

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

IL *SENSUS FIDEI* NELLA VITA DELLA CHIESA

Nota preliminare

Nel corso dell'ottavo quinquennio, la Commissione teologica internazionale ha condotto uno studio riguardante la natura del *sensus fidei* e del suo ruolo nella vita della Chiesa. Il lavoro è stato sviluppato in una sottocommissione presieduta da mons. Paul McPartlan e composta dai seguenti membri: p. Serge-Thomas Bonino op (segretario generale), sr. Sara Butler msbt (Ancelle missionarie della Santissima Trinità), p. Antonio Castellano sdb, p. Adelbert Denaux, p. Tomislav Ivančić, mons. Jan Liesen, p. Léonard Santedi Kinkupu, prof. Thomas Söding e p. Jerzy Szymik.

Le discussioni generali su questo tema si sono svolte nel corso dei vari incontri della sottocommissione e durante le sessioni plenarie della Commissione stessa che si sono tenute negli anni 2011-2014. Il presente testo, intitolato *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, è stato approvato in forma specifica dalla maggioranza dei membri della Commissione per mezzo di un voto scritto, ed è stato in seguito sottoposto all'approvazione del suo presidente, card. Gerhard L. Müller, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il quale ne ha autorizzato la pubblicazione.

Introduzione

1. Per il dono dello Spirito Santo, «lo Spirito della verità che procede dal Padre» e che rende testimonianza al Figlio (Gv 15,26), tutti i battezzati partecipano alla funzione profetica di Gesù Cristo, «Testimone degno di fede e veritiero» (Ap 3,14). Essi devono rendere testimonianza al Vangelo e alla fede degli apostoli nella Chiesa e nel mondo. Lo Spirito Santo dona loro l'unzione e fornisce le doti per questa alta vocazione, conferendo loro una conoscenza molto personale e intima della fede della Chiesa. Nella sua Prima lettera, san Giovanni dice ai fedeli: «Voi avete ricevuto l'unzione dal Santo, e tutti avete la conoscenza»; «l'unzione che avete ricevuto da lui [da Cristo] rimane in voi, e non avete bisogno che qualcuno vi istruisca»; «la sua unzione vi insegna ogni cosa» (1Gv 2,20.27).

2. Ne consegue che i fedeli possiedono un istinto per la verità del Vangelo, che permette loro di riconoscere la dottrina e la prassi cristiane autentiche e di aderirvi. Questo istinto soprannaturale, che ha un legame intrinseco con il dono della fede ricevuto nella comunione ecclesiale, è chiamato *sensus fidei*, e permette ai cristiani di rispondere alla propria vocazione profetica. Nel suo primo *Angelus*, papa Francesco citò le parole di un'umile anziana donna che egli incontrò una volta: «Se il Signore non perdonasse tutto, il mondo non esisterebbe»; e il papa aggiunse l'ammirato commento: «Quella è la sapienza che dà lo Spirito Santo». [\[1\]](#) L'intuizione di quella donna è una toccante

manifestazione del *sensus fidei*, il quale consente un certo discernimento riguardo alle cose della fede e al tempo stesso nutre la vera saggezza e suscita la proclamazione della verità, come in questo caso. È dunque chiaro che il *sensus fidei* rappresenta una risorsa vitale per la nuova evangelizzazione, che è oggi uno dei principali impegni per la Chiesa.^[2]

3. Come concetto teologico, il *sensus fidei* fa riferimento a due realtà distinte, anche se strettamente connesse; il soggetto proprio dell'una è la Chiesa, «colonna e sostegno della verità» (1Tm 3,15),^[3] mentre il soggetto dell'altra è il singolo credente, che appartiene alla Chiesa per mezzo dei sacramenti dell'iniziazione e che partecipa alla fede e alla vita ecclesiali particolarmente mediante la celebrazione regolare dell'eucaristia. Da una parte, il *sensus fidei* fa riferimento alla personale attitudine che il credente possiede, all'interno della comunione ecclesiale, di discernere la verità della fede. Dall'altra, il *sensus fidei* fa riferimento a una realtà comunitaria ed ecclesiale: l'istinto di fede della Chiesa stessa, per mezzo del quale essa riconosce il suo Signore e proclama la sua Parola. Il *sensus fidei* inteso in questo senso si riflette nel fatto che i battezzati convergono nell'adesione vitale a una dottrina di fede o a un elemento della *praxis* cristiana. Questa convergenza (*consensus*) riveste un ruolo vitale nella Chiesa: il *consensus fidelium* è un criterio sicuro per determinare se una particolare dottrina o una prassi particolare appartengono alla fede apostolica.^[4] Nel presente documento utilizzeremo il termine *sensus fidei fidelis* per fare riferimento all'attitudine personale del credente a operare un giusto discernimento in materia di fede, e quello di *sensus fidei fidelium* per fare riferimento all'istinto di fede della Chiesa stessa. A seconda del contesto, *sensus fidei* si riferirà all'uno o all'altro senso, e per il secondo si utilizzerà anche il termine *sensus fidelium*.

4. L'importanza del *sensus fidei* nella vita della Chiesa è stata fortemente sottolineata dal concilio Vaticano II. Respingendo la distorta rappresentazione di una gerarchia attiva e di un laicato passivo, e in particolare la nozione di una rigorosa separazione fra Chiesa docente (*Ecclesia docens*) e Chiesa discente (*Ecclesia discens*), il Concilio ha insegnato che tutti i battezzati partecipano secondo il modo che è loro proprio alle tre funzioni di Cristo profeta, sacerdote e re. Ha in particolare insegnato che Cristo esercita la funzione profetica non soltanto per mezzo della gerarchia, ma anche attraverso il laicato.

5. La recezione e l'applicazione dell'insegnamento del Concilio su questo tema pongono tuttavia numerose questioni, in particolare in relazione alle controversie su diversi punti dottrinali o morali. Cos'è esattamente il *sensus fidei*, e come lo si può identificare? Quali sono le fonti bibliche di questa idea e qual è la funzione del *sensus fidei* nella tradizione della fede? Qual è la relazione del *sensus fidei* con il magistero ecclesiale del papa e dei vescovi, come pure con la teologia?^[5] Quali sono le condizioni di un esercizio autentico del *sensus fidei*? Il *sensus fidei* è qualcosa di diverso dall'opinione della maggioranza dei fedeli in un dato luogo e in un dato momento? E se sì, come se ne differenzia? Tante domande alle quali è necessario fornire risposte, per comprendere meglio e utilizzare con maggiore fiducia oggi l'idea del *sensus fidei* nella Chiesa.

6. Il proposito del presente documento non è di rendere conto in maniera esaustiva del *sensus fidei*, ma semplicemente di chiarire e approfondire alcuni aspetti importanti di questa nozione vitale, al fine di trovare una risposta ad alcune domande, in particolare quelle che si riferiscono all'identificazione del *sensus fidei* autentico in situazioni controverse, ad esempio qualora esistano tensioni fra l'insegnamento del magistero e punti di vista che pretendono di esprimere il *sensus fidei*. Di conseguenza, il documento prenderà innanzitutto in considerazione le fonti bibliche dell'idea del *sensus fidei* e il modo in cui questa idea si è sviluppata e ha operato nella storia e nella tradizione della Chiesa (capitolo primo). Considererà in seguito la natura del *sensus fidei fidelis*, come pure le sue manifestazioni della vita personale del credente (capitolo secondo). Rifletterà poi sul *sensus fidei fidelium*, ovvero il *sensus fidei* nella sua forma ecclesiale, esaminandone in primo luogo il ruolo nello sviluppo della dottrina e della prassi cristiane, poi la sua relazione, rispettivamente, con il magistero e con la teologia, e quindi anche la sua importanza per il dialogo ecumenico (capitolo terzo). Cercherà infine di identificare quali sono le disposizioni necessarie per una partecipazione autentica al *sensus fidei* – le quali costituiscono dei criteri per un discernimento dell'autentico *sensus fidei* – e rifletterà su alcune applicazioni delle conclusioni tratte alla vita concreta della Chiesa (capitolo quarto).

I. Il *sensus fidei* nella Scrittura e nella Tradizione

7. L'espressione *sensus fidei* non si trova nelle Scritture né nell'insegnamento formale della Chiesa prima del Vaticano II. Tuttavia, l'idea che la Chiesa considerata nel suo insieme sia infallibile nella fede poiché essa è il corpo di Cristo e la sua sposa (cf. 1Cor 12,27; Ef 4,12; 5,21-32; Ap 21,9), e che tutti i suoi membri possiedano un'unzione che li ammaestra (cf. 1Gv 2,20.27), grazie al dono dello Spirito di verità (cf. Gv 6,13), costituisce una nozione che si rinviene ovunque, fin dagli inizi del cristianesimo. Il presente capitolo seguirà le grandi linee dello sviluppo di questa idea, anzitutto nella Scrittura, e in seguito nella storia della Chiesa.

1. L'insegnamento della Bibbia

a) La fede come risposta alla parola di Dio

8. In tutto il Nuovo Testamento la fede è la risposta fondamentale e decisiva delle persone umane al Vangelo. Gesù proclama il Vangelo per condurre gli uomini alla fede: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al Vangelo» (Mc 1,15). Paolo ricorda ai primi cristiani il suo annuncio apostolico della morte e della risurrezione di Gesù Cristo per rinnovare e approfondire la loro fede: «Vi proclamo poi, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano!» (1Cor 15,1-2). La comprensione della fede nel Nuovo Testamento affonda le radici nell'Antico Testamento, e specialmente nella fede di Abramo, che ebbe una fiducia assoluta nelle promesse di Dio (Gen 15,6; cf. Rm 4,11.17). Questa fede è una libera risposta alla proclamazione della parola di Dio e, in quanto tale, è dono dello

Spirito Santo, che deve essere ricevuto da coloro che credono in verità (cf. 1Cor 12,3). L'«obbedienza della fede» (Rm 1,5) risulta dalla grazia di Dio, che libera gli esseri umani e li rende membri della Chiesa (cf. Gal 5,1.13).

9. Il Vangelo suscita la fede poiché esso non è la semplice trasmissione di un'informazione religiosa, ma la proclamazione della parola di Dio e la «potenza di Dio per la salvezza» che deve essere ricevuta in tutta verità (Rm 1,16-17; cf. Mt 11,15; Lc 7,22 [Is 26,19; 29,18; 35,5-6; 61,1-11]). È il Vangelo della grazia di Dio (cf. At 20,24), la «rivelazione del mistero» di Dio (Rm 16,25) e la «parola della verità» (Ef 1,13). Il Vangelo ha un contenuto sostanziale: l'avvento del regno di Dio, la risurrezione e l'esaltazione di Cristo Gesù crocifisso, il mistero della salvezza e della glorificazione di Dio nello Spirito Santo. Il Vangelo ha un soggetto forte, Gesù stesso, il Verbo di Dio, che manda i suoi apostoli e i loro discepoli, e prende direttamente la forma di una proclamazione ispirata e autorizzata in parole e in opere. Ricevere il Vangelo richiede una risposta della persona tutta intera, «con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza» (Mc 12,30). Tale è la risposta della fede, che è «fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede» (Eb 11,1).

10. «“Fede” è sia l'atto di credere o confidare, sia ciò che è creduto o professato; rispettivamente *fides qua* e *fides quæ*. Entrambi gli aspetti operano in un'unità inscindibile, poiché la fiducia è adesione a un messaggio con un contenuto intelligibile, e la professione non può essere ridotta a semplici parole prive di contenuto, ma deve venire dal cuore». [6] Sia l'Antico sia il Nuovo Testamento mostrano chiaramente che la forma e il contenuto della fede procedono insieme.

b) Le dimensioni personali ed ecclesiali della fede

11. Le Scritture mostrano che la dimensione personale della fede si integra nella dimensione ecclesiale; vi si trova tanto il singolare quanto il plurale della prima persona: «Noi crediamo» (cf. Gal 2,16) e «Io credo» (cf. Gal 2,19-20). Nelle sue lettere, Paolo riconosce la fede dei credenti come una realtà personale ed ecclesiale al tempo stesso. Insegna che chiunque confessa che «Gesù è il Signore» è sotto l'azione dello Spirito Santo (1Cor 12,3). Lo Spirito introduce ogni credente nel corpo di Cristo e gli affida un ruolo speciale al fine di edificare la Chiesa (cf. 1Cor 12,4-27). Nella Lettera agli Efesini, la confessione del solo e unico Dio è legata alla realtà di una vita di fede nella Chiesa: «Un solo corpo e un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,4-6).

12. Nelle sue dimensioni personale ed ecclesiale, la fede presenta i seguenti aspetti essenziali.

i) La fede richiede il pentimento. Nel messaggio dei profeti d'Israele e di Giovanni Battista (cf. Mc 1,4), come pure nella predicazione della Buona novella da parte di Gesù stesso (cf. Mc 1,14s) e nella missione degli apostoli (cf. At 2,38-42; 1Ts 1,9s), pentirsi

significa confessare i propri peccati e iniziare una nuova vita, vissuta nella comunità dell'alleanza di Dio (cf. Rm 12,1s).

ii) La fede si esprime nella preghiera e nell'adorazione (*leitourgia*), mentre ne viene al tempo stesso nutrita. La preghiera può assumere forme diverse – la domanda, la supplica, la lode, l'azione di grazie – e la confessione della fede è una forma speciale di preghiera. La preghiera liturgica, e in modo preminente la celebrazione dell'eucaristia, è stata fin dai primi tempi essenziale per la vita della comunità cristiana (cf. At 2,42). La preghiera ha luogo sia in pubblico (cf. 1Cor 14) sia in privato (cf. Mt 6,5). Per Gesù, il Padre nostro (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,1-4) esprime l'essenza della fede. Esso è «un riassunto di tutto il Vangelo». ^[7] In modo significativo, il linguaggio che esso impiega è quello del «noi» e del «nostro».

iii) La fede procura la conoscenza. Colui che crede è in grado di riconoscere la verità di Dio (cf. Fil 3,10s). Una tale conoscenza ha la sorgente in una riflessione sull'esperienza di Dio, fondata sulla rivelazione e condivisa nella comunità dei credenti. È la testimonianza della teologia sapienziale sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento (Sal 111,10; cf. Pr 1,7; 9,10; Mt 11,27; Lc 10,22).

iv) La fede porta alla confessione (*marturia*). Ispirati dallo Spirito Santo, i credenti sanno in chi hanno posto la loro fede (cf. 2Tm 1,12), e sono in grado di dare ragione della speranza che è in loro (cf. 1Pt 3,15), grazie alla proclamazione profetica e apostolica del Vangelo (cf. Rm 10,9 s). Essi lo fanno in nome proprio, ma all'interno della comunione dei credenti.

v) La fede implica la fiducia. Confidare in Dio significa fondare tutta la propria vita sulla promessa di Dio. In Eb 11, numerosi credenti dell'Antico Testamento vengono citati come membri di una grande processione che avanza attraverso il tempo e lo spazio verso Dio, nei cieli, guidata da Gesù, «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). I cristiani fanno parte di questa processione, condividendo la medesima speranza e la medesima convinzione (cf. Eb 11,1) e «circondati da tale moltitudine di testimoni» (Eb 12,1).

vi) La fede implica la responsabilità, e specialmente la carità e il servizio (*diakonia*). I discepoli si riconosceranno «dai loro frutti» (Mt 7,20). I frutti appartengono essenzialmente alla fede, poiché la fede, che proviene dall'ascolto della parola di Dio, richiede l'obbedienza alla sua volontà. La fede che giustifica (cf. Gal 2,16) è «la fede che si rende operosa per mezzo della carità» (Gal 5,6; cf. Gc 2,21-24). L'amore per il fratello o la sorella è di fatto il criterio dell'amore di Dio (cf. 1Gv 4,20).

*c) L'attitudine dei credenti a conoscere la verità
e renderle testimonianza*

13. In Geremia viene promessa una «nuova alleanza» che comporterà l'interiorizzazione della parola di Dio: «Porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro,

dicendo: “Conoscete il Signore”, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato» (Ger 31,33-34). Occorre che il popolo di Dio venga nuovamente creato, e riceva «uno spirito nuovo», per poter essere in grado di conoscere la legge e seguirla (cf. Ez 11,19-20). Questa promessa si compie nel ministero di Gesù e nella vita della Chiesa per dono dello Spirito Santo. Essa si compie in maniera specialissima nella celebrazione dell'eucaristia, ove i fedeli ricevono il calice che è «la nuova alleanza» nel sangue del Signore (Lc 22,20; 1Cor 11,25; cf. Rm 11,27; Eb 8,6-12; 10,14-17).

14. Nel suo discorso d'addio, nel contesto dell'ultima cena, Gesù ha promesso ai suoi discepoli «il Paraclito», lo Spirito di verità (Gv 14,16.26; 15,26; 16,7-14). Lo Spirito ricorderà loro le parole di Gesù (cf. Gv 14,26), li farà capaci di rendere testimonianza alla parola di Dio (cf. Gv 15,26-27), «dimostreterà la colpa del mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio» (Gv 16,8) e «guiderà» i discepoli «a tutta la verità» (Gv 16,13). Tutto questo avviene grazie al dono dello Spirito mediante il mistero pasquale, celebrato nella vita della comunità cristiana, particolarmente nell'eucaristia, fino a quando il Signore verrà (cf. 1Cor 11,26). I discepoli possiedono un senso ispirato della verità sempre attuale della parola di Dio incarnata in Gesù e del suo significato per l'oggi (cf. 2Cor 6,2). È questo che conduce il popolo di Dio, guidato dallo Spirito Santo, a rendere testimonianza della propria fede nella Chiesa e nel mondo.

15. Mosè desiderava che il popolo tutto fosse profeta ricevendo lo Spirito del Signore (cf. Nm 11,29). Questo desiderio divenne una promessa escatologica con il profeta Gioele, e a Pentecoste Pietro annuncia che quella promessa è compiuta: «Avverrà: negli ultimi giorni – dice Dio – su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno» (At 2,17, cf. Gl 3,1). Lo Spirito che era stato promesso (cf. At 1,8) è effuso, rendendo i fedeli capaci di «parlare (...) delle grandi opere di Dio» (At 2,11).

16. La prima descrizione della comunità dei credenti a Gerusalemme unisce quattro elementi: «Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere» (At 2,42). L'assiduità a questi quattro elementi manifesta con potenza la fede apostolica. La fede aderisce all'insegnamento autentico degli apostoli, che ricorda l'insegnamento di Gesù (cf. Lc 1,1-4); attira i credenti a una reciproca comunione; si rinnova nell'incontro con il Signore allo spezzare il pane; si alimenta nella preghiera.

17. Quando all'interno della Chiesa di Gerusalemme sorse un conflitto fra gli ellenisti e gli ebrei a proposito dell'assistenza quotidiana, i dodici apostoli convocarono «il gruppo dei discepoli» e presero una decisione che «piacque a tutto il gruppo». La comunità tutta intera scelse «sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza» e li presentò agli apostoli che, dopo aver pregato, imposero loro le mani (At 6,1-6). Quando nella Chiesa di Antiochia sorsero dei problemi a proposito della circoncisione e dell'osservanza della Torah, il caso fu sottoposto al giudizio della Chiesa madre di Gerusalemme. Il concilio apostolico che ne risultò fu della massima importanza per l'avvenire della Chiesa. Luca descrive accuratamente il concatenarsi degli avvenimenti. «Si riunirono gli apostoli e gli anziani per esaminare questo problema» (At 15,6). Pietro

raccontò come egli fosse stato ispirato dallo Spirito Santo a battezzare Cornelio e quelli della sua casa, malgrado non fossero circumcisi (cf. At 15,7-11). Paolo e Barnaba raccontarono la loro esperienza missionaria nella Chiesa locale di Antiochia (cf. At 15,12; cf. 15,1-5). Giacomo considerò queste esperienze alla luce delle Scritture (cf. At 15,13-18) e propose una decisione che favoriva l'unità della Chiesa (cf. At 15,19-21). «Agli apostoli e agli anziani, con tutta la Chiesa, parve bene allora di scegliere alcuni di loro e di inviarli ad Antiochia insieme a Paolo e Barnaba» (At 15,22). La lettera che comunicava la decisione fu accolta dalla comunità con la gioia della fede (cf. At 15,23-33). Per Luca, questi avvenimenti manifestano un'azione ecclesiale adeguata, che comporta sia il servizio pastorale degli apostoli e degli anziani, sia la partecipazione della comunità, la quale riceve dalla fede questa attitudine a partecipare.

18. Scrivendo ai Corinzi, Paolo opera un'identificazione tra la follia della croce e la saggezza di Dio (1Cor 1,18-25). Spiegando come si possa comprendere questo paradosso, afferma: «Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16; «ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν»; «*nos autem sensum Christi habemus*», nella *Vulgata*). Il «noi» fa qui riferimento alla Chiesa di Corinto in comunione con il suo apostolo, in quanto parte della comunità dei credenti nella sua totalità (cf. 1Cor 1,1-2). L'attitudine a riconoscere il Messia crocifisso come saggezza di Dio è data dallo Spirito Santo; essa non è un privilegio dei sapienti e degli scribi (cf. 1Cor 1,20), ma è donata ai poveri, agli emarginati e a coloro che sono «stolti» agli occhi del mondo (cf. 1Cor 26,29). E anche così, Paolo rimprovera ai Corinzi di essere ancora «carnali», non ancora pronti per un «cibo solido» (1Cor 3,14). La loro fede ha ancora bisogno di maturare e tradursi meglio nelle loro parole e nelle loro opere.

19. Nel suo ministero Paolo dà prova di rispetto per la fede delle sue comunità e desidera che essa si approfondisca. In 2Cor 1,24 egli descrive così la propria missione di apostolo: «Noi non intendiamo fare da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete saldi». E incoraggia i Corinzi: «State saldi nella fede» (1Cor 16,13). Ai Tessalonicesi egli scrive una lettera «per confermarvi ed esortarvi nella vostra fede» (1Ts 3,2) e prega allo stesso modo per la fede di altre comunità (cf. Col 1,9; Ef 1,17-19). Non è soltanto per accrescere la fede altrui che l'Apostolo lavora, poiché sa che per ciò stesso anche la sua si fortifica, in una sorta di dialogo di fede: «Per essere in mezzo a voi confortato mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io» (Rm 1,12). La fede della comunità è un punto di riferimento per l'insegnamento di Paolo e una preoccupazione centrale del suo servizio pastorale, che dà luogo a uno scambio fra lui e le sue comunità, a beneficio di entrambi.

20. Nella Prima lettera di Giovanni si cita la Tradizione apostolica (1Gv 1,1-4) e i lettori sono invitati a ricordarsi del proprio battesimo: «Voi avete ricevuto l'unzione dal Santo, e tutti avete la conoscenza» (1Gv 2,20). La lettera prosegue: «E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che qualcuno vi istruisca. Ma, come la sua unzione vi insegna ogni cosa ed è veritiera e non mentisce, così voi rimanete in lui come essa vi ha istruito» (1Gv 2,27).

21. Infine, nel libro dell'Apocalisse, Giovanni il profeta ripete in tutte le sue lettere alle Chiese (cf. Ap 2-3): «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7 e altri). Si comanda ai membri delle Chiese di prestare attenzione alla parola vivente dello Spirito, di riceverla e di rendere gloria a Dio. È per l'obbedienza della fede, essa stessa un dono dello Spirito, che i fedeli sono in grado di riconoscere l'insegnamento che ricevono come autentico insegnamento del medesimo Spirito e di rispondere alle istruzioni che sono loro date.

2. Lo sviluppo dell'idea e il suo ruolo nella storia della Chiesa

22. Il concetto di *sensus fidelium* cominciò a essere elaborato e utilizzato in modo più sistematico al momento della Riforma, anche se il ruolo decisivo del *consensus fidelium* nel discernimento e nello sviluppo della dottrina in materia di fede e di morale era già stato riconosciuto durante i periodi patristico e medievale. Occorreva tuttavia prestare maggiore attenzione al ruolo specifico dei laici a questo riguardo. La cosa avvenne in particolare a partire dal XIX secolo.

a) Il periodo patristico

23. I Padri e i teologi dei primi secoli ritenevano che la fede della Chiesa tutta intera fosse un punto di riferimento sicuro per discernere il contenuto della Tradizione apostolica. Il loro convincimento riguardo alla solidità e anche all'infallibilità del discernimento della Chiesa nel suo insieme in materia di fede e di morale si esprimeva in un contesto di controversie. Essi rifiutarono le novità pericolose introdotte dagli eretici ponendole a confronto con ciò che si riteneva e si faceva in tutte le Chiese.^[8] Per Tertulliano (c. 160-c. 225), il fatto che tutte le Chiese hanno sostanzialmente la medesima fede attesta la presenza di Cristo e la guida dello Spirito Santo. Errano quanti abbandonano la fede della Chiesa intera.^[9] Per Agostino (354-430) tutta la Chiesa, «dai vescovi agli ultimi fedeli», rende testimonianza alla verità.^[10] Il generale consenso dei cristiani assume il ruolo di norma sicura per determinare la fede apostolica: «*Securus judicat orbis terrarum* [il giudizio del mondo intero è sicuro]». ^[11] Giovanni Cassiano (c. 360-435) riteneva che il consenso universale dei fedeli costituisse un argomento sufficiente per confutare gli eretici,^[12] e Vincenzo di Lérins (morto verso il 445) propose come normativa la fede osservata ovunque, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*).^[13]

24. Per risolvere le controversie fra i fedeli i padri della Chiesa fecero appello non soltanto al credere comune, ma anche alla tradizione costante della prassi. Girolamo (c. 345-420), ad esempio, giustificava la venerazione delle reliquie mettendo in evidenza la prassi dei vescovi e dei fedeli,^[14] ed Epifanio (c. 315-403), per difendere la perpetua verginità di Maria, domandava se qualcuno avesse mai avuto l'audacia di pronunciare il suo nome senza aggiungervi «la Vergine». ^[15]

25. Il periodo patristico attesta principalmente la testimonianza resa dal popolo di Dio nel suo insieme, qualcosa che possiede un certo carattere oggettivo. Il popolo credente

considerato come un tutto non può errare in materia di fede, si sosteneva, poiché ha ricevuto un'unzione da Cristo, lo Spirito Santo che gli era stato promesso e che gli fornisce le doti per discernere la verità. Alcuni padri della Chiesa hanno anche riflettuto sulla capacità soggettiva dei cristiani, animati dalla fede e nei quali abita lo Spirito Santo, di conservare la vera dottrina nella Chiesa e di rigettare l'errore. Agostino, ad esempio, metteva in evidenza questo punto quando affermava che Cristo, «il Maestro interiore», rende capaci anche i laici, come i loro pastori, non soltanto di ricevere la verità della rivelazione, ma anche di approvarla e di trasmetterla.[\[16\]](#)

26. Nei primi cinque secoli la fede della Chiesa nel suo insieme si rivelò decisiva per la fissazione del canone delle Scritture e per la definizione delle principali dottrine che riguardavano ad esempio la divinità di Cristo, la verginità perpetua e la maternità divina di Maria e la venerazione e l'invocazione dei santi. In alcuni casi, come ha notato il beato John Henry Newman (1801-1890), la fede dei laici in particolare ha ricoperto un ruolo cruciale. L'esempio più impressionante fu nel IV secolo la celebre controversia con gli ariani, che furono condannati al concilio di Nicea (325), ove fu definita la divinità di Gesù Cristo. Tuttavia, da quel concilio fino a quello di Costantinopoli (381), fra i vescovi continuò a esservi incertezza. Durante questo periodo, «la tradizione divina affidata alla Chiesa infallibile fu proclamata e conservata molto più dai fedeli che dall'episcopato». «Vi fu una temporanea sospensione delle funzioni dell'*Ecclesia docens*. Il corpo episcopale fallì nel confessare la fede. Parlavano in modo diverso, l'uno contro l'altro; dopo Nicea, per quasi sessant'anni non vi fu alcuna testimonianza ferma, invariabile, coerente».[\[17\]](#)

b) Il periodo medievale

27. Newman osserva inoltre che «in epoca successiva, quando gli eruditi benedettini di Germania [cf. Rabano Mauro, c. 780-856] e Francia [cf. Ratramno, morto intorno all'anno 870] mostravano perplessità nella loro formulazione della dottrina della presenza reale, Pascasio [c. 790-c. 860] era invece sostenuto dai fedeli quando la affermava».[\[18\]](#) Qualcosa di simile avvenne a proposito del dogma che si riferisce alla visione beatifica, definito da papa Benedetto XII nella costituzione *Benedictus Deus* (1336), il quale afferma che le anime godono di questa visione subito dopo il purgatorio e prima del giorno del giudizio:[\[19\]](#) «La tradizione sulla quale si fondò la definizione si manifestava nel *consensus fidelium* con una chiarezza che la successione dei vescovi non offriva, benché molti fra di loro fossero “*Sancti Patres ab ipsis Apostolorum temporibus*”». «Una considerazione tutta particolare fu accordata al *sensus fidelium*; non che si domandasse la loro opinione o il loro consiglio, ma si ricevette la loro testimonianza, si consultarono i loro sentimenti, si temette, oserei quasi dire, la loro impazienza».[\[20\]](#) Il continuo svilupparsi presso i fedeli della credenza e della devozione nell'Immacolata concezione della beata vergine Maria, nonostante l'opposizione di alcuni teologi a questa dottrina, è un altro fra i maggiori esempi del ruolo che rivestì nel Medioevo il *sensus fidelium*.

28. I dottori della Scolastica riconoscevano che la Chiesa, la *congregatio fidelium*, non può errare in materia di fede poiché essa è istruita da Dio, unita a Cristo suo capo, e che

in essa abita lo Spirito Santo. Tommaso d'Aquino, ad esempio, prende questo come punto di partenza per il fatto che la Chiesa universale è governata dallo Spirito Santo che, come ha promesso il Signore Gesù, le insegnerà «tutta la verità» (Gv 16,13).^[21] Egli sapeva che la fede della Chiesa universale è espressa con autorità dai suoi prelati,^[22] ma coltivava anche un interesse tutto particolare all'istinto di fede personale di ogni credente, che ha scrutato in relazione alla virtù teologale della fede.

c) Il periodo della Riforma cattolica e successivo

29. La sfida posta dai riformatori del XVI secolo esigeva un'attenzione rinnovata al *sensus fidei fidelium*; ne risultò che la nozione venne trattata per la prima volta in maniera sistematica. I riformatori ponevano l'accento sul primato della parola di Dio nella sacra Scrittura (*Scriptura sola*) e sul sacerdozio dei fedeli. Essi sostenevano che la testimonianza interiore dello Spirito Santo dà a tutti i battezzati la capacità di interpretare da sé stessi la parola di Dio. Questa convinzione tuttavia non impedì loro di offrire un insegnamento durante dei sinodi e di produrre dei catechismi per l'istruzione dei fedeli. Le loro dottrine rimettevano in discussione, fra l'altro, il ruolo e lo statuto della Tradizione, l'autorità magisteriale del papa e dei vescovi e l'inerranza dei concili. Per rispondere alla loro affermazione secondo la quale la promessa della presenza di Cristo e della guida dello Spirito Santo era stata fatta alla Chiesa intera, non soltanto ai Dodici ma anche a ogni credente,^[23] i teologi cattolici furono indotti a spiegare più pienamente in che senso i pastori sono al servizio della fede del popolo. Facendolo, essi accordarono un'attenzione crescente all'autorità magisteriale della gerarchia.

30. I teologi della Riforma cattolica, basandosi sui precedenti sforzi per sviluppare una ecclesiologia sistematica, ripresero la questione della rivelazione, delle sue fonti e della loro autorità. Risposero innanzitutto alle critiche dei riformatori verso alcune dottrine richiamando l'infallibilità *in credendo* ^[24] della Chiesa intera, laicato e clero insieme. E, di fatto, il concilio di Trento fece ripetutamente appello al giudizio della Chiesa intera per difendere gli articoli contrastati della dottrina cattolica. Il suo decreto sul sacramento dell'eucaristia (1551), ad esempio, invoca specificamente «il comune sentire della Chiesa [*universum Ecclesiae sensum*]». ^[25]

31. Melchior Cano (1509-1560), che partecipò a quel concilio, trattò per la prima volta in modo esteso il *sensus fidei fidelium* difendendo il valore che i cattolici riconoscevano alla forza probante della Tradizione nell'argomentazione teologica. Nel suo trattato *De locis theologicis* ^[26] (1564), egli riconosceva nell'assenso comune attuale dei fedeli uno dei quattro criteri che permettono di determinare se una dottrina o una prassi appartengono alla tradizione apostolica. ^[27] In un capitolo sull'autorità della Chiesa in materia dottrinale, egli argomentava che la fede della Chiesa non può fallire, poiché essa è la Sposa (cf. Os 2; 1Cor 11,2) e il corpo di Cristo (cf. Ef 5), e perché lo Spirito Santo la guida (cf. Gv 14,16.26). ^[28] Cano faceva pure notare che la parola «Chiesa» designava talvolta tutti i fedeli, compresi i pastori, e altre volte i suoi capi e pastori (*principes et pastores*), poiché anch'essi possiedono lo Spirito Santo. ^[29] Egli utilizzava il termine nella prima accezione quando affermava che la fede della Chiesa non poteva sbagliare, che la Chiesa non poteva ingannarsi su ciò che credeva e che l'infallibilità non

apparteneva soltanto alla Chiesa del passato, ma anche alla Chiesa nella sua costituzione presente. Utilizzava «Chiesa» nella seconda accezione quando asseriva che i suoi pastori erano infallibili nel momento in cui davano giudizi dottrinali autorizzati, in quanto assistiti in questo compito dallo Spirito Santo [30] (cf. Ef 4; 1Tm 3).

32. Roberto Bellarmino (1542-1621), nella sua difesa della fede cattolica contro le critiche della Riforma, prendeva come punto di partenza la Chiesa visibile, «l'universalità di tutti i credenti». Per lui tutto ciò che i fedeli ritenevano *de fide*, e tutto ciò che i vescovi insegnavano come appartenente alla fede, era necessariamente vero e doveva essere creduto.[31] Egli sosteneva che i concili della Chiesa non potevano errare poiché possedevano questo *consensus Ecclesiae universalis*. [32]

33. Altri teologi del periodo post-tridentino continuarono ad affermare l'infallibilità dell'*Ecclesia* (intendendo la Chiesa intera, compresi i suoi pastori) *in credendo*, ma cominciarono a distinguere in maniera piuttosto netta i ruoli della «Chiesa docente» e della «Chiesa discente». L'accento, in precedenza posto sull'infallibilità «attiva» dell'*Ecclesia in credendo*, fu progressivamente spostato sul ruolo attivo dell'*Ecclesia docens*. Divenne normale affermare che l'*Ecclesia discens* aveva soltanto un'infallibilità «passiva».

d) Il XIX secolo

34. Il XIX secolo fu un periodo decisivo per la dottrina del *sensus fidei fidelium*. Esso vide nella Chiesa cattolica una nuova consapevolezza della storicità, il rifiorire dell'interesse per i padri della Chiesa e per i teologi medievali, e uno studio rinnovato del mistero della Chiesa, in parte in risposta alle critiche provenienti dai rappresentanti della cultura moderna e dai cristiani di altre tradizioni, e in parte in virtù di una maturazione interna. In questo contesto, teologi cattolici come Johann Adam Möhler (1796-1838), Giovanni Perrone (1794-1876) e John Henry Newman prestarono nuova attenzione al *sensus fidei fidelium* in quanto *locus theologicus*, al fine di spiegare in che modo lo Spirito Santo custodisce la Chiesa intera nella verità e di giustificare gli sviluppi dottrinali della Chiesa. I teologi misero in luce il ruolo attivo della Chiesa intera, e in modo particolare il contributo dei fedeli laici, nella custodia e nella trasmissione della fede della Chiesa. Il magistero confermò implicitamente questa idea nel processo che condusse alla definizione dell'Immacolata concezione (1854).

35. Volendo difendere la fede cattolica contro il razionalismo Johann Adam Möhler, studioso dell'università di Tubinga, cercò di descrivere la Chiesa come un organismo vivente e di cogliere i principi che reggono lo sviluppo della dottrina. Secondo lui, è lo Spirito Santo che anima, guida e unisce i fedeli in quanto comunità in Cristo, suscitando in essi una «coscienza» ecclesiale della fede (*Gemeingeist* o *Gesamtsinn*), qualcosa che si apparenta a un *Volkgeist* o spirito nazionale.[33] Questo *sensus fidei*, che è la dimensione soggettiva della Tradizione, comprende necessariamente un elemento oggettivo, l'insegnamento della Chiesa, poiché il «senso» cristiano dei fedeli, che vive nei loro cuori ed è virtualmente equivalente alla Tradizione, non è mai separato dal suo contenuto.[34]

36. John Henry Newman studiò il *sensus fidei fidelium* in primo luogo per chiarire i propri dubbi riguardo allo sviluppo della dottrina. Egli fu il primo a pubblicare un trattato interamente dedicato a questo argomento, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), e ad enunciare le caratteristiche di uno sviluppo fedele. Per distinguere fra sviluppo autentico ed erroneo, egli adottò la norma di Agostino – l’assenso generale della Chiesa intera, «*securus judicat orbis terrarum*» – ma vide pure che un’autorità infallibile era necessaria per custodire la Chiesa nella verità.

37. Utilizzando le idee di Möhler e di Newman,^[35] Perrone ritrovò la concezione patristica del *sensus fidelium* per rispondere al desiderio ampiamente diffuso di una definizione pontificia dell’Immacolata concezione di Maria. Egli rinvenne nel consenso unanime, o *conspiratio*, dei fedeli e dei loro pastori una garanzia dell’origine apostolica di quella dottrina. Sostenne che i più eminenti teologi attribuivano valore di prova al *sensus fidelium*, e che la forza di uno degli «strumenti della tradizione» poteva supplire al difetto di un altro, ad esempio «il silenzio dei Padri».^[36]

38. È evidente l’influenza delle ricerche di Perrone sulla decisione di papa Pio IX di procedere alla definizione dell’Immacolata concezione, soprattutto se si considera che prima di promulgare la definizione il papa fece richiesta ai vescovi di tutto il mondo di un rapporto scritto circa la devozione all’Immacolata concezione della Vergine nel loro clero e tra i loro fedeli.^[37] Nella costituzione apostolica che contiene la definizione, *Ineffabilis Deus* (1854), papa Pio IX affermava che, benché egli già conoscesse il pensiero dei vescovi in proposito, aveva domandato a loro di informarlo sulla pietà e sulla devozione dei fedeli al riguardo e concludeva che «la sacra Scrittura, la veneranda Tradizione, il costante sentire della Chiesa, [*perpetuus Ecclesiae sensu*], il singolare consenso dei vescovi cattolici e dei fedeli, [*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*], e gli atti memorabili e le costituzioni dei nostri predecessori» illustravano tutti in modo mirabile questa dottrina e la proclamavano.^[38] Utilizzava dunque il linguaggio del trattato di Perrone per descrivere la testimonianza concorde dei vescovi e dei fedeli. Sottolineando l’uso del termine *conspiratio* Newman commentò: «Entrambe, la Chiesa docente e la Chiesa discente, sono riunite come una sola duplice testimonianza, si illustrano a vicenda e non si devono mai separare».^[39]

39. Quando più tardi scrisse *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), lo scopo di Newman era mostrare che i fedeli (in quanto distinti dai loro pastori) hanno un ruolo proprio e attivo da svolgere nella custodia e nella trasmissione della fede. «La Tradizione degli apostoli» è «affidata alla Chiesa intera nelle sue diverse parti e funzioni per *modum unius*», ma i vescovi e i fedeli laici le rendono testimonianza in maniera differente. La Tradizione, egli afferma, «si manifesta in modo diverso nelle diverse epoche: talvolta per voce degli episcopati, talvolta dei dottori, talvolta del popolo, talvolta di liturgie, riti, cerimonie e costumi, di avvenimenti, controversie, movimenti e di tutti gli altri fenomeni che sono compresi sotto il nome di storia».^[40] Secondo Newman «vi è qualcosa nella “*pastorum et fidelium conspiratio*” che non si trova nei pastori soltanto».^[41] In quest’opera Newman cita ampiamente gli argomenti che circa un decennio prima Giovanni Perrone aveva proposto in favore della definizione dell’Immacolata concezione.^[42]

40. La costituzione dogmatica *Pastor æternus* del concilio Vaticano I, che definiva il magistero infallibile del papa, non ha affatto ignorato il *sensus fidei fidelium*; al contrario l'ha presupposto. Il progetto originale della costituzione, *Supremi pastoris*, che servì da base per la *Pastor æternus*, aveva un capitolo sull'infallibilità della Chiesa (c. IX).^[43] Tuttavia, quando l'ordine del giorno fu modificato al fine di affrontare la questione dell'infallibilità pontificia, la discussione di questo principio fu aggiornata e mai ripresa. Nella sua *relatio* sulla definizione dell'infallibilità pontificia il vescovo mons. Vincent Gasser spiega nondimeno che l'assistenza speciale accordata al papa non lo colloca a parte rispetto alla Chiesa e non esclude né consultazione né cooperazione.^[44] La definizione dell'Immacolata concezione fu l'esempio, afferma, di un caso «così difficile che il papa giudicò necessario per propria informazione interrogare i vescovi, in quanto mezzi ordinari, sul pensiero delle Chiese».^[45] In una formula voluta per escludere il gallicanismo, *Pastor æternus* affermava che le definizioni dottrinali *ex cathedra* del papa in materia di fede e di morale erano irreformabili «per sé stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*]»,^[46] ma ciò non rende il *consensus Ecclesiæ* superfluo. Ciò che viene escluso è la teoria secondo la quale una tale definizione richiederebbe questo consenso, antecedente o conseguente, come condizione per essere autorevole.^[47] In risposta alla crisi modernista, un decreto del Sant'Uffizio, *Lamentabili* (1907), confermò la libertà dell'*Ecclesia docens* nei confronti dell'*Ecclesia discens*. Il decreto censurava una proposta secondo la quale i pastori non potrebbero insegnare se non quanto i fedeli crederebbero già.^[48]

e) Il XX secolo

41. Nel XX secolo i teologi cattolici hanno esplorato la dottrina del *sensus fidei fidelium* nel contesto di una teologia della Tradizione, di un'ecclesiologia rinnovata e di una teologia del laicato. Hanno sottolineato che «la Chiesa» non s'identifica con i suoi pastori; che la Chiesa intera, per l'opera dello Spirito Santo, è il soggetto o «l'organo» della Tradizione; e che i laici hanno un ruolo attivo nella trasmissione della fede apostolica. Il magistero ha fatto propri questi sviluppi sia al momento della consultazione che portò alla definizione della gloriosa Assunzione della beata vergine Maria sia con il concilio Vaticano II, che ha ristabilito e confermato la dottrina del *sensus fidei*.

42. Nel 1946, papa Pio XII si conformò alla disposizione del suo predecessore e inviò una lettera enciclica, *Deiparæ virginis Mariæ*, ai vescovi di tutto il mondo per chiedere loro di informarlo «sulla devozione del vostro clero e del vostro popolo (considerando la loro fede e la loro pietà) verso l'Assunzione della beatissima vergine Maria». Riaffermava così la prassi consistente nel consultare i fedeli prima di una definizione dogmatica, e nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1950) offrì testimonianza della «risposta pressoché unanimemente affermativa» che aveva ricevuto.^[49] La credenza nell'Assunzione di Maria era di fatto «insita profondamente nell'animo dei fedeli».^[50] Pio XII fece riferimento al «concorde insegnamento del magistero ordinario della Chiesa e la fede concorde del popolo cristiano» e disse, questa volta a proposito della credenza nell'Assunzione di Maria, ciò che papa Pio IX aveva

detto a proposito della credenza nella sua Immacolata concezione, ossia che esisteva una «*singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio*». Aggiunse che questa *conspiratio* mostrava «in modo certo e infallibile» che l'Assunzione di Maria era «verità rivelata da Dio e contenuta in quel divino deposito che Cristo affidò alla sua Sposa, perché lo custodisse fedelmente e infallibilmente lo dichiarasse». [51] In entrambi i casi le definizioni pontificie confermavano dunque e celebravano la fede ritenuta saldamente dai fedeli.

43. Yves M.-J. Congar (1904-1995) apportò un contributo significativo allo sviluppo della dottrina del *sensus fidei fidelis* e del *sensus fidei fidelium*. Nel suo *Jalons pour une théologie du laïcat* (pubblicato per la prima volta nel 1953), egli esaminò questa dottrina in termini di partecipazione del laicato alla funzione profetica della Chiesa. Congar conosceva bene l'opera di Newman e adottò il medesimo schema (ossia la triplice funzione della Chiesa e il *sensus fidelium* quale espressione della funzione profetica), senza tuttavia riferirlo direttamente a Newman. [52] Egli descrisse il *sensus fidelium* come un dono dello Spirito Santo «concesso al tempo stesso sia alla gerarchia sia al corpo tutto intero dei fedeli», e distinse la realtà oggettiva di fede (che costituisce la Tradizione) dal suo aspetto soggettivo, la grazia della fede. [53] Laddove nel passato gli autori avevano sottolineato la distinzione fra l'*Ecclesia docens* e l'*Ecclesia discens*, Congar ebbe cura di mostrare la loro unità organica. «La Chiesa credente e amante, ossia il corpo dei fedeli, è infallibile nel possesso vivente della fede, non in un atto o in un giudizio particolari», scriveva. [54] L'insegnamento della gerarchia è a servizio della comunione.

44. L'insegnamento del concilio Vaticano II riflette ampiamente il contributo di Congar. Il primo capitolo della *Lumen gentium*, sul «mistero della Chiesa», insegna che lo Spirito Santo «dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio». «Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cf. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)». [55] Il capitolo II prosegue trattando la Chiesa come un tutto, «il popolo di Dio», prima di ogni distinzione fra laici e clero. Il passaggio che cita il *sensus fidei* (*Lumen gentium*, n. 12) insegna che avendo «l'unzione che viene dal Santo (cf. 1Gv 2,20.27)» la «totalità dei fedeli (...) non può sbagliarsi nel credere». «Lo Spirito di verità» suscita e mantiene un «senso soprannaturale della fede [*supernaturali sensu fidei*]», che si manifesta «quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” mostra l'universale suo consenso in materia di fede e di morale». Grazie al *sensus fidei*, «sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla “fede trasmessa ai santi una volta per sempre” (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita». È il mezzo attraverso il quale il popolo prende parte all'«ufficio profetico di Cristo». [56]

45. La *Lumen gentium* descrive poi, rispettivamente ai capitoli III e IV, come Cristo esercita il suo ufficio profetico non soltanto per mezzo dei pastori della Chiesa, ma anche dei fedeli laici. La costituzione insegna che «fino alla piena manifestazione della

gloria» il Signore adempie il suo ufficio «non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici», «che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola [*sensu fidei et gratia verbi instruit*] (cf. At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale». Fortificati dai sacramenti, «i laici diventano araldi efficaci della fede in ciò che si spera (cf. Eb 11,1)»; «i laici (...) possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo».[57] Qui, il *sensus fidei* è presentato come un dono di Cristo ai fedeli, e ancora una volta è descritto come una capacità attiva mediante la quale i fedeli sono resi capaci di comprendere, vivere e annunciare le verità della rivelazione divina. È la base della loro opera di evangelizzazione.

46. Il *sensus fidei* è evocato anche nell'insegnamento del Concilio sullo sviluppo della dottrina, nel contesto della trasmissione della fede apostolica. La *Dei Verbum* dice che la Tradizione apostolica «progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo». «Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse». E il Concilio identifica tre strade attraverso le quali ciò si verifica: «Sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro [i vescovi] i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità».[58] Sebbene questo passaggio non utilizzi l'espressione *sensus fidei*, è chiaro che la contemplazione, lo studio e l'intelligenza dei credenti ai quali fa riferimento sono tutti chiaramente associati al *sensus fidei*, e la maggioranza dei commentatori sono concordi nel ritenere che i padri conciliari si riferivano consapevolmente alla teoria dello sviluppo della dottrina di Newman. Quando si legge questo testo alla luce della descrizione del *sensus fidei* che ne fa *Lumen gentium* n. 12 – come un senso soprannaturale della fede, suscitato dallo Spirito Santo, mediante il quale il popolo sotto la guida dei pastori aderisce indefettibilmente alla fede –, si vede subito che esso esprime la stessa idea. Quando fa riferimento alla «singolare unità di spirito» che deve esistere fra i vescovi e i fedeli nella prassi e nella confessione della fede trasmessa dagli apostoli, *Dei Verbum* utilizza infatti l'espressione stessa che si trova nella definizione dei due dogmi mariani, «*singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio*».[59]

47. Dopo il Concilio il magistero ha riaffermato numerosi punti chiave dell'insegnamento del Concilio sul *sensus fidei*.[60] Ha trattato inoltre una nuova questione, ossia l'importanza di non presupporre che l'opinione pubblica, sia all'interno della Chiesa sia al di fuori di essa, coincida necessariamente con il *sensus fidei* (*fidelium*). Nell'esortazione apostolica post sinodale *Familiaris consortio* (1981), papa Giovanni Paolo II ha esaminato quali rapporti «il soprannaturale senso della fede» può avere con il «consenso dei fedeli» e con un'opinione di maggioranza determinata da ricerche sociologiche e statistiche. Il *sensus fidei*, egli scrive, «non consiste (...) solamente o necessariamente nel consenso dei fedeli». Sta ai pastori della Chiesa «promuovere il senso della fede in tutti i fedeli, vegliare e giudicare autorevolmente la genuinità delle sue espressioni, educare i credenti a un discernimento evangelico sempre più maturo».[61]

II. Il *sensus fidei* nella vita personale del credente

48. Questo secondo capitolo si concentra sulla natura del *sensus fidei fidelis*. Il quadro di riferimento è quello degli argomenti e delle categorie che la teologia classica offre per comprendere come la fede si attua nella vita del singolo credente. Benché la visione biblica della fede sia più ampia, la comprensione classica mette in rilievo un aspetto essenziale: l'adesione dell'intelletto, mosso dall'amore, alla verità rivelata. Questa concettualizzazione della fede è ancora utile ai nostri giorni per illuminare la comprensione del *sensus fidei fidelis*. In questo quadro, il capitolo considera inoltre alcune manifestazioni del *sensus fidei fidelis* nella vita personale dei credenti, essendo chiaro che gli aspetti personali ed ecclesiali del *sensus fidei* sono inseparabili.

1. Il *sensus fidei* come istinto di fede

49. Il *sensus fidei fidelis* è una sorta di istinto spirituale che permette al credente di giudicare in maniera spontanea se uno specifico insegnamento o una prassi particolare sono o meno conformi al Vangelo e alla fede apostolica. È intrinsecamente legato alla virtù della fede stessa; deriva dalla fede e ne costituisce una proprietà.^[62] Lo si paragona a un istinto perché non è in primo luogo il risultato di una deliberazione razionale, ma prende piuttosto la forma di una conoscenza spontanea e naturale, una sorta di percezione (*aisthêsis*).

50. Il *sensus fidei fidelis* proviene innanzitutto e soprattutto dalla connaturalità che la virtù della fede stabilisce fra il soggetto credente e l'oggetto autentico della fede, ossia la verità di Dio rivelata in Cristo Gesù. In generale, la connaturalità fa riferimento a una situazione in cui un'entità A intrattiene con un'altra entità B una relazione così intima che A prende parte alle disposizioni naturali di B, come se si trattasse delle sue proprie. La connaturalità permette una forma di conoscenza originale e profonda. Nella misura, ad esempio, in cui due amici sono uniti, il primo diviene capace di giudicare in modo spontaneo ciò che conviene all'altro, poiché condivide le inclinazioni stesse dell'altro e comprende così per connaturalità ciò che è buono o cattivo per lui. In altre parole, si tratta di una conoscenza di ordine diverso dalla conoscenza oggettiva, la quale procede per via di concettualizzazione e di ragionamento. È una conoscenza per empatia, o una conoscenza del cuore.

51. Ogni virtù rende connaturale il proprio soggetto, ossia chi la possiede, al proprio oggetto, ossia a un certo tipo d'azione. Per virtù si intende qui una disposizione stabile (o *habitus*) della persona a esercitare un certo tipo di comportamento di ordine intellettuale o morale. La virtù è una sorta di «seconda natura» per la quale la persona umana costruisce se stessa attualizzando liberamente e in maniera conforme alla retta ragione i dinamismi iscritti nella natura umana. Essa conferisce così un orientamento definito e stabile all'attività delle facoltà naturali; le dirige verso comportamenti che la persona virtuosa compirà ormai «naturalmente» con «facilità, padronanza di sé e gioia».^[63]

52. Ogni virtù ha un duplice effetto: in primo luogo inclina naturalmente la persona che la possiede verso un oggetto (un certo tipo d'azione) e in secondo luogo la allontana spontaneamente da tutto ciò che è contrario a tale oggetto. Ad esempio, la persona che ha sviluppato la virtù della castità possiede una sorta di «sesto senso», una sorta di «istinto spirituale»^[64] che le permette di discernere qual è il giusto atteggiamento da adottare anche nelle situazioni più complesse, cogliendo spontaneamente ciò che le conviene fare e ciò che occorre evitare. La persona casta adotta così come istintivamente il giusto atteggiamento, mentre il ragionamento concettuale del moralista può lasciarlo perplesso e indeciso.^[65]

53. Il *sensus fidei* è la forma che assume questo istinto, che accompagna ogni virtù, nel caso della virtù della fede. «Come gli altri *habitus* virtuosi fanno sì che un uomo veda ciò che gli conviene secondo tali *habitus*, così per l'*habitus* della fede lo spirito dell'uomo è inclinato a dare il proprio assenso a ciò che conviene alla vera fede, e non altro».^[66] La fede, in quanto virtù teologale, rende il credente capace di partecipare alla conoscenza che Dio ha di se stesso e di tutte le cose. Nel credente essa prende la forma di una «seconda natura».^[67] Mediante la grazia e le virtù teologali i credenti divengono «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4) e sono in qualche modo resi connaturali a Dio. Pertanto, essi reagiscono spontaneamente in funzione di questa natura partecipata, nello stesso modo in cui gli esseri viventi reagiscono istintivamente a ciò che conviene o meno alla propria natura.

54. A differenza della teologia, che si può descrivere come una *scientia fidei*, il *sensus fidei fidelis* non è una conoscenza riflessiva dei misteri della fede, che sviluppa concetti e utilizza procedure razionali per giungere alle conclusioni. Come indica il nome (*sensus*), si apparenta piuttosto a una reazione naturale, immediata e spontanea, paragonabile a un istinto vitale o a una sorta di «fiuto» con il quale il credente aderisce spontaneamente a ciò che è conforme alla verità della fede ed evita ciò che vi si oppone.^[68]

55. Il *sensus fidei fidelis* è di per sé infallibile in ciò che riguarda il proprio oggetto, la vera fede.^[69] Tuttavia, nell'universo mentale concreto del credente le giuste intuizioni del *sensus fidei* possono trovarsi mescolate a diverse opinioni puramente umane, o anche a errori dovuti ai limiti di un dato contesto culturale.^[70] «Se dunque la fede teologale in quanto tale non può ingannarsi, il credente può invece avere delle opinioni erranee, poiché tutti i suoi pensieri non procedono dalla fede. Le idee che circolano nel Popolo di Dio non sono tutte in coerenza con la fede».^[71]

56. Il *sensus fidei fidelis* deriva dalla virtù teologale della fede. Questa virtù è una disposizione interiore, suscitata dall'amore, ad aderire senza riserve alla totalità della verità rivelata da Dio non appena questa è percepita come tale. La fede non implica dunque necessariamente una conoscenza esplicita della totalità della verità rivelata.^[72] Ne consegue che una certa forma di *sensus fidei* può esistere in coloro che «battezzati, sono insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede».^[73] La Chiesa cattolica deve dunque essere attenta a ciò che le può dire lo Spirito per mezzo dei credenti delle Chiese e delle comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con essa.

57. Essendo una proprietà della virtù teologale della fede, il *sensus fidei fidelis* si sviluppa in proporzione allo sviluppo della virtù della fede. Più la virtù della fede si radica nel cuore e nello spirito dei credenti e informa la loro vita quotidiana, più il *sensus fidei fidelis* in essi si sviluppa e si fortifica. Ma poiché la fede, intesa come forma di conoscenza, è fondata sull'amore, per animarla e informarla si rende necessaria la carità, al fine di farne una fede viva e vissuta (*fides formata*). Il rafforzamento della fede nel credente dipende dunque particolarmente dalla crescita in lui della carità, e il *sensus fidei fidelis* è per questa ragione proporzionale alla santità della sua vita. San Paolo insegna che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). Ne consegue che lo sviluppo del *sensus fidei* nello spirito del credente si deve in particolare all'azione dello Spirito Santo. In quanto Spirito d'amore, che infonde l'amore nel cuore umano, lo Spirito Santo apre ai credenti la possibilità di una conoscenza più profonda e più intima di Cristo Verità, sulla base di un'unione di carità: «Mostrare la verità conviene propriamente allo Spirito Santo, poiché è l'amore che svela i segreti».[74]

58. La carità permette il dispiegarsi dei doni dello Spirito Santo nei credenti, conducendoli a una comprensione superiore delle cose della fede «con ogni sapienza e intelligenza spirituale» (Col 1,9).[75] In effetti le virtù teologali si esprimono pienamente nella vita del credente solo se egli si lascia guidare dallo Spirito Santo (cf. Rm 8,14). I doni dello Spirito sono precisamente le disposizioni interiori gratuite e infuse che fungono da fulcro per l'azione dello Spirito nella vita del credente. Per mezzo di tali doni dello Spirito, specialmente quelli dell'intelligenza e della scienza, i credenti sono resi capaci di comprendere intimamente «l'esperienza delle cose spirituali»[76] e di rifiutare qualsiasi interpretazione contraria alla fede.

59. Vi è in ogni credente un'interazione vitale fra il *sensus fidei* e il modo in cui egli vive la fede nei vari ambiti della sua esistenza personale. Da una parte, il *sensus fidei* illumina e guida il modo in cui il credente attua la propria fede. Dall'altra, dal momento che custodisce i comandamenti e mette in pratica la fede, il credente ne acquisisce una più profonda comprensione: «Chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3,21). La pratica della fede nella realtà concreta delle situazioni esistenziali nelle quali si trova collocato per le proprie relazioni familiari, professionali e culturali, arricchisce l'esperienza personale del credente. Ciò gli permette di vedere più nettamente il valore e i limiti di una data dottrina e di proporre le vie di una formulazione più adeguata. Ecco perché coloro che insegnano in nome della Chiesa dovrebbero prestare particolare attenzione all'esperienza dei credenti, specialmente a quella dei laici che si impegnano a praticare l'insegnamento della Chiesa nei campi in cui possiedono specifiche esperienze e competenze.

2. Le manifestazioni del *sensus fidei* nella via personale dei credenti

60. Si possono segnalare tre manifestazioni principali del *sensus fidei fidelis* nella vita personale del credente. Il *sensus fidei fidelis* permette a ogni credente: 1) di discernere se un insegnamento particolare o una prassi specifica che incontra nella Chiesa sono

coerenti o meno con la vera fede per la quale egli vive nella comunione ecclesiale (cf. sotto, nn. 61-63); 2) di distinguere nella predicazione l'essenziale dal secondario (n. 64); e 3) di determinare e mettere in pratica la testimonianza da rendere a Gesù Cristo nel contesto storico e culturale particolare nel quale egli vive (n. 65).

61. «Carissimi, non prestate fede ad ogni spirito, ma mettete alla prova gli spiriti, per saggiare se provengono veramente da Dio, perché molti falsi profeti sono venuti nel mondo» (1Gv 4,1). Il *sensus fidei fidelis* conferisce al credente la capacità di discernere se un insegnamento o una prassi sono coerenti con la vera fede della quale egli già vive. Se i singoli credenti percepiscono o «sentono» questa coerenza, spontaneamente accordano l'adesione interiore a quegli insegnamenti, o si impegnano personalmente a quelle pratiche, che si tratti di verità già esplicitamente insegnate o non ancora.

62. Il *sensus fidei fidelis* consente anche a ogni credente di percepire una disarmonia, un'incoerenza o una contraddizione fra un insegnamento o una prassi e la fede cristiana autentica di cui vive. Egli reagisce allora alla maniera di un melomane che percepisce le note sbagliate nell'esecuzione di un brano musicale. In questo caso i credenti resistono interiormente agli insegnamenti o alle pratiche in questione e non li accettano o non vi prendono parte. «L'*habitus* della fede possiede questa capacità grazie alla quale il credente è trattenuto dal dare il proprio assenso a ciò che è contrario alla fede, proprio come la castità si trattiene in relazione a ciò che è contrario alla castità». [77]

63. Avvertiti dal proprio *sensus fidei*, i singoli credenti possono giungere a rifiutare l'assenso a un insegnamento dei propri legittimi pastori se non riconoscono in tale insegnamento la voce di Cristo, il buon Pastore. «Le pecore lo seguono [il buon Pastore] perché conoscono la sua voce. Un estraneo invece non lo seguiranno, ma fuggiranno via da lui, perché non conoscono la voce degli estranei» (Gv 10,4-5). Per san Tommaso un credente, anche privo di competenza teologica, può e anzi deve resistere in virtù del *sensus fidei* al suo vescovo se questo predica cose eterodosse. [78] In tal caso il credente non innalza se stesso a criterio ultimo della verità di fede: al contrario, di fronte a una predicazione materialmente «autorizzata» ma che lo turba, senza che ne possa spiegare esattamente la ragione, egli differisce il proprio assenso e si appella interiormente all'autorità superiore della Chiesa universale. [79]

64. Il *sensus fidei fidelis* permette al credente di distinguere anche nella predicazione fra ciò che è fondamentale per la fede cattolica autentica e ciò che, senza essere formalmente contrario, è solo accidentale o anche indifferente in relazione all'essenza della fede. Ad esempio, in virtù del loro *sensus fidei*, i singoli credenti possono relativizzare certe forme particolari di devozione mariana nel nome stesso della propria adesione al culto autentico della vergine Maria. Possono anche prendere le distanze da una predicazione che confonde indebitamente la fede cristiana a scelte politiche particolari. Mantenendo lo spirito del credente centrato su ciò che è essenziale alla fede, il *sensus fidei fidelis* garantisce un'autentica libertà cristiana (cf. Col 2,16-23) e contribuisce alla purificazione della fede.

65. Grazie al *sensus fidei fidelis*, e col sostegno della prudenza soprannaturale donata dallo Spirito, il credente è in grado di percepire, all'interno dei nuovi contesti storici e culturali, quali possono essere i mezzi più adatti a rendere una testimonianza autentica alla verità di Gesù Cristo e di conformarvi le proprie azioni. Il *sensus fidei fidelis* riveste così una dimensione prospettica nella misura in cui, fondandosi sulla fede già vissuta, permette al credente di anticipare uno sviluppo o un'esplicitazione di una data prassi cristiana. In forza del legame reciproco fra la pratica della fede e l'intelligenza del suo contenuto, il *sensus fidei fidelis* contribuisce affinché emergano e siano illuminati determinati aspetti della fede cattolica che prima erano solo impliciti; e in forza del reciproco legame fra il *sensus fidei* del credente e il *sensus fidei* della Chiesa in quanto tale, ovvero il *sensus fidei fidelium*, tali sviluppi non sono mai soltanto privati, ma sempre di natura ecclesiale. I fedeli sono continuamente in relazione gli uni con gli altri, come pure con il magistero e con i teologi, nella comunione ecclesiale.

III. Il *sensus fidei fidelium* nella vita della Chiesa

66. Dal momento che la fede del singolo credente partecipa della fede della Chiesa in quanto soggetto credente, il *sensus fidei (fidelis)* dei singoli credenti non può essere separato dal *sensus fidei (fidelium)* della Chiesa, o *sensus Ecclesiae*,^[80] che ha ricevuto in dote lo Spirito Santo e la sua assistenza;^[81] il *consensus fidelium* costituisce un criterio sicuro per riconoscere se un insegnamento o prassi particolari sono in accordo con la Tradizione apostolica.^[82] Il presente capitolo affronta diversi aspetti del *sensus fidei fidelium*. Considera, in primo luogo, il suo ruolo nello sviluppo della dottrina e della prassi cristiane; affronta poi due relazioni di grande importanza per la vita e la santità della Chiesa: quella fra il *sensus fidei* e il magistero e quella fra il *sensus fidei* e la teologia; considera, infine, alcuni aspetti ecumenici del *sensus fidei*.

1. Il *sensus fidei* e lo sviluppo della dottrina e della prassi cristiane

67. La Chiesa intera, laicato e gerarchia insieme, è investita della responsabilità della rivelazione contenuta nelle sacre Scritture e nella viva Tradizione apostolica, e di questa si fa mediatrice nella storia. Il concilio Vaticano II ha dichiarato che le sacre Scritture e la Tradizione «costituiscono un unico deposito sacro della parola di Dio» che è «affidato alla Chiesa», ossia a «tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori».^[83] Il Concilio ha chiaramente insegnato che i fedeli non sono soltanto i destinatari passivi di ciò che la gerarchia insegna e che i teologi esplicitano; essi sono al contrario soggetti viventi e attivi in seno alla Chiesa. In questo contesto, il Concilio ha sottolineato il ruolo vitale ricoperto da tutti i credenti nell'espressione e nello sviluppo della fede; la «Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo».^[84]

*a) Aspetti retrospettivi e prospettici del *sensus fidei**

68. Al fine di comprenderne la funzione e la manifestazione nella vita della Chiesa, occorre esaminare il *sensus fidei* nel contesto della storia, una storia nella quale lo Spirito Santo fa di ogni giorno un tempo in cui udire ancora la voce del Signore (cf. Eb 3,7-15). La buona novella della vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo è trasmessa alla Chiesa intera dalla viva Tradizione apostolica, di cui le Scritture sono l'autorevole testimone scritto. Ne consegue che per la grazia dello Spirito Santo, il quale ricorda alla Chiesa tutto ciò che Gesù ha detto e compiuto (cf. Gv 14,26), i credenti fondano la propria vita di fede e l'esercizio del *sensus fidei* sulle Scritture e sull'ininterrotta Tradizione apostolica.

69. Tuttavia la fede e il *sensus fidei* non sono soltanto ancorati nel passato; essi sono ugualmente orientati verso il futuro. La comunione dei credenti è una realtà storica: «Edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù. In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore» (Ef 2,20-21), nella potenza dello Spirito Santo, che guida la Chiesa «a tutta la verità» e che svela fin d'ora ai credenti «le cose future»; così che, specialmente nell'eucaristia, la Chiesa anticipa il ritorno del Signore e l'avvento del suo Regno.

70. Nell'attesa del ritorno del suo Signore, la Chiesa e i suoi membri si trovano continuamente confrontati a nuove circostanze, al progresso della conoscenza e della cultura e alle sfide della storia umana. Devono, dunque, leggere i segni dei tempi, «saperli giudicare alla luce della parola di Dio» e discernere come sia possibile far sì che la stessa verità rivelata «sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta». [85] In questo processo, il *sensus fidei fidelium* ricopre un ruolo essenziale. Un ruolo non soltanto reattivo, ma anche proattivo e interattivo, nel tempo in cui la Chiesa e i suoi membri compiono il loro pellegrinaggio lungo la storia. Il *sensus fidei* non è soltanto retrospettivo ma anche prospettico, e benché siano meno familiari gli aspetti prospettico e proattivo del *sensus fidei* rivestono una grande importanza. Il *sensus fidei* offre intuizioni che consentono di aprire il cammino buono attraverso le incertezze e le ambiguità della storia e una capacità di ascoltare con discernimento quanto hanno da dire la cultura umana e il progresso delle scienze. Esso anima la vita di fede e guida l'autentico agire cristiano.

71. Può essere necessario molto tempo prima che questo processo di discernimento giunga a una conclusione. Di fronte a nuove circostanze i fedeli in generale, i pastori e i teologi hanno ciascuno il proprio ruolo da giocare; occorre che diano prova di pazienza e di rispetto nei rapporti reciproci se vogliono giungere a un chiarimento del *sensus fidei* e realizzare un vero *consensus fidelium*, una *conspiratio pastorum et fidelium*.

b) Il contributo dei laici al *sensus fidelium*

72. Fin dall'inizio del cristianesimo tutti i fedeli hanno ricoperto un ruolo attivo nello sviluppo della fede cristiana. La comunità tutta intera ha reso testimonianza alla fede apostolica, e la storia mostra che, quando si rendeva necessario prendere decisioni a riguardo della fede, la testimonianza dei laici veniva tenuta in considerazione dai pastori. Come si è visto nell'analisi storica sopra delineata, [86] è un dato di fatto che i laici

ebbero un ruolo di primo piano nell'elaborazione di diverse definizioni dottrinali. È talvolta accaduto che, mentre teologi e vescovi si dividevano su una determinata questione, il popolo di Dio e in particolare il laicato abbia sentito in maniera intuitiva in quale direzione sarebbe andato lo sviluppo della dottrina. Altre volte si è avuta una chiara *conspiratio pastorum et fidelium*. Altre ancora, quando la Chiesa è giunta a una definizione, l'*Ecclesia docens* aveva «consultato» i fedeli in maniera esplicita e ha indicato il *consensus fidelium* fra gli elementi legittimanti la definizione.

73. Ciò che è meno noto, e a cui si presta minore attenzione, è il ruolo giocato dai laici nello sviluppo dell'insegnamento morale della Chiesa. È dunque importante riflettere anche sulla funzione esercitata dal laicato nel discernere la concezione cristiana di un adeguato comportamento umano, in accordo con il Vangelo. L'insegnamento della Chiesa si è sviluppato talora, in ambiti particolari, a seguito della scoperta da parte dei laici che nuove situazioni avanzavano nuove esigenze. La riflessione dei teologi e poi il giudizio del magistero episcopale si sono fondati in questi casi sull'esperienza cristiana già illuminata dalle intuizioni dei fedeli laici. Alcuni esempi possono illustrare questo ruolo del *sensus fidelium* nello sviluppo della dottrina morale.

i) Fra il canone 20 del concilio d'Elvira (circa 306), che vietava al clero e ai laici di percepire interessi, e la risposta *Non esse inquietandos* di papa Pio VIII al vescovo di Rennes (nel 1830)^[87] vi è un chiaro sviluppo nell'insegnamento dovuto sia al comparire di una nuova sensibilità fra i laici coinvolti negli affari sia a una nuova riflessione da parte dei teologi sulla natura del denaro.

ii) L'apertura della Chiesa ai problemi sociali, che si manifesta specialmente nella lettera enciclica *Rerum novarum* di papa Leone XIII (1896), è stata frutto di una lenta preparazione nella quale i «pionieri sociali» laici, uomini d'azione e di pensiero, hanno avuto un ruolo di primo piano.

iii) Il sorprendente, benché omogeneo, sviluppo fra la condanna delle tesi «liberali» contenuta nella X parte del *Sillabo* degli errori di papa Pio IX (1864) e la dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II (1965) non sarebbe stato possibile senza l'impegno di tanti cristiani nella lotta per i diritti umani.

La difficoltà a cogliere il *sensus fidelium* autentico in casi come quelli citati sottolinea la necessità di identificare le disposizioni necessarie a partecipare in modo autentico al *sensus fidei*; tali disposizioni possono a loro volta servire da criterio per discernere l'autentico *sensus fidei*.^[88]

2. Il *sensus fidei* e il magistero

a) *Il magistero è in ascolto del sensus fidelium*

74. In materia di fede i battezzati non possono essere passivi. Hanno ricevuto lo Spirito e, come membra del corpo del Signore, sono dotati dei doni e dei carismi «utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa»,^[89] così che il magistero deve

prestare attenzione al *sensus fidelium*, che è la viva voce del popolo di Dio. I battezzati non solo hanno il diritto di essere ascoltati, ma le loro reazioni a ciò che viene proposto come appartenente alla fede degli apostoli devono essere considerate con la più grande attenzione, poiché è per mezzo della Chiesa intera che la fede apostolica è sostenuta nella potenza dello Spirito. Il magistero non ne ha la responsabilità esclusiva. È al senso della fede della Chiesa nel suo insieme che occorre riferirsi. Il *sensus fidelium* può rivelarsi un fattore importante nello sviluppo della dottrina; da ciò consegue che il magistero ha bisogno di mezzi attraverso i quali consultare i fedeli.

75. Il legame tra il *sensus fidelium* e il magistero si trova in maniera particolare nella liturgia. I fedeli sono battezzati, per un sacerdozio regale, che essi esercitano principalmente nell'eucaristia,[90] e i vescovi sono i «sommi sacerdoti» che presiedono l'eucaristia,[91] dove esercitano pure di norma la funzione dell'insegnamento. L'eucaristia è la fonte e il culmine della vita della Chiesa.[92] È qui che in modo specialissimo i fedeli e i loro pastori interagiscono, come un unico corpo, in vista di un unico scopo: rendere lode e gloria a Dio. L'eucaristia plasma e forma il *sensus fidelium*, ed essa contribuisce fortemente alla formulazione e all'affinamento delle espressioni verbali della fede, poiché è qui che l'insegnamento dei vescovi e dei concili è in ultima analisi «ricevuto» dai fedeli. Fin dai primi secoli del cristianesimo, l'eucaristia ha sostenuto la formulazione della dottrina della Chiesa, poiché è qui che si incontra e si celebra al suo vertice il mistero della fede, e i vescovi che presiedevano l'eucaristia nelle loro Chiese locali in mezzo al loro popolo fedele erano gli stessi che si riunivano nei concili per stabilire come esprimere al meglio la fede in parole e formule: *lex orandi, lex credendi*. [93]

*b) Il magistero nutre, discerne
e giudica il sensus fidelium*

76. Il magistero di «coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità» [94] è un ministero di verità esercitato nella e per la Chiesa, i cui membri hanno tutti ricevuto l'unzione dello Spirito di verità (cf. Gv 14,17; 15,26; 16,13; 1Gv 2,20.27) e sono dotati del *sensus fidei*, un istinto per la verità del Vangelo. Essendo responsabilità del magistero assicurare la fedeltà della Chiesa intera alla parola di Dio e di custodire il popolo di Dio fedele al Vangelo, a esso incombe di nutrire e di educare il *sensus fidelium*. Ovviamente, coloro che esercitano il magistero, ovvero il papa e i vescovi, sono prima di tutto membri battezzati del popolo di Dio, e per ciò stesso partecipano al *sensus fidelium*.

77. Il magistero giudica inoltre con autorità se le opinioni presenti nel popolo di Dio, che possono apparire come *sensus fidelium*, corrispondono realmente alla verità della Tradizione ricevuta dagli apostoli. Come afferma Newman: «Il dono di discernere, discriminare, definire, promulgare e dare forza di legge a qualunque parte della Tradizione risiede esclusivamente nell'*Ecclesia docens*». [95] Così, il giudizio che riguarda l'autenticità del *sensus fidelium* appartiene in ultima analisi non ai fedeli stessi né alla teologia, ma al magistero. Nondimeno, come già sottolineato, la fede di cui il magistero è al servizio è la fede della Chiesa vivente in tutti i fedeli. È dunque sempre

nella vita di comunione della Chiesa che il magistero esercita il suo fondamentale ministero di vigilanza.

c) *La recezione*

78. Si può descrivere la «recezione» come un processo attraverso il quale, sotto la guida dello Spirito, il popolo di Dio riconosce delle intuizioni o delle idee e le integra nella configurazione e nelle strutture della vita e del culto, accettando una nuova testimonianza resa alla verità e alle forme di espressione che le corrispondono, poiché comprende che sono in accordo con la Tradizione apostolica. Il processo di recezione è fondamentale per la vita e la salute della Chiesa in quanto popolo pellegrino nella storia verso la pienezza del regno di Dio.

79. Tutti i doni dello Spirito, e in modo specialissimo quello del primato nella Chiesa, sono dati per favorire l'unità della Chiesa nella fede e nella comunione,[96] e la recezione dell'insegnamento del magistero da parte dei fedeli è essa stessa suscitata dallo Spirito, quando i fedeli, per mezzo del *sensus fidei* che possiedono, riconoscono la verità di ciò che è insegnato e vi aderiscono. Come spiegato sopra, l'insegnamento del Vaticano I secondo il quale le definizioni infallibili del papa sono «irreformabili per sé stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa [*ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*]», [97] non significa che il papa sia separato dalla Chiesa né che il suo insegnamento sia indipendente dalla fede della Chiesa. [98] Il fatto che in preparazione alle due definizioni infallibili dell'Immacolata concezione della beata vergine Maria e della sua Assunzione corporale al cielo abbia avuto luogo una vasta consultazione dei fedeli su espressa richiesta del papa allora regnante prova ampiamente questo punto. [99] Il significato è piuttosto che un tale insegnamento del papa, e per estensione ogni insegnamento del papa e dei vescovi, è autorevole di per sé in virtù del dono dello Spirito Santo, il *charisma veritatis certum*, che essi possiedono.

80. Accade tuttavia che in certe occasioni la recezione dell'insegnamento del magistero da parte dei fedeli incontri difficoltà e resistenze; in tali situazioni occorre allora un'azione adeguata da entrambe le parti. I fedeli devono riflettere sull'insegnamento che è stato dato, facendo del loro meglio per comprenderlo e accoglierlo. Resistere per principio all'insegnamento del magistero è incompatibile con un autentico *sensus fidei*. Il magistero deve ugualmente riflettere sull'insegnamento che è stato dato ed esaminare se non vi sia spazio per chiarirlo o riformularlo al fine di comunicarne il messaggio essenziale in maniera più efficace. Questi sforzi comuni in momenti di difficoltà esprimono essi stessi la comunione che è essenziale alla vita della Chiesa; essi esprimono altresì un'aspirazione a ricevere la grazia dello Spirito che conduce la Chiesa «a tutta la verità» (Gv 16,13).

3. Il *sensus fidei* e la teologia

81. Essendo a servizio dell'intelligenza della fede, in seno alla *conspiratio* di tutti i carismi e di tutte le funzioni nella Chiesa, la teologia s'impegna a fornire alla Chiesa stessa una precisione oggettiva in ciò che riguarda il contenuto della fede; essa dipende

necessariamente dall'esistenza del *sensus fidelium* e dal suo corretto esercizio. Questo *sensus fidelium* non è per i teologi soltanto oggetto d'attenzione, ma costituisce un fondamento e un *locus* per la loro opera.^[100] La teologia ha dunque una doppia relazione con il *sensus fidelium*. Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, poiché la fede che essi studiano e che spiegano vive nel popolo di Dio. In questo senso, la teologia si deve porre alla scuola del *sensus fidelium*, al fine di scoprirvi le risonanze profonde della parola di Dio. Dall'altra parte, i teologi aiutano i fedeli a esprimere il *sensus fidelium* autentico, ricordando loro le linee essenziali della fede e aiutandoli a evitare le deviazioni e le confusioni causate dall'influenza di elementi immaginari provenienti da altrove. Questa doppia relazione necessita di essere chiarita; lo si farà di seguito nelle sezioni (a) e (b).

*a) I teologi dipendono dal *sensus fidelium**

82. Ponendosi essa stessa alla scuola del *sensus fidelium*, la teologia si impegna della realtà della Tradizione apostolica che, pur oltrepassandoli, sottintende i limiti rigorosi delle proposizioni nelle quali l'insegnamento della Chiesa è formulato, poiché questa Tradizione include «tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».^[101] A questo riguardo s'impongono tre specifiche considerazioni.

i) La teologia deve impegnarsi a scoprire la parola che cresce come un seme nel terreno della vita del popolo di Dio e, dopo aver determinato che un particolare accento, desiderio o atteggiamento provengono effettivamente dallo Spirito, e corrispondono dunque al *sensus fidelium*, deve integrarla nella propria ricerca.

ii) Per mezzo del *sensus fidelium*, il popolo di Dio percepisce intuitivamente ciò che, nella moltitudine di idee e di dottrine che gli si offrono, corrisponde effettivamente al Vangelo, e dunque ciò che può essere ricevuto. La teologia deve applicarsi a esaminare con cura i diversi livelli di recezione che sono presenti nella vita del popolo di Dio.

iii) Il *sensus fidelium* suscita il linguaggio simbolico o mistico, che spesso si trova nella liturgia e nella religiosità popolare, e allo stesso tempo ne riconosce l'autenticità. Sensibile alle manifestazioni della religiosità popolare,^[102] il teologo deve effettivamente partecipare alla vita e alla liturgia della Chiesa locale, al fine di poter afferrare profondamente, con il cuore e non solo con lo spirito, il contesto reale, storico e culturale, nel quale la Chiesa e i suoi membri si sforzano di vivere la loro fede e di rendere testimonianza a Cristo nel mondo di oggi.

*b) I teologi riflettono sul *sensus fidelium**

83. Poiché il *sensus fidelium* non s'identifica puramente e semplicemente con l'opinione della maggioranza dei battezzati in una data epoca, la teologia deve fornire principi e criteri che permettano di operare un discernimento, soprattutto da parte del magistero.^[103] Attraverso strumenti di critica i teologi aiutano a rivelare e a chiarire il contenuto del *sensus fidelium*, «riconoscendo e dimostrando che le problematiche relative alla verità della fede possono essere complesse e richiedono un'indagine

puntuale». [104] In questa prospettiva, i teologi devono allo stesso modo esaminare in modo critico le espressioni della pietà popolare, le nuove correnti di pensiero e i nuovi movimenti nella Chiesa, preoccupandosi della fedeltà alla Tradizione apostolica. [105] Così facendo i teologi aiuteranno a discernere se, in un dato caso particolare, la Chiesa si trova di fronte a una deviazione, per una crisi della fede o una cattiva comprensione della stessa; a un'opinione che trova il suo spazio nel pluralismo della comunità cristiana ma che non riguarda necessariamente l'insieme; oppure a qualcosa che ha con la fede un accordo talmente perfetto che va riconosciuto come ispirato o suscitato dallo Spirito.

84. La teologia è utile al *sensus fidelium* anche in un altro modo. Essa aiuta i fedeli a conoscere con maggiore chiarezza e precisione il senso autentico della Scrittura, la vera portata delle definizioni conciliari, i contenuti propri della Tradizione, come pure quelli delle questioni che rimangono aperte – a causa, ad esempio, di ambiguità contenute nelle affermazioni correnti o di fattori culturali che hanno lasciato la loro impronta su quanto è stato trasmesso –, e quelli degli ambiti ove è necessaria una revisione delle posizioni precedenti. Il *sensus fidelium* si fonda su un'intelligenza robusta e sicura della fede, che la teologia si sforza di promuovere.

4. Aspetti ecumenici del *sensus fidei*

85. Le nozioni di *sensus fidei*, di *sensus fidelium* e di *consensus fidelium* sono state tutte trattate, o almeno evocate, in sede di numerosi dialoghi internazionali fra la Chiesa cattolica e altre Chiese e comunità ecclesiali. Nel corso di tali colloqui ci si è accordati a grandi linee sul fatto che il corpo tutto intero dei fedeli, laici e ministri ordinati, è investito della responsabilità di preservare la fede apostolica della Chiesa e la sua testimonianza, e che ognuno dei battezzati, in virtù di un'unzione divina (cf. 1Gv 2,20.27), ha la capacità di discernere la verità in materia di fede. Esiste inoltre un accordo generale sul fatto che alcuni membri della Chiesa esercitano una responsabilità speciale di insegnamento e di vigilanza, ma sempre in collaborazione con il resto dei fedeli. [106]

86. Nel contesto del dialogo ecumenico, nel quale la Chiesa cattolica è impegnata in maniera irreversibile, [107] si pongono due domande particolari relative al *sensus fidelium*.

i) Si deve ritenere che soltanto le dottrine che hanno ottenuto l'assenso comune di tutti i cristiani esprimono il *sensus fidelium*, e sono dunque vere e vincolanti? Una proposta simile va contro la fede e la prassi della Chiesa cattolica. Attraverso il dialogo, i teologi cattolici e quelli di altre tradizioni cercano di raggiungere un accordo sulle questioni che dividono; ma i partecipanti cattolici non possono sospendere il proprio consenso alle dottrine riconosciute che la Chiesa cattolica possiede in proprio.

ii) Occorre pensare che i cristiani separati partecipano e contribuiscono in certo modo al *sensus fidelium*? Qui bisogna senza dubbio rispondere in maniera affermativa. [108] La Chiesa cattolica riconosce che «parecchi elementi di santificazione

e di verità»^[109] si trovano al di fuori dei suoi limiti visibili, che «certi aspetti del mistero cristiano sono stati a volte messi più efficacemente in luce» in altre comunità,^[110] e che il dialogo ecumenico la aiuta ad approfondire e illuminare la comprensione la sua stessa comprensione del Vangelo.

IV. Come discernere le manifestazioni autentiche del *sensus fidei*

87. Il *sensus fidei* è essenziale alla vita della Chiesa e occorre esaminare come discernere e identificare le sue manifestazioni autentiche. Un tale discernimento è richiesto in particolare nelle situazioni di tensione, nelle quali è necessario distinguere il *sensus fidei* autentico dalla semplice espressione dell'opinione comune, di interessi particolari o dello spirito dei tempi. Riconoscendo che il *sensus fidei* è una realtà ecclesiale alla quale i singoli credenti partecipano, la prima parte del capitolo cercherà di identificare le caratteristiche necessarie nei battezzati affinché essi siano veramente soggetti del *sensus fidei*, ovvero quali sono le disposizioni necessarie ai credenti per partecipare autenticamente al *sensus fidelium*. La criteriologia proposta nella prima parte sarà completata nella seconda parte da uno studio dell'applicazione pratica degli stessi criteri a quanto concerne il *sensus fidei*. Nella seconda parte saranno esaminati tre importanti argomenti: anzitutto la stretta relazione fra il *sensus fidei* e la religiosità popolare; quindi la necessaria distinzione fra il *sensus fidei* e l'opinione pubblica, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa; e infine il problema di come consultare i fedeli in materia di fede e di morale.

1. Le disposizioni necessarie per una partecipazione autentica al *sensus fidei*

88. Non vi è un'unica disposizione, ma piuttosto un insieme di disposizioni influenzate da fattori ecclesiali, spirituali ed etici. Nessuna di queste può essere trattata in maniera isolata; occorre prendere in considerazione le relazioni di ciascuna con le altre e nel loro insieme. Si indicheranno di seguito solo le più importanti fra le disposizioni necessarie per un'autentica partecipazione al *sensus fidei*, ricavandole da un'analisi biblica, storica e sistematica e formulandole in modo tale che possano essere utili per un discernimento nelle situazioni pratiche.

a) La partecipazione alla vita della Chiesa

89. La prima e più fondamentale fra tutte le disposizioni è la partecipazione attiva alla vita della Chiesa. Non è sufficiente un'appartenenza formale alla Chiesa. Prendere parte alla vita della Chiesa significa una preghiera costante (cf. 1Ts 5,17); una partecipazione attiva alla liturgia, specialmente all'eucaristia; una celebrazione regolare del sacramento della riconciliazione; un discernimento e un esercizio dei doni e dei carismi ricevuti dallo Spirito Santo; e un impegno attivo nella missione della Chiesa e nella sua *diakonia*. Suppone l'accettazione dell'insegnamento della Chiesa in materia di fede e di morale; la volontà di seguire i comandamenti di Dio; e il coraggio di esercitare la correzione fraterna come pure di sottoporvisi.

90. Una tale partecipazione può realizzarsi in mille modi, ma ciò che resta comune in tutte queste realizzazioni è una solidarietà attiva con la Chiesa, che proviene dal cuore; un sentimento di fraternità con gli altri membri fedeli e con la Chiesa tutta intera; e, da ciò, un istinto capace di percepire quali sono le necessità della Chiesa e i pericoli che la minacciano. Questo atteggiamento indispensabile si traduce con l'espressione *sentire cum Ecclesia*: sentire, provare e percepire in armonia con la Chiesa. È richiesto non soltanto ai teologi, ma a tutti i fedeli; unisce tutti i membri del popolo di Dio nel loro pellegrinaggio. È la chiave del loro «camminare insieme».

91. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che partecipano della sua vita, coscienti che «noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri» (Rm 12,5).

b) L'ascolto della parola di Dio

92. Una partecipazione autentica al *sensus fidei* si fonda necessariamente su un ascolto profondo e attento della parola di Dio. Poiché la Bibbia è la testimonianza originale della parola di Dio, trasmessa di generazione in generazione nella comunità di fede,^[111] la coerenza con la Scrittura e con la Tradizione è l'indice principale di un tale ascolto. Il *sensus fidei* è l'intelligenza della fede mediante la quale il popolo di Dio riceve «non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio».^[112]

93. Non è chiesto a tutti i membri del popolo di Dio di studiare in modo scientifico la Bibbia e le testimonianze della Tradizione. Viene richiesto invece un ascolto attento e recettivo delle Scritture nella liturgia e una risposta dal cuore, «rendiamo grazie a Dio» e «lode a te, Signore Gesù»; una fervente confessione del mistero della fede e un «amen» che risponde al «sì» detto da Dio al suo popolo in Gesù Cristo (cf. 2Cor 1,20). La partecipazione alla liturgia è la chiave per una partecipazione alla Tradizione viva della Chiesa, e la solidarietà con i poveri e con coloro che sono nel bisogno apre il cuore a riconoscere la presenza e la voce di Cristo (cf. Mt 25,31-46).

94. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che hanno «accolto la Parola con la gioia dello Spirito Santo» (cf. 1Ts 1,6).

c) L'apertura alla ragione

95. Una disposizione fondamentale richiesta per un'autentica partecipazione al *sensus fidei* è quella di accettare il ruolo proprio della ragione in rapporto alla fede. Fede e ragione procedono insieme.^[113] Gesù ha insegnato che Dio deve essere amato non soltanto «con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, (...) e con tutta la tua forza», ma anche «con tutta la tua mente [voũç]» (Mc 12,30). Poiché vi è un solo Dio, vi è una sola verità conosciuta a partire da diversi punti di vista e secondo modalità differenti dalla fede e dalla ragione. La fede purifica la ragione e allarga il suo orizzonte, e la ragione purifica la fede e rende più chiara la sua coerenza.^[114]

96. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che celebrano un «culto razionale» e accettano il ruolo della ragione illuminata dalla fede nelle loro convinzioni e nelle loro pratiche. Tutti i fedeli sono chiamati a lasciarsi «trasformare rinnovando il [loro] modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,1-2).

d) L'adesione al magistero

97. Un'altra disposizione necessaria per un'autentica partecipazione al *sensus fidei* è l'attenzione al magistero della Chiesa e la volontà di ascoltare l'insegnamento dei pastori della Chiesa, come atto di libertà e di profonda convinzione.^[115] Il magistero si radica nella missione di Gesù, in particolare nella sua autorità di insegnamento (cf. Mt 7,29). Esso ha un intrinseco legame con la Scrittura e con la Tradizione; «nessuna di queste [tre] realtà sussiste senza le altre».^[116]

98. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che tengono conto delle parole di Gesù a coloro che egli invia: «Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato» (Lc 10,16).

d) La santità: l'umiltà, la libertà e la gioia

99. Una partecipazione autentica al *sensus fidei* richiede la santità. La santità è la vocazione della Chiesa tutta e di ogni credente.^[117] Essere santi significa fondamentalmente appartenere a Dio in Gesù Cristo e nella sua Chiesa, essere battezzati e vivere la fede nella potenza dello Spirito Santo. La santità è, infatti, una partecipazione alla vita di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, ed essa tiene insieme l'amore di Dio e l'amore del prossimo, l'obbedienza alla volontà di Dio e l'impegno in favore dei fratelli. Si tratta di una vita sorretta dallo Spirito Santo, che i cristiani non cessano di invocare e di ricevere (cf. Rm 1,7-8.11), in particolare nella liturgia.

100. Nella storia della Chiesa, i santi sono i portatori della luce del *sensus fidei*. Maria, la Madre di Dio, la tutta santa (*Panaghia*), nella sua accettazione totale della parola di Dio è il modello stesso della fede e la Madre della Chiesa.^[118] Custodendo come un tesoro nel suo cuore le parole di Cristo (cf. Lc 2,51) e cantando le lodi dell'opera salvifica di Dio (cf. Lc 1,46-55), ella illustra perfettamente il modo in cui il *sensus fidei* suscita nei cuori dei credenti la gioia della parola di Dio e l'urgenza di annunciare la buona novella. Nel succedersi delle generazioni, il dono dello Spirito alla Chiesa ha prodotto una ricca messe di santità e solo Dio conosce il numero dei santi.^[119] Quanti sono stati beatificati e canonizzati vengono proposti quali modelli visibili di fede e di vita cristiane. Per la Chiesa, Maria e tutti i santi, con la loro preghiera e la loro passione, sono testimoni eccezionali del *sensus fidei* nel loro tempo e per ogni tempo, nel loro luogo e per ogni luogo.

101. Richiedendo fondamentalmente un'*imitatio Christi* (cf. Fil 2,5-8), la santità implica essenzialmente l'umiltà. Un'umiltà che è agli antipodi dell'esitazione o della timidezza; essa è un atto di libertà spirituale. La franchezza (*παρρησία*), sull'esempio di Cristo

stesso (cf. Gv 18,20), è dunque legata all'umiltà ed è anch'essa una caratteristica del *sensus fidei*. Il primo luogo nel quale praticare l'umiltà è la Chiesa stessa. L'umiltà non è una virtù che soltanto i laici dovrebbero esercitare verso i pastori, ma è altresì un dovere per i pastori nell'esercizio del loro ministero a favore della Chiesa. Gesù ha insegnato ai Dodici: «Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti» (Mc 9,35). L'umiltà si vive riconoscendo abitualmente la verità della fede, il ministero dei pastori e le necessità dei fedeli, specialmente dei più deboli.

102. Un indizio sicuro di santità sono «la pace e la gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17; cf. 1Ts 1,6). Questi doni si manifestano prima di tutto su un piano spirituale, non psicologico o emozionale. Sono la pace del cuore e la gioia tranquilla di colui che ha trovato il tesoro della salvezza, la perla di grande valore (cf. Mt 13,44-46). La pace e la gioia sono due dei frutti più caratteristici dello Spirito Santo (cf. Gal 5,22). È lo Spirito Santo che «[muove] il cuore e lo [rivolge] a Dio, apre gli occhi dello spirito e [dà] “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità [*omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati*]”».[120] La gioia è il contrario dell'amarezza e della collera che rattristano lo Spirito Santo (cf. Ef 4,31) ed è la pietra di paragone della salvezza.[121] San Pietro esorta i cristiani a rallegrarsi di condividere le sofferenze di Cristo, «perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare» (1Pt 4,13).

103. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che intendono l'appello pressante di san Paolo e vi rispondono: «Rendete piena la mia gioia con un medesimo sentire e con la stessa carità, rimanendo unanimi e concordi. Non fate nulla per rivalità o vanagloria, ma ciascuno di voi, in tutta umiltà consideri gli altri superiori a se stesso» (Fil 2,2-3).

f) La ricerca dell'edificazione della Chiesa

104. Un'autentica manifestazione del *sensus fidei* contribuisce a edificare la Chiesa come un solo corpo, senza nutrire nel suo seno divisioni o particolarismi. Nella Prima lettera ai Corinzi questa edificazione è l'essenza stessa della partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa (cf. 1Cor 14). Edificare significa costruire la Chiesa, sia nella coscienza interiore della sua fede sia nei nuovi membri che desiderano essere battezzati nella fede della Chiesa. La Chiesa è la casa di Dio, un tempio santo, costituita dai fedeli che hanno ricevuto lo Spirito Santo (cf. 1Cor 3,10-17). Costruire la Chiesa significa impegnarsi a scoprire e sviluppare i propri doni, come pure aiutare gli altri a scoprire e sviluppare i loro carismi; correggere i loro errori e accettare anche per sé la correzione, in uno spirito di carità cristiana; collaborare con gli altri e pregare insieme a essi; condividere le loro gioie e le loro pene (cf. 1Cor 12,12.26).

105. I soggetti del *sensus fidei* sono i membri della Chiesa che riflettono ciò che san Paolo dice ai Corinzi: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune» (1Cor 12,7).

2. Applicazioni

106. Occorre completare la trattazione delle disposizioni proprie del *sensus fidei* considerando alcune importanti questioni pratiche e pastorali, che riguardano in particolare la relazione fra il *sensus fidei* e la religiosità popolare, la necessaria distinzione fra il *sensus fidei*, da una parte, e l'opinione pubblica o maggioritaria, dall'altra, e il modo di consultare i fedeli in materia di fede e di morale. Ciascuno dei punti sarà di seguito considerato.

a) Il sensus fidei e la religiosità popolare

107. Vi è una «religiosità» naturale negli uomini; le questioni religiose si presentano naturalmente in ogni vita umana, suscitando una ricca diversità di credenze religiose e di pratiche popolari. Il fenomeno della religiosità popolare è stato oggetto di grande attenzione e di numerosi studi nel recente passato.[\[122\]](#)

108. Vi è un utilizzo più specifico della nozione di «religiosità popolare»: esso si riferisce alla grande varietà di manifestazioni della fede cristiana che si ritrova in seno al popolo di Dio, nella Chiesa. Si riferisce soprattutto alla «saggezza cattolica del popolo», che si esprime in tanti modi diversi. Questa saggezza «unisce, in modo creativo, il divino e l'umano, Cristo e Maria, lo spirito e il corpo, la comunione e l'istituzione, la persona e la comunità, la fede e la patria, l'intelligenza e il sentimento», ed essa «è anche, per il popolo, un principio di discernimento, un istinto evangelico che gli fa spontaneamente percepire quando il Vangelo è al primo posto nella Chiesa, o quando esso è svuotato del suo contenuto e soffocato da altri interessi». [\[123\]](#) In quanto saggezza, principio e istinto, la religiosità popolare ha con tutta evidenza uno stretto legame con il *sensus fidei*, e va esaminata attentamente nel quadro nel presente studio.

109. Le parole di Gesù, «ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25; Lc 10,21), sono di grande pertinenza in questo contesto. Esse segnalano la saggezza e l'intuizione per le cose di Dio donate a coloro che hanno una fede umile. Grandi moltitudini di umili credenti cristiani (e di persone che si trovano al di là dei confini visibili della Chiesa) hanno, almeno in potenza, un accesso privilegiato alle verità profonde di Dio. La religiosità popolare proviene in particolare dalla conoscenza di Dio accordata a queste persone. Essa è «la manifestazione di una vita teologale animata dall'azione dello Spirito Santo che è stato riversato nei nostri cuori (cf. Rm 5,5)». [\[124\]](#)

110. Sia come principio o istinto sia in quanto ricca diversità di pratiche cristiane, in particolare sotto forma di pratiche culturali come le devozioni, i pellegrinaggi e le processioni, la religiosità popolare proviene dal *sensus fidei* e lo manifesta. Essa va rispettata e promossa. È necessario riconoscere che la pietà popolare è «la prima e fondamentale forma di “inculturazione” della fede». [\[125\]](#) Una tale pietà è «una realtà ecclesiale promossa e sorretta dallo Spirito», [\[126\]](#) per la quale il popolo di Dio riceve in verità l'unzione di «un sacerdozio santo». È naturale che il sacerdozio del popolo si esprima in una grande varietà di forme.

111. L'azione sacerdotale del popolo trova a buon diritto il suo vertice nella liturgia, e occorre vigilare affinché le devozioni popolari siano regolate «in modo da armonizzarsi con la liturgia».[127] Più in generale, come ha insegnato papa Paolo VI, per il fatto che rischia di essere penetrata di «molte deformazioni della religione, anzi di superstizioni», la religiosità popolare ha bisogno di essere evangelizzata.[128] Tuttavia, se mantenuta con cura in tal senso e «ben orientata», essa è, scrive il papa, «ricca di valori». «Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione. (...) Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per le nostre masse popolari, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo».[129] Nell'ammirazione per le parole a lui rivolte dall'anziana donna,[130] papa Francesco faceva eco alla stima qui espressa da Paolo VI. Ancora una volta, una religiosità popolare ben orientata può considerarsi una manifestazione e un'espressione del *sensus fidei*, sia per l'intuizione dei misteri profondi del Vangelo sia per la coraggiosa testimonianza di fede.

112. Si può affermare che la religiosità popolare è ben orientata quando essa è veramente «ecclesiale». Nel medesimo testo, Paolo VI ha indicato alcuni criteri di ecclesialità. Essere ecclesiali significa nutrirsi della parola di Dio; non essere politicizzati né intrappolati da ideologie; restare saldamente in comunione sia con la Chiesa locale sia con la Chiesa universale, con i pastori della Chiesa e con il magistero; possedere un grande ardore missionario.[131] Questi criteri indicano quali condizioni sono richieste affinché la religiosità popolare, come pure il *sensus fidei* che la sostiene, siano autentiche. Nella loro forma autentica, come indica il criterio finale, l'una e l'altra costituiscono grandi risorse per la missione della Chiesa. Papa Francesco sottolinea «la forza missionaria» della pietà popolare e afferma, cosa che può essere vista come un riferimento al *sensus fidei*, che «nella pietà popolare» si trova anche «una forza attivamente evangelizzatrice che non possiamo sottovalutare; sarebbe come disconoscere l'opera dello Spirito Santo».[132]

b) Il sensus fidei e l'opinione pubblica

113. Uno degli argomenti più delicati è quello delle relazioni fra il *sensus fidei* e l'opinione pubblica o della maggioranza, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa. L'opinione pubblica è un concetto sociologico che si applica anzitutto alle società politiche. L'emergere dell'opinione pubblica è legata alla nascita e allo sviluppo del modello politico della democrazia rappresentativa. Nella misura in cui il potere politico trova la propria legittimità nel popolo, questo deve poter fare conoscere il suo pensiero e il potere politico deve tenerne conto nell'esercizio del governo. L'opinione pubblica è dunque essenziale al buon funzionamento della vita democratica ed è importante che sia illuminata e informata in maniera competente e onesta. È questo il ruolo dei mass media, che contribuiscono grandemente al bene comune della società nella misura in cui non cercano di manipolare l'opinione per favorire interessi particolari.

114. La Chiesa apprezza gli alti valori umani e morali adottati dalla democrazia, ma non è strutturata secondo i principi di una società politica secolare. La Chiesa, che è il mistero della comunione degli uomini con Dio, trae la propria costituzione da Cristo. È da lui che deriva la sua struttura interna e i suoi propri principi di governo. L'opinione pubblica non può dunque rivestire nella Chiesa il ruolo determinante che questa legittimamente ha nelle società politiche, le quali si fondano sul principio della sovranità popolare, anche se in realtà essa ha un ruolo nella Chiesa, come cercheremo di chiarire di seguito.

115. I mass media trattano spesso di questioni religiose. L'interesse del pubblico per i temi inerenti la fede è un buon segno, e la libertà di stampa è un fondamentale diritto umano. La Chiesa cattolica non teme la discussione né la controversia a proposito dei propri insegnamenti. Al contrario, essa accoglie il dibattito come un segno di libertà religiosa. Ciascuno è libero sia di criticarla sia di difenderla. Essa ritiene, infatti, che una critica giusta e costruttiva possa esserle d'aiuto nel percepire più chiaramente determinati problemi e apportarvi soluzioni migliori. La Chiesa, a sua volta, è libera di criticare gli attacchi ingiustificati e deve poter avere accesso ai media, se necessario, per difendere la fede. Apprezza il fatto che i media indipendenti la invitino a portare il suo contributo ai dibattiti pubblici. Non desidera il monopolio dell'informazione, ma riconosce il valore della pluralità delle opinioni e del loro scambio. Tuttavia, essa conosce anche l'importanza di informare la società sul senso genuino e sul contenuto della propria fede e del proprio insegnamento morale.

116. Con sempre maggiore frequenza si ascolta nella Chiesa la voce dei laici, con posizioni tanto conservatrici quanto progressiste, ma in generale per una partecipazione costruttiva alla vita e alla missione ecclesiali. L'immenso sviluppo che l'educazione ha portato alla società ha avuto una considerevole ricaduta sulle relazioni interne alla Chiesa. Essa si è impegnata in tutto il mondo a sostenere programmi di educazione intesi a dare voce e diritti alle persone. È dunque un buon segno se oggi molti si interessano all'insegnamento della Chiesa, alla sua liturgia e alla sua missione di servizio. Numerosi membri della comunità ecclesiale desiderano esercitare le rispettive competenze e partecipare secondo modalità proprie alla vita della Chiesa. Essi si organizzano in parrocchia, oppure in gruppi e movimenti diversi, al fine di edificare la Chiesa e di influire sulla società, e cercano attraverso i media di prendere contatto con altri credenti e con le persone di buona volontà.

117. Le nuove reti di comunicazione, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa, richiedono nuove forme di attenzione e di critica, come pure un rinnovamento dei metodi di discernimento. Determinate influenze provenienti da gruppi di interesse particolari non sono compatibili, o non lo sono del tutto, con la fede cattolica. Determinate convinzioni non possono applicarsi che in luoghi o in epoche particolari ed esistono pressioni per indebolire il ruolo della fede nel dibattito pubblico o per adattare la dottrina cristiana tradizionale a interessi e opinioni moderni.

118. È evidente che non è possibile identificare in modo puro e semplice il *sensus fidei* con l'opinione pubblica o della maggioranza. Non sono in alcun modo la stessa cosa.

i) Innanzitutto, il *sensus fidei* ha un legame evidente con la fede, e la fede è un dono che non tutti possiedono necessariamente; dunque, il *sensus fidei* non si può affatto assimilare all'opinione pubblica della società nel suo insieme. Inoltre, se la fede cristiana è certamente il fattore primario che unisce i membri della Chiesa, nondimeno tante influenze diverse si associano a formare i punti di vista dei cristiani che vivono nel mondo contemporaneo; come mostra implicitamente il precedente discorso sulle disposizioni, il *sensus fidei* non può neppure identificarsi in modo puro e semplice con l'opinione pubblica o maggioritaria nella Chiesa. La fede, e non l'opinione, è il punto di riferimento al quale occorre necessariamente prestare attenzione. Spesso l'opinione non è che l'espressione, soggetta a frequenti cambiamenti e transitoria, delle tendenze o dei desideri di un determinato gruppo o di una certa cultura, mentre la fede è l'eco dell'unico Vangelo che è valido per tutti i tempi e per tutti i luoghi.

ii) Spesso nella storia del popolo di Dio non è stata la maggioranza, ma piuttosto una minoranza a vivere autenticamente la fede a renderle testimonianza. L'Antico Testamento conosce il «resto santo» dei credenti, talvolta numericamente esiguo davanti ai re, ai sacerdoti e alla maggioranza degli israeliti. Il cristianesimo stesso ha avuto inizio come una piccola minoranza, biasimata e perseguitata dalle pubbliche autorità. Nella storia della Chiesa i movimenti evangelici, come i francescani e i domenicani, o più tardi i gesuiti, sono cominciati come piccoli gruppi guardati con sospetto da taluni vescovi e teologi. Oggi, in tanti paesi, i cristiani subiscono forti pressioni da parte di altre religioni o ideologie secolari intese a far loro abbandonare la verità della fede e indebolire i legami nella comunità ecclesiale. È dunque particolarmente importante discernere e ascoltare le voci dei «piccoli che credono» (Mc 9,42).

119. È assolutamente necessario fare distinzione fra il *sensus fidei* e l'opinione pubblica o della maggioranza, e per questo si devono riconoscere le disposizioni necessarie per partecipare al *sensus fidei*, come quelle descritte sopra. È tuttavia l'intero popolo di Dio che, nella sua intima unità, confessa e vive la vera fede. Il magistero e la teologia devono operare senza sosta per rinnovare la presentazione della fede nelle diverse situazioni, confrontando, se necessario, le concezioni dominanti della verità cristiana con l'autentica verità del Vangelo; ma è opportuno ricordare che l'esperienza della Chiesa dimostra come alle volte la verità della fede sia stata conservata non dagli sforzi dei teologi né dall'insegnamento della maggioranza dei vescovi, ma nel cuore dei credenti.

c) Le vie per consultare i fedeli

120. Fra tutti i fedeli vi è autentica uguaglianza di dignità, poiché mediante il battesimo tutti sono rinati in Cristo. «Per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno».[\[133\]](#) Tutti i fedeli «in modo proporzionato alla scienza e al prestigio di cui godono» hanno dunque «il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri pastori il loro pensiero su ciò che

riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità delle persone». [\[134\]](#) Occorre di conseguenza che i fedeli, e particolarmente i laici, siano trattati con rispetto e considerazione dai pastori della Chiesa, e che siano adeguatamente consultati in vista del bene della Chiesa.

121. La parola «consultare» implica l'idea di ricercare un giudizio o un consiglio, così come quella di indagare su determinate questioni. Da un lato, in materia di governo e di questioni pastorali, i pastori della Chiesa possono e devono in alcuni casi consultare i fedeli, nel senso di domandare loro parere o un giudizio. Dall'altro, quando il magistero definisce una dottrina è opportuno consultare i fedeli nel senso di indagare su un dato di fatto, «poiché il corpo dei fedeli è uno dei testimoni del fatto della tradizione della dottrina rivelata, e poiché il loro consenso nella cristianità è la voce della Chiesa infallibile». [\[135\]](#)

122. La pratica di consultare i fedeli non è nuova nella vita della Chiesa. Nella Chiesa del Medioevo si utilizzava un principio del diritto romano: *Quod omnes tangit, ab omibus tractari et approbari debet* (ciò che riguarda tutti deve essere trattato e approvato da tutti). Nei tre campi della vita della Chiesa (fede, sacramenti, governo), «la tradizione univa a una struttura gerarchica un regime concreto di associazione e di accordo», e si riteneva che fosse «una prassi apostolica» o «una tradizione apostolica». [\[136\]](#)

123. Sorgono problemi quando la maggioranza dei fedeli resta indifferente alle decisioni dottrinali o morali del magistero, o quando le rifiuta del tutto. Questa mancata recezione può essere segno di una debolezza o di una mancanza di fede da parte del popolo di Dio, provocate dall'assunzione non sufficientemente critica della cultura contemporanea. Ma in taluni casi, può essere segno che determinate decisioni sono state prese da chi ne ha autorità senza tenere in debito conto l'esperienza e il *sensus fidei* dei fedeli, o senza che il magistero abbia consultato a sufficienza i fedeli. [\[137\]](#)

124. È del tutto naturale che fra i membri della Chiesa esista una continua comunicazione e un dialogo assiduo sulle questioni pratiche e in materia di fede e di morale. L'opinione pubblica è una forma importante di tale comunicazione interna alla Chiesa. «La Chiesa è un corpo vivo e ha bisogno dell'opinione pubblica, che è alimentata dal colloquio fra le diverse membra. Solo a questa condizione essa può diffondere la sua dottrina e allargare il cerchio della sua influenza». [\[138\]](#) Fu poco dopo il Vaticano II che questo pubblico scambio di pensiero e di opinioni nella Chiesa trovò approvazione, e precisamente sulla base dell'insegnamento conciliare sul *sensus fidei* e sull'amore cristiano, e i fedeli furono fortemente incoraggiati a prendere parte attiva a questo pubblico scambio. «È necessario che i cattolici siano pienamente coscienti di avere quella vera libertà di parola e di espressione, che si fonda sul “senso della fede” [il *sensus fidei*] e sulla carità. Sul “senso della fede” che è suscitato e alimentato dallo Spirito di verità, perché il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero e rispettoso dei suoi insegnamenti, aderisca indefettibilmente alla fede trasmessa e con retto giudizio penetri in essa più a fondo e più pienamente l'applichi alla vita (LG 12). Sulla carità, poi, che viene sublimata dalla comunione con la libertà di Cristo, il quale, liberandoci dal

peccato, ci ha fatti capaci di giudicare ogni cosa con libertà in armonia con la sua volontà. Chi ha responsabilità nella Chiesa procuri d'intensificare nella comunità il libero scambio di parola e di legittime opinioni ed emani pertanto norme che favoriscano le condizioni necessarie per questo scopo». [\[139\]](#)

125. Questo pubblico scambio di opinioni è un mezzo fondamentale attraverso cui è possibile valutare di norma il *sensus fidelium*. Dopo il concilio Vaticano II sono stati tuttavia istituzionalizzati diversi strumenti mediante i quali i fedeli possono essere ascoltati e consultati in modo più formale; sono tali i concili particolari, ai quali presbiteri e altri fedeli di Cristo possono essere invitati; [\[140\]](#) i sinodi diocesani, ai quali il vescovo diocesano può ugualmente invitare come membri dei laici; [\[141\]](#) il consiglio pastorale di ciascuna diocesi, che «è composto da fedeli che siano in piena comunione con la Chiesa cattolica, sia chierici, sia membri di istituti di vita consacrata, sia soprattutto laici»; [\[142\]](#) e i consigli pastorali nelle parrocchie, ove «i fedeli, insieme con coloro che partecipano alla cura pastorale della parrocchia in forza del proprio ufficio, prestano il loro aiuto nel promuovere l'attività pastorale». [\[143\]](#)

126. Strutture di consultazione come le suddette possono rivelarsi molto utili per la Chiesa, ma soltanto se pastori e laici rispettano i loro carismi propri e hanno una cura costante per l'ascolto reciproco di esperienze e preoccupazioni. Un ascolto pieno di umiltà a tutti i livelli e un'adeguata consultazione di quanti sono coinvolti costituiscono aspetti essenziali di una Chiesa viva e vivente.

Conclusione

127. Il Vaticano II è stato una nuova Pentecoste, [\[144\]](#) che ha preparato la Chiesa a quella nuova evangelizzazione che, dopo il Concilio, i pontefici non hanno cessato di invocare. Il Concilio ha posto in una nuova luce l'idea della Tradizione, secondo la quale tutti i battezzati sono provvisti di un *sensus fidei* e tale *sensus fidei* è una risorsa fra le più importanti per la nuova evangelizzazione. [\[145\]](#) Grazie ad esso i fedeli sono in grado non soltanto di riconoscere quanto è in accordo con il Vangelo e di rifiutare quello che gli è contrario, ma anche di percepire ciò che papa Francesco ha chiamato «nuove vie per il cammino» di fede dell'intero popolo pellegrino. Una delle ragioni per le quali vescovi e presbiteri devono essere vicini al loro popolo in cammino e devono camminare con esso è precisamente perché sia loro possibile riconoscere queste «nuove vie» che il popolo percepisce. [\[146\]](#) Il discernimento di queste nuove vie, che lo Spirito Santo apre e illumina, sarà vitale per la nuova evangelizzazione.

128. Il *sensus fidei* è strettamente legato all'«*infallibilitas in credendo*» che possiede la Chiesa nel suo insieme, quale «soggetto» credente pellegrino nella storia. [\[147\]](#) Nutrito dallo Spirito Santo, il *sensus fidei* consente alla Chiesa di rendere testimonianza e ai suoi membri di operare incessantemente quel discernimento che devono fare, sia come singoli sia come comunità, per conoscere il modo migliore di vivere, agire e parlare nella fedeltà al Signore. È l'istinto mediante il quale tutti e ciascuno «pensano con la Chiesa», [\[148\]](#) condividendo un'unica fede e uno stesso disegno. È ciò che unisce i

pastori e il popolo e che rende il loro dialogo, fondato sui doni e sulle vocazioni di ciascuno, insieme essenziale e fecondo per la Chiesa.

NOTE

[1] Francesco, *Angelus*, 17.3.2013.

[2] Cf. Francesco, es. ap. *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, nn. 119-120.

[3] I brani biblici sono citati secondo la *Bibbia di Gerusalemme* (EDB, Bologna 2008). Salvo indicazioni diverse, le citazioni dei documenti del Vaticano II sono tratte dall'*Enchiridion vaticanum* (EV), vol. 1. I documenti del Concilio sono citati come segue: *Apostolicam actuositatem* (AA), *Ad gentes* (AG), *Dei Verbum* (DV), *Gaudium et spes* (GS), *Lumen gentium* (LG), *Perfectæ caritatis* (PC), *Sacrosanctum Concilium* (SC). I riferimenti a H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, sono indicati con la sigla Denz, seguita dal numero di paragrafo; i riferimenti al *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) sono indicati dalla sigla CCC, seguita dal numero del paragrafo; i riferimenti al *Codice di diritto canonico* (1983) sono indicati dalla sigla CIC, seguita dal numero del canone; i riferimenti a J.-P. Migne (a cura di), *Patrologia latina* (1844-1864) sono indicati dalla sigla PL seguita dai numeri del volume e della colonna.

[4] Nel documento *L'interpretazione dei dogmi* (1989), la Commissione teologica internazionale parla del «*sensus fidelium*» come di un «senso interiore» con il quale il popolo di Dio «riconosce nella predicazione non solo la parola degli uomini, ma quella di Dio, che accetta e custodisce con indefettibile fedeltà» (C,II,1). Il documento ha evidenziato inoltre il ruolo che il *consensus fidelium* ricopre nell'interpretazione dei dogmi (C,II,4).

[5] Nel recente documento *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012), la Commissione teologica internazionale ha individuato nel *sensus fidei* un *locus*, o punto di riferimento, fondamentale per la teologia (cf. n. 35).

[6] Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, n. 13.

[7] Tertulliano, *De oratione*, I,6; in *Corpus christianorum series latina* (CCSL) 1, 258.

[8] Y.M.J. Congar individua numerose questioni dottrinali per le quali si utilizza il *sensus fidelium* nel suo volume *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, Cerf, Paris 1953, 450-453, Appendice II: «Il *sensus fidelium* nei Padri», 465-467.

[9] Tertulliano, *De præscriptione hæreticorum*, 21.28; CCSL 1, 202-203.209.

[10] Agostino, *De prædestinatione sanctorum* XIV,27; PL 44,980. Lo dice in riferimento della canonicità del libro della Sapienza.

[11] Agostino, *Contra epistolam Parmeniani* III,24; PL 43,101. Cf. Id., *De Baptismo* IV,24,31; PL 43,174 (a proposito del battesimo dei bambini): «*Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur*».

[12] Cassiano, *De incarnatione Christi* I,6; PL 50,29-30: «*Sufficere ergo solus nunc ad confutandum hæresim deberet consensus omnium, quia indubitatæ veritatis manifestatio est auctoritas universorum*».

[13] Vincenzo di Lérins, *Commonitorium* II,5; CCSL 64, 149.

[14] Girolamo, *Adversus vigilantium*, 5; CCSL 79C, 11-13.

[15] Epifanio di Salamina, *Panarion hæreticorum*, 78,6; in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, «Epiphanius», vol. 3, 456.

[16] Agostino, *In Iohannis Evangelium tractatus* XX,3; CCSL 36, 204; Id., *Ennaratio in Psalmum* 120,7; PL 37,1611.

[17] J.H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, introduzione di John Coulson, Geoffrey Chapman, London 1961, 75-101; 75 e 77. Cf. anche *The Arians of the Fourth Century* (1833; terza ed., 1871). Congar esprime alcune riserve a proposito di come Newman utilizza l'analisi della questione; cf. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 395.

[18] Newman, *On Consulting the Faithful*, 104.

[19] Cf. Denz 1000.

[20] Newman, *On Consulting the Faithful*, 70.

[21] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* II-II, q. 1, a. 9, s. c.; ivi III, q. 83, a. 5, s. c. (a proposito della liturgia della messa); Id., *Quodlibet* IX, q. 8 (a proposito della canonizzazione). Cf. anche Bonaventura, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, d. 4, p. 2, dub. 2 (in Id., *Opera omnia*, vol. 4, Quaracchi, 1889, 105): «*[Fides Ecclesiæ militantis] quamvis possit deficere in aliquibus personis specialiter, generaliter tamen numquam deficit nec deficiet, iuxta illud Matthæi ultimo: "Ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem sæculi"*»; ivi, d. 18, p. 2, a. un. q. 4 (490). Nella *Summa theologiæ* II-II, q. 2, a. 6, ad 3, san Tommaso riferisce questa indefettibilità della Chiesa universale alla promessa fatta da Gesù a Pietro che la sua fede non verrà meno (Lc 22,32).

[22] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* II-II, q. 1, a. 10; q. 11, a. 2, ad 3.

[23] Cf. M. Lutero, *De captivitate Babylonica ecclesiæ præclodium*, WA 6, 566-567; e G. Calvino, *Institutio christianæ religionis* IV,8,11; le promesse di Cristo si trovano in Mt 28,19 e Gv 14,16.17.

[24] Cf. G. Thils, *L'Infaillibilité du Peuple chrétien «in credendo»*: *Notes de théologie post-tridentine*, Desclée de Brouwer, Paris 1963.

[25] Denz 1637; cf. anche Denz 1726. Per espressioni equivalenti, cf. Y.M.J. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. II. *Essai théologique*, Fayard, Paris 1963, 82-83.

[26] Cf. M. Cano, *De locis theologicis*, sotto la direzione di Juan Belda Plans, BAC, Madrid 2006. Cano elenca dieci luoghi: *Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia*.

[27] Cano, *De locis theologicis*, libro IV, c. 3 (117). «*Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est*».

[28] Cano, *De locis theologicis*, libro I, c. 4 (144-146).

[29] Cano, *De locis theologicis*, libro I, c. 4 (149): «*Non solum Ecclesia universalis, id est, collectio omnium fidelium hunc veritatis spiritum semper habet, sed eundem habent etiam Ecclesiæ principes et pastores*». Nel libro VI, Cano afferma l'autorità del romano pontefice quando definisce una dottrina *ex cathedra*.

[30] Cano, *De locis theologicis*, libro I, c. 4 (150-151): «*Priores itaque conclusiones illud astruebant, quicquid ecclesia, hoc est, omnium fidelium concio teneret, id verum esse. Hæc autem illud affirmat pastores ecclesiæ doctores in fide errare non posse, sed quicquid fidelem populum docent, quod ad Christi fidem attineat, esse verissimum*».

[31] R. Bellarmino, *De controversiis christianæ fidei*, Venezia 1721, II, I, libro 3, c. 14: «*Et cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate Episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis, ecclesia non potest errare, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide ; et similiter id quod docent omnes Episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide*» (73).

[32] Bellarmino, *De controversiis christianæ fidei*, II, I, libro 2, c. 2: «*Concilium generale repræsentat Ecclesiam universam, et proinde consensum habet Ecclesiæ universalis ; quare si Ecclesia non potest errare, neque Concilium œcumenicum, legitimum et approbatum, potest errare*» (28).

[33] J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), a cura di J.R. Geiselman, Jakob Hegner, Köln-Olten 1957, 8s, 50s.

[34] Cf. J.A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* [1832], a cura di J. R. Geiselmann, Jakob Hegner, Köln-Olden 1958, § 38. Contro il principio protestante dell'interpretazione privata, egli riaffermava l'importanza del giudizio della Chiesa tutta.

[35] Nel 1847 Newman incontrò Perrone e discussero le idee di Newman sullo sviluppo della dottrina. In quel contesto Newman utilizzò la nozione di *sensus Ecclesiae*. Cf. T. Lynch (a cura di), «The Newman-Perrone Paper on Development», in *Gregorianum* 16(1935), 402-447, soprattutto c. 3, n. 2, 5.

[36] G. Perrone, *De Immaculato B.V. Mariae Conceptu. An dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, Marini, Roma 1847, 139.143-145. Perrone concludeva che il fedele cristiano sarebbe «profondamente scandalizzato» se l'Immacolata concezione di Maria fosse «anche solo vagamente messa in questione» (156). Egli aveva individuato altri casi in cui il magistero si era basato sul *sensus fidelium* per elaborare una definizione dottrinale, ad esempio la dottrina secondo la quale le anime dei giusti godono della visione beatifica prima della risurrezione dei morti (147-148).

[37] Cf. Pio IX, lett. enc. *Ubi primum nullis*, 2.2.1849, n. 6.

[38] Pio IX, lett. ap. (bolla) *Ineffabilis Deus*, 8.12.1854.

[39] Newman, *On Consulting the Faithful*, 70-71.

[40] Newman, *On Consulting the Faithful*, 63; cf. anche *ivi*, 65. Newman distingue sistematicamente «i pastori» e «i fedeli». Talvolta aggiunge «i dottori» (i teologi) come categoria distinta di testimoni e pone il basso clero fra «i fedeli», salvo quando specifica «i fedeli laici».

[41] Newman, *On Consulting the Faithful*, 104.

[42] Newman, *On Consulting the Faithful*, 64-70; cf. sopra, § 37.

[43] Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, III (51), 542-543. Il capitolo afferma che l'infallibilità della Chiesa si stende a tutta la verità rivelata, nella Scrittura e nella Tradizione – ossia al deposito della fede –, e a tutto ciò che è necessario per difenderla e preservarla, anche se non rivelato.

[44] Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, IV (52), 1213-1214.

[45] *Ivi*, 1217. Gasser aggiunge: «*Sed talis casus non potest statui pro regula*».

[46] Denz 3074.

[47] Cf. Gasser, citato in Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, IV (52), 1213-1214.

[48] Ecco la proposizione condannata: «Nella definizione delle verità la Chiesa discente collabora con la Chiesa docente in modo tale che alla Chiesa docente non rimane che accettare le comuni opinioni di quella discente» (Denz 3406).

[49] Pio XII, cost. ap. *Munificentissimus Deus*, 1.11.1950, n. 12.

[50] Pio XII, *Munificentissimus Deus*, n. 41.

[51] Pio XII, *Munificentissimus Deus*, n. 12.

[52] Cf. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, c. 6. Lo schema si trova nella Prefazione alla terza edizione della *Via Media* di Newman (1877).

[53] Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 398.

[54] Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 399.

[55] LG 4.

[56] LG 12. In diversi altri punti il Concilio fa riferimento al «senso» dei credenti o della Chiesa in maniera analoga al *sensus fidei* di LG 12. Fa riferimento al *sensus Ecclesiae* (DV 23), al *sensus apostolicus* (AA 25), al *sensus catholicus* (AA 30), al *sensus Christi et Ecclesiae* e al *sensus communionis cum Ecclesia* (AG 19), al *sensus christianus fidelium* (GS 52), e a un *integer christianus sensus* (GS 62).

[57] LG 35.

[58] DV 8.

[59] DV 10; cf. Pio IX, *Ineffabilis Deus*, n. 18; e Pio XII, *Munificentissimus Deus*, n. 12.

[60] Cf. ad esempio l'insegnamento di papa Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica *Christifideles laici* (1988), secondo la quale tutti i fedeli prendono parte alla triplice funzione di Cristo, e la menzione che egli fa dei fedeli laici che «sono resi partecipi (...) del senso di fede soprannaturale della Chiesa (*sensum fidei supernaturalis Ecclesiae*) che “non può sbagliarsi nel credere” (LG 12)», n. 14. Cf. anche, in riferimento all'insegnamento di LG 12 e 35 e di DV 8, la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede, *Mysterium Ecclesiae* (1973), n. 2.

[61] Giovanni Paolo II, es. ap. *Familiaris consortio*, 1981, n. 5. Nella sua Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum veritatis* (1990) la Congregazione per la dottrina della fede metteva in guardia contro l'identificazione fra «l'opinione di un gran numero di cristiani» e il *sensus fidei*: «Quest'ultimo è una proprietà della fede teologale» e «un dono di Dio che fa aderire personalmente alla Verità», in modo che il cristiano

crede ciò che la Chiesa crede. Poiché le opinioni che nutrono i credenti non hanno tutte necessariamente la fede come fonte, e un gran numero di persone è influenzato dall'opinione pubblica, occorre sottolineare, come fece il Concilio, «il rapporto indissolubile fra il “*sensus fidei*” e la guida del popolo di Dio da parte del magistero dei pastori» (n. 35).

[62] Il *sensus fidei fidelis* presuppone nel credente la virtù della fede. In effetti, è l'esperienza della fede vissuta che rende il credente capace di discernere se una dottrina appartiene o meno al deposito della fede. È dunque solo in senso piuttosto ampio e derivato che si può attribuire al *sensus fidei fidelis* il discernimento necessario per l'atto di fede iniziale.

[63]> CCC 1804.

[64] PC 12.

[65] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 45, a. 2.

[66] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II q. 1, a. 4, ad 3. Cf. *ivi* II-II, q. 2, a. 3, ad 2.

[67] Tommaso d'Aquino, *Sup. III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 2: «*Habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinatur per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum ; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit*» (in Id., *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 6, a cura di R. Coggi, ESD, Bologna 2000, 114).

[68] Cf. J.A. Möhler, *Symbolik*, § 38: «*Der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie er in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet*».

[69] A causa della sua relazione immediata con il proprio oggetto, un istinto non può ingannarsi. È di per sé infallibile. Tuttavia, l'istinto animale è infallibile soltanto nel contesto di un dato ambiente. Quando il contesto cambia, l'istinto animale può rivelarsi inadeguato. L'istinto spirituale, al contrario, è più vasto e duttile.

[70] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 3, ad 3.

[71] Congregazione per la dottrina della fede, *Donum veritatis*, n. 35.

[72] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 2, a. 5-8.

[73] LG 15.

[74] Tommaso d'Aquino, *Expositio super Ioannis Evangelium*, c. 14, lectio 4 (cf. edizione Marietti, n. 1916).

[75] Cf. Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, nn. 91-92.

[76] DV 8. Nella teologia dei doni dello Spirito sviluppata da san Tommaso, è in particolare il dono della scienza che perfeziona il *sensus fidei fidelis*, come attitudine a discernere ciò che deve essere creduto. Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 9, a. 1, c. et ad 2.

[77] Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 10, ad 10 ; cf. Id., *Sup. III Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3.

[78] Tommaso d'Aquino, *Sup. III Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 3: «[Il credente] non deve dare il proprio assenso a un prelado che pecca contro la fede (...). Esso non è del tutto scusato per l'ignoranza, poiché l'*habitus* della fede inclina a rifiutare una tale predicazione, in quanto insegna tutto quanto è necessario alla salvezza. Ugualmente, poiché non si deve accordare credito troppo facilmente a qualunque spirito, non dovrà assentire quando verrà predicato qualcosa di insolito, ma occorrerà invece che si informi o semplicemente ponga la sua fede in Dio, senza cercare di avventurarsi nei divini misteri».

[79] Cf. Tommaso d'Aquino, *Sup. III Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; Id., *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 14, a. 11, ad 2.

[80] Cf. sopra, n. 30.

[81] Cf. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. II, 81-101 su «L'Ecclesia, soggetto della Tradizione»; e 101-108 su «Lo Spirito Santo, soggetto trascendente la Tradizione».

[82] Cf. sopra, n. 3.

[83] DV 10.

[84] DV 8. Cf. anche LG 12, 37; AA 2.3; GS 43.

[85] GS 44.

[86] Cf. sopra, capitolo I, II parte.

[87] Cf. Denz 2722-2724.

[88] Cf. sotto, capitolo IV.

[89] LG 12.

[90] Cf. LG 10.34.

[91] Cf. LG 21.26; SC41.

[92] Cf. SC 10; LG 11.

[93] CCC 1124. Cf. Ireneo di Lione, *Adversus hæreses* IV,18, 5; *Sources chrétiennes*, vol. 100**, 610: «Quanto a noi, il nostro modo di pensare si accorda con l'eucaristia, e l'eucaristia a sua volta conferma il nostro modo di pensare» (cf. anche CCC 1327).

[94] DV 8.

[95] Newman, *On Consulting the Faithful*, 63.

[96] Cf. Vaticano I, *Pastor æternus*, Denz 3051.

[97] Vaticano I, *Pastor æternus*, c. 4 (Denz 3074).

[98] Cf. sopra, n. 40.

[99] Cf. sopra, nn. 38.42.

[100] Cf. Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, n. 35.

[101] DV 8.

[102] Cf. sotto, nn. 107-112.

[103] Cf. sotto, capitolo IV.

[104] Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, n. 35. Cf. Congregazione per la dottrina della fede, *Donum veritatis*, nn. 2-5, 6-7.

[105] Cf. Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, n. 35.

[106] Da questo punto di vista occorre notare in modo particolare, nei documenti congiunti seguenti, le sezioni indicate: Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica romana e la chiesa ortodossa, *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (2007, «Documento di Ravenna»), n. 7; Commissione mista internazionale anglicana - cattolica romana, *Il dono dell'autorità* (1999), n. 29; Consultazione internazionale fra la Chiesa cattolica e l'Alleanza evangelicale mondiale, 1977-1984, *Rapporto*, c. 1.3; Commissione mista internazionale di dialogo tra rappresentanti della Chiesa cattolica e dei Discepoli di Cristo, *La Chiesa come comunione in Cristo* (1992), nn. 40.45; Commissione mista internazionale di dialogo tra rappresentanti della Chiesa cattolica e del Consiglio metodista mondiale, *La Parola di Vita* (1995), nn. 56.58.

[107] Cf. Giovanni Paolo II, lett. enc. *Ut unum sint* sull'impegno ecumenico, 25.5.1995, n. 3.

[108] Cf. sopra, n. 56.

[109] Cf. *LG* 8.

[110] Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, n. 14; cf. *ivi*, nn. 28.57, dove Giovanni Paolo II evoca «lo scambio di doni» che si produce nel dialogo ecumenico. Nella lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, *Communio notio* (1992), la Congregazione per la dottrina della fede riconosce in maniera analoga che la Chiesa cattolica soffre essa stessa per la «ferita» a causa della perdita della comunione con le altre Chiese e comunità ecclesiali cristiane.

[111] Cf. *LG* 12; *DV* 8.

[112] *LG* 12; si fa riferimento a 1Ts 2,13.

[113] Cf. Giovanni Paolo II, lett. enc. *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998.

[114] Cf. Commissione teologica internazionale, *La teologia oggi*, nn. 63.64.84.

[115] Cf. sopra, nn. 74-80.

[116] *DV* 10.

[117] Cf. *LG*, c. 5, «Universale vocazione alla santità nella Chiesa».

[118] CCC 963.

[119] Cf. *GS* 11.22.

[120] *DV* 5.

[121] Cf. Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 5.

[122] Cf. Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia: principi e orientamenti* (2002), n. 10: «La realtà indicata con la locuzione “religiosità popolare” riguarda un’esperienza universale: nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa. Ogni popolo infatti tende ad esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale».

[123] Consiglio episcopale latinoamericano (CELAM), *Documento finale della III Conferenza generale*, Puebla 1979, n. 448, citato in CCC 1676.

[124] Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 125.

[125] J. Ratzinger, «Commento teologico», in Congregazione per la dottrina della fede, *Il messaggio di Fatima*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2000, 35; citato in Congregazione per il culto divino e la dottrina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 91.

[126] Congregazione per il culto divino e la dottrina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 50.

[127] SC 13.

[128] Paolo VI, es. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, n. 48. Congar fa riferimento a «dubbi entusiasmi e devozioni aberranti», e mette in guardia: «Attenzione a non attribuire troppo al *sensus fidelium*: non solo in riferimento alle prerogative della gerarchia, (...) ma in sé» (Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 399).

[129] Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 48. Nel discorso per l'apertura della IV Conferenza generale del CELAM (Santo Domingo, 12.10.1992), papa Giovanni Paolo II disse che, con le sue «radici essenzialmente cattoliche», la religiosità popolare in America Latina era «un antidoto contro le sette e una garanzia di fedeltà al messaggio della salvezza» (n. 12). Facendo riferimento al *Documento finale della III Conferenza generale* del CELAM, papa Francesco dichiara che poiché la fede cristiana è autenticamente inculturata, la «pietà popolare» costituisce una parte importante del processo attraverso il quale «il popolo evangelizza continuamente se stesso» (*Evangelii gaudium*, n. 122).

[130] Cf. sopra, n. 2.

[131] Cf. Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 58; fa riferimento alla necessità di assicurarsi che le comunità di base siano realmente ecclesiali.

[132] Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 126.

[133] CIC can. 28.

[134] CIC can. 212, § 3

[135] Newman, *On Consulting the Faithful*, 63; per il duplice senso del termine «consultare», cf. 54-55.

[136] Y. Congar, «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», in *Revue historique de droit français et étranger* 36(1958), 210-259, specialmente 224-228.

[137] Cf. sopra, nn. 78-80.

[138] Pontificia commissione per le comunicazioni sociali, istr. past. *Communio et progressio* sugli strumenti della comunicazione sociale pubblicata per disposizione del

concilio ecumenico Vaticano II, 23.3.1971, n. 115; nel quale si cita papa Pio XII: «Mancherebbe qualcosa alla sua vita [quella della Chiesa], se l'opinione pubblica le venisse a mancare; la colpa di questa carenza ricadrebbe sui pastori e sui fedeli» (*Allocuzione del 17 febbraio 1950*, AAS 42[1950], 256).

[139] Pontificia commissione per le comunicazioni sociali, *Communio et progressio*, n. 116.

[140] Cf. *CIC* can. 443, § 4.

[141] Cf. *CIC* can. 463, § 2.

[142] *CIC* can. 512, § 1.

[143] *CIC* can. 536, § 1.

[144] Quest'espressione è stata utilizzata a più riprese da papa Giovanni XXIII nell'esprimere le proprie speranze e preghiere per il futuro concilio; cf. ad esempio la costituzione apostolica *Humanæ salutis* (1961), n. 23.

[145] Cf. sopra, nn. 2.45.65.70.112

[146] Cf. Francesco, *Discorso al il clero, alle persone di vita consacrata e ai membri di consigli pastorali*, San Rufino, Assisi 4.10.13. Il papa aggiunse che nei sinodi diocesani, celebrazioni particolari del «cammino insieme» come discepoli del Signore, ci deve essere anche «che cosa lo Spirito Santo dice ai laici, al popolo di Dio, a tutti».

[147] Intervista a papa Francesco di p. A. Spadaro, *L'Osservatore romano* 21.9.2013; cf. Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 119.

[148] Intervista a papa Francesco di p. A. Spadaro; cf. sopra, n. 90.