonia profonda.

<sup>(31)</sup> Cfr. ad es. il can. 1393 § 2 del Codice del 1917.

<sup>(32)</sup> Cfr. can. 218 del Codice del 1983.

tra magistero e teologi negli ambiti fondamentali, la quale era in passato pacificamente data per scontata. Ovviamente non si tratta nemmeno di confondere le funzioni, ammettendo un magistero parallelo dei dottori con caratteri di autorevolezza gerarchica; tuttavia, la responsabilità dei teologi e dei cultori delle scienze sacre nel sintonizzare davvero con il magistero in modo sostanziale e complessivo, è senz'altro particolarmente grave nei confronti della necessità di certezza che ha l'intero Popolo di Dio.

### 2.3. *Sulla distinzione tra dottrine de fide credenda e dottrine de fide tenenda.*

Con il Motu proprio *Ad fidem tuendam*<sup>(33)</sup> si è introdotto nella legislazione canonica questa distinzione, già contenuta nel testo della *Professio fidei*, e che era stata implicitamente accolta nella formulazione ampia del canone 749 del Codice latino, nel quale il termine *credendam* fu sostituito per *tenendam* e furono soppresse le parole *uti divinitus revelatum*, adeguandosi ai Concili Vaticano I e Vaticano II<sup>(34)</sup>. Nei Codici è stata dunque formalmente accolta la differenza tra «quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata cioè nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate» (*de fide credenda*) e «le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede» (*de fide tenenda*)<sup>(35)</sup>, e cioè che, pur non essendo proposte come appartenenti alla verità rivelata, hanno con essa un'intrinseca connessione sia storica sia logica<sup>(36)</sup>.

<sup>(33)</sup> Cit. (nt. 9).

<sup>(34)</sup> Cfr. cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3, in *Denzinger-Hünemann*, 3011; Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25c. La modifica del canone fu suggerita da U. Betti, di cui cfr. il resoconto della sua *Partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *Il processo di designazione dei Vescovi. Storia, legislazione, prassi* (X Symposium Canonistico-Romanistico, 24-28 aprile 1995), Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1995, pp. 9 e 17.

<sup>(35)</sup> Cfr. i §§ 1-2 del can. 750 del Codice latino; e del can. 598 di quello orientale.

<sup>(36)</sup> Cfr. «Nota dottrinale illustrativa», n. 7, cit. (nt. 11), p. 547. Sulla stessa distinzione, più o meno esplicitata in diversi modi, cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25c; dich. *Mysterium Ecclesiae*, n. 3, cit. (nt. 7), p. 401; e istr. *Donum veritatis*, n. 16, cit. (nt. 8), p. 1557.

La «Nota dottrinale illustrativa» ribadisce naturalmente la diversità tra le due ipotesi, la quale risulta essenziale per il cambiamento legislativo avvenuto. Ma nello stesso tempo sottolinea che non vi è alcuna distinzione sul piano della definitività e considera espressamente la possibilità di un progresso che porti a definire come *de fide credenda* una verità che prima era solo *de fide tenenda* <sup>(37)</sup>. In particolare, lascia aperta la possibilità di una definizione in tal senso riguardo alla riserva dell'ordinazione sacerdotale ai soli uomini, la quale viene espressamente ritenuta per ora *de fide tenenda* <sup>(38)</sup>. A queste precisazioni andrebbe unita quella circa «la mutua relazione tra l'ordine della fede e l'ordine della ragione» che la stessa «Nota» ricorda a proposito dell'eutanasia <sup>(39)</sup>. La recente enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II previene contro ogni indebita separazione tra quei due ordini <sup>(40)</sup>.

Come si evince da queste annotazioni, non è agevole tracciare un confine netto tra i due ambiti, e la certezza della Chiesa può evolvere al riguardo. Di nuovo ritengo che convenga tener presente l'indole unitaria del messaggio magisteriale. Ogni forma di esasperazione di questa distinzione può portare a dimenticare la connessione con il deposito della fede che possiedono le verità appartenenti alla dottrina cattolica, per impiegare la terminologia adottata ora dai due Codici <sup>(41)</sup>. Potrebbe sembrare, in effetti, che queste verità fossero di un ordine del tutto diverso da quello della fede, favorendo un'impostazione che perde di vista la loro inseparabilità in ordine alla missione della Chiesa, e pertanto il loro sostegno autoritativo d'indole carismatica e la loro finalità salvifica <sup>(42)</sup>. La profonda analogia tra il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e la parola della Scrittura, approfondita in un celebre discorso di Giovanni Paolo II <sup>(43)</sup>,

<sup>(37)</sup> Cfr. «Nota dottrinale illustrativa», n. 7, cit. (nt. 11), p. 547.

<sup>(38)</sup> N. 11, cit. (nt. 11), p. 550.

<sup>(39)</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>(40)</sup> 14 settembre 1998, n. 48.

<sup>(41)</sup> Cfr. can. 750 § 2 del Codice latino, e can. 598 § 2 di quello orientale.

<sup>(42)</sup> Ritengo che una tale indebita sottolineatura della distinzione, che poi porta a relativizzare il valore magisteriale delle sentenze *de fide tenenda*, sia presente nelle affermazioni di P. HÜNERMANN, *A difesa della fede?*, trad. it. in *Il Regno-documenti*, 17/98, p. 568, il quale inoltre solo riconosce l'infalibilità a ciò che è dichiarato mediante un atto definitorio (cfr. *ibidem*).

<sup>(43)</sup> 23 aprile 1993, in occasione del centenario dell'enc. *Providentissimus Deus*, e del centantesimo dell'enc. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 86 (1994), pp. 232-243.

può anche gettar luce sul magistero, e concretamente sul fatto che in esso l'assistenza dello Spirito Santo riguarda anche contenuti d'ordine naturale, che solo un fideismo o una visione astorica può eliminare dalla dottrina magisteriale, compresa quella definitiva ovvero infallibile.

### 3. *La rilevanza giuridico-canonica del magistero della Chiesa.*

La tematica finora trattata è indubbiamente di natura soprattutto teologica, poiché attiene in definitiva alla conoscenza della verità salvifica, che procede da Dio, a Lui porta, e verte su di Lui e sul rapporto delle creature con Lui. Sono ben conscio del fatto che, per tale ragione, l'esposizione precedente esula dal campo stretto della conoscenza canonica, costituendone piuttosto un presupposto. Vorrei adesso cercare di mettere in luce il perché questi argomenti abbiano una rilevanza giuridico-canonica, che giustifica l'interesse specifico dei canonisti.

Nel primo paragrafo del Motu proprio *Ad fidem tuendam* è implicita la risposta più corrente a questo quesito: «Per difendere la fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia, è sembrato assolutamente necessario a Noi, il cui compito precipuo è confermare i fratelli nella fede (cf. Lc 22, 32), che nei testi vigenti del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali vengano aggiunte norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal Magistero della Chiesa, facendo anche menzione delle sanzioni canoniche riguardanti la stessa materia»<sup>(44)</sup>. L'esistenza di una normativa sul magistero, nonché l'introduzione di sanzioni per la sua inosservanza (sia sanzioni penali che amministrative, come ad esempio il ritiro del mandato per insegnare scienze sacre), costituisce senz'altro un'evidente manifestazione della dimensione giuridica di questa materia<sup>(45)</sup>.

---

(44) Cit. (nt. 9), p. 457.

(45) Non desidero ora entrare nell'analisi di queste norme e sanzioni. Per alcuni rilievi sugli aspetti penali in materia del Codice del 1983, rimando a C.J. ERRÁZURIZ M., *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede. Alcune riflessioni sui delitti contro la fede*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), pp. 113-131. Il carattere del tutto generico delle pene previste nel can. 1371, 1° del Codice latino, e nel can. 1436 § 2 di

Tuttavia, a mio parere il rapporto tra magistero e diritto canonico merita di essere ulteriormente approfondito. A questo proposito si possono verificare diversi atteggiamenti, anche opposti tra di loro, ma coincidenti nella prospettiva formalistica con cui sia il magistero che il diritto vengono messi a fuoco. In effetti, talvolta le norme vengono lette quasi fossero documenti di natura primariamente magisteriale, e vengono perciò giudicate secondo criteri di chiarezza e completezza di dottrina che dimenticano la funzione specifica della normatività canonica, quella cioè di dichiarare, determinare e tutelare ciò che è giusto nella Chiesa. Per contro, non di rado le norme e la loro concreta interpretazione ed applicazione vengono isolate rispetto al magistero, come se quest'ultimo fosse un fattore metagiuridico, da scartare al momento operativo del diritto, il quale dovrebbe basarsi esclusivamente sulle formulazioni delle norme. Perfino in materie così legate per loro natura alle verità oggetto del magistero, come il matrimonio o la disciplina riguardante il medesimo magistero<sup>(46)</sup>, si nota la tendenza a ricavare in sede giuridica delle ragioni fondate sul tenore normativo, prescindendo dalle fonti magisteriali che potrebbero illuminare la questione. Si possono addirittura ipotizzare delle presunte novità sostanziali sull'essenza di tali materie basate sui canoni, come se ad esempio l'esplicitazione della « comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero » nel can. 750 del CIC implicasse l'introduzione di un nuovo requisito

---

quello orientale (pena « giusta » o « adeguata ») non mi risulta convincente in considerazione dell'operatività reale del diritto penale canonico, poiché facilmente può condurre in pratica a non applicare quelle sanzioni, e potrebbe anche essere causa di eventuali abusi. Inoltre, credo che nel concretizzare tali pene il fattore della definitività di alcuni insegnamenti dovrebbe essere tenuto molto presente. Benché il testo codiciale preveda la stessa pena generica per insegnamenti definitivi non *de fide credenda* e per insegnamenti non definitivi, è ovvio che riguardo ai primi vi è una obbligatorietà molto qualificata, che non può non avere riflessi penali. La « Nota dottrinale illustrativa » afferma riguardo alle verità *de fide tenenda*: « Chi le negasse, assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica (cita qui l'*Ad fidem tuendam*, avendo presente la dicitura del can. 750 § 2 del Codice latino, e del can. 598 § 2 di quello orientale) e pertanto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa cattolica » (n. 6, cit. [nt. 11], p. 547). Su questa tematica, cfr. J. Bernal, *La protección penal de las verdades propuestas por el Magisterio (m.p. Ad tuendum fidem)*, in *Fidelium iura*, 9 (1999), in corso di stampa.

<sup>(46)</sup> Ad es. N. Lüdecke, nella sua opera su quest'ultimo argomento (*op. cit.* [nt. 4], p. 158, nt. 116) critica la metodologia del mio libro *Il « munus docendi Ecclesiae »: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, perché ritiene che essa non distingua

(inteso peraltro in senso sociologico, e prescindendo dalla guida magisteriale) affinché una verità fosse di fede divina e cattolica.

Viceversa, secondo questa stessa ottica, ciò che è magisteriale non avrebbe alcun valore giuridico, in quanto privo della veste di norma vincolante<sup>(47)</sup>. Ne consegue che ad es. i discorsi del Papa alla Rota Romana che incidono molto direttamente su materie giuridiche, come quelli ormai celebri sulla capacità consensuale matrimoniale<sup>(48)</sup>, non potendo essere inquadrati come leggi o interpretazioni autentiche ad opera del rispettivo Pontificio Consiglio, sarebbero di per sé al di fuori dell'ambito propriamente giuridico.

Per impostare adeguatamente la questione dei rapporti tra magistero e diritto nella Chiesa, occorre prendere le mosse da una concezione non formalistica di entrambe queste realtà. Da una parte, il magistero deve essere visto quale funzione di verità nella Chiesa, vale a dire quale vero strumento di cui Cristo si serve per garantire in modo sempre attuale l'autentica verità del Vangelo nel pellegrinaggio terreno del Popolo di Dio. Dall'altra, il diritto non può essere ridotto alla sua espressione nelle norme umane ecclesiastiche; esso costituisce la dimensione di giustizia che è intrinseca alla stessa Chiesa, e cioè l'insieme dei rapporti di giustizia esistenti nell'ambito intraecclesiale. Certamente le norme sono assai rilevanti quali strumenti dichiarativi, determinativi e di protezione della giustizia nella Chiesa, e vanno osservate e valorizzate in tal senso. Ma porre l'essenza della giuridicità canonica nelle norme stesse significa allontanare il diritto

---

sufficientemente tra magistero e disciplina. Cfr. anche, su punti concreti e nel medesimo senso, *ibidem*, p. 334, nt. 391, e p. 335, nt. 394.

<sup>(47)</sup> Riteniamo significativa in questo senso la seguente affermazione, presa dal «Massimario delle sentenze della Corte d'Appello dello Stato della Città del Vaticano»: «L'insegnamento del Magistero Pontificio in materia sociale influisce sulla disciplina del lavoro costituendo strumento per l'interpretazione e l'integrazione di leggi incomplete o di dubbio significato. In assenza, però, di uno specifico intervento legislativo quell'insegnamento non è idoneo a costituire norma giuridica vincolante» (causa n. 46/1995; testo pubblicato nel *Bollettino dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, n. 5, 1997, p. 63).

<sup>(48)</sup> 5 febbraio 1987, in AAS, 79 (1987), pp. 1453-1458; e 25 gennaio 1988, in AAS, 80 (1988), pp. 1178-1185. Certamente non può essere dimenticato che si tratta solo di discorsi, e non di documenti più solenni, e che il valore magisteriale di quanto in essi si esprime dipende dal rapporto con l'insieme del magistero, in particolare quello papale. Ma quando tali discorsi insistono ripetutamente su aspetti davvero essenziali dell'ordine giuridico-canonico, non v'è dubbio che essi acquistano un particolare rilievo magisteriale.

dalla realtà della Chiesa, e nel contempo impedisce un'adeguata comprensione della funzione delle stesse norme.

Essendo il diritto canonico ciò che è giusto nella Chiesa, il magistero in quanto tale possiede un'essenziale rilevanza giuridico-canonica nella misura in cui, tra i suoi insegnamenti autoritativi, vi sono alcuni riguardanti le esigenze di giustizia derivanti dallo stesso essere della Chiesa, cioè il diritto divino inteso in modo realistico e non normativistico<sup>(49)</sup>. Se il diritto appartiene intrinsecamente al mistero della Chiesa, e se la verità sulla Chiesa rappresenta un aspetto essenziale della verità del deposito della fede, allora il magistero sulle questioni giuridico-canoniche non ha un valore normativo-formale, giacché per sua natura trascende la funzione normativa, ma si colloca su un piano ancor più rilevante anche sotto il profilo della giuridicità, nella misura in cui è fonte di conoscenza di ciò che è il nucleo essenziale ed immutabile del diritto ecclesiale. Perciò, l'interpretazione ed applicazione delle norme deve sempre conformarsi al magistero sulle realtà oggetto della norma; anzi, ci possono essere aspetti giuridici contenuti nel magistero, i quali non abbiano ancora trovato la loro formulazione nelle norme, e che non per questo motivo possono essere ritenuti privi di valore veramente giuridico, nel senso sostanziale del termine, che comporta una vera operatività giuridica.

Ciò non significa una indebita confusione tra funzione magisteriale e funzione normativo-disciplinare, le quali rimangono distinte nella loro rispettiva configurazione essenziale: la prima è rivolta ad insegnare la verità rivelata (comprese le verità connesse con il deposito della fede), e la seconda intende regolamentare l'agire nella Chiesa secondo giustizia. Tuttavia, vi è una verità circa questa giustizia, ossia una dottrina circa la disciplina; così come reciprocamente esiste anche una disciplina a tutela della dottrina, ambito in cui si inserisce il Motu proprio *Ad fidem tuendam*.

Infine, la funzione del magistero, anche in campo giuridico, non va vista solo come dichiarazione dei limiti entro cui ci si deve muo-

---

(49) Circa questa visione del diritto divino, cfr. J.-P. SCHOUPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Story-Scientia, Bruxelles 1991, pp. 82-88.

Un altro aspetto della rilevanza giuridica del magistero nella Chiesa è quello riguardante il suo ruolo rispetto alla giuridicità della parola di Dio nella Chiesa. In effetti, senza il magistero i rapporti giuridici nell'ambito della parola non avrebbero una garanzia esterna e certa di autenticità, tanto decisiva agli effetti della loro operatività giuridica nella Chiesa.

vere nell'attività giuridica ecclesiale. Proprio perché il magistero estende la sua autorità (nei suoi vari gradi) all'ambito di ciò che è giusto nella Chiesa, esso assume una funzione anche positiva di grande rilievo, dal momento che indica il fondamento e la finalità di ogni determinazione e decisione canonica<sup>(50)</sup>. Nella Chiesa ciò è stato vissuto in maniera emblematica con il Concilio Vaticano II. La relazione del Codice del 1983 con il Concilio è stata concepita dallo stesso legislatore secondo il simile della traduzione, facendo notare tuttavia i limiti inerenti all'ambito canonico, che non può mai riflettere perfettamente l'ecclesiologia conciliare<sup>(51)</sup>. Si potrebbe parlare a lungo sul senso e sui limiti di questo paragone, ma è certo che esso evidenzia la coscienza di un nesso profondo, di tipo decisamente propulsivo, tra magistero e norma. Senza relativizzare il valore delle legittime determinazioni introdotte dalla stessa norma, l'idea di traduzione implica sempre la necessità di tornare al testo originale per meglio capire quello tradotto. Naturalmente la dottrina del Vaticano II deve situarsi nel contesto dell'insieme del magistero ecclesiastico, sia anteriore che posteriore a tale momento conciliare, il quale però resta ai nostri tempi ed è destinato probabilmente a restare per lungo tempo un punto immediato di riferimento per la vita ecclesiale anche nei suoi aspetti giuridici.

Vorrei concludere queste riflessioni con una citazione che credo ben sintetizzi lo spirito con il quale bisogna accostarsi a questi argomenti. La prendo da Vincenzo Del Giudice, anche quasi a riprova di come il suo positivismo metodologico vada interpretato in modo alquanto sfumato: «Se è vero che «solo chi ama comprende», è tanto più vero che l'aderenza spirituale alla verità cattolica — cioè, classicamente il “sentire cum Ecclesia” — è condizione per la “consuetudine” profonda del diritto canonico»<sup>(52)</sup>.

---

<sup>(50)</sup> Sul magistero come stimolo, anziché ostacolo, nella ricerca scientifica canonistica, cfr. E. CAPPELLINI, *Il diritto canonico nel Magistero di Paolo VI*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, a cura di E. Cappellini, Queriniana, Brescia 1977, p. 11. Un esempio di lavoro canonistico saldamente vivificato dal magistero dell'ultimo Concilio si trova nella nota opera di A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, trad. it. della 3<sup>a</sup> ed. spagnola, Giuffrè, Milano 1999.

<sup>(51)</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in AAS, 75 (1983), pars II, p. XI.

<sup>(52)</sup> *Nozioni di Diritto canonico*, 12<sup>a</sup> ed. con la collaborazione di G. Catalano, Giuffrè, Milano 1970, p. 28.

