



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

## **UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI ROMA "SAPIENZA"**

---

**Dottorato di Ricerca in  
Diritto Romano, Teoria degli Ordinamenti e  
Diritto Privato del Mercato  
Curriculum in Teoria degli Ordinamenti  
- Diritto Canonico ed Ecclesiastico –  
Ciclo XXX**

### **Il Romano Pontefice: poteri primaziali e rinuncia all'ufficio**

Tesi di Dottorato del dott. Vincenzo Tedesco

**Coordinatore del dottorato:**  
Chiar.ma Prof.ssa Luisa Avitabile

**Tutor del dottorando:**  
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Serra

---

**Anno Accademico 2016 - 2017**

## INDICE

<b>Introduzione.....</b>	<b>V</b>
<b>I. Il Primato di giurisdizione del Vescovo di Roma</b>	
1.1. Il Concilio Vaticano I: il contesto storico e le premesse.....	1
1.2. Le due Costituzioni conciliari e i primi passi verso la definizione dei poteri primaziali.....	16
1.3. La dottrina sul Primato.....	23
1.3.1. La divina istituzione del Primato.....	23
1.3.2. Il carattere perpetuo del Primato nella Sede Romana....	27
1.3.3. Natura e intensità del Primato.....	35
1.3.4. L'esercizio del " <i>munus</i> " primaziale.....	43
<b>II. L'infallibilità pontificia sotto il profilo storico, dottrinale e giuridico-canonistico</b>	
2.1. Il Magistero nella Chiesa.....	50
2.1.1. Origine e natura del " <i>munus docendi</i> ".....	50
2.1.2. Soggetto ed ambito di esercizio delle diverse tipologie di Magistero.....	58
2.2. Alle radici del concetto di infallibilità.....	64
2.2.1. L'infallibilità nel pensiero dei primi Padri della Chiesa.....	64
2.2.2. Dal " <i>Doctor Angelicus</i> " a Pio IX: la progressiva chiarificazione del concetto di " <i>infallibilitas</i> ".....	72
2.3. La dottrina sull'infalibilità.....	82
2.3.1. La natura dell'infalibilità e la sua intima connessione con il Primato di giurisdizione.....	82

2.3.2.	Il contenuto della prerogativa della “ <i>divina assistentia</i> ”.....	88
2.3.3.	I requisiti del soggetto dell’infallibilità.....	93
2.3.4.	L’oggetto dell’infallibilità e i suoi limiti.....	105
2.4.	Il Magistero infallibile nell’Ordinamento canonico.....	112
2.4.1.	L’infallibilità nel Codice Piano-Benedettino e la ricezione del Concilio Vaticano I.....	112
2.4.2.	Analisi dei canoni 1322 – 1325 del CIC 1917.....	115
2.4.3.	L’infallibilità nel Codice Giovanneo-Paolino e la ricezione del Concilio Vaticano II.....	125
2.4.4.	Analisi dei canoni 749 e 750 del CIC 1983 alla luce del <i>motu proprio</i> “ <i>Ad tuendam Fidem</i> ” di Giovanni Paolo II.....	131

### **III. L’ufficio ecclesiastico e i caratteri della rinuncia**

3.1.	Il “fulmine a ciel sereno”: la <i>Declaratio</i> di Ratzinger e la sua rinuncia al supremo ufficio. Considerazioni introduttive...	143
3.2.	Concezione di ufficio ecclesiastico.....	158
3.2.1.	Nozione di ufficio ecclesiastico nel CIC 1917 e in quello vigente.....	158
3.2.2.	La provvisione dell’ufficio ecclesiastico.....	162
3.2.2.1.	Il libero conferimento.....	166
3.2.2.2.	La presentazione.....	169
3.2.2.3.	L’elezione.....	172
3.2.2.4.	La postulazione.....	177
3.3.	La perdita dell’ufficio ecclesiastico.....	180
3.3.1.	Ragioni e modalità.....	180
3.3.2.	La perdita per scadenza del tempo prestabilito.....	185
3.3.3.	La perdita per raggiunto limite d’età.....	186
3.3.4.	Il trasferimento.....	188

3.3.5. La rimozione.....	190
3.3.6. La privazione.....	195
3.4. La rinuncia all'ufficio ecclesiastico e i suoi requisiti.....	196
3.4.1. Il concetto e la definizione di rinuncia.....	196
3.4.2. L'oggetto e il soggetto della rinuncia.....	202
3.4.3. L' <i>habilitas</i> del soggetto rinunciante.....	203
3.4.4. La manifestazione della libera volontà dell'agente.....	205
3.4.5. La causa giusta e proporzionata.....	207
3.4.6. I motivi della rinuncia: spirituali, ecclesiali o misti.....	211
3.4.7. Il vigente canone 188: le circostanze di nullità della rinuncia.....	213
3.4.8. Il requisito dell'accettazione e gli effetti giuridici della rinuncia.....	216

#### **IV. La rinuncia all'ufficio primaziale**

4.1. I precedenti storici e le dispute sulla possibilità della rinuncia al Ministero Petrino.....	219
4.2. I profili giuridici della " <i>renuntiatio pontificalis</i> " nel Codice del 1917 e in quello vigente.....	234
4.3. Gli elementi costitutivi della rinuncia al Ministero Petrino....	242
4.3.1. La libertà del rinunciante.....	242
4.3.2. La debita e pubblica manifestazione della volontà.....	249
4.3.3. La non accettazione e la conoscibilità dell'atto di rinuncia.....	255
4.4. Lo <i>status</i> canonico e la qualifica del Pontefice resignante: un dibattito aperto.....	261

**Conclusioni.....280**

**Bibliografia.....290**

## INTRODUZIONE

Nel congedarsi dai suoi Apostoli, a sostegno dell'opera evangelizzatrice che aveva loro affidato, il Cristo promise la sua perenne assistenza attraverso la guida e la presenza vivificante del Paraclito nella Chiesa, che Egli aveva fondato e donato all'umanità come segno e testamento tangibile e perpetuo della Nuova Alleanza sancita a prezzo del suo sangue, del rinnovato Patto d'amore tra Dio e il suo Popolo.

La Chiesa, dunque, essendo il frutto del sacrificio redentivo, è il Corpo Mistico del Cristo e consta, a somiglianza del suo Fondatore, vero Dio e vero uomo, di un elemento divino, spirituale e invisibile, dato dai doni soprannaturali e dalla Grazia di cui essa è dispensatrice, e di un elemento umano, visibile ed esterno, costituito dalla moltitudine dei credenti che la compongono, uniti tra loro in maniera organica nell'unità di un solo Corpo. Un mistero visibile e spirituale al tempo stesso, una società temporale ed umana per le differenti membra di cui si compone, ma eterna per la sua origine e in vista del conseguimento di quel fine che ne costituisce la legge suprema: la *salus animarum*.

Dal momento che la sua predicazione non è stata solo morale, ma precettiva, nella sua veste di Legislatore, oltre che di Supremo Pastore e Maestro, il Cristo ha voluto che la Chiesa visibile non fosse un movimento spirituale informe, ma una comunità ben organizzata, una società giuridicamente perfetta, un organismo composto da una pluralità di uomini sottoposti ad una medesima autorità e uniti dal vincolo della medesima legge.

La Chiesa opera, dunque, nel mondo attraverso una costituzione ed organizzazione di carattere sociale, presentandosi come un'istituzione gerarchicamente ordinata ed organizzata che unisce alla sua essenza eminentemente teologica un'impronta autenticamente giuridica.

Al vertice di tale ordinamento istituzionale il Cristo ha posto gli Apostoli e i loro successori, i Vescovi, stretti in intimo e inscindibile legame al Capo

visibile della Chiesa, il Romano Pontefice, principio e fondamento dell'unicità del Mistico Corpo, perpetuo Successore del Pescatore di Galilea, primo tra gli Apostoli, reso dal Cristo stesso "Pietra" su cui la Comunità Ecclesiale è stata edificata.

Questo lavoro è incentrato proprio sulla figura del Vescovo di Roma, nella sua veste di Supremo Pastore e Maestro della Chiesa Universale, ed intende approfondire due tematiche legate al Sommo Ufficio di cui egli è investito, strettamente connesse tra loro: i suoi poteri primaziali e l'eventualità di una sua libera rinuncia al *munus* petrino.

Il primo tema, quello del Primato, che ha un fondamento evangelico e scaturisce direttamente dalla divina designazione di Pietro come capo del Collegio Apostolico, verrà analizzato a partire dal Concilio Vaticano I, mediante il quale la Chiesa di Pio IX reagì al razionalismo e al relativismo del XIX secolo, correnti filosofiche attivamente contrarie al pensiero e all'insegnamento tradizionale della Chiesa, fornendo come risposta alle coscienze un unico strumento unificante, individuato nel richiamo autoritario all'unità della Chiesa e nell'esaltazione del principio di autorità pontificia. La strada segnata dal Concilio verrà ripercorsa alla luce della Costituzione *Pastor aeternus*, il documento del Vaticano I che ha definito dogmaticamente le due prerogative attraverso le quali si estrinseca l'autorità petrina. Infatti, il potere primaziale del Pescatore di Galilea, perpetuamente trasmesso singolarmente e in pienezza ad ogni Vescovo che siede sulla sua Cattedra Romana, in virtù della Successione Apostolica, si articola nel Primato di giurisdizione e nell'infallibilità magisteriale.

Il Primato di giurisdizione, cui è dedicato il primo capitolo, riguarda il *munus regendi* del Vescovo di Roma che, in qualità di Successore di Pietro, esercita sulla Chiesa Universale una potestà di governo suprema, piena ed immediata.

L'infalibilità, oggetto di studio del secondo capitolo, è connessa, invece, all'esercizio del *munus docendi* del Romano Pontefice. La Chiesa, infatti, custode ed interprete del *Depositum Fidei*, è chiamata ad essere fedele testimone

della *Veritas* rivelata, proponendola positivamente e trasmettendola in maniera autentica ai Cristiani. Di qui il ruolo determinante del Magistero, ossia l'insegnamento autorevole della gerarchia ecclesiastica.

Ma se l'annuncio della Parola di Dio a tutte le genti costituisce uno dei tre obiettivi attraverso i quali si estrinseca l'autorità ecclesiastica di ogni Pastore della Chiesa, unitamente alla funzione di governo e al *munus sanctificandi*, a maggior ragione il capo visibile della comunione ecclesiale, il Romano Pontefice, è chiamato ad essere supremo maestro della Fede per l'intera comunità dei credenti.

E, poiché la Tradizione ha sempre rinvenuto nelle Sacre Scritture la certezza che la Comunità Ecclesiale sia immune dalla possibilità di errare nel professare la Fede cristiana, nell'ottica di tale indiscussa infallibilità della Chiesa è possibile comprendere e motivare l'infallibilità magisteriale del Romano Pontefice, indispensabile e necessario strumento di garanzia dell'unità della Fede nella tradizione e nell'attualità. Il Magistero del Papa, perciò, per l'azione mediatrice del Cristo, è sottratto all'arbitrio e ad ogni possibilità di errore e, per poter essere fedele veicolo della Parola di Dio al suo popolo, è, *ex sese*, non fallibile.

Si seguirà lo sviluppo del concetto di infallibilità dapprima nelle sue radici storiche e, poi, attraverso l'evoluzione dell'esegesi dottrinale che ne condusse alla definizione dogmatica; ciò consentirà di evidenziare, tra l'altro, come il Concilio Vaticano II, pur riconfermando le decisioni della precedente Assise Ecumenica, le abbia interpretate inserendole in un contesto più ampio ed articolato, delineando, soprattutto attraverso la *Lumen Gentium*, l'immagine di una Chiesa non autoreferenziale ed arroccata in atteggiamento difensivo dietro il principio d'autorità, ma comunione di carità, ove la gerarchia è ordinata a collaborare con i fedeli in modo organico per la salvezza di ciascuno e di tutti gli uomini, nella sacramentalità e collegialità. Conseguentemente, in una tale prospettiva, il Supremo Pastore, il Papa, è chiamato ad una più efficace collaborazione e ad un proficuo confronto con i suoi fratelli nell'Episcopato, pur nell'indiscutibilità delle due prerogative primaziali che gli sono proprie.

Quella dell'infallibilità, dunque, si presenta come una tematica dalle importanti connessioni teologiche ed ecclesologiche, soprattutto per quanto concerne il confronto ecumenico e l'unità dottrinale del Popolo di Dio, tornata alla ribalta, in anni recenti, allorché illustri teologi, anche cattolici, contro l'insegnamento ufficiale della Chiesa, hanno limitato la trascendenza della Verità e della Grazia divina solo all'indefettibilità della Chiesa nel suo complesso, escludendo l'infallibilità del Magistero.

Nell'ultima parte del secondo capitolo, attraverso l'esame e la comparazione delle norme che, nel CIC-1917 e in quello Giovanneo-Paolino, disciplinano la funzione di insegnare, si osserverà come l'Ordinamento Canonico abbia recepito la dottrina generale della Chiesa sull'infallibilità magisteriale del Vescovo di Roma, formulandola giuridicamente. In virtù della natura teandrica del Corpo Ecclesiale, l'analisi giuridica dell'infallibilità nell'ambito della sistematica del Codice di Diritto Canonico, strumento di garanzia ed espressione della *communio* della Chiesa, non potrà prescindere dai risultati della ricerca biblica e teologica condotta nei paragrafi immediatamente precedenti, essendo ad essa intimamente connessa.

La seconda tematica di questo lavoro si prefigge di esaminare l'ufficio del Vescovo di Roma nella prospettiva della possibilità di una libera rinuncia ad esso da parte dell'eletto al Soglio Petri. Si tratta di una materia estremamente controversa, poiché va ad incidere sull'intangibile immagine mistico-sacrale del Papato che la Tradizione ci ha consegnato, ormai da secoli, attraverso il succedersi di Pontefici che hanno regnato sulla Chiesa sino alla morte e, in una sorta di viaggio nel tempo, ci riporta ad epoche remote in cui soprattutto le condizioni storico-politiche avevano determinato il verificarsi di rinunce papali.

Eppure, al di là dei lontani precedenti storici, molti dei Papi del Novecento si sono interrogati sull'opportunità o meno di una tale scelta e, dopo l'eroismo, in chiave mistico-martirologica, di Giovanni Paolo II, che ha voluto trasformare la sua lunga malattia nella più profonda testimonianza di amore per la Chiesa, la questione è tornata nuovamente agli onori della cronaca a seguito della pubblicazione, nel 2010, del libro intervista *Luce del Mondo*, in cui



Benedetto XVI, alla domanda del giornalista Peter Seewald, risponde senza esitazione che un Papa ha il diritto ed il dovere di rinunciare al suo ufficio, qualora fosse consapevole di non essere più in grado di condurre la Barca di Pietro in modo adeguato.

Inaspettatamente, l'11 febbraio 2013, quella che doveva essere una semplice ipotesi di studio – giuridicamente contemplata sia dal CIC 1917 che da quello vigente, ma quiescente *ab immemorabili* - si è concretizzata in oggettiva certezza che ha stupito e spiazzato la Chiesa e il mondo, e la Sede Apostolica, per la prima volta dopo secoli, alle ore 20.00 del 28 febbraio 2013 è divenuta vacante non per la morte del Pontefice regnante ma per la sua rinuncia.

All'esame analitico delle peculiarità della *renuntiatio pontificalis* è parso opportuno premettere, nel terzo capitolo, una disamina dei caratteri generali e del concetto canonico di ufficio, vero e proprio cardine dell'intera organizzazione ecclesiastica, in quanto strumento mediante il quale la Chiesa esprime il suo aspetto istituzionale e realizza la sua missione per la salvezza del Popolo di Dio. Dopo aver illustrato i diversi sistemi di provvista canonica, attraverso i quali si dota di titolare un ufficio eretto, si approfondiranno le modalità di perdita dell'ufficio ecclesiastico, così da fornire il giusto inquadramento sistematico all'istituto della rinuncia all'ufficio, di cui verranno vagliati i caratteri generali, così come disciplinati ai canoni 187 – 189 del CIC 1983. Dal confronto con tale disciplina generale sarà possibile enucleare e comprendere le peculiarità della rinuncia ad un ufficio del tutto singolare, quello primaziale del Vescovo di Roma, che si connota per la sua apicalità ed unicità.

Nel quarto capitolo, pertanto, attraverso le riflessioni e i commenti che la *Declaratio* di Ratzinger ha suscitato all'interno e fuori dalla Chiesa, si cercherà, dapprima, di comprendere le motivazioni e il significato autentico di questa rinuncia, per poi confrontarla con i precedenti casi che la storia ci ha consegnato e coglierne analogie e diversità; si affronteranno, altresì, le disquisizioni dottrinali che hanno animato il dibattito tra teologi e canonisti, concernenti, in particolare, lo *status* canonico e la qualifica da attribuire al Pontefice resignante; ma, soprattutto, verrà compiuta un'analisi giuridica del

canone 332 §2 CIC 1983, dalla quale si evincerà che la rinuncia è un atto che si colloca legittimamente nell'Ordinamento Canonico, in quanto esplicitamente contemplata dal Codice, che ne enuclea le condizioni di validità, necessarie affinché un atto tanto grave e pregnante di significato e conseguenze, anche incognite, possa essere in ogni caso compiuto nell'interesse superiore della Chiesa, che il Successore di Pietro, come si legge nel Vangelo di Giovanni (21, 15-19), è chiamato a servire ed amare “...*più di costoro*”.

## CAPITOLO I

### Il Primato di giurisdizione del Vescovo di Roma

**SOMMARIO:** 1.1. Il Concilio Vaticano I: il contesto storico e le premesse – 1.2. Le due Costituzioni conciliari e i primi passi verso la definizione dei poteri primaziali – 1.3. La dottrina sul Primato – 1.3.1 La divina istituzione del Primato – 1.3.2. Il carattere perpetuo del Primato nella Sede Romana – 1.3.3. Natura e intensità del Primato – 1.3.4. L'esercizio del “*munus*” primaziale.

#### 1.1. Il Concilio Vaticano I: il contesto storico e le premesse

Nell'Europa della seconda metà del Secolo XIX, l'uomo nuovo, forgiato alla fucina del pensiero illuminista e razionalista, mostra un irrefrenabile desiderio di voltare le spalle al teocentrismo di stampo medievale per rivendicare, guidato esclusivamente dal lume della ragione, la conquista della maturità e il diritto alla propria autonomia, attraverso la conversione al mondo e alle sue dinamiche e il conseguente rifiuto di ogni trascendenza.<sup>1</sup>

Mentre si affermava la Rivoluzione Industriale e la filosofia razionalista e positivista lasciava intravedere, *in nuce*, il primo embrione del futuro Stato rappresentativo, l'Occidente cominciava a scoprirsi affascinato e sedotto dalle nuove forze motrici della storia, ispirate ed orientate da un'idea di progresso che, figlia di un estremo culto della ragione e di una sconfinata fiducia nelle superiori capacità umane, poneva le sue fondamenta nel metodo sperimentale, esaltato dai sempre più numerosi e determinanti sviluppi delle investigazioni scientifiche, che ottenevano brillanti e rassicuranti conferme, in particolare nei campi della fisica, della biologia, della chimica e della tecnica.

Al culmine di un avanzamento secolare, inaugurato dai “lumi” e giunto all'età “del ferro e del vapore”, la convinzione di fondo che innervava come linfa

---

<sup>1</sup> Cfr. J. GOMEZ HERAS, *Fede e autorità ecclesiastica nel Concilio Vaticano I*, in *Concilium*, 7(1976), pp. 107-108.

il tessuto della civiltà occidentale – accendendo in essa l’obiettivo di una sorta di europeizzazione del mondo – era quella che i destini dell’umanità avrebbero conosciuto momenti sempre più felici, nella prospettiva di un inarrestabile moto ascensionale della storia.

Tutto ciò rappresentò un terreno fertile per l’affermazione ed il consolidamento di una morale laica, a cui risultavano invisibili i dogmi e i vincoli confessionali; una morale che, nel rivendicare l’assoluta libertà dell’uomo da qualsivoglia vincolo mondano o trascendente, sanciva il rifiuto di ogni principio dogmatico e biblico. Se la società doveva avere a cuore esclusivamente il conseguire risultati tangibili sul piano della tecnica e del successo economico, lo spazio da riservare alla religiosità e ai valori trascendentali – attraverso l’intermediazione dell’apparato ecclesiastico – doveva essere relegato, conseguentemente, entro un orizzonte sempre più ristretto.

Gli effetti vistosamente più tangibili di questa rinnovata mentalità si ripercuotevano, in special modo, su quel ceto, dalla variegata composizione, che si definiva come “borghese”.<sup>2</sup>

Agli occhi della borghesia urbana, antichi ed inattaccabili assiomi, come quelli dell’immediata creazione del mondo e dell’uomo da parte di Dio, o del peccato originale, risultavano, difatti, profondamente scossi e gradualmente sgretolati dalle scoperte scientifiche e dalle paevantate prospettive di indefinita perfettibilità delle condizioni umane che ne derivavano. Modelli inediti, dunque, ancorati all’etica dello Stato e della legge civile, si insinuarono come un tarlo all’interno di abitudini mentali sino ad allora indiscusse e rassicuranti, logorando l’ancestrale legame tra Chiesa e società, da lungo tempo molto solido, specie nelle campagne.<sup>3</sup> La religiosità non poteva certo trovarsi a suo agio in un simile

---

<sup>2</sup> A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pag. 38: “Così, per ricorrere ad esempi circoscritti ma significativi di simili modi di pensare, la spiegazione del meccanismo del cambiamento biologico proposta da Darwin determinava come contraccolpo il convincimento che la vita non fosse più da considerarsi come dominata da fattori statici, ma invece inserita in un incessante irresistibile dinamismo, mentre d’altro canto la regolarità del sistema degli elementi, proposta da Mendeleev, insinuava la persuasione che la natura risultasse controllabile con un’efficacia ed una continuità sino ad allora impensate”.

<sup>3</sup> Anche il fenomeno dell’emigrazione di massa verso i grandi centri urbani e industriali – allorché grandi masse di uomini e di donne vennero bruscamente trapiantate dall’universo dei campi in

contesto, dal momento che tali grandiose e composite trasformazioni sociali, politiche e culturali entrarono in stridente contrasto con i suoi millenari convincimenti e con le sue strutture. Pertanto si assiste, specie attorno agli anni Cinquanta e Sessanta del Secolo, ad una graduale perdita dell'elemento sacrale e ad una crescente dimenticanza della visione soprannaturale propria del Cristianesimo. Proteste e rivendicazioni sociali si accompagnarono spesso ad aspre polemiche nei confronti degli uomini di Chiesa, accusati di inculcare rassegnazione e sottomissione ai ceti dominanti.<sup>4</sup>

Il pensiero cattolico, spiazzato dalla portata di tali mutamenti e sostanzialmente ancora impreparato ad una risposta efficace, abbozzò un primo cenno di reazione trincerandosi in un atteggiamento difensivo, costellato di anatemi, contro influenze esterne e devianze che non mancavano di serpeggiare anche al suo interno. Ciò determinò il controproducente effetto di rafforzare il convincimento di una sostanziale incompatibilità tra religione e cultura, tra Cattolicesimo e progresso, tra ragione e visione soprannaturale, tra libertà e religione autoritaria.<sup>5</sup>

---

fitti agglomerati urbani -, con la conseguente problematica e dirompente emersione del proletariato, contribuì inevitabilmente ad accentuare la progressiva erosione dello spazio da riservare alla sacralità e alle pratiche religiose. A tal proposito, si veda A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, cit., p. 40: "(...) i massicci fenomeni dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione sconvolgevano sistemi di esistenza e di pensiero in cui erano saldamente iscritti atavici moduli di fede e di pratica liturgico-devozionale. Il contadino e l'artigiano che emigravano in città si immergevano in una cultura nuova, non più caratterizzata dai ritmi cosmici e biologici naturali, ai quali era connessa la scansione di abitudinarie osservanze del culto. La religione dei campi appariva in debole sintonia con la città nuova; poteva semmai riemergere in occasione degli eventi tipici della vita familiare, quali la nascita, il matrimonio, la morte.

<sup>4</sup> H. TAINE, *Origines de la France contemporaine*, a cura di R. Laffont, Paris 1966, p.685: "Da un secolo un evento straordinario si va producendo [...]: le scoperte degli scienziati, coordinate dai filosofi, avevano formato lo schizzo completo di un grande quadro che è ancora in corso di esecuzione e in via di miglioramento: è il quadro dell'universo fisico e morale [...] Ora, tra questo quadro e quello che [...] rappresenta la Chiesa cattolica, il disaccordo è enorme [...] I due quadri, dipinti l'uno dalla fede e l'altro dalla scienza, diventano sempre più dissimili, e la contraddizione intima appare flagrante nel loro sviluppo[...]".

<sup>5</sup> Per una dettagliata e suggestiva panoramica dell'evoluzione sociale, politica e ideologica al traguardo dell'Ottocento, nei suoi nessi con il quadro religioso, si vedano: A. CARACCILO, *L'età della borghesia e delle rivoluzioni (XVIII-XIX secolo)*, Bologna, 1979; P. MACRY, *Introduzione alla storia della società moderna e contemporanea*, Bologna, 1980; M.L. SALVADORI, *Storia dell'età moderna e contemporanea*, Torino, 1990. Con particolare riferimento alla situazione ecclesiale: *Storia della Chiesa*, a cura di H. Jedin, Milano, 1980, voll. VII, VIII/1 e VIII/2; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1980.

Ad onor del vero, occorre precisare che le ripercussioni di questi molteplici fenomeni sull'insieme della vita cristiana non apparvero, a breve termine, dirompenti. Benché anche nei Paesi cattolici cominciasse ormai a diventar afferrabile, pur se non vistoso, l'allontanamento di certe categorie sociali dalle pratiche di culto, proprio nella seconda metà dell'Ottocento non mancò di manifestarsi anche un fervente attivismo nel mondo cattolico, estrinsecantesi nel rinsaldamento delle strutture parrocchiali, in un forte impulso dell'istruzione catechistica, nella riscoperta di antiche pratiche devozionali e nel rinnovato impegno di associazioni e congregazioni a fini assistenziali, educativi e di apostolato missionario.<sup>6</sup>

Eppure, il timore di pericoli e di errori incombenti sulla Chiesa e sull'umanità attraversava molte lettere pastorali dei vescovi, omelie, orazioni e libri ascetici. Nelle file del clero si respirava una profonda inquietudine ed apprensione, temendosi che la pratica consuetudinaria, seppur rinvigorita, diventasse in maniera subdola – e, perciò, difficile da captare – solo di facciata e serpeggiava diffusamente la percezione che la religione da fatto di mentalità si trasformasse in una mera opinione, convivente accanto ad altre idealità e visioni del mondo ma, ormai, priva del suo *status* primaziale, nel contesto di una civiltà composita e diversificata.

Erano, dunque, questi i fremiti e le inquietudini che attraversavano la Chiesa in questo scorcio di Secolo: una Chiesa che avvertiva forte l'esigenza di irrobustire e difendere un ordine di cui si temeva l'offuscamento nei tratti basilari della sua fisionomia e nelle sue applicazioni sociali.

Ed è questo il contesto storico e il substrato ideologico nel quale maturò e prese corpo la ventesima Assise Ecumenica della Cristianità: il Concilio Vaticano I - aperto l'8 dicembre 1869 e sospeso *sine die* neppure un anno dopo,

---

<sup>6</sup> A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, cit., p. 41: "Sull'onda di un fervore simile a quello della seconda metà del secolo XVI, numerosi sacerdoti e anche fratelli laici si dedicarono all'apostolato missionario, opportunamente inquadrati in appositi istituti. Il riferimento di queste iniziative al romano pontefice e, in generale, la venerazione che ne circondava la figura, insieme alla compatta obbedienza alle direttive della S. Sede, creavano l'immagine di un corpo dotato di grande coesione, ricco di energie non soggette a disperdersi, nel perseguimento di obiettivi comuni".

il 20 ottobre 1870 -, così designato dal luogo in cui venne celebrato, la Basilica di San Pietro in Vaticano.<sup>7</sup>

Era il 29 giugno 1867 allorché il Pontefice regnante, Pio IX, circondato da numerosi Vescovi convenuti a Roma per le solenni celebrazioni centenarie della morte dei Principi degli Apostoli Pietro e Paolo, aveva manifestato il proposito di convocare presto un'assemblea ecumenica e, sin da quel primo annuncio pubblico, Papa Mastai Ferretti non mancò di sottolineare e far emergere lo scopo e le motivazioni di fondo che lo avevano sostenuto e determinato ad una così importante e gravosa decisione: approntare “i necessari e salutari rimedi” ai mali che incombevano sulla Chiesa.<sup>8</sup>

Benché fosse a tutti chiaro che la missione della Chiesa, in quel frangente storico, dovesse essenzialmente consistere nel misurarsi con un mondo nuovo, apportando strumenti di grande efficacia, il mondo cattolico si divideva, tuttavia, quanto all'individuazione di questi strumenti: se i cattolici di stampo liberale, soprattutto nelle regioni francofone e tedesche, proponevano tattiche caute ed un prudente adattamento alla difficile situazione, percorrendo la strada del dialogo

---

<sup>7</sup> La solenne Assise sembrava riproporre, sotto il profilo formale e dell'ubicazione nella sede romana, la tradizione ormai remota dei “Concili papali” lateranensi celebrati nei secoli XII-XIII e, l'ultimo, agli inizi del Cinquecento. In realtà, se a partire dall'epoca della Restaurazione il prestigio del Papato e della Chiesa di Roma era sensibilmente accresciuto, la situazione ecclesiale era molto mutata, non solo rispetto all'epoca del Medioevo ma anche a quella che, nel Secolo XVI, vide prodursi la celebrazione del Tridentino, il quale aveva segnato le strade a lungo poi battute dalla cattolicità occidentale. Cfr. D. VALENTINI, *Il papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, in *Salesianum*, 49(1987), p. 381. Lo stupore suscitato nel mondo cattolico dalla sorprendente e inattesa decisione del Pontefice ben si coglie, del resto, dalla constatazione, ovvia ma non superflua, dell'ambasciatore austriaco a Roma, il barone J. A. Hubner, nel commentare al suo Governo la notizia della convocazione dell'Assise: “Trois siècles se sont écoulés depuis le dernier concile(...)”, in S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma (1860-1870)*, Bari, 1931, p. 221.

<sup>8</sup> PIUS PP. IX, *Allocutio*, 26.VI.1867, in I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima Collectio, cuius Ioannes Domenicus Mansi et post ipsius Mortem Florentinus et Venelus editores ab anno 1757 ad annum Priores Triginta Unum Tomos ediderunt nunc autem continuata et Deo Favente Absoluta*, (d'ora in avanti indicata con MANSI), 49, col. 247: “*Iamdiu enim animo agitavimus, quod pluribus etiam venerabilium fratrum nostrorum pro rerum adjunctis innocui, ac illud etiam, ubi primum optata nobis opportunitas aderat, efficere aliquando posse confidimus, nempe ut sacrum oecumenicum et generale concilium, quo, collatis consiliis coniunctisque studiis, necessaria ac salutaria remedia, tot praesertim malis, quibus ecclesia premitur, Deo adjuvante, adhibeantur*”.

e della collaborazione<sup>9</sup>, per molti altri, invece, seguaci della “Scuola Romana”<sup>10</sup> e del “Neoscolasticismo” – che, in quegli anni, divenne ideologia ufficiosa del Cattolicesimo -, rafforzare il principio di autorità e segnare nettamente condanne, difendendo il patrimonio dell’ortodossia minacciato, costituiva la strategia più adeguata per affrontare le problematiche contingenti.

Agli occhi di questi ultimi, dunque, la difesa dagli errori del mondo moderno procedeva di pari passo ed era in un’inscindibile simbiosi con il riconoscimento dell’autorità del Successore di Pietro.<sup>11</sup>

Un tale orientamento, poi, non poteva che essere pienamente condiviso da Pio IX, giacché corrispondeva ad una linea programmatica da lui tenacemente perseguita ed emergente sin dalla sua prima enciclica “*Qui pluribus*”, del 9 novembre 1846, oltre che dall’enciclica “*Quanta cura*” e dal “*Sillabo*” – il quale, con la sua condanna indifferenziata delle libertà moderne, può essere considerato una sorta di caso-test per l’accentuazione del potere dottrinale del Papa -, del 1864.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Esemplificativa in merito a tali posizioni propense al dialogo fu la lettera pastorale del Vescovo di Orleans, Mons. Dupanloup, sollecitamente pubblicata dopo l’annuncio del Concilio, cit. in R. AUBERT, *Vaticano I. Histoire des Conciles oecuméniques*, Paris, 1964, p. 72.

<sup>10</sup> Sostanzialmente erano quattro gli ideali della Scuola: difesa dell’ortodossia di fronte agli errori derivanti dal razionalismo; restaurazione del vecchio sapere scolastico per superare il caos dottrinale post-rivoluzionario; liquidazione dei resti del gallicanismo mediante una forte centralizzazione del governo della Chiesa; esaltazione dell’autorità del Romano Pontefice e della Curia di fronte al liberalismo scientifico centroeuropeo. Cfr. D. VALENTINI, *Il Papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, in *Salesianum*, 49(1987), pp. 380-382.

<sup>11</sup> Quest’atteggiamento, peraltro, rifletteva ciò che stava già accadendo nel contesto politico e sociale di un’Europa segnata dallo scontro tra liberali e partigiani dell’ “*ancien régime*”: trono, aristocrazia e Chiesa cercano di recuperare la posizione perduta e i privilegi indeboliti mediante l’azione di Restaurazione, che si indirizza contro i principi ideologici del razionalismo illuministico e contro l’ordine politico-sociale da esso ispirato, in nome dell’autorità, della tradizione e della fede. Assolutismo regio, dogmatismo religioso e tradizionalismo dell’aristocrazia fanno fronte comune per difendere le proprie affinità. Cfr. V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, 4 (1971), p. 108.

<sup>12</sup> Il prolisso elenco delle proposizioni condannate ritmava la sequenza di un insanabile contrasto, i cui motivi principali venivano perentoriamente fissati dall’autorità del Pontefice. Non sembra casuale la promulgazione del documento pontificio proprio il giorno della festa dell’Immacolata del 1864, quasi a voler richiamare la definizione, avvenuta dieci anni prima, del relativo dogma e, quindi, sanzionare, indirettamente ma in maniera inequivoca, la facoltà del Papa di decidere la formulazione definitiva di un articolo di Fede. Altrettanto non casuale risulta essere la circostanza che, proprio alla vigilia della pubblicazione di questi documenti, il 6 dicembre, il Pontefice avesse manifestato per la prima volta, sebbene in forma confidenziale, la sua intenzione di convocare il Concilio a un gruppo di Cardinali della Curia romana. Dopo aver ricevuto risposte largamente positive da parte dei porporati, l’idea cominciò a delinearsi



Con tali documenti, il Pontefice, da un lato, condanna gli “errori” del secolo, identificati nell’indifferentismo, nel naturalismo e nell’individualismo, convergenti verso la negazione del carattere soprannaturale del Cristianesimo; dall’altro, sottolinea la centralità dell’interpretazione autoritativa della Rivelazione divina proposta dalla Chiesa Cattolica e, in particolare, dal Romano Pontefice.

Papa Mastai si mostrava incline a vedere “il mondo correre a ruina...”<sup>13</sup> e innanzi a questa corsa verso il baratro l’antidoto più efficace contro gli smarrimenti che la cultura, la politica e la mentalità del tempo ingeneravano nei fedeli era costituito dall’autorità della Chiesa, dal magistero, soprattutto quello papale.

Se una falsa idea di progresso conduceva la società ed il pensiero moderni ad aberranti trasformazioni, nella visione del Pontefice unico argine sarebbe stata un’infalibile autorità che, in ultima istanza, risiedeva nel successore di Pietro: la Cattedra romana, e qui Pio IX citava il Concilio Tridentino, era infatti da considerare “madre e maestra di tutte le Chiese”, come si legge nella *Professio Fidei* tridentina sancita da Papa Pio IV, con la Bolla “*Iniunctum nobis*” del 13 Novembre 1564.<sup>14</sup>

---

chiaramente e ad essere dibattuta attraverso successive consultazioni di Cardinali e Vescovi. Cfr. G. MARTINA, *Pio IX (1847-1878)*, vol. 3: 1867-1878, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1974, p. 117ss. Sempre riguardo alla proclamazione del dogma dell’Immacolata, occorre considerare che, pur consultando in precedenza l’episcopato mondiale, il Papa compì l’atto della promulgazione con una decisione *ex cathedra*, che rappresenta una vera e propria anticipazione delle prerogative che gli verranno, poi, attribuite dal Vaticano I. Si veda, in proposito: V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, 4 (1971), pp. 108-109: “La Civiltà Cattolica sottolineò chiaramente il dogma dell’Immacolata come un frutto del potere dottrinale del papa; il gesuita Schrader, professore di dogmatica al Collegio romano negli anni 1852-1857, potè scrivere nel 1864: con l’atto dell’8 dicembre 1854 Pio IX non ha definito teologicamente l’infallibilità del papa, ma ne ha praticamente fatto uso”.

<sup>13</sup> M. MINGHETTI, *I miei ricordi*, I, Torino 1889, pp. 347s. L’autore, tuttavia, non manca di segnalare come il Papa alternasse, a tali momenti di sconforto, altri di accesa speranza. In particolare il Concilio, secondo i propositi manifestati dal Pontefice nel giugno 1867, doveva servire a dissipare “le tenebre degli errori” che incombevano sull’umanità e sulla Chiesa. Una simile irradiazione della “cattolica verità” non si sarebbe prodotta senza un duro conflitto fra la Chiesa e i suoi “avversari”.

<sup>14</sup> H. DENZINGER - A. SCHONMETZER (d’ora in avanti indicato con DS), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1963, n.1862-1863 e 1868: “Io... con ferma fede credo e professo tutto ciò che si contiene nel simbolo della fede usato dalla Santa Chiesa di Roma. Ammetto ed abbraccio fermamente le tradizioni apostoliche ed ecclesiastiche e le altre regole e costituzioni della medesima Chiesa [...]Riconosco la Santa

Numerosi altri interventi del Papa, nel corso del suo lungo Pontificato, ritornavano sulle medesime convinzioni, con incalzante insistenza.<sup>15</sup> Perciò, anche se il Papa, nell'annunciare il Concilio, non vi aveva fatto nessun accenno esplicito, erano numerosi i segni premonitori che lasciavano presagire l'argomento che avrebbe polarizzato i dibattiti e le delibere della futura Assise: le prerogative del Pontefice e la precisazione del suo ruolo nella Chiesa, con particolare riguardo al carattere infallibile del suo magistero.<sup>16</sup>

Ed è indubbio che simili tematiche fossero da tempo salite alla ribalta dell'interesse in parecchi settori del mondo cattolico, come evidenziato da alcuni episodi di quei mesi del 1867 che costituivano segni eloquenti di una tensione ecclesiastica in proposito, che si andava via via accentuando.<sup>17</sup>

---

cattolica e apostolica Chiesa di Roma, madre e maestra di tutte le chiese, e prometto e giuro sincera obbedienza al Romano Pontefice, successore del beato Pietro, principe degli apostoli, e vicario di Gesù Cristo”.

<sup>15</sup> Un efficace ed esaustivo riepilogo si può trovare in G. MARTINA, *Pio IX (1847-1878)*, vol. 1: 1846-1850, pp. 520s.; e vol. 3: 1867-1878, p. 134.

<sup>16</sup> È interessante sottolineare come nel dispaccio inviato al suo governo il 13 luglio 1867, una ventina di giorni dopo che Pio IX aveva dato l'annuncio del nuovo Concilio, l'ambasciatore austriaco a Roma, il barone J. A. Hubner, trascurasse di segnalare proprio l'argomento che avrebbe assunto il rilievo maggiore nell'ambito dei dibattiti e delle delibere della futura Assise. Difatti, nel suo rapporto diplomatico asburgico forniva un elenco di motivi che, secondo le voci raccolte, avrebbero spinto alla grande decisione quali, ad esempio, la situazione della Chiesa orientale, il movimento verso il Cattolicesimo prodottosi in Inghilterra, la forte attrattiva che le confessioni luterane e calviniste subivano in Germania da parte di un razionalismo decisamente anticristiano e il conseguenziale isolamento in cui venivano a trovarsi gruppi di protestanti rimasti credenti e, forse, disposti al ritorno nella Chiesa di Roma, se questa avesse rivolto loro anche un semplice invito; sempre secondo la versione di Hubner, alcune norme di diritto canonico esigevano un adattamento, non più procrastinabile, alla nuova situazione della società moderna e non era ulteriormente rinviabile l'esame di temi urgenti in materia di disciplina e di riforma. Ma nessun riferimento, nella rassegna dell'Ambasciatore, viene fatto alle prerogative primaziali del pontefice. Cfr. S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma (1860-1870)*, pp. 220-221.

<sup>17</sup> Ad esempio, in quello stesso giugno 1867 l'autorevole *La Civiltà Cattolica* aveva pubblicato la singolare proposta – nella quale alcuni percepirono l'eco della più antica e controversa proposta del c.d. “voto sanguinario” per la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione – che i fedeli emettessero il voto di “...tenere e professare, quando occorre anche a prezzo del sangue, quella dottrina già comunissima tra i cattolici, la quale insegna che il Papa nel definire [...] *ex cathedra* [...] in materia di fede e di costumi è infallibile”. E, all'indomani dell'annuncio del Concilio da parte di Pio IX, due Vescovi presenti a Roma, Manning e Senestrey, destinati a svolgere una parte importante nella futura Assemblea, avevano pronunciato anch'essi un analogo voto: quello di fare tutto il possibile per ottenere la definizione conciliare dell'infalibilità papale, recitando quotidiane preghiere perché questo scopo venisse sicuramente conseguito. Cfr. C. PICCIRILLO, *Un nuovo tributo a San Pietro*, in *La Civiltà Cattolica*, s. VI, vol. X (1867), pp. 640-251.

D'altronde, nel corso del secolo, il tema dell'autorità pontificia era stato frequentemente collocato in primo piano sia in trattati dogmatico-apologetici, sia in opere di ecclesiastici o laici, che avevano riscosso notevole successo, sia in ricostruzioni del passato e in opuscoli devozionali, largamente diffusi: ciò a riprova della sensibile polarizzazione sull'argomento e di una sempre più marcata diffusione nella mentalità collettiva – pur nel differenziarsi delle morfologie e delle accentuazioni - dell'importanza capillare che il Pontefice assumeva nel Cattolicesimo.<sup>18</sup>

Il 29 giugno 1868 Pio IX pubblicò la Bolla “*Aeterni Patris*”<sup>19</sup>, con la quale veniva ufficialmente indetto il nuovo Concilio, fissandone l'apertura all'8 dicembre dell'anno successivo.

Dopo tre secoli, venivano convocati a Roma, sulla tomba di Pietro, tutti i vescovi residenziali e titolari, oltre che gli abati e tutte le altre personalità cui “...per diritto o privilegio spettava di intervenire ai Concili”.

Ma ciò che più contava, è che la Chiesa, per la prima volta nella sua storia, escludeva dal Concilio il potere politico, circostanza, questa, che il Tridentino non aveva potuto osare: difatti, i capi di Stato, designati come “*populorum principes et moderatores*”, erano semplicemente esortati, specie se cattolici, a cooperare alla buona riuscita dell'impresa.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Per una rapida rassegna di queste opere si veda A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, cit., pag. 33. L'autore sottolinea, in particolare, l'importanza di *Du Pape*, di J. De Maistre e dell'*Histoire universelle de l'Eglise catholique*, di Rohrbacher. Semplici indizi di un clima più generale, che alcuni avvertivano anche nella stessa convocazione di Cardinali e Vescovi a Roma per le celebrazioni centenarie dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, si ritrovano anche nella corrispondenza dell'epoca tra alcuni illustri prelati: ad esempio, il Vescovo di Grenoble, Ginoulhiac, scrivendo a quello di Orléans, Dupanloup, qualche tempo prima dell'adunanza episcopale a Roma, insinuava che l'oggetto vero della convocazione, come del resto si vociferava da più parti, consisteva proprio nel formare un'assemblea finalizzata o alla diretta proclamazione dell'infallibilità personale del Papa o, almeno, a porne efficacemente le basi. Cfr. V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, 4 (1971), p. 107.

<sup>19</sup> PIUS PP. IX, Bolla *Aeterni Patris*, 29.VI.1868, in MANSI, 49/50, coll. 1249-1256.

<sup>20</sup> La frase, nel lasciare aperto uno spiraglio alla collaborazione con le autorità civili, segnava un autentico trapasso storico nelle relazioni tra Chiesa e Stato. D'altronde, già durante i lavori preparatori del Concilio si stabilì di non richiedere pareri e interventi dei principi cattolici prima della Bolla di convocazione, come invece era stata prassi consuetudinaria sino ad allora. Ed è un fatto che molti governi ebbero paura, paventando un “ritorno alla teocrazia” o una “dittatura dell'inquisizione”, mediante la codificazione del *Sillabo* e la trasformazione del Pontefice in una

La portata storica, per certi versi rivoluzionaria, di questa svolta si coglie pienamente nel commento di E. Olliver, allora deputato alla Camera francese e futuro Presidente del Consiglio:

“Non conosco dal 1779 un evento così rilevante: è la separazione della Chiesa dallo Stato operata dallo stesso Papa. La Chiesa per la prima volta nella storia dice al mondo laico e ai poteri laici: voglio essere, voglio agire, voglio svilupparmi al di fuori di voi e senza di voi”.<sup>21</sup>

La Bolla, senza nulla esprimere in merito all’infallibilità pontificia e tralasciando di tracciare in maniera accurata una sorta di programma del Concilio, ribadiva genericamente l’urgenza di porre rimedio ai mali che minacciavano la Chiesa e l’umanità, limitandosi a richiamare taluni nuclei fondamentali della Fede Cattolica, quali la centralità dell’opera della Redenzione perpetuata mediante la Chiesa, cui era stata conferita, si aggiungeva, la prerogativa imprescindibile del Primato del Pontefice Romano.

Ci si dette subito da fare per formare le commissioni incaricate di determinare gli argomenti da discutere e di preparare i progetti per i vari schemi. Le commissioni stabilite furono cinque, concernenti rispettivamente: questioni dogmatiche, disciplina ecclesiastica e diritto canonico, ordini religiosi, missioni e chiese orientali ed, infine, le relazioni tra Chiesa e Stato.

A scaldare ulteriormente gli animi contribuì la pubblicazione di una “*Corrispondenza dalla Francia*” ne *La Civiltà Cattolica* del 6 febbraio 1869, in cui si faceva incautamente accenno alla possibilità che il dogma dell’infalibilità del Papa fosse definito “per acclamazione” dell’assemblea, in una prospettiva scevra da qualsiasi confronto critico.<sup>22</sup>

---

sorta di Dio in terra. Cfr. J. GOMEZ HERAS, *Fede e autorità ecclesiastica nel Concilio Vaticano I*, in *Concilium*, 7(1976), pp. 105s.

<sup>21</sup> Cit. in G. BUTTURINI, *Il Vaticano I: il concilio dell’autorità papale*, in *Credere Oggi*, 4 (1983), p. 79.

<sup>22</sup> G. S. DARRAS, *Corrispondenza dalla Francia*, in *La Civiltà Cattolica*, s. VII, vol. V (1869), pp. 345-352. L’intransigente Abate, autore dell’articolo, distingueva i cattolici francesi in “liberali” e “cattolici semplicemente”, osservando che i primi si mostravano “assai scontenti dei lavori preliminari” in vista del Concilio e osteggiavano la definizione dell’infalibilità pontificia. I secondi, invece, auspicavano che “la manifestazione unanime dello Spirito Santo per bocca dei

Esploseva, così, la discordia che da cinquant'anni, ormai, divideva i Cattolici in liberali ed intransigenti, ultramontani e gallicani. In Germania insorse il famoso storico e teorico Doellinger, accusando il Papa di preparare una “rivoluzione ecclesiastica” e considerando primato ed infallibilità un “tumore che sfigura la Chiesa e la fa soffocare”<sup>23</sup>.

In Francia, il vescovo Maret riaffermava la tradizionale tesi gallicana sulla necessità di un consenso della Chiesa alle definizioni dogmatiche del Papa, e tutto l'episcopato tedesco faceva conoscere al Pontefice l'inopportunità di procedere ad una definizione dell'infalibilità.

Fu in questo stato d'animo che l'8 dicembre 1869, nel transetto di destra della Basilica Vaticana, si aprirono solennemente le sedute del Concilio, alla presenza di 774 Padri, sui circa 1050 vescovi del tempo: era, dunque, presente il 70% dell'episcopato cattolico.

L'Europa era largamente rappresentata: più di 200 italiani, tra cardinali, vescovi e religiosi; 70 dalla Francia; 40 dall'Austria-Ungheria; 36 dalla Spagna; 19 dall'Irlanda; 18 dalla Germania; 12 dall'Inghilterra e 19 da altri Paesi europei; erano presenti, inoltre, 50 vescovi di rito orientale, 40 dagli Stati Uniti, 9 dal Canada, 30 dall'America Latina e quasi un centinaio di vescovi missionari<sup>24</sup>. Nessun Concilio era mai stato tecnicamente meglio preparato e mai, prima di allora, l'opinione pubblica aveva potuto seguire i lavori; oltre ai giornalisti, lavorava già il telegrafo<sup>25</sup>.

Avevano partecipato alla stesura degli schemi un centinaio di consultori; pur essendo scelti in stragrande maggioranza fra i teologi residenti in Roma e non essendoci alcuno dei grandi maestri del tempo, come Newman e Doellinger,

---

Padri del futuro Concilio” sancisse per acclamazione l'infalibilità dogmatica del Sommo Pontefice.

<sup>23</sup> Cfr. G. BUTTURINI, *Il Vaticano I: il concilio dell'autorità papale*, in *Credere Oggi*, 4(1983), p. 82.

<sup>24</sup> R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, cit., p. 45: “...Dei 774 Padri conciliari, 49 erano cardinali, 10 patriarchi, 127 arcivescovi, 529 vescovi, 22 abati, 26 generali di ordini; erano assenti circa 270 vescovi”.

<sup>25</sup> “Mai in precedenza il mondo aveva visto una tale adunanza di prelati, se si considera il loro numero, il carattere della loro cultura e l'ampiezza delle loro esperienze”. Questa è l'impressione “grandiosa e indescrivibile” del vescovo Ullathorne di Birmingham, riportata da G. BUTTURINI, *Il Vaticano I: il concilio dell'autorità papale*, cit., p. 83.

prestarono la loro opera, nelle diverse commissioni, teologi come Perrone, Hefele, Franzelin. Essi prepararono 51 schemi, 4 dei quali teologici, gli altri disciplinari.

Il Concilio potette discutere e promulgare in Costituzione, il 24 aprile del 1870, solo il primo schema *De doctrina catholica: "Dei Filius"*, sui rapporti tra Fede e ragione umana, e il paragrafo 11 dello schema *De Ecclesia*, trasformato in schema a parte, "*Pastor aeternus*", sul primato di giurisdizione e sull'infallibilità del magistero del Romano Pontefice, approvato il 18 luglio 1869.

Nelle settimane seguenti la promulgazione dell'ultima Costituzione, i lavori del Concilio proseguirono a rilento, dal momento che la maggioranza dei Padri lasciarono Roma per via della guerra franco-prussiana; i lavori vennero, poi, sospesi definitivamente *sine die*, con la Bolla *Postquam Dei munere*, a causa della presa di Roma da parte delle truppe italiane, il 20 settembre 1870.

Come già si era avuto modo di percepire alla vigilia, nel Concilio si costituirono, in forma più o meno stabile, tre gruppi, che riflettevano le divisioni che segnavano la società cattolica dell'epoca e delle quali abbiamo già accennato: quello favorevole alle definizioni, la maggioranza, che sollecitava la perentoria ripulsa degli errori moderni secondo la traccia del *Sillabo*, la solenne riaffermazione dei principi che sancivano una guida diretta della Chiesa sulla società, il richiamo all'insostituibile valore dell'autorità ecclesiastica e al ruolo del Papa, da considerarsi infallibile; quello contrario, la minoranza, la quale si attestava su posizioni meno drastiche nella condanna del modernismo, in particolare delle libertà democratiche, e guardava con forte criticità alla definizione dell'infalibilità; quello degli incerti, un terzo partito che, se pur non ostile al dogma, desiderava contenerne la portata entro limiti ben precisi, e non irrigidire i rapporti Stato-Chiesa.

In ognuno dei gruppi, poi, le posizioni apparivano piuttosto variegate. Ad esempio, tra gli ultramontanisti, che formavano la maggioranza, c'erano i cosiddetti "neo-ultramontanisti", sostenitori di una sorta di "caporalismo centralizzatore" nella Curia Romana.

Ogni gruppo invocava a difesa delle proprie posizioni motivazioni di carattere teologico e non. Le prime si collegavano con le tendenze ecclesiologiche del tempo e si ispiravano al giusnaturalismo o all'ecclesiologia tradizionalistica tedesca o all'ecclesiologia ultramontana, nella visione di una Chiesa come autorità istituita dal Cristo per conservare nella sua pienezza la verità rivelata. Episcopalismo e febronianismo, giuseppinismo e, in particolare, gallicanesimo figuravano come gli errori da condannare<sup>26</sup>.

Per quanto concerne i motivi non teologici, essi ebbero notevole influsso sui lavori conciliari, anzi, ben presto ebbero un peso decisivo. Infatti, non bisogna dimenticare che anche la vita interna della Chiesa, la devozione e lo sviluppo dei dogmi hanno premesse sociali e societarie ben precise, che svolgono un ruolo essenziale nella sua maturazione.

Bisogna, dunque, ricercare proprio nel contesto storico-sociale e nei motivi non teologici la ragione che ci permette di capire perché le prerogative del Vescovo di Roma furono definite proprio nel 1870, senza prima aver affrontato questioni ecclesiologiche di fondo<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Il gallicanesimo è una dottrina politico religiosa che ha per oggetto l'organizzazione della Chiesa cattolica in Francia (la Chiesa gallicana) largamente autonoma dal papa. Pur riconoscendo al papa un primato d'onore e di giurisdizione, ne contesta il potere assoluto, in favore dei consigli generali della Chiesa e dei sovrani nei loro Stati. Il suo opposto è l'ultramontanismo. Con il termine giuseppinismo si indica la politica ecclesiastica di Giuseppe II d'Asburgo attuata dal 1780 al 1790 e volta a ridimensionare l'autorità della Chiesa cattolica nell'Impero asburgico. Fu una forma particolarmente estrema, rispetto ad altri casi europei coevi, di giurisdizionalismo. Il febronianismo è un sistema politico-ecclesiastico che ebbe una grande influenza nella seconda metà del XVIII secolo. Suo rappresentante principale fu Johann Nikolaus von Hontheim, conosciuto col nome di Febronio, vescovo ausiliare di Treviri. Partendo dai principi del Gallicanesimo, Hontheim proseguì sulla medesima via, ma raggiungendo un radicalismo acceso che lasciava alle spalle il Gallicanesimo tradizionale per sviluppare una teoria sulla organizzazione ecclesiastica fondata sulla negazione della costituzione monarchica della Chiesa. Il suo intento era di riconciliare le posizioni della Chiesa protestante con quella cattolica, diminuendo il potere e l'autorità del papa. L'episcopalismo è una teoria della costituzione ecclesiastica fondata sull'ufficio dei vescovi come successori legittimi degli apostoli e depositari del potere a essi consegnato da Cristo, in polemica contro il primato papale. Cfr. V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, 4 (1971), pp. 103s.

<sup>27</sup> D. VALENTINI, *Il papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, in *Salesianum*, 49 (1987), p. 383. L'autore riporta l'annotazione del Cardinale Newman all'indomani della definizione del dogma dell'infallibilità: "Quando mai una definizione dottrinale di fede fu un lusso ambito dalla devozione, e non una terribile e sofferta necessità del momento?"

In tale prospettiva, nella definizione del Primato di giurisdizione del Pontefice occorre riconoscere il risultato di uno sviluppo storico spinto alle sue estreme conseguenze e che, grazie alle abili tattiche di Roma, ricevette consacrazione dogmatica.

In sostanza, con il Vaticano I si assiste al culmine di un processo ultramillenario del Cattolicesimo romano, per molti aspetti accelerato dal Concilio di Trento, che fece del Papato il centro ordinatore e la principale istanza di applicazione della Riforma, incrementando potere e competenze del Successore di Pietro, considerato come unico contraltare all'inferire dei governi negli affari interni delle Chiese nazionali.

Ciò spiega perché, a seguito della Rivoluzione francese e del processo di secolarizzazione che ne scaturì, le varie Chiese manifestarono con sempre maggiore intensità il loro appoggio a Roma, cercando nel Pontefice il sostegno per contrastare i pressanti tentativi di ingerenza della burocrazia statale in materia ecclesiastica.<sup>28</sup>

Senza dubbio determinante per la definizione dogmatica del Primato fu anche quel clima prevaticano caratterizzato da un atteggiamento di chiusura e di difensiva nei confronti del protestantesimo e dell'esegesi biblica, dei moti rivoluzionari, del liberalismo politico e delle altre correnti filosofiche contemporanee, estrinsecazioni di un mondo che veniva percepito come nemico: dopo l'insuccesso dei suoi timidi accenni di politica liberale e il ritorno dall'esilio a Gaeta, Pio IX e i suoi consiglieri – per lo più di estrazione gesuitica – non videro altra soluzione alla situazione di crisi se non quella di compensare il crescente isolamento del Papato e il decrescente influsso della Chiesa nella

---

<sup>28</sup> Se le Chiese nazionali in Francia, Belgio e nei Paesi di lingua tedesca, spogliate dei loro compiti secolari, cercavano un legame con Roma per contrastare l'ingerenza statale, per altro verso gli episcopati d'Italia e di Spagna trovarono nel Romano Pontefice un naturale alleato contro i movimenti rivoluzionari che combattevano, con diverse forme di aggressione, la Chiesa. Ed era, altresì, una necessità storica che le giovani Chiese missionarie di Canada, Stati Uniti ed Asia, e i popoli cattolici oppressi, che non erano ancora riusciti ad avere una loro espressione nazionale, vedessero in Roma una speranza simbolica di tempi migliori. Cfr. V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, cit., p. 104.



società e nello Stato con una ritirata sul terreno intraecclesiastico, rafforzando il potere dell'esecutivo romano.<sup>29</sup>

Nella crisi spirituale del tempo, dinanzi ai sistemi filosofici che attaccavano il Cristianesimo e si presentavano come surrogati di religione, si sentì l'esigenza che il centro romano della Chiesa, percepito come ultimo e unico faro nel mare oscuro e tempestoso della modernità, venisse consolidato, così da continuare ad offrire un porto sicuro di approdo alla barca di Pietro.

Del resto, già a partire dal Secolo XVI la Chiesa Cattolica aveva subito l'influsso dei Gesuiti nel dare un posto d'onore ad una corrente ideologica che, in una sorta di mistica dell'autorità, evidenziava l'importanza dell'autorità morale del Papato nella Chiesa e nel mondo, mirando ad identificare pienamente la volontà di Dio con la forma istituzionale dell'autorità, nella quale si riteneva articolata la voce stessa di Dio.<sup>30</sup>

E, in maniera apparentemente paradossale, furono soprattutto laici – come J. De Maistre, Lamennais, Louis Veullot - a proclamare la necessità di un forte Papato e a laicizzare il problema del Primato e dell'infallibilità, considerando il Romano Pontefice centro autentico di un ordinamento sociale europeo e la sua piena ed illimitata sovranità presupposto imprescindibile di ordine, sia ecclesiastico che statale.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> A. POLVERARI, *Vita di Pio IX*, vol. III, p. 148: "Nella storia della Chiesa le grandi crisi vengono affrontate con i concili ecumenici. Dopo lo gnosticismo dei primi secoli, l'arianesimo del secolo IV, il monofisismo del secolo V ed il pelagianesimo dello stesso secolo si svolgono i grandi concili di Nicea, di Efeso e di Calcedonia. Alla eresia del protestantesimo del secolo XVI la Chiesa risponde con il concilio di Trento. Ma una crisi ancora più grande minaccia il cristianesimo nei secoli XVIII e XIX, con il razionalismo e il materialismo. Pio IX risponde con le 80 proposizioni del Sillabo e con l'enciclica *Quanta cura*, ma la risposta completa sarà con il Concilio Vaticano, che non solo condannerà gli errori ma affermerà i principi della verità rivelata".

<sup>30</sup> Fondamentale l'analisi di questa tematica condotta da Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *Rev. De Sciences Rel.*, 34 (1960), pp. 77-114.

<sup>31</sup> Cfr. V. CONZEMIUS, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, cit., p. 105. In particolare, l'autore riporta le parole del duca De Maistre: "Non esiste morale pubblica e carattere nazionale senza religione, non si dà una religione europea senza il cristianesimo, non c'è cristianesimo senza cattolicesimo, non esiste un cattolicesimo senza il papa, non c'è papa senza quella supremazia che gli spetta [...] Non può esistere una società umana senza governo, non ci sarà governo senza sovranità e non si avrà sovranità senza infallibilità".

In ultima analisi, tale campagna propagandistica pro-papale condusse alla formazione di un blocco neo-ultramontano, dedito ad un culto del Pontefice di rigida impronta ideologica, che andava da esagerati giuramenti di fedeltà al Papa sino al riconoscimento di una sorta di compenetrazione tra Papa e Cristo. Tale mistica papale non rimase circoscritta a piccole cerchie elitarie ma penetrò nella gran massa della Chiesa, mobilitandola per il Papato, in ciò facilitata anche dalla questione della sopravvivenza dello Stato della Chiesa.<sup>32</sup>

## **1.2. Le due Costituzioni conciliari e i primi passi verso la definizione dei poteri primaziali**

Prima di procedere all'esame della "*Pastor aeternus*", il documento del Vaticano I che ha dogmaticamente definito le due prerogative attraverso le quali si estrinseca l'autorità Petrina, ritengo opportuno, per completezza d'esposizione, illustrare i tratti essenziali dell'unico altro documento prodotto dal Vaticano I: la Costituzione Dogmatica *De Doctrina Catholica: "Dei Filius"* sottolineando, in particolare, come già in essa sia possibile cogliere la tematica del magistero infallibile, sia pure riferito non al Romano Pontefice ma alla Chiesa nel suo complesso, quale corpo mistico del Cristo.

Tra il 28 dicembre 1869 e il 10 gennaio 1870 i Padri furono impegnati ad esaminare il primo schema, "*Constitutio dogmatica de doctrina catholica contra multiplices errores ex razionalismo derivatos*", meglio noto come "*Apostolici muneris*" dalle parole con cui esordiva, redatto dalla Commissione preparatoria

---

<sup>32</sup> Ivi, *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, cit., p. 106-107: "Il catalizzatore di queste simpatie pro papali – prima sconosciute in questa misura – nella popolazione della Chiesa, fu indubbiamente la questione dello Stato della Chiesa. Nonostante l'appoggio delle truppe francesi al potere temporale del Papa, i giorni di questo Stato ecclesiastico erano contati. (...) In questa situazione riuscì al Papa di solidarizzare per sé la popolazione della Chiesa. Il Papa non si pone al vertice del processo di emancipazione del popolo, ma raccoglie le forze etiche delle masse cattoliche, per potenziare col loro aiuto la sua posizione. A questo sviluppo contribuirono certamente il prestigio personale di Pio IX, la sua brillante arguzia e la sua autentica costituzione popolare. Egli non avrebbe, però, conquistato le masse, se queste non si fossero identificate spontaneamente con la sua causa: il senso di onestà e di drittura del popolo semplice trovarono nel Papa sofferente, abbandonato dai politici, un oggetto opportuno per cui valesse la pena impegnarsi".

nei mesi precedenti l'apertura del Concilio. Dopo qualche settimana di studio e di esame, lo schema fu respinto perché giudicato troppo prolisso e scolastico.

Una speciale Commissione, la Deputazione della Fede, venne incaricata di prepararne un'altra redazione, sotto la guida del gesuita Kleutgen e dei vescovi Dechamps, Pie e Martin. Il nuovo schema fu oggetto di discussione nelle assemblee generali della medesima Commissione, dall'1 all'11 marzo 1870. La rielaborazione che ne seguì fu presentata ai Padri il 14 marzo 1870 per la discussione, che iniziò il 18 marzo e durò fino al 12 aprile. Il testo, dopo aver subito ulteriori ritocchi da parte della Deputazione della Fede, fu definitivamente approvato e solennemente promulgato nella terza sessione pubblica del 24 aprile 1870.

La *Dei Filius*, strutturata in un lungo proemio, quattro capitoli, diciotto complessivi canoni con gli anatemi ed un epilogo, dichiara alcuni contenuti della Fede Cattolica, in diretta contrapposizione agli orientamenti filosofico-culturali dell'epoca, giudicati erronei ed individuati nel razionalismo, nel panteismo, nel materialismo, nell'ateismo e, ovviamente, nel protestantesimo.

Il testo conciliare, nel primo capitolo, proclama anzitutto la fede in un Dio personale, libero e trascendente. Il capitolo secondo insegna che Dio può essere conosciuto in modo certo alla luce della retta ragione, ma Egli ha comunicato all'uomo verità raggiungibili solo attraverso la Rivelazione, contenuta nei testi sacri e nella tradizione non scritta. Il terzo capitolo è dedicato alla Fede: essa è virtù soprannaturale, suscitata nell'uomo da Dio stesso, ma non è destituita di una ragionevolezza che si consegue attraverso i segni esterni della credibilità. L'ultimo capitolo svolge il tema delle relazioni tra ragione e fede: i misteri divini superano la ragione ma questa può acquisirne una parziale intelligenza; non esistono due verità né può sussistere contraddizione tra fede e ragione. La scienza ha un suo specifico ruolo ed un suo metodo, ma questi vanno mantenuti entro i propri limiti.

Ma la Costituzione *Dei Filius*, ai fini del tema affrontato in questo lavoro, viene in risalto, soprattutto, per il paragrafo quarto del capitolo terzo, "*De Fide*". In esso, infatti, si precisa che l'obbedienza alla Fede si estende a tutte le verità

proposte dal Magistero come rivelate, e non solo agli articoli formalmente definiti:

*“Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnibus iudiciis sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.”*<sup>33</sup>

Ciò significa che l’oggetto della fede divina e cattolica<sup>34</sup> abbraccia tutto ciò che è contenuto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione come Parola di Dio e che è proposto a credere, come divinamente rivelato, dalla Chiesa, sia con il suo solenne giudizio, che con il suo ordinario ed universale magistero<sup>35</sup>.

Dalle parole del testo emerge con chiarezza come la Rivelazione soprannaturale, intesa quale patrimonio di verità comunicate da Dio, venga collegata dalla *Dei Filius* con una chiara istanza autoritativa. Fondamentalmente si tratta dell’autorità di Dio giacché, secondo la Costituzione, l’atto di fede consiste nell’ammettere le verità rivelate, fondandosi proprio sull’autorità di Dio che rivela; ma il tramite imprescindibile tra Dio e l’uomo resta indicato nella Chiesa, definita “custode e maestra della parola rivelata”, anzi, in una funzione ecclesiastica d’importanza nevralgica come quella magisteriale. Ne consegue, dunque, che per una corretta professione di Fede risulta centrale l’interpretazione

---

<sup>33</sup> SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I, Const. Dog. *Dei Filius de fide catholica*, III, 23.IV.1870, in DS 3011.

<sup>34</sup> La fede come atto di credere è semplicemente divina, se versa su verità rivelate da Dio, indipendentemente dalla proposizione della Chiesa. Invece la fede divina e cattolica ha per oggetto le verità contenute nella Parola di Dio scritta o tramandata proposta dal magistero della Chiesa come divinamente rivelata, sia con giudizio solenne sia con il magistero ordinario ed universale.

<sup>35</sup> Dunque, secondo la dottrina del Concilio Vaticano I, il magistero infallibile della Chiesa può esprimersi in due diverse forme: in forma straordinaria, ossia nel Concilio Ecumenico o nei pronunciamenti *ex cathedra* del Romano Pontefice; in forma ordinaria, ossia nel magistero comune della Chiesa disperso per il mondo che converge su una dottrina con intento definitorio, ovvero quando i Vescovi, sparsi per il mondo, insegnano unanimemente una dottrina. La riflessione relativa a questo soggetto del magistero infallibile venne ripresa dalla lettera *Tuas libenter* di Pio IX. Approfondiremo nel prosieguo la tematica relativa al magistero della Chiesa e alle diverse forme del suo esercizio.

della Rivelazione esercitata dall'autorità della Chiesa e, ai fini del rapporto religioso, decisivo diventa il ruolo del magistero ecclesiastico.

Il testo conciliare delinea l'immagine di una Chiesa che non solo è segno della Rivelazione ma ne è pure il sicuro presidio e l'organo di trasmissione, attraverso i pronunciamenti dell'autorità gerarchica in essa costituita. Dunque, ecco riaffermato, in termini risoluti, il principio d'autorità<sup>36</sup>, il cui sbocco naturale porterà a focalizzare nel magistero infallibile del Romano Pontefice la più sicura garanzia autoritativa delle verità da credere.

Il 21 gennaio 1870 era stato consegnato ai Padri il *Primum schema constitutionis de ecclesia Christi*, che constava di 15 capitoli e di 21 canoni, il tutto corredato da 70 note esplicative<sup>37</sup>: il suo scopo era quello di esporre l'essenza, la natura e il potere della Chiesa, condannando gli errori contrari alla dottrina esposta. Lo schema indicava le proprietà della Chiesa nell'indefettibilità e nell'infalibilità: quest'ultima non riguardava solo le verità rivelate, ma anche quelle necessarie per l'integrale conservazione della Parola di Dio, così da consentirne una sicura spiegazione ed una efficace difesa dagli errori. Veniva ribadita la natura gerarchica della Chiesa sviluppando, in modo particolare, la tematica dei poteri magisteriali, del ministero e della giurisdizione; il capitolo XI si occupava del primato del Papa, da intendersi come vero potere di giurisdizione ordinaria ed immediata nei confronti degli altri pastori e dei fedeli, e non come mera prerogativa onorifica. Tuttavia, tale capitolo non entrava nel merito dell'infalibilità pontificia.

Era innegabile, però, che la questione stesse salendo ufficialmente alla ribalta: si era, infatti, conclusa con oltre 400 pareri favorevoli la raccolta di firme, iniziata nel dicembre precedente, per porre il tema all'ordine del giorno<sup>38</sup>. E se, il 9 febbraio, la Commissione *De postulatis* si esprime favorevolmente

---

<sup>36</sup> Nel presentare lo schema della Costituzione, mons. Simor espressamente contrapponeva in termini risoluti il principio d'autorità "ai principi protestantici dell'autonomia della scienza e dell'indipendenza della scienza dall'autorità della fede, dall'autorità della Chiesa", in MANSI, 51, col.45.

<sup>37</sup> MANSI, 51, coll. 539-553.

<sup>38</sup> *Ivi*, 51, coll. 678-687. Cfr. anche R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, p. 510, n. 98.

all'iscrizione del tema nell'agenda del Concilio, il Consiglio di Presidenza optò per demandare la decisione al Papa<sup>39</sup>.

Pio IX, nonostante crescessero diffuse polemiche nell'opinione pubblica, alimentate da frequenti articoli giornalistici<sup>40</sup>, il primo marzo diede il suo parere positivo in ordine all'ammissione del postulato sull'infallibilità<sup>41</sup>.

Già il 6 marzo venne distribuito ai Padri un testo addizionale al capitolo XI dello schema *De ecclesia*, con il quale si affermava il primato della Sede Romana e del Pontefice, in qualità di supremo difensore della verità della Fede e giudice delle controversie che sorgessero in proposito. E, per la prima volta in uno schema conciliare, veniva enunciato il dogma dell'infallibilità pontificia in tali termini:

“Il pontefice romano non può errare quando, svolgendo il suo compito supremo di dottore di tutti i cristiani definisce in forza della propria autorità ciò che in materia di fede e di morale deve essere ammesso da tutta la Chiesa; questo privilegio di inerranza o infallibilità del pontefice romano si estende al medesimo oggetto dell'infallibilità della Chiesa.”<sup>42</sup>

Si registrava, dunque, una vittoria dell'ala più intransigente e la costernazione e preoccupazione della minoranza, che riunì le forze per chiedere una delazione al termine regolamentare di dieci giorni previsto per presentare osservazioni. La petizione fu accordata e, nonostante il Pontefice si fosse schierato, ormai anche pubblicamente, a favore della definizione dell'infallibilità e giungessero solerti sollecitazioni da parte di numerosi Vescovi affinché la questione ottenesse la precedenza assoluta nei lavori conciliari, la Commissione *De postulatis* decise

---

<sup>39</sup> *Ivi*, 51, coll. 687-703.

<sup>40</sup> R. AUBERT, *Vatican I*, cit., pp. 76-84; 161-169.

<sup>41</sup> MANSI, 51, coll. 696s. Probabilmente, contribuì a rafforzare nel Santo Padre la convinzione che si stesse procedendo nella giusta direzione un colloquio avuto, proprio in quei giorni, con Don Giovanni Bosco, il quale gli avrebbe svelato provvidenzialmente profezie e allusioni riguardanti il Concilio. Cfr. A.B. HASLER, *Come il Papa divenne infallibile: retroscena del Concilio Vaticano I*, pp. 336-347.

<sup>42</sup> MANSI, 51, coll. 701s. Cfr. anche A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, cit., p. 73.

di non cambiare l'ordine di decisione degli schemi<sup>43</sup>. Pertanto, solo dopo la promulgazione della *Dei Filius*, nella seduta del 29 aprile venne annunciato che quanto prima sarebbe stato posto all'attenzione dei Padri lo schema *De romani pontificis primatu eiusque infallibilitate*<sup>44</sup>.

Si stava per procedere, dunque, ad una trattazione circostanziata, isolando l'argomento dall'insieme delle tematiche ecclesologiche e studiandolo separatamente e prioritariamente rispetto ad ogni altra problematica riguardante la Chiesa<sup>45</sup>.

Il 9 maggio, nella riunione plenaria della Commissione, i Padri ricevettero la redazione della *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, meglio nota come "*Pastor aeternus*", dal suo incipit<sup>46</sup>.

Il testo, elaborato da Schrader e dal teologo Maier, era suddiviso in quattro parti e integrava la materia del capitolo XI dell'iniziale schema sulla Chiesa – pur oggetto di rimaneggiamenti e trasformazioni - con una specifica trattazione sull'infallibilità pontificia. Seguì il dibattito generale, durante il quale lo scontro tra maggioranza e minoranza fu assai acceso ed intenso, raggiungendo anche momenti di aspra tensione. Confronto serrato che proseguì anche durante la seconda fase dell'esame, quella riguardante le singole parti del testo<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, cit., pp. 191s.

<sup>44</sup> MANSI, 51, col. 467.

<sup>45</sup> Tale separazione del capitolo XI dal resto dello schema *De Ecclesia* suscitò clamore e non poca preoccupazione nell'animo di numerosi Vescovi, anche tra quelli favorevoli alla definizione dell'infallibilità. Così scrive il toscano Mons. Arrigoni nel suo *Giornale*: "Fu, a mio avviso, un errore il presentare un apposito cap. *De infallibilitate Romani Pontificis*, perché ci si sarebbe venuti insensibilmente e quasi senza avvedersene quando fossimo arrivati al cap. 11 dello schema *De Ecclesia*. La mozione dell'infallibilità pontificia doveva venire dai Vescovi a suo luogo, e sarebbe venuta certamente. Così aspettiamoci una lotta calorosa." In M. MACCARONE, *Il Concilio Vaticano I e il "Giornale" di Mons. Arrigoni*, II, cit., p.83).

<sup>46</sup> Testo in MANSI, 52, coll. 4-7.

<sup>47</sup> Numerosi, accesi e vibranti, furono gli interventi dei Padri pro o contro la definizione dell'infallibilità pontificia. In particolare, lo storico dei Concili Hefele riteneva la definizione inopportuna, in quanto inconciliabile con eventi storici e solide tesi teologiche e di ostacolo alla riconciliazione con Roma dei cristiani separati; di contro, Mons. Dechamps presentò la dottrina dell'infallibilità come un insegnamento costante nella Chiesa, confermato da una solida Tradizione, pur riconoscendo che il suo concreto esercizio necessitasse di precisi vincoli e condizioni. L'arcivescovo di Parigi Darboy denunciò la surrettizia introduzione del tema nel programma conciliare, non essendo presente nella Bolla di convocazione, oltre a sottolineare imprecisioni nella formula definitoria che rendevano impensabile la convergenza dell'unanimità morale sul documento; e se molti altri Vescovi temevano che il rafforzamento dell'autorità pontificia potesse minare alla base l'antico assetto della Chiesa, l'inglese Manning riconosceva

Numerose furono le richieste di emendamenti, avanzate sia dalla minoranza che dal fronte infallibilista, e poche furono quelle accolte<sup>48</sup>.

La sessione pubblica, la quarta, per la proclamazione venne fissata al 18 luglio 1870. Numerosi esponenti della minoranza si assentarono da Roma, spiegando al Papa, in una lettera, il motivo del loro gesto: firmarono tale documento oltre sessanta presuli<sup>49</sup>.

Alla solenne Assise del 18 luglio erano presenti 535 Padri i quali espressero tutti, ad eccezione di due, il loro voto favorevole; seguì la conferma da parte del Pontefice e l'acclamazione plaudente dei Vescovi e di tutti i fedeli radunati in San Pietro<sup>50</sup>.

Dopo questo sguardo d'insieme, possiamo ora esaminare analiticamente la "*Pastor aeternus*", il documento conciliare più controverso, che ha sancito le due prerogative del Romano Pontefice: il primato di giurisdizione e l'infallibilità magisteriale, così da cogliere la natura e i caratteri peculiari dei dogmi in esso definiti.

---

nel consolidamento dell'istanza di autorità della Sede Romana un sicuro presidio di unità ecclesiastica. Cfr. A. ZAMBARBIERI, *I Concili del Vaticano*, cit., pp. 93-96.

<sup>48</sup> Le dispute, sostanzialmente, vertevano non sull'accettazione o meno del dogma dell'infallibilità, ma sulle modalità espressive della dottrina sulle prerogative pontificie: ci si interrogava su quali fossero le condizioni e i limiti dell'infallibilità, su come conciliare il ruolo primaziale del papa con le facoltà dei singoli vescovi e su come ancorare il dogma nei solchi della Scrittura e della Tradizione. E mentre la minoranza mirava a sottolineare l'importanza del collegio dei Vescovi e a limitare i casi di giudizi irreformabili del Papa, richiedendone per la validità la consultazione dell'episcopato e, quindi, il consenso di tutta la Chiesa, la maggioranza optava per un'estensione dei poteri del Papa e del suo magistero infallibile, svincolato da verifiche preliminari e da approvazioni susseguenti da parte di altri organi della Chiesa. Nella 84esima congregazione, l'11 luglio 1870, fu il portavoce della Commissione per la fede, Mons. Gasser, a spiegare il senso e i limiti dell'infallibilità pontificia, in merito al soggetto, all'oggetto e all'atto. Cfr. *Ivi*, p. 93.

<sup>49</sup> Cfr. G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, cit., pp. 214s.

<sup>50</sup> Suggestiva è la descrizione della chiusura della cerimonia che Mons. Arrigoni compie nel suo *Giornale*. In M. MACCARONE, vol. II, cit., p. 148.



### 1.3. La dottrina sul Primato

#### 1.3.1. La divina istituzione del Primato

Il documento conciliare si apre con un prologo nel quale vengono illustrati i principi generali ai quali l'Assise fa riferimento nell'enunciare la dottrina di fede sul Primato petrino. Esso presenta lo status primaziale della Sede Romana come una diretta e naturale conseguenza della divina istituzione e costituzione della Chiesa, la cui peculiare missione è quella di rendere viva e operante nei secoli l'opera salvifica del suo fondatore, Cristo Gesù.

La Chiesa terrena è immagine della patria celeste: pertanto, condizione imprescindibile di appartenenza ad essa è l'unità di fede e di comunione di tutti i suoi membri<sup>51</sup>.

Tale duplice unità viene garantita ai credenti nel segno della successione apostolica dei Vescovi, ma lo stesso Collegio Episcopale ha bisogno di unità al suo interno per essere in grado di unire il popolo di Dio.

Orbene, così come i dodici Apostoli, anche i loro successori ritrovano il "principio perpetuo e il fondamento visibile" dell'unità in Pietro e nel suo successore, il Romano Pontefice. Dunque, Gesù Cristo, affinché "tutti fossero una sola cosa"<sup>52</sup>, ha preposto Pietro agli altri apostoli, rendendolo giuridicamente ineguale<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 586.

<sup>52</sup> SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I, Const. dog. prima *de ecclesia Christi, Pastor aeternus*, 18.VII.1870, in DS 3050- 3051.

<sup>53</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 587: "Il primato, quindi, pur essendo una realtà interiore alla Chiesa, non va considerato come una forza endemica della medesima che sfocia nella persona del suo capo, ma come una immissione verticale che ha il suo punto di partenza esclusivamente in Cristo che lo conferisce. Si deve dunque escludere ogni idea di collegialità nel governo della Chiesa, se intesa come la risultante di più elementi gerarchici uguali; si deve invece ammettere, se intesa come cooperazione di più al raggiungimento dello stesso fine, ma in posizione giuridica disuguale: il capo è uno, tutti gli altri sono suoi cooperatori[...] e tutti per la stessa volontà divina sono a lui soggetti..."

Pietro, dunque, in virtù del suo ruolo di capo e primo tra gli Apostoli, è chiamato ad essere testimone, garante ed immagine stessa dell'unità della Chiesa.<sup>54</sup>

Ma nel considerare Pietro principio e fondamento occorre tenere a mente che egli non è il fondatore della Chiesa ma colui che ne garantisce la continuazione. La Chiesa è stata fondata da Cristo e, dunque, Egli soltanto è il principio e il fondamento primo della sua unità di fede e di comunione. Pietro ha ricevuto l'incarico di reggere una Chiesa già fondata dal suo divino autore, perciò la finalità del suo incarico primaziale è quella di conservare, non di produrre: Pietro viene preposto a custode della fede, non ad artefice. Dal momento stesso in cui Cristo, ascendendo al cielo, si è reso invisibile agli occhi della sua Chiesa, questa Chiesa, visibile e terrena, poggia sul suo Vicario, Pietro.

Proprio da questa evidente incompatibilità tra le due nature, quella celeste e invisibile del Cristo e quella, invece, percepibile e mondana del suo Corpo mistico, scaturisce la necessità ed il senso della designazione petrina: nella continuità della sua esistenza, la Chiesa necessitava di un capo visibile, della sua stessa natura, allo stesso modo in cui Cristo ne è il capo invisibile.

Dal primato dell'Apostolo, perciò, la Chiesa terrena riceve forza e solidità per proseguire la sua opera evangelizzatrice sino alla fine dei tempi, e tale primato non può ricevere limitazioni né da parte di Cristo né da parte dell'episcopato: Cristo, infatti, avendo un'esistenza invisibile, non appartiene alla gerarchia ecclesiastica ma ha deciso, in modo perpetuo, di agire nella gerarchia visibile della Chiesa mediante il suo Vicario<sup>55</sup>.

Gli altri pastori, poi, pur essendo costitutivi all'edificio spirituale della Chiesa, traggono la loro solidità soltanto dalla "pietra" che ne è a fondamento e

---

<sup>54</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3051.

<sup>55</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 389: "Pur presiedendo alla forza e solidità della sua Chiesa, [...Cristo...] opera al di sopra e al di fuori della struttura visibile che gli ha dato, con azione segreta e spirituale, la cui efficacia corrobora e sorregge, ma non intacca l'istituto gerarchico concentrato nel primato di Pietro e dei suoi successori. Nello stesso modo di quanto avviene per la rivelazione divina, la quale può esser meglio conosciuta, ma non cambiata e neppure oggettivamente aumentata".

che li presiede. Il primato, dunque, si caratterizza nella Chiesa per l'unicità e l'esclusività della sua funzione, ma tale unicità non esclude interventi divini, sebbene di altro ordine, né l'esistenza e l'importanza di altre funzioni gerarchiche, dello stesso ordine visibile e mondano del primato, ma in dipendenza intrinseca e connaturale da esso.

Dal primo capitolo della Costituzione emerge come Cristo stesso abbia conferito a Pietro il primato apostolico, direttamente e immediatamente. Il canone annesso dichiara, in forma negativa – condannando, cioè, come eresie gli errori che ad esse direttamente si oppongono –, due verità di fede: la divina designazione di Pietro a Principe degli Apostoli e capo della Chiesa; la natura del primato, che non è un mero primato d'onore, ma di vera e propria giurisdizione.

La Congregazione per la Dottrina della Fede evidenzia che in molteplici espressioni della Tradizione neotestamentaria, sia nei Sinottici che in Giovanni e nelle epistole paoline, il ministero petrino riceve testimonianza e considerazione come dato costitutivo della Comunità ecclesiale, in quanto il ruolo di Pietro all'interno del gruppo dei Dodici viene sempre accentuato in modo significativo<sup>56</sup>.

Come emerge anche dai riferimenti evangelici richiamati dalla *Pastor aeternus*, in particolare dal “*Tu es Petrus*”, pronunciato da Gesù nella regione di Cesarea di Filippo e riportato in Mt 16, 16-19, e dalla triplice conferma nel ministero pastorale, “*Confirma fratres, Pasce oves*”, che l'apostolo riceve sul Lago di Tiberiade dal Risorto (Gv 21, 15-17), Pietro è Principe di tutti gli Apostoli perché egli soltanto ha ricevuto, direttamente e immediatamente dal Signore, una mansione unica che lo rende superiore agli altri, se pur parte del collegio apostolico come gli altri: essere la pietra su cui è edificata la Chiesa, il pastore supremo del gregge di Dio. Da questo suo ruolo di guida e di capo nei

---

<sup>56</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni*, n. 3, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma 2-4 dicembre 1996, LEV 1998, Appendice pp. 494-503.

riguardi dei singoli Apostoli scaturisce, consequenzialmente, la sua primazia su tutta la Chiesa militante, giacché la sua superiorità si estrinseca anche nei riguardi del collegio apostolico<sup>57</sup>.

Il primato petrino viene espressamente qualificato come “potere di giurisdizione”, poiché comporta una vera legittimazione a governare e reggere la Chiesa in tutto ciò che concerne fede, morale e disciplina. Pertanto, se per “giurisdizione” s’intende, comunemente, l’autorità o il potere che sono necessari per l’effettivo adempimento di un ufficio, per primato di giurisdizione si deve intendere quell’autorità o potere necessari per l’adempimento dell’ufficio papale: il potere di pascere i cristiani, pecorelle di Cristo, per il conseguimento del fine immediato della Chiesa, ossia la conquista della santità, e che include tutte quelle facoltà necessarie per consentire l’esercizio delle funzioni di santificare, insegnare e governare nella Chiesa universale.

Non si tratta di una superiorità esterna, di un privilegio onorifico suscettibile di privazione o di modifiche, ma di una superiorità estrinseca e personale<sup>58</sup>.

Poiché il primato è istituito in origine direttamente da Cristo ed immediatamente conferito a Pietro quale unico destinatario, ne deriva che tra Cristo e Pietro non esiste alcun intermediario: ciò significa che non è la Chiesa a conferire a Pietro, in qualità di suo ministro, un’autorità che risiederebbe in radice soltanto in essa, e perciò tale autorità non può essere limitata dalla Chiesa, ma unicamente dal Cristo. Dunque, nella costituzione gerarchica della Chiesa l’autorità di Pietro è propria e indipendente sia nel possesso che nell’esercizio<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3054.

<sup>58</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica “Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*, cit., p. 591: “Questa superiorità così intensa si identifica con lo stesso principato di Pietro, ed è perciò immutabile e intangibile. Insomma, non è il primato d’onore che dà a Pietro una funzione ecclesiastica, ma è la funzione ecclesiastica, intesa appunto come primato di giurisdizione, che importa naturalmente anche un primato d’onore”.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 591: “Perciò il primato, pur essendo una funzione di carattere ministeriale, lo è non in rapporto alla Chiesa, ma esclusivamente in rapporto al capo invisibile della medesima, e conseguentemente Pietro è vicario di Cristo soltanto, ma non della Chiesa”.

### ***1.3.2. Il carattere perpetuo del Primato nella Sede Romana***

Dal secondo capitolo della Costituzione emergono altre due verità di Fede: la necessità della perpetuità del Primato e la concreta estrinsecazione della successione petrina nella Sede Romana. Nel congedarsi dai suoi Apostoli e, dunque, dalla Chiesa terrena, Cristo ha promesso il suo sostegno all'opera evangelizzatrice e la sua presenza "...tutti i giorni, fino alla fine del mondo." <sup>60</sup>

Dunque, per volontà divina, la Chiesa è destinata a vivere e operare nel tempo e nella storia sino al ritorno del suo fondatore: di qui la necessità che ad essa sia sempre assicurata la presenza di un fondamento visibile e di un capo che possa continuare ad esercitare quel potere ministeriale di "legare e di sciogliere"<sup>61</sup> conferito dal Cristo a Pietro. Ecco perché il Primato deve essere perpetuo per diritto divino, giacché esso è presupposto imprescindibile ed essenziale non solo per l'amministrazione ed organizzazione gerarchica della Chiesa ma per la sua stessa esistenza: il Primato nasce con la Chiesa, la Chiesa si fonda e vive sul Primato. E queste due realtà sono talmente in simbiosi che un Padre conciliare consultore della Commissione preparatoria, come riportato da Ugo Betti, giunse a rilevare:

"... la Chiesa è perpetua perché perpetuo è il Primato; il Primato è perpetuo perché perpetua è la Chiesa." <sup>62</sup>

Il Primato ha una continuità che si protrae, con identica natura, da Pietro ad ogni suo singolo successore. Ma per esprimere questa continuità, il testo conciliare utilizza delle parole, riprese da un discorso di Filippo, legato pontificio alla terza sessione del Concilio di Efeso dell'11 luglio 431, che hanno ingenerato disparità di posizione tra coloro che ne sostengono l'indole metaforica e chi, invece, le interpreta in maniera più strettamente letterale:

---

<sup>60</sup> MT. 28, 18-20.

<sup>61</sup> MT. 16, 16-19.

<sup>62</sup> Cfr. U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 593.

“[...]Nulli dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus[...]qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, [...] vivit et praesidet et iudicium exercet.”<sup>63</sup>

La disputa, sostanzialmente, è incentrata intorno alle due principali forme o atteggiamenti fondamentali che, nel corso dei secoli, hanno caratterizzato l'idea cattolica del papato e, quindi, del primato petrino: la concezione giuridico-istituzionalista e quella mistico-personalistica.

Sebbene nella tradizione patristica non siano mancate eminenti tesi che vedevano nel governo della Chiesa una sopravvivenza reale, anche se mistica e spirituale, di Pietro, secondo l'opinione più diffusa non è in tal modo che deve intendersi il testo conciliare e l'espressione "...è lui che..." sopracitata.

La posizione cattolica da cogliere nella *Pastor aeternus*, validamente esposta da Ugo Betti nelle pagine del suo articolo "*La perpetuità del Primato di Pietro nei Romani Pontefici secondo il Concilio Vaticano*"<sup>64</sup> – che richiama il pensiero di illustri Padri conciliari come De Mérode e il relatore della Deputazione della Fede D'Avanzo-, si esplicita, dunque, nell'affermare che è il ministero, non la persona di Pietro, a sussistere in ogni suo successore al soglio pontificio e, perciò, non è la persona fisica di Pietro ad esercitare le sue funzioni primaziali nei romani pontefici.

Ciò significa che non esiste alcuna disuguaglianza giuridica tra Pietro ed ogni suo successore e la relazione tra Pietro e questi ultimi non differisce in alcun modo dalla relazione dei singoli successori tra loro. Il primato è una realtà giuridica e, in quanto tale, terrena: si esaurisce, pertanto, con la vita terrena, così come Pietro, morendo, ha perso ogni autorità diretta sulla Chiesa, consegnando il Primato, in tutta la sua interezza, al suo legittimo e vivente successore.

---

<sup>63</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3056.

<sup>64</sup> U. BETTI, *La perpetuità del Primato di Pietro nei Romani Pontefici secondo il Concilio Vaticano*, in *Divinitas* 3(1959), pp. 134-137.

Pietro, in qualità di patrono della comunità dei credenti, continua ad esercitare la sua incessante protezione sulla Chiesa ma tale celeste intercessione è ben distinta dalla perpetuità del primato di giurisdizione, che si realizza esclusivamente per via giuridica. Questa trasmissione sul piano giuridico comporta che ogni romano pontefice riceve il primato nella sua interezza, senza flessione alcuna, esattamente come Pietro l'ha ricevuto, in origine, dal Cristo, ed esercita l'ufficio primaziale di capo visibile della Chiesa esattamente con la stessa autorità del Pescatore di Galilea<sup>65</sup>.

Ne consegue che il Papa è successore di Pietro nel Primato su tutta la Chiesa, ma non suo vicario; vicario è soltanto di Cristo, *pari iure* con Simon Pietro, che da lui si distingue solo dal punto di vista storico, in quanto primo detentore della carica primaziale: chiunque, legittimamente, succede a Pietro nella titolarità della sua Cattedra, sarà *Christi vicarius et Petri successor*<sup>66</sup>.

Questa è la cosiddetta concezione giuridico-istituzionalistica del Primato, diffusasi dal secolo XIV e soprattutto dopo la Riforma. Cristo ha istituito nella persona di Pietro un ufficio che va al di là della persona, distinguendosi nettamente da essa, ed è questo ufficio che si perpetua nei suoi successori.

Nel primo dei suoi Apostoli, dunque, Gesù istituisce una persona giuridico-morale che è entità distinta dalla persona fisica di Simone, figlio di

---

<sup>65</sup> *Idem, La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 595: "Se Pietro, giustamente, è considerato come la personificazione dell'autorità primaziale, ciò si deve intendere non nel senso che ora eserciti il primato mediante i suoi successori, ma solo nel senso che egli fu l'inizio storico del medesimo".

<sup>66</sup> G. Corti permette di cogliere questo concetto, illustrando le differenze tra la figura giuridica del successore e quella del vicario: "La figura giuridica del successore implica un titolo, un ufficio giuridico, unico e permanente e una molteplicità di persone fisiche che si avvicendano nel suo pieno possesso, cosicché antecessore e successore sono pienamente pari nel possesso del titolo giuridico. [...] La figura giuridica del vicario, a differenza di quella del successore, implica il simultaneo possesso ed esercizio della stessa autorità, dello stesso titolo, della stessa carica da parte di due distinte persone fisiche, ma in grado e misura diversa, in quanto l'una possiede il titolo in proprio e nella sua pienezza, l'altra la possiede per partecipazione ed in forma subordinata; il successore suppone un emerito; il vicario invece suppone un titolare principale, tuttora in carica. Cfr. G. CORTI, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa*, in *La Scuola Cattolica* 84(1956), pp. 327-328.

Giona, e questa entità si estrinseca proprio nel secondo nome, un nome non personale ma ufficiale o d'ufficio, che viene imposto al pescatore: Pietro<sup>67</sup>.

Ciò permette di affermare che nella ininterrotta successione, ad oggi, di 265 papi, l'istituzione del papato è una soltanto, giacché la carica primaziale, a prescindere dalle persone fisiche che si succedono nell'esercitarla, rimane sempre identica a se stessa.

Con la morte e, dunque, con la cessazione dalla carica primaziale di fondamento, capo e pastore supremo della Chiesa militante, Pietro torna ad essere semplicemente Simone, giacché il "Pietro" destinatario del Primato e della sua sempre attuale pienezza è il Pontefice in carica<sup>68</sup>.

Secondo questa concezione, dunque, il nome di Pietro, con tutto il suo carico di significato e di autorità primaziale, non si esaurisce in una persona fisica storicamente individuabile, ma si protrae in perpetuo in tutti coloro che presteranno la propria persona fisica all'espletamento del ministero petrino.

Tuttavia, come fa notare il Corti, la più antica concezione cristiana del Primato di Pietro è quella che viene definita mistico-personalistica, che caratterizza il primo millennio sin verso la fine del XIII secolo, concezione che trova le sue radici nella Scrittura e sostegno nel pensiero di illustri Romani Pontefici, come Leone Magno e Gregorio VII<sup>69</sup>.

Se la teoria istituzionalistica è incentrata sulla persona giuridico-morale che Cristo istituisce nel suo Apostolo Simone, trasformandolo in Pietro ai fini dell'adempimento dell'ufficio primaziale, questa seconda teoria considera, invece, Pietro e Simone indissolubilmente uniti dal Cristo nel tempo e nell'eternità ponendo, dunque, l'accento sulla persona fisica di Simon-Pietro.

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 324: "[...] Altro è Simone ed altro è Pietro. Simone sarà Pietro finché vivrà su questa terra; quando Simone morirà, Pietro, come persona giuridica, resterà ancora in vita su questa terra; resterà cioè ancora la carica primaziale, sebbene assunta da altre persone fisiche".

<sup>68</sup> Non a caso, fa notare Corti, la Tradizione della Chiesa, nelle più solenni circostanze, usa riferirsi al Papa felicemente regnante indirizzando a lui le parole del Cristo nel canto *Tu es Petrus*. Cfr. *Ivi*, p. 45.

<sup>69</sup> Uno studio approfondito al riguardo è M. MACCARONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, Roma, 1952.



Pietro, in quanto clavigero, è personalmente il pastore supremo della Chiesa e il fondamento della sua unità e queste funzioni, che egli ha esercitato visibilmente nel corso della sua vita terrena, non sono venute meno dopo la sua morte: quindi, seppur in forma invisibile e per noi misteriosa, egli continua ad esercitare direttamente e personalmente, in maniera oggettiva, reale ed efficace, la carica primaziale anzi, proprio nel regno dei cieli egli ha pienamente conseguito il possesso dell'ufficio del quale fu investito dal Cristo una volta e per sempre. Il che equivale a dire che Pietro, in modo misterioso quanto reale, è tuttora il titolare del Primato nella Chiesa.

Ne consegue che se Pietro continua a detenere e ad esercitare personalmente il potere primaziale, i papi suoi successori, che prendono il suo posto nell'esercizio terreno e visibile del primato, saranno solo lo strumento vivente attraverso il quale l'Apostolo continua in perpetuo a governare e reggere le sorti della Chiesa. In questa prospettiva dovremmo, pertanto, affermare che il Papa non è solo successore di Pietro ma anche suo vicario giacché, alla luce della distinzione sopracitata tra l'ufficio di successore e quella di vicario, il romano pontefice non succede all'Apostolo nel pieno possesso del suo ufficio giuridico ma lo possiede per partecipazione ed in forma subordinata, rimanendone Pietro titolare in carica<sup>70</sup>.

Ne risulta, perciò, evidenziato il ruolo del Papa come Vicario di Pietro, piuttosto che come Vicario di Cristo e successore di Pietro e ciò, secondo il Corti, sarebbe testimoniato chiaramente dalla circostanza che, nei primi secoli, il titolo più diffuso per indicare il Papa sia stato proprio quello di Vicario di Pietro,

---

<sup>70</sup> G. CORTI, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa*, in *La Scuola Cattolica* 84(1956), p. 329-330: “[...]Ciò posto, non è difficile determinare i rapporti precisi in cui viene a trovarsi il papa rispetto a Pietro e rispetto a Cristo. Rispetto a Pietro il papa è ad un tempo successore e vicario: successore di Pietro sul piano della realtà storica, scorrente nel tempo, accessibile anche alle forme naturali della nostra conoscenza; vicario di Pietro, nell'ambito della realtà totale del regno di Dio, che, nella concezione cristiana, comprende, oltre e più che la realtà terrena, transeunte e visibile, una realtà celeste, permanente e invisibile. [...]In questa concezione, un papa è successore dell'altro, ma entrambi sono, successivamente, vicari di San Pietro. Ed anche, in questa concezione, i papi sono e si possono chiamare vicari di Cristo; ma lo sono con Pietro e in Pietro, in quanto partecipi della pienezza del suo perenne primato sul piano della realtà storica, terrene e visibile del regno di Dio, e pertanto, in Pietro e con Pietro, vicarianti, su questo stesso piano, Cristo stesso.”

nonché da numerose altre espressioni, utilizzate dagli stessi Papi, dalle quali emerge chiaramente la persona stessa di Pietro come soggetto titolare di poteri e facoltà concernenti il Papa e la Chiesa di Roma<sup>71</sup>.

Per Corti questa concezione genuina ed originaria del papato, fondata sull'unicità ed irripetibilità del primato personale di Pietro, non ne sminuisce affatto la dignità e la funzione, ed è una mano tesa al cammino ecumenico, in quanto costruisce il cammino verso l'unità direttamente intorno alla persona di Pietro, e non all'istituzione del papato, che viene ad essere concepito come visibile estrinsecazione del celeste ed intrinseco governo di Pietro sulla Chiesa, perpetuo e sempre attuale.

Questa tesi si colloca, pertanto, a metà strada tra l'idea giuridico-istituzionalistica del papato e quella protestante illustrata, in particolare, da Oscar Cullmann<sup>72</sup> il quale, forte di una rigorosa esegesi dei testi evangelici relativi al Primato, nei quali, effettivamente, non si fa riferimento alcuno ai successori di San Pietro, ritiene che Cristo abbia istituito capo supremo della Chiesa Pietro e nessun altro dopo di lui e, pertanto, i poteri primaziali sono un privilegio singolare concesso alla persona dell'Apostolo e incomunicabili a qualsiasi altro; si colloca a metà strada perché, pur esaltando il ruolo della persona fisica di Pietro, misticamente titolare diretto ed attuale del Primato, non

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 335: Tra le tante testimonianze riportate dall'autore, basti soffermarsi sulla formula di giuramento dei vescovi al papa in uso in quei secoli: "*Promitto ego...episcopus sanctae ecclesiae... vobis beato Petro, apostolorum principi, vicarioque tuo beatissimo papae domino meo... eiusque successoribus...*"

<sup>72</sup> O. CULLMANN, *Saint Pierre disciple-apotre-martyr*, Neuchatel-Paris, 1952. Il pensiero di Cullman che emerge dall'opera è che l'esegesi cattolica abbia forzato arbitrariamente il significato proprio e letterale dei testi primaziali, dai quali si evincerebbe, invece, che Cristo abbia voluto a fondamento unico ed irripetibile della sua Chiesa non un'entità giuridica impersonale come la carica papale, ma Pietro in quanto persona fisica e vivente. Conseguentemente, l'unico mezzo di comunicazione tra noi e Pietro sono i libri del Nuovo Testamento, tutti, almeno indirettamente, fondati sulla predicazione di Pietro e, dunque, sulla tradizione cristiana come fissata autorevolmente da Pietro, escludendosi l'istituto papale e la figura del Papa quale autentico interprete della parola di Pietro. Il Cullmann, inoltre, basandosi sulla circostanza che il Signore pregò non solo per gli Apostoli, ma anche per coloro che avrebbero creduto mediante la loro parola (GV. 17, 20), ritiene di poterne legittimamente dedurre che, alla morte di Pietro, unico destinatario diretto del Primato, la Chiesa nella sua interezza sia succeduta *in locum Petri*, assumendo in sé i poteri primaziali appartenuti a Pietro: "E", dunque, l'intera Chiesa dei credenti che succede agli Apostoli.", *Ivi*, p. 198.

disconosce l'istituto papale ma lo colloca, accanto alla Scrittura del Nuovo Testamento, come mezzo diretto e visibile di comunicazione con Pietro e, attraverso Pietro, con Cristo<sup>73</sup>, inquadrando, alla luce di questa interpretazione, anche la concezione giuridico-istituzionalistica.

Ma il Betti e la maggior parte degli esegeti cattolici, sostenitori della concezione giuridica – di fatto predominante –, obiettano come questa concezione non sia condivisibile<sup>74</sup>, in quanto il Primato è per essi una realtà puramente giuridica e, quindi, propria solo di questa vita terrena: ecco perché non può permanere in maniera diretta in Simone, che a questa condizione mondana più non appartiene. In tal modo, l'istituto papale deve essere necessariamente collegato alla persona di Cristo<sup>75</sup>.

La seconda verità di fede che si coglie dal capitolo II della *Pastor aeternus* è che il concreto successore di Pietro nella titolarità e nell'esercizio della funzione primaziale è il Romano Pontefice<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> G. CORTI, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa*, in *La Scuola Cattolica* 84(1956), p. 332: "Alla luce di questa concezione, il Pietro attorno al quale tutti i cristiani devono riunirsi, se vogliono far parte della vera Chiesa di Cristo, non è ultimamente né la sola Scrittura del N.T. né il solo istituto papale o la sola persona del papa, ma è S. Pietro in persona, vivente nella gloria del regno di Dio ed associato a Cristo nel regime supremo della Chiesa. Scrittura, papato e papi saranno mezzi visibili di comunicazione tra Lui e noi."

<sup>74</sup> Il Corti, tuttavia, ritiene che nonostante l'affermazione ed il predominio del pensiero giuridico-istituzionalistico, l'idea mistico-personalistica del Primato di Pietro, che chiama in causa una verità fondamentale della Fede cristiana come la Comunione dei santi e l'intima e inscindibile compenetrazione tra realtà celeste e condizione terrena, così da non rinchiudere l'idea del Primato entro schemi meramente giuridici, non sia totalmente scomparsa ma solo affievolita nelle sue espressioni; e, in effetti, dalla lettura di alcuni passi del capitolo II della *Pastor aeternus*, nei quali viene testualmente riportato il pensiero di illustri Padri e Dottori della Chiesa, come Leone Magno e Ambrogio di Milano, non si può non condividere la convinzione del Corti, secondo il quale l'idea mistico-personalistica è supposta e riconosciuta anche dal Concilio Vaticano. Si legge, infatti, nella *Pastor aeternus*: "[...]Rimane, allora, ciò che ha disposto la verità, e il beato Pietro, conservando la granitica solidità che ha ricevuto, non ha lasciato la guida della Chiesa a lui affidata [...] affinché in questa sede, da cui si diffondono su tutti i diritti della veneranda comunione, come membra unite nel capo, si unissero nella compagine di un solo corpo." (Const. *Pastor aeternus*, in DS 3057).

<sup>75</sup> M. MACCARONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, Roma, 1952, p. 152: "...Pietro da allora sembra si sia ritirato in disparte, per lasciare campeggiare solo Cristo; il *Vicarius Petri* ha ceduto il passo al *Vicarius Christi*."

<sup>76</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3056-3057.

Si tratta di una verità profondamente legata a quella della perpetuità del Primato e che si presenta come sua indispensabile conseguenza logica. Il carattere duraturo che Cristo ha impresso alla sua Chiesa, destinandola ad evangelizzare le genti fino alla fine del mondo, esige che l'ufficio primaziale che ne costituisce il fondamento sia perpetuo: ora, data la natura umana e mortale di Pietro, tale carattere perpetuo poteva realizzarsi solo garantendo a Pietro perpetui successori nel Primato e, storicamente, tali successori non possono non individuarsi nei Romani Pontefici. Si tratta della concreta estrinsecazione di una realtà storica che ha retto e condizionato la vita della Chiesa e che, pertanto, è strettamente connessa con la rivelazione in quanto negandola si negherebbe la stessa perpetuità della successione.

Questo perpetuo legame tra Pietro, il suo Primato e i Papi si è realizzato attraverso la successione di questi sulla Cattedra Episcopale Romana: ciò significa che la successione nel primato trova il suo punto di partenza nell'episcopato romano di Pietro.

E' alla sua cattedra di vescovo di Roma che l'Apostolo lega tutte le sue prerogative primaziali di supremo capo visibile della Chiesa, pertanto solo chi succede in questa cattedra diviene titolare dell'ufficio primaziale.

Ma la questione sulla quale ci si continua ad interrogare e a dividere è quella di stabilire la natura del diritto con il quale Pietro ha legato il suo sommo ufficio ministeriale alla cattedra di Roma, ossia stabilire se il Primato possa separarsi o meno da Roma. Già durante i lavori conciliari, tra i Padri si registrarono aspre dispute in merito ed emersero sostanzialmente tre schieramenti: un primo gruppo riteneva che Pietro avesse scelto la Sede Romana per diritto divino rendendo, dunque, il Primato inseparabile da questa sede; un secondo gruppo sosteneva, invece, che si fosse in presenza di una libera scelta di Pietro e, quindi, di diritto umano, ragion per cui chi possiede la titolarità della sua medesima potestà sarebbe pienamente legittimato a separare l'ufficio primaziale dall'episcopato romano; infine, vi erano coloro che propendevano per una tesi del diritto misto: Pietro, con decisione personale, ha congiunto il Primato

alla cattedra romana ma tale congiunzione, per volontà divina, è perpetuamente inseparabile.

E' evidente come sia la prima che la terza tesi, seppur partendo da presupposti diversi, giungano alla medesima conclusione logica. Il Decreto Vaticano volutamente si astiene dall'assumere una posizione ufficiale in merito alla natura del diritto con il quale Pietro ha compiuto la sua scelta.

E, sebbene tra i teologi moderni e contemporanei prevalgano i sostenitori del diritto divino o del diritto misto e, quindi, in entrambi i casi, dell'assoluta inscindibilità tra Primato e Cattedra Romana, non manca chi, come Betti, ritiene maggiormente fondata l'idea del diritto umano<sup>77</sup>, accentuando, così, la suprema autorità del Romano Pontefice sulla Chiesa.

### ***1.3.3. Natura e intensità del Primato***

Il terzo capitolo della *Pastor aeternus*, partendo dalla definizione dogmatica sulle prerogative papali sancita dal Concilio di Firenze del 1439<sup>78</sup>, illustra la natura e la portata del primato petrino, ossia le concrete ed effettive modalità attraverso le quali il Romano Pontefice è legittimato ad esercitarlo.

La natura del Primato si evince dalle parole "...pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa", parole con le quali il canone annesso al capitolo terzo del documento conciliare condanna gli errori contrari a questa

---

<sup>77</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 601: "Quanto alla seconda opinione, secondo la quale la congiunzione del primato con la sede romana è solo di diritto umano, fatta da Pietro di propria iniziativa e in forza della sua suprema autorità, è tutt'altro che inconciliabile con il decreto vaticano; anzi, astrazione fatta da singole frasi o parole, la dottrina e le definizioni conciliari sulla perpetuità del primato di Pietro nei Romani Pontefici invitano ad attribuire anche a ciascuno di questi, che in pienezza riceve il primato di Pietro, lo stesso identico potere di disporre a volontà della propria sede episcopale".

<sup>78</sup> Al Concilio di Firenze, convocato principalmente con l'obiettivo di riunificare l'Oriente separato con la Madre Chiesa, si pose in chiaro la dottrina dell'unità della Chiesa e della preminenza del Papa Romano. L'*incipit* del terzo capitolo della *Pastor aeternus* non fa altro che riportare un passo della Costituzione *Laetentur coeli*, promulgata da Eugenio IV, il 6 luglio 1439, a conclusione del Concilio fiorentino. Cfr. *Pastor aeternus*, in DS 3059.

definizione, in particolare la concezione della prerogativa pontificia come mero ufficio di vigilanza o di direzione.

La giurisdizione di imperio del Papa è piena poiché presuppone la totalità e l'integrità dei poteri, non ammettendo divisione né diminuzione di essi. Nella costituzione della Chiesa, perciò, non sussiste quel fondamentale istituto dei moderni regimi costituzionali che è la divisione dei poteri, neppure secondo una specie di gerarchia, come accade, ad esempio, negli Stati Uniti, ove il Presidente, in qualità di capo dello Stato e del governo, esercita un potere che è preminente ma non pieno: nella Chiesa, invece, tutti i poteri, comunque vengano distinti, non sono divisi, ma accentrati tutti nel Romano Pontefice. In conseguenza, gli organi ecclesiastici non coesistono in una, più o meno, perfetta parità giuridica, in quanto l'ufficio papale è superiore ad ogni altro e la sua autorità è suprema<sup>79</sup>.

Come fa notare Ugo Betti, la natura del Primato è tale e si può pienamente comprendere nelle sue effettive manifestazioni solo se interpretata alla luce della sua portata ecclesiastica: in altre parole, occorre considerarne l'estensione, l'intensità e le modalità d'esercizio<sup>80</sup>.

Quanto all'estensione, si deve ritenere che il Primato, al di fuori di ciò che è posto dal diritto divino, non incontra limite alcuno, né temporale né materiale: ciò significa che il Romano Pontefice può intervenire in qualsiasi momento e non vi sono contesti e materie rispetto ai quali egli non possa esprimere il suo giudizio e far valere la sua volontà<sup>81</sup>.

Proprio perché siamo in presenza di una giurisdizione piena e suprema e non di mera ispezione o direzione, all'intervento del Pontefice non può porsi alcun argine positivo e, dunque, umano, neppure se lo si volesse giustificare in

---

<sup>79</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 137: “[...] I poteri che integrano la giurisdizione d'imperio, ossia il potere legislativo, quello giudiziario e quello esecutivo – secondo la divisione tripartita – integrano la giurisdizione di imperio del Papa; e senza divisione e senza diminuzione appartengono a lui”.

<sup>80</sup> Cfr. U. BETTI, *Natura e portata del primato del Romano Pontefice*, in *Antonianum* 34, (1959), pp. 387-408.

<sup>81</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3064.

nome della necessità e del bene della Chiesa, giacché anche questi giudizi appartengono, in definitiva, alla sua valutazione.

L'ufficio primaziale rende il Romano Pontefice sommo maestro della Fede e della morale ma anche supremo legislatore; non fa del Papa un semplice magistrato supremo<sup>82</sup> rispetto agli altri organi della Chiesa e ai fedeli, ma il detentore in pienezza del potere di giurisdizione: egli, perciò, è artefice e creatore del diritto nella Chiesa, e non semplice garante e custode dell'ordinamento positivo, e può imporre a tutti e a ciascuno nuove leggi e ordinamenti ecclesiastici, così come può modificare o abrogare quelli preesistenti, ovviamente, come già sopra specificato, al di fuori di ciò che è sicuramente di diritto divino.

Il Primato si estende non solo a tutte le cose ma anche a tutte le persone, sia singolarmente che globalmente considerate: ciò comporta che il Pontefice ha il diritto di imporre la propria autorità su entrambe le componenti della Chiesa, tanto quella ecclesiastica quanto quella laica. Nel momento in cui un uomo accetta la fede e il battesimo, entrando a far parte della Chiesa Cattolica, diviene *ipso facto* suddito di Pietro e, in conseguenza, Pietro ha il dovere di esercitare su di lui il Primato di giurisdizione.

Dunque, tutti i fedeli e i pastori, qualunque sia la loro posizione gerarchica nell'ordinamento della Chiesa, essendo subordinati al capo e timoniere visibile della Barca di Pietro, debbono al Romano Pontefice rispetto ed obbedienza, che occorre si traducano in un vero e proprio assenso interiore dell'anima e della coscienza alle indicazioni e alla guida del Papa, e non in un mero ossequio esteriore.

---

<sup>82</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 604: "[...]il suo ufficio nella Chiesa non è di semplice ispezione o direzione. In questo caso il Papa sarebbe assimilato al supremo magistrato di una società profana, il quale non può creare né leggi né obbligazioni nuove, ma ha solo la funzione di vigilare al mantenimento dell'ordine preconstituito e di dirigere i magistrati subalterni nell'ambito del medesimo; e, per ciò stesso, il suo intervento è limitato a casi straordinari, capaci, se non rimediati, d'infirmare la sua funzione di vigilanza e di tutela. Al contrario, quella del Papa è giurisdizione piena e suprema, di fronte alla quale tutti indistintamente i membri della Chiesa non sono dei semplici amministrati, ma sudditi nel pieno senso della parola[...]".

Da ciò si evince come il Primato sia un ufficio autenticamente pastorale, non istituito per imbrigliare le membra del corpo mistico del Cristo entro rigide e autoritative formalità giuridiche, ma per formare e vivificare le coscienze in vista del raggiungimento di quel fine soprannaturale che è, in ultima analisi, la ragion stessa d'esistenza della Chiesa militante, ossia la salvezza delle anime<sup>83</sup>. Inoltre, nessuna antica tradizione o acquisita consuetudine fornisce la legittimazione ad avanzare diritti o privilegi nei confronti del Romano Pontefice: dunque, nella Chiesa non esiste alcuna particolarità che possa considerarsi intangibile di diritto o che possa costituire un limite alla piena e suprema giurisdizione primaziale del Papa; al contrario, se, come nel caso delle Chiese Orientali o di antiche sedi patriarcali d'Occidente, un privilegio esiste, è proprio perché il Papa, nella sua discrezione, ritiene di doverlo rispettare, pur avendo il potere di incidere su di esso, eliminandolo.

Infine, sempre riguardo all'estensione del Primato, il capitolo III del Decreto Vaticano sancisce in maniera ferma ed inequivocabile l'indipendenza e l'autonomia del Romano Pontefice da qualsivoglia autorità secolare<sup>84</sup>: poiché la Chiesa è una società perfetta e completa ed è, quindi, in grado di raggiungere autonomamente il fine per il quale il Cristo l'ha istituita, non può considerarsi in

---

<sup>83</sup> Come fa notare, a tal proposito, il Betti, nell'analizzare il linguaggio usato dal capitolo III della *Pastor aeternus* per qualificare l'obbedienza dovuta al Papa: "La stessa cosa sembra insinuare la qualifica "vera" preposta alla parola "obbedienza", che, nel linguaggio ecclesiastico, non è una ridondanza letteraria, ma il modo per indicare che si tratta di una virtù morale. Questo atto e virtù d'obbedienza urgono anche quando la coscienza privata suggerirebbe altrimenti; perché l'autorità del Sommo Pontefice è anche norma di formazione della coscienza, e non solo dei fedeli, che immediatamente dipendono dai loro vescovi, ma anche dei vescovi stessi associati al governo della Chiesa universale." U. BETTI, *Natura e portata del primato del Romano Pontefice*, in *Antonianum* 34, (1959), pp. 395.

<sup>84</sup> Già Clemente VI, nel 1351, dichiarava: "*Petrus plenissimam potestatem iurisdictionis acceperit super omnes fideles Christianos a Domino[...]*omnes Romani Pontifices, qui beato Petro succedentes, [...]*ipsi succedentes in eadem plenitudinem[...]*ex plenitudine potestatis et auctoritatis praemissae possumus[...]*ac eorum subditis iudicare et delegare[...]*pontificalem auctoritatem non posse nec debere subici cuicumque imperiali et regali aut alteri saeculari potestati." CLEMENTE VI, *Super quibusdam*, 29.IX.1351, in DS 1050-1065.



alcun modo subordinata all'autorità civile<sup>85</sup>. La giurisdizione del Papa, perciò, è sovrana e di natura personale.<sup>86</sup>

Il Primato, poi, non è limitato alle questioni puramente spirituali né il suo esercizio è condizionato dagli accordi vigenti tra i vari Stati e la Santa Sede, ma il Romano Pontefice ha il diritto di comunicare liberamente con tutta la Chiesa e la sua volontà legiferante è vincolante per pastori e fedeli a prescindere dalle autorità secolari<sup>87</sup>.

Passando ad analizzare l'intensità del Primato, la *Pastor aeternus* afferma che i poteri primaziali sono detenuti dal Romano Pontefice in forma esclusiva. Egli possiede la pienezza del Primato, non solo la sua parte principale, e, nell'ordinamento della Chiesa, non condivide questa sua peculiare giurisdizione con nessun'altra autorità, neppure con il Collegio dei Vescovi, attraverso le deliberazioni del Concilio Ecumenico.

Pertanto, nella Chiesa non esiste una potestà superiore ma neppure uguale a quella del Romano Pontefice, giacché ogni altra autorità è compresa nella sua e da essa scaturisce e trae fondamento. Difatti, anche il Collegio dei Vescovi, successori degli Apostoli, di cui lo stesso Romano Pontefice fa parte, non essendone al di fuori, pur esercitando autorità sulla Chiesa universale, specie nella forma del Concilio Ecumenico, non avrebbe ragion d'essere senza il suo visibile fondamento, dal momento che il corpo episcopale è davvero vivo e autentico solo se le membra rimangono unite al capo.

---

<sup>85</sup> D'altro canto, l'affermazione della piena libertà e autonomia della Chiesa dalle ingerenze o influenze del potere civile era stata una costante preoccupazione del Pontefice Pio IX, come si evince dalle condanne chiaramente espresse nelle proposizioni XIX e XX del *Syllabus*: "V – ERRORI SULLA CHIESA E I SUOI DIRITTI: XIX. La Chiesa non è una vera e perfetta società pienamente libera, né è fornita di suoi propri e costanti diritti, conferitile dal suo divino Fondatore, ma tocca alla potestà civile definire quali siano i diritti della Chiesa e i limiti entro i quali possa esercitare detti diritti. XX. La potestà ecclesiastica non deve esercitare la sua autorità senza licenza e consenso del governo civile." Cfr. PIUS PP. IX, *Syllabus Pii IX, seu Colectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum*, 8-XII-1864, in DS 2919-2920).

<sup>86</sup> UGO LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 136: "...poiché non basta essere indipendente, ma – data la natura degli uomini – è necessario anche apparir tale, la sovranità personale del Papa, come naturale conseguenza, esige un territorio su cui egli eserciti le prerogative civili proprie di un re."

<sup>87</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3062.

Dunque, la suprema potestà non è attribuita al Collegio Episcopale in sé considerato, ma al corpo dei vescovi congiunto al Papa: quella dei vescovi è una potestà parziale che, se non convergesse verso la piena potestà detenuta dal solo Pontefice e non partecipasse di essa, non consentirebbe al Collegio di esprimere legittimamente alcuna suprema potestà sulla Chiesa<sup>88</sup>.

Alla luce di quanto detto e nonostante il termine potrebbe apparire improprio, dal momento che induce a pensare a regimi tuttora esistenti in alcune società profane, possiamo considerare l'autorità papale come una potestà monarchica: difatti, sebbene manchi l'elemento dinastico ed ereditario e siano presenti dei limiti all'esercizio del supremo pontificato, come il collegio dei Vescovi – anch'essi di istituzione divina e, dunque, parte imprescindibile della costituzione gerarchica della Chiesa – e particolari realtà ecclesiastiche intangibili, come i sacramenti, è innegabile che l'autorità del Romano Pontefice possieda dei caratteri peculiari che non possono non definirsi monarchici e che, pertanto, rendono il successore di Pietro un vero e proprio sovrano.

Anzitutto, si riscontra un'analogia con il diritto nativo nella circostanza che il Romano Pontefice è investito dell'ufficio primaziale e riceve la suprema autorità sulla Chiesa terrena direttamente da Cristo, in virtù della successione sulla Cattedra petrina.

Così come un monarca profano è legittimato a succedere al suo predecessore in virtù della propria appartenenza alla dinastia regnante, il nuovo Papa diviene legittimo titolare della tiara e delle chiavi in quanto designato da Cristo stesso, attraverso lo Spirito che guida la scelta dei Cardinali, come degno e legittimo successore del Pescatore di Galilea, in una ininterrotta catena spirituale e mistica che, attraverso i secoli, si perpetua e riconduce al *“Tu es*

---

<sup>88</sup> Tutto ciò trova piena conferma giuridica nel disposto del Can. 336 del Codice di Diritto Canonico del 1983, che si occupa del Collegio Episcopale. Illuminanti, al riguardo, sono pure i canoni 337 e 338, che attribuiscono al solo Romano Pontefice il potere di convocare, presiedere, trasferire, sospendere o sciogliere il Concilio Ecumenico, così come approvarne i decreti e determinarne le questioni da trattare e le modalità procedurali. Lapidario è, poi, il can. 341: “Non hanno forza obbligatoria se non quei decreti del Concilio Ecumenico che, insieme con i Padri del Concilio, siano stati approvati dal Romano Pontefice, da lui confermati e per suo comando promulgati. Perché abbiano forza obbligatoria devono avere la stessa conferma e promulgazione i decreti che emana il Collegio dei Vescovi”.

*Petrus*” e alla divina istituzione del Primato: non una dinastia di sangue, dunque, ma una dinastia ed una linea di successione autenticamente spirituale e soprannaturale che, nel tempo, ha reso uomini, i più diversi tra loro, identicamente e pienamente eredi e titolari del principato di Pietro<sup>89</sup>.

Più che di una elezione nel senso classico del termine, si potrebbe, perciò, parlare di una designazione della persona da parte del Collegio Cardinalizio, sicché non sono i porporati a conferire al nuovo Papa la sua potestà primaziale<sup>90</sup>.

Inoltre, così come un monarca profano ha come suo unico limite la legge naturale e, nell’esercizio della propria autorità, non può violarla, altrimenti la sua legittima potestà degenererebbe in tirannia, analogamente il Romano Pontefice incontra questo vincolo nelle realtà di diritto divino che, considerata la divina origine e istituzione della Chiesa, sono ad essa connaturali e costituiscono, perciò, la sua peculiare “legge naturale”.

Tuttavia, le realtà di diritto divino, essendo, per così dire, nel “patrimonio genetico” della Chiesa e, in conseguenza, del suo capo visibile, non depotenziano né sminuiscono la piena dignità monarchica del Romano Pontefice: ciò significa che egli non può incidere negativamente su ciò che nella Chiesa è di diritto divino ma non per questo la sua potestà ne risulta vincolata o subordinata.

E questa specialissima relazione delle realtà di diritto divino in rapporto alla potestà pontificia risulta evidente nei confronti dell’episcopato, che costituisce un limite solo di carattere negativo nei confronti del Papa, nel senso

---

<sup>89</sup> D’altronde, dalle parole del Cristo emerge chiaramente come la designazione e l’investitura di Pietro e, in lui e per lui, dei suoi perpetui successori nel Primato non si sia certo basata su elementi umani e mondani, ma unicamente mistici e soprannaturali: “[...] *E Gesù, rispondendo, gli disse: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l’hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa[...]»*”. MT. 16, 13-20.

<sup>90</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica “Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*, cit., p. 612: “L’elezione del Romano Pontefice non può equipararsi a nessun altro genere d’elezione, in cui il corpo elettorale mantiene una superiorità radicale sull’eletto e condiziona l’esercizio della potestà a lui conferita[...] La Chiesa, quindi, che tramite il collegio cardinalizio ha designato il proprio capo visibile, non ha nei confronti di questi nessuna superiorità nemmeno in radice, appunto perché, trattandosi di semplice designazione, l’autorità gli è conferita direttamente da Cristo”.

che egli non può incidere in alcun modo sull'esistenza del Collegio dei Vescovi nell'Ordinamento Ecclesiastico<sup>91</sup>.

Dall'intensità autenticamente piena e suprema della potestà del Vescovo di Roma deriva, altresì, la sua legittimazione ad essere supremo ed inappellabile giudice di ogni controversia ecclesiastica.

Sebbene, nel corso del Concilio, non mancarono petizioni di Padri contrari al ricorso diretto al Romano Pontefice, ritenendo che tale ricorso avrebbe potuto svalutare il governo ordinario della Chiesa e, dunque, i gradi giurisdizionali subalterni al Papa, la Deputazione della Fede respinse queste posizioni, rimettendo alla prudente e saggia valutazione della Santa Sede il giudizio sui singoli casi e l'eventuale rinvio al grado giurisdizionale inferiore<sup>92</sup>.

Pertanto, è l'autorità primaziale a conferire al Romano Pontefice la veste di sommo e supremo giudice<sup>93</sup> di ogni singolo fedele ma anche l'intangibile carattere dell'insindacabilità<sup>94</sup>.

Dal momento che solo il Romano Pontefice è titolare della piena e suprema potestà nella Chiesa, nessun'altra autorità, neppure il Concilio

---

<sup>91</sup> Giuridicamente ciò trova consacrazione nel primo e secondo paragrafo del Canone 375 del c.i.c. del 1983: "I Vescovi, che per divina istituzione sono successori degli Apostoli, mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti Pastori della Chiesa, perché siano anch'essi maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo. Con la stessa consacrazione episcopale i Vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche gli uffici di insegnare e governare, i quali, tuttavia, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del Collegio".

<sup>92</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3063.

<sup>93</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 133: "Conseguentemente il Papa ha il diritto di accogliere gli appelli di tutti, pastori e pecorelle, e il diritto di riservare a sé le cause che crede opportuno di riservarsi: il diritto di mandare legati o nunzi; di esentare questo o quel fedele dalla giurisdizione del vescovo locale; di riservare a sé questo o quel peccato".

<sup>94</sup> Queste due conseguenze giuridiche del potere primaziale trovano consacrazione, rispettivamente, nei canoni 1417 e 1404 del c.i.c. del 1983. Il primo, infatti, dispone: "In forza del primato del Romano Pontefice, qualunque fedele ha diritto di deferire al giudizio della Santa Sede la propria causa, sia contenziosa sia penale, in qualsiasi grado di giudizio e in qualunque stadio della lite, oppure d'introdurla davanti alla medesima. Il ricorso fatto alla Sede Apostolica non sospende tuttavia, salvo il caso di appello, l'esercizio della giurisdizione nel giudice che ha già cominciato a giudicare la causa; e questi può pertanto proseguire il giudizio fino alla sentenza definitiva, a meno che la Sede Apostolica non gli abbia comunicato di avere avvocato a sé la causa". Ed il canone 1404, nella sua incisiva lapidarietà, statuisce: "La prima Sede non è giudicata da nessuno". A completare il quadro dell'insensatezza giuridica di sottoporre a giudizio il Vicario di Cristo, il canone 1406 aggiunge: "Violato il disposto del can. 1404, atti e decisioni si ritengono come non fatti".

Ecumenico, è legittimata a giudicare o a riformare i giudizi e le sentenze emessi dalla Sede Apostolica: dunque, non è lecito ricorrere contro di essi al Concilio e tale divieto d'appello si estende non solo al Concilio ecumenico futuro ma anche a quello legittimamente congregato nel presente. E poiché il Collegio dei Vescovi, per divina istituzione, agisce "insieme con il suo capo e mai senza il suo capo", ecco che, in ultima analisi, ricorrere al Concilio ecumenico non è altro che ricorrere al Papa stesso.

Quindi, sebbene non sia stata esplicitamente sancita con un canone particolare, riemerge nuovamente, in questa parte della costituzione, la superiorità del Papa sul Concilio ecumenico, che la Deputazione della Fede ritenne già chiaramente definita da altri documenti magisteriali, in particolare la Bolla *Pastor aeternus gregem* del Concilio Lateranense V, emanata dal Papa Leone X il 19 dicembre 1516<sup>95</sup>.

#### ***1.3.4. L'esercizio del "munus" primaziale***

Riguardo al modo di esercizio, la potestà del Romano Pontefice è, in senso tipicamente giuridico, una potestà ordinaria, in quanto inerisce all'ufficio primaziale quale suo elemento costitutivo ed essenziale; è una potestà, cioè,

---

<sup>95</sup> La Bolla fu emanata, in particolare, contro la cosiddetta "*Sanzione Pragmatica di Bourges*", sottoscritta dal re di Francia Carlo VII il 7 giugno 1438, ispirata al Concilio di Basilea e precipuamente a favore delle tesi conciliariste. Nella Bolla si legge: "Noi riteniamo di non potere o dovere ritrarci o desistere, con tranquilla coscienza... dalla revoca di una Sanzione [pragmatica di Bourges] così empia e dalle disposizioni ivi contenute. [...] Del resto è noto che solo il romano pontefice regnante, in quanto ha una autorità superiore a tutti i concili, ha pieno diritto e potestà di convocare, trasferire, sciogliere i concili, come testimoniano chiaramente non solo la sacra Scrittura, le sentenze dei santi padri e degli altri pontefici romani nostri predecessori, i sacri canoni, ma anche le ammissioni degli stessi concili ..." cfr. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM LATERANENSE V, Bolla *Pastor aeternus gregem*, Sessio XI, 19.XII.1516, in DENZIGER, 1445. Nell'affermare la supremazia del Papa sullo stesso Concilio ecumenico oltre che su ogni altra autorità, la Bolla non fa che confermare, d'altro canto, quanto già sancito da Bonifacio VIII con la Bolla *Unam Sanctam* del 18 novembre 1302: "Perciò dichiariamo, diciamo, definiamo che sottostare al Romano Pontefice è necessario ad ogni umana creatura per essere salva" cfr. DS 874. Questa subordinazione di ogni essere umano al Papa scaturisce dal potere divino conferito a Pietro di "sciogliere e legare" e, trattandosi di un potere di origine divina, chi vi resiste resiste a Dio stesso.

senza la quale il Papa non potrebbe in alcun modo essere il capo supremo della Chiesa<sup>96</sup>.

Essendo ordinaria, quindi annessa all'ufficio di Vescovo di Roma, questa sua potestà non è condizionata né vincolata da alcun fattore estraneo alla persona del Papa: il successore di Pietro, cioè, non esercita il suo potere intervenendo nella Chiesa solo in modo straordinario<sup>97</sup>, quando la necessità o l'utilità delle singole chiese lo richiedessero. In altre parole, sotto il profilo del tempo, non esistono dei momenti nei quali il Papa non ha il dovere e, quindi, il diritto di governare la Chiesa, in adempimento del comando dato dal Cristo a Pietro di pascere il gregge, riportato nel testo giovanneo dell'istituzione.

L'esercizio della sua potestà non è subordinato a nessun giudizio estrinseco. Inoltre, dal momento che il Romano Pontefice è pienamente il capo visibile del corpo ecclesiale e non un suo mero ministro o rappresentante, quella del Papa non è certamente una potestà delegata, in quanto né la Chiesa nel suo insieme né una sua singola autorità può configurarsi nei riguardi del Pontefice in veste di potestà delegante.

Quella del Papa, poi, è una potestà immediata, dal momento che scaturisce dalla fonte divina: il Cristo, infatti, promise e conferì immediatamente a Pietro, e solo a lui, il potere primaziale. È una relazione che intercorre tra due soli soggetti, il Cristo e l'eletto: ecco perché colui che venga legittimamente eletto a Vescovo di Roma, e che accetti la sua elezione, diviene, *ipso facto*, Papa. Dall'immediatezza di questa relazione si comprende anche che il Primato petrino è perenne proprio perché la garanzia della solidità e dell'unità della Chiesa si

---

<sup>96</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, cit., p. 616: "La piena e suprema potestà del Romano Pontefice non è una serie di atti, anche se in essi necessariamente si traduce, ma inerisce alla sua persona come un abito permanente e senza interruzioni finché essa rimane Papa".

<sup>97</sup> Significativo ed esplicativo, al riguardo, è il paragone del Lattanzi: "La giurisdizione del Papa è ordinaria giacché il suo potere non può essere assimilato al potere del "dittatore" romano che era una magistratura straordinaria, dotata di tutti i poteri civili e militari, ossia dell'imperium maximum, per un tempo determinato" in U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 135.

fonda in maniera diretta e immediata sulla Roccia di Pietro e non può prescindere dal radicare le sue fondamenta in essa<sup>98</sup>.

La giurisdizione pontificia è immediata anche nella sua intrinseca efficacia: essa può essere esercitata in maniera diretta, senza alcun intermediario, sia sull'intera gerarchia ecclesiastica che sui fedeli<sup>99</sup>.

Difatti, dal testo della promessa, riportato dall'evangelista Matteo, si desume che ogni decisione di Pietro è incondizionatamente ratificata, in cielo, da una sentenza di Dio conforme a quella emanata dal Pescatore sulla terra: in virtù di questa divina conferma, la sentenza di Pietro e, dunque, del Papa, diviene immediatamente esecutiva, non necessitando di alcun'altra approvazione terrena.

Sebbene alcuni Padri conciliari ritenessero che questa potestà potesse definirsi immediata solo quanto all'origine divina, ma non nel suo modo d'esercizio, che sarebbe, in concreto, demandato ai singoli Vescovi nelle loro rispettive diocesi, si giunse a concludere che tale circostanza non può influire sull'immediatezza d'esercizio: dal momento che i Vescovi sono gerarchicamente subordinati al Papa e su di essi egli esercita la propria potestà in maniera diretta, conseguentemente la sua potestà si estende anche sui fedeli governati dai vescovi nelle singole diocesi.

Dunque, la potestà primaziale del Papa è immediata nel suo esercizio non solo nei riguardi della gerarchia ecclesiastica, "...di tutti i ranghi e di tutti i riti", ma anche dei fedeli, "...sia singolarmente che tutti insieme"<sup>100</sup>: raggiunge, senza l'interposizione di alcun'altra volontà, tutti e singoli i fedeli del Cristo.

---

<sup>98</sup> A tal proposito, Ugo Lattanzi chiarisce: "La legge di successione significa che quando il Signore parlava a Pietro, abbracciava in lui tutti i suoi successori, esattamente come quando Dio, nella profezia di Nathan, parlava di Salomone, includeva in lui tutta la dinastia", in *Ivi*, p. 132. È per questo motivo che la Chiesa non può succedere *in locum Petri*, ossia non può essere trasferito ad essa il potere primaziale, giacché ciò significherebbe sconvolgere la perenne costituzione della Chiesa, come voluta dal suo Divin Fondatore.

<sup>99</sup> Riferendosi all'estensione del Primato, analizzando il testo giovanneo dell'istituzione il Lattanzi fa notare ancora: "...quando il Signore dice Pasce non fa nessuna esclusione né alcuna distinzione. E se Lui non ha distinto neppure noi abbiamo diritto di distinguere." in *Ibidem*, pag. 137.

<sup>100</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3060.

Perciò, pur essendo i Vescovi soggetti di giurisdizione al pari del Papa, in rapporto all'autorità dei Vescovi la giurisdizione di imperio del Papa è di grado supremo, dal momento che esclude non soltanto qualunque giurisdizione superiore, ma anche qualunque altra che possa dirsi anche soltanto uguale ad essa<sup>101</sup>.

Il cardinal Caetano, nel descrivere la natura e la modalità d'esercizio della potestà petrina, utilizza la seguente formula:

*“Non minus est Papa episcopus Ecclesiae catholicae quam quilibet episcopus suae ecclesiae.”*<sup>102</sup>

Questa definizione ci svela in pienezza e ci permette di comprendere nel loro significato più vero e autentico i due attributi, ordinaria e immediata, utilizzati per descrivere la potestà primaziale: proprio perché il Papa esercita la sua autorità su tutti i pastori e su tutti i fedeli in modo ordinario e immediato, ne deriva che egli possiede in ciascuna diocesi le medesime prerogative che ciascun vescovo ha nella propria.

Nell'esercitare il suo ufficio primaziale il Romano Pontefice agisce esattamente come ogni singolo vescovo nella propria diocesi: il suo potere di giurisdizione è immediato proprio perché è “...veramente episcopale”, come afferma la stessa *Pastor aeternus* nel secondo capoverso del capitolo terzo<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 136: “...qualunque sia la struttura del legame con cui, o i Vescovi, o i Vescovi ed i fedeli insieme, possano legittimamente collegarsi fra loro, non potrà mai avvenire che essi conseguano tanta autorità, da diventare parallelamente al Papa, la Rocca su cui la Chiesa è edificata o possano anche condividere con lui il Primato”.

<sup>102</sup> THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *De comparazione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis*, (Romae, 1551), in *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, in *Scripta theologica*, vol. I, a cura di V.M.I. Pollet, Romae, 1936, cap. VI, n. 88, pp. 45-46.

<sup>103</sup> U. BETTI, *Natura e portata del primato del Romano Pontefice*, in *Antonianum* 34, (1959), pp. 399-400: “... egli è il vescovo della Chiesa universale nello stesso modo che ciascun vescovo lo è della sua. [...] Verificando in sé i requisiti della potestà episcopale, anche quella del Romano Pontefice può designarsi senz'altro con questo attributo, in modo da indurre quest'equazione: potestà ordinaria e immediata su tutta la Chiesa non è altro che potestà episcopale sulla medesima.” Cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. Dog. de *Ecclesia Lumen gentium*, 21.XI.1964, n. 25, in AAS 57 (1965) 5-71.



Ancora una volta, dunque, è il ministero episcopale a connotare peculiarmente l'ufficio del Romano Pontefice: così come egli viene investito del potere primaziale solo in quanto vescovo della Sede Romana, ossia titolare della Cattedra di Pietro, analogamente questo potere, in ultima analisi, non è altro che un potere episcopale ed il Romano Pontefice altro non è che un vescovo, il Vescovo della Chiesa Universale.

La sua autorità sulla Chiesa non si esplica con modalità d'esercizio straordinarie e uniche, ma esattamente nelle medesime forme in cui ciascun vescovo governa la propria diocesi: la differenza risiede nel fatto che se la giurisdizione di ogni vescovo di una Chiesa particolare ha dei confini ben delimitati, che sono quelli del territorio affidato alle sue cure pastorali, il potere di giurisdizione del Papa, proprio in quanto espressione del Primato di Pietro, non conosce ambiti territoriali e la sua "diocesi" è l'intera Chiesa Cattolica<sup>104</sup>

Nel connotare in senso episcopale la potestà petrina, tuttavia, il terzo capitolo della *Pastor aeternus* sottolinea chiaramente e con fermezza che essa non pregiudica in alcun modo l'ufficio e la funzione ecclesiastica propria dei vescovi delle chiese particolari. Quella del Pontefice, dunque, è una giurisdizione immediata ma non esclusiva<sup>105</sup>.

L'esistenza della giurisdizione d'imperio del Romano Pontefice non costituisce un pericolo e una minaccia per la giurisdizione dei singoli Vescovi. Come già ribadito in precedenza, i Vescovi sono nella Chiesa una istituzione di diritto divino, la cui presenza e il cui ruolo sono stabiliti dallo Spirito Santo nel quadro della successione apostolica: essi, pertanto, sono veri Pastori e non meri vicari o delegati del Romano Pontefice. Essendo l'Episcopato voluto dal Cristo, al pari del Primato, esso non potrà mai essere abolito<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Quanto detto permette di comprendere il significato della formula "*Catholicae Ecclesiae episcopus*" impiegata dai Romani Pontefici per sottoscrivere i loro documenti più solenni sin dai tempi di Gregorio VII e Urbano II, e poi divenuta di uso comune a partire da Pasquale II (1099-1118).

<sup>105</sup> Const. *Pastor aeternus*, in DS 3061.

<sup>106</sup> Il testo: "Ecco io sono con voi, tutti i giorni, fino alla fine dei secoli" (Mt. 28, 20) lascia intendere, in maniera inequivocabile, la perennità del Collegio Apostolico e, dunque, dei Vescovi, successori degli Apostoli. E' il Signore ad aver istituito questa gerarchia ed essa non può essere annullata, neppure dal carattere monarchico della potestà pontificia.

Ciascun Vescovo esercita, nell'ambito della propria diocesi, una giurisdizione pienamente ordinaria e immediata, che non è affatto indebolita dalla potestà, altrettanto ordinaria e immediata, del Pontefice su tutta la Chiesa: anzi, come suggerisce il documento conciliare, la giurisdizione dei vescovi è rafforzata e corroborata da quella del Romano Pontefice, in un rapporto di mutua armonia<sup>107</sup>.

L'autorità del Papa non oscura quella dei Vescovi, ma le conferisce luce e vigore, allo stesso modo in cui l'azione di un padre di famiglia mira a salvaguardare la dignità e il rispetto di tutti coloro che sono affidati alle sue cure.

Tuttavia, pur essendo, quella dei vescovi, una potestà propria del loro ufficio e, perciò, né delegata né straordinaria, ciò non comporta che ogni diocesi abbia due vescovi e, in conseguenza, che ogni fedele abbia due diversi superiori immediati, il Papa a Roma e il Vescovo nella Diocesi<sup>108</sup>: diversa è la modalità d'esercizio della potestà, ed è proprio da questa circostanza che si desume che il Papa non è il vescovo d'ogni diocesi né il vescovo diocesano un suo mero collaboratore.

Difatti, la potestà del Papa, in quanto espressione del suo Primato, è indipendente da ogni altra; quella dei vescovi, pur avendo i medesimi caratteri

---

<sup>107</sup> Basti ricordare il contrasto sorto in Germania negli anni 1872-75. Contro una Circolare del 14 maggio 1872 del Cancelliere tedesco Bismark, dove si affermava il pericolo di una forte centralizzazione papale in seguito alle definizioni del Vaticano I che, a detta del Bismark, avrebbero trasformato i Vescovi in meri strumenti del Papa e suoi semplici funzionari, nel febbraio 1875 ventitré vescovi tedeschi scrissero una dichiarazione ufficiale in cui affermarono che le supposizioni del cancelliere erano del tutto aliene dall'insegnamento del Concilio. Dopo neanche un mese, lo stesso Pontefice Pio IX intervenne nella questione, a difesa della corretta e autentica interpretazione delle definizioni del Vaticano I circa i rapporti tra la giurisdizione del Papa e quella dei Vescovi. Con la Lettera Apostolica *Mirabilis illa constantia ad Germaniae episcopos*, del 4 marzo 1875 (DS, 3117), il Papa loda e conferma l'interpretazione dei testi data dall'episcopato germanico: "...nos itaque vafram hanc et calumniosam insinuationem ac suggestionem reiicimus; cum declaratio vestra nativam referat catholicam ac propterea sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sentiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definitionibus, quod novum sit aut quidquam immutet in veteribus relationibus quodque obtentum aliquem prabere possit urgendae vexationi Ecclesiae."

<sup>108</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 134: "[...]ciò sarebbe vero solo nel caso che l'uno non fosse subordinato all'altro, ma collega dell'altro. Non è forse vero che un generale ha, su tutti i soldati del suo esercito, un potere di giurisdizione militare immediata? Certamente; ora la sua autorità non elide quella del capitano[...]"

dell'ordinarietà e dell'immediatezza, è subordinata alla suprema potestà del Pastore universale. Anche i Vescovi, come il Papa, rappresentano in terra e fanno le veci del Cristo, capo invisibile della Chiesa: ma, mentre il Pontefice ne è Vicario per tutta la Chiesa Universale, ciascun Vescovo lo è unicamente per la porzione di gregge affidatagli, motivo per cui, pur essendo munito di potestà e dignità proprie del suo ufficio, è gerarchicamente dipendente dal Papa nell'esercizio della sua giurisdizione<sup>109</sup>.

Come autorevolmente confermato dal Papa Leone XIII<sup>110</sup>, il Concilio Vaticano I non ha operato alcuna innovazione nella dottrina tradizionale della Chiesa circa il primato del Romano Pontefice, ma ha soltanto confermato e illustrato più chiaramente quanto da sempre affermato dalla Tradizione.

E, d'altro canto, ancor prima del Concilio, lo stesso Pio IX aveva dichiarato, nella sua enciclica *Amantissimus* del 1862, che il Primato è stato “dogma mente ac voce semper praedicatum, defensum et inculcatum”<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> U. BETTI, *La costituzione dogmatica “Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*, cit., p. 624-625: “[...] i vescovi non sono, dunque, né funzionari né strumenti del Papa, senza responsabilità personale; ma, come dice il concilio, successori degli apostoli, posti dallo Spirito Santo, che come veri pastori pascono e reggono i greggi loro affidati [...] I vescovi hanno vera e propria autorità nelle loro chiese, con piena responsabilità personale. E se il Papa interviene nel governo di una particolare diocesi, non lo fa in qualità di vescovo della medesima, ma, ciò che è molto di più, in forza della sua potestà episcopale sulla Chiesa universale, nella quale ogni chiesa particolare è compresa, come ogni potestà episcopale parziale dei successori degli apostoli è compresa nella suprema potestà episcopale del vicario di Cristo”.

<sup>110</sup> LEO PP. XIII, Enc. *Satis cognitum*, 29.VI.1896, in *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XVI, Romae 1897, 197. “*Quibus de causis, concilii Vaticani decreto, quod est de vi et ratione primatus Romani Pontificis, non opinio invecata est nova, sed vetus et constans omnium saeculorum asserta fides*”.

<sup>111</sup> PIUS PP. IX, Enc. *Amantissimum*, 8.IV.1862, riportato da F. VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*, Roma, 1997, p. 37 nota 110.

## CAPITOLO II

### L'infallibilità pontificia sotto il profilo storico, dottrinale e giuridico-canonistico

**SOMMARIO:** 2.1. Il Magistero nella Chiesa – 2.1.1. Origine e natura del “*munus docendi*” – 2.1.2. Soggetto ed ambito di esercizio delle diverse tipologie di Magistero – 2.2. Alle radici del concetto di infallibilità – 2.2.1. L’infallibilità nel pensiero dei primi Padri della Chiesa – 2.2.2. Dal “*Doctor Angelicus*” a Pio IX: la progressiva chiarificazione del concetto di “*infallibilitas*” – 2.3. La dottrina sull’infallibilità – 2.3.1. La natura dell’infallibilità e la sua intima connessione con il Primato di giurisdizione – 2.3.2. Il contenuto della prerogativa della “*divina assistentia*” – 2.3.3. I requisiti del soggetto dell’infallibilità – 2.3.4. L’oggetto dell’infallibilità e i suoi limiti – 2.4. Il Magistero infallibile nell’Ordinamento canonico – 2.4.1. L’infallibilità nel Codice Piano-Benedettino e la ricezione del Concilio Vaticano I – 2.4.2. Analisi dei canoni 1322 – 1325 del CIC 1917 – 2.4.3. L’infallibilità nel Codice Giovanneo-Paolino e la ricezione del Concilio Vaticano II – 2.4.4. Analisi dei canoni 749 e 750 del CIC 1983 alla luce del *motu proprio* “*Ad tuendam Fidem*” di Giovanni Paolo II.

#### 2.1. Il Magistero nella Chiesa

##### 2.1.1. Origine e natura del “*munus docendi*”

Il secondo capitolo prende in esame la parte più controversa della Costituzione *Pastor aeternus*, quella che ha da sempre suscitato accesi dibattiti ed aspre polemiche ma che, nello stesso tempo, rappresenta la vera novità del Concilio Vaticano: stiamo parlando del capitolo IV, “*De Romani Pontificis infallibili magisterio*”. Se, difatti, riguardo al Primato di giurisdizione del Romano Pontefice il documento conciliare non ha fatto altro che chiarire ed esplicitare ciò che, da sempre, riceveva indiscussa consacrazione e conferma nella più consolidata Tradizione ecclesiastica, è la prima volta che la Chiesa, in un suo documento ufficiale, definisce con la forza irreformabile del dogma di Fede il carattere infallibile del magistero pontificio.

La Comunità ecclesiale è una comunione, non solo con Dio e con gli uomini, ma è anche una comunione di beni salvifici. Questi beni divini, attraverso i quali il Cristo rivela la sua triplice natura profetica, sacerdotale e regale, sono la Parola di Dio, i Sacramenti e la disciplina ecclesiastica. Ad ognuno di questi beni, perciò, corrisponde una funzione di Cristo e, per Lui, con Lui e in Lui, dei Pastori della sua Chiesa: sono i *tria munera* di Cristo, ossia *munus docendi, munus sanctificandi e munus regendi*<sup>112</sup>.

La Chiesa, dunque, è chiamata ad attuare la sua legge suprema, la salvezza delle anime, perseguendo la missione affidatale dal Cristo mediante il triplice ministero dei suoi Pastori: insegnare, santificare e governare. Questi *tria munera* si compenetrano strettamente nell'esercizio della *sacra potestas*: pertanto il *munus docendi* e la funzione anche più strettamente dottrinale, non avendo natura oracolare o profetica, non può essere isolato in se stesso, ma deve essere sempre considerato nella sua dimensione pastorale, ossia come elemento costitutivo ma non esclusivo del cammino della Chiesa, pastori e fedeli insieme, verso il Signore<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Una problematica assai controversa è proprio quella relativa alla natura del potere di magistero, tematica strettamente connessa a quella della tipologia di risposta che il fedele è chiamato a prestare al Magistero ecclesiastico, ovvero se si tratti di una risposta identificabile con quella dovuta ad un comando disciplinare oppure se il fatto che si tratti di una dottrina comporti una specificità nel tipo di risposta. La prevalente dottrina sostiene la teoria della duplice potestà, ossia considera la potestà di magistero come parte di quella di giurisdizione, pur riconoscendo alcune eccezioni, come l'assoluta indelegabilità, anche su mandato speciale, del potere di insegnare infallibilmente. Secondo questi autori, lo stesso Concilio Vaticano privilegerebbe la teoria bipartita, come si evince dalle parole del relatore Gasser relative ai primi emendamenti al capitolo quarto della *Pastor Aeternus* (in Coll. Lac. VII, 406): "In questo capitolo non si tratta generalmente del supremo magistero del Pontefice, che è parte della stessa giurisdizione; infatti, la giurisdizione del Pontefice è assolta con due chiavi, cioè la chiave della scienza e la chiave della potestà". Altri autori, tuttavia, nel sostenere il carattere autonomo della potestà di Magistero e, dunque, la tripartizione delle potestà (di santificare, di governare, di insegnare), sottolineano come il concetto di giurisdizione abbia, in *Pastor Aeternus*, un significato particolare, che non deve essere frainteso (al riguardo, un'attenta e dettagliata disamina è quella offerta da J. SALAVERRI in *La Triple Potestad de la Iglesia*, in *Miscellanea Comillas*, 14, 1951, pp. 52-58. E' evidente che la teoria della duplice potestà meglio esprime l'origine della potestà di Magistero e la sua intima connessione con il carattere autoritativo dell'insegnamento ecclesiastico, mentre la teoria della tripartizione è più consona ad esprimere "...le modalità di esercizio delle singole potestà, che sono effettivamente diverse", in M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Glossa, 1986, p.121.

<sup>113</sup> D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11(1999), p. 476. Di rilievo questa considerazione dell'autore, sempre riguardo alla compenetrazione dei *tria munera*: "[...] E questo fatto forse è alla base delle oscillazioni che si registrano in dottrina al

Quello di insegnare, annunciando la Parola di Dio a tutte le genti, perciò, è uno dei tre obiettivi attraverso il quale si sviluppa l'autorità ecclesiastica di ogni Pastore della Chiesa<sup>114</sup>. A maggior ragione il capo visibile della comunione ecclesiale, il Romano Pontefice, è chiamato ad essere supremo maestro della Fede per l'intera comunità dei credenti. Ora, data l'evidente importanza del *munus docendi* quale elemento costitutivo ed essenziale del ministero pastorale<sup>115</sup> e dal momento che il tema dell'Infallibilità, oggetto di questa tesi, è relativo proprio alla funzione d'insegnare della Chiesa e del suo supremo Pastore, ritengo opportuno illustrare i caratteri fondamentali del Magistero ecclesiastico, per poter, poi, meglio analizzare e comprendere la vera natura e portata del Magistero Infallibile del Romano Pontefice e della Chiesa.

La parola *magisterium* richiama, in maniera immediata, l'azione del *magister*. Difatti, gli scolastici medievali usarono questo termine per esprimere l'autorità di colui che insegna: ecco perché il simbolo del magistero divenne la cattedra<sup>116</sup>. San Tommaso d'Aquino applicò il termine *magisterium* alla funzione docente sia dei Vescovi che dei teologi, in quanto il magistero di entrambi implicava autorità, che derivava dal ruolo di prelado nel primo caso, dalla conoscenza della teologia nel secondo: distinse, perciò, il *magisterium cathedrae pastoralis* del Vescovo dal *magisterium cathedrae magistralis* del teologo<sup>117</sup>. I teologi del secolo XVIII, evidenziando la distinzione tra Chiesa

---

momento di inquadrare la cosiddetta potestas magisterii come realtà autonoma oppure entro la *potestas iurisdictionis*." Si veda pure: U. NAVARRETE, *Unità della "Potestas Sacra" e molteplicità dei "Munera Christi et Ecclesiae"*, in *Winfried Schulz in memoriam*, a cura di C. Mirabelli ed altri, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, pp. 70-72.

<sup>114</sup> Cfr. E. GUTWENGER, *Qual è il ruolo del magistero nella fede della comunità ecclesiale?*, in *Concilium 1* (1970), p. 59.

<sup>115</sup> PAULUS PP. VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, n.14: "Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda." Cfr. anche can. 781 CIC 1983.

<sup>116</sup> Più precisamente, gli scolastici distinsero due tipi di cattedra: quella del Vescovo nella sua cattedrale e quella del professore nell'università.

<sup>117</sup> A tal proposito scrive il Sullivan: "Alcuni scrittori cattolici hanno suggerito che allora sarebbe appropriato parlare anche di un duplice magisterium nella Chiesa. Essi sostengono che limitare il termine magisterium alla funzione docente della gerarchia sembra implicare che solo i Vescovi possono insegnare con autorità nella Chiesa[...] causerebbe confusione e porterebbe a fraintendimento usare ai nostri giorni questo termine per descrivere il ruolo dei teologi e degli esegeti, e così insistere che nella Chiesa c'è un duplice magisterium. Il fatto è che nell'uso moderno il termine ha finito per essere associato esclusivamente al magistero pastorale. Dire che

discente e Chiesa docente, identificarono la nozione di *magisterium* con quella di insegnamento autorevole della gerarchia ecclesiastica, e in questa accezione il termine compare per la prima volta in un documento papale solo nel maggio 1835, con la lettera enciclica *Commissum divinitus*, inviata da Gregorio XVI al clero svizzero<sup>118</sup>: in questo documento il Pontefice presenta il magistero come l'autorità d'insegnamento della Chiesa e lega in maniera indissolubile tale autorità al sacramento dell'Ordine episcopale.

Il termine venne, poi, ripreso nel 1863 da Pio IX il quale, nella già citata lettera *Tuas libenter*<sup>119</sup> al vescovo di Monaco e Frisinga Gregorio, esprime i caratteri del *magisterium* con quattro attributi: *infallibile, authenticum, ordinarium, universale*. Lo stesso Pio IX, attraverso il Concilio Vaticano I, consacrerà in maniera ufficiale il termine *magisterium*, accogliendolo nel titolo e all'interno del capitolo quarto della Costituzione *Pastor aeternus* e, dunque, utilizzandolo nella definizione dogmatica sull'infallibilità del Romano Pontefice. Il pontificato dell'ultimo Papa-re ha rappresentato, quindi, una vera e propria svolta per ciò che concerne la chiarificazione dottrinale

---

i teologi e gli esegeti costituiscono un secondo magistero nella Chiesa potrebbe creare l'impressione che si stia tentando di erigere un'autorità pastorale rivale. Gli studiosi competenti possono parlare con autorità nel proprio campo, ma essi non hanno il tipo di autorità che ha finito di essere associato alla parola *magisterium*. Sono d'accordo con coloro i quali avvertono che lo sforzo di recuperare il termine *magisterium* per il ruolo dei teologi è sconsigliato" in F. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi, 1986, p. 38.

<sup>118</sup> Si legge nell'enciclica citata: "Senza dubbio, Colui che fece con somma sapienza tutte le cose e le dispose con provvido ordinamento, volle ancor più che nella sua chiesa fosse presente un ordine e che alcuni avessero il compito di presiedere e comandare, e altri di essere sottomessi e obbedire. La chiesa, per istituzione divina, possiede dunque non soltanto la potestà di magistero per insegnare e definire le questioni di fede e di morale e per interpretare le sacre Scritture senza alcun rischio di errore, ma anche la potestà di governo, per mantenere e confermare nella dottrina tramandata i figli che essa un tempo accolse nel suo grembo; e per legiferare in tutto quello che riguarda la salvezza delle anime, l'esercizio del sacro ministero e il culto di Dio" (*Enchiridion delle Encicliche 2, Gregorio XVI-Pio IX*, EDB 1996, n. 59)

<sup>119</sup> PIUS PP. IX, Lettera *Tuas libenter*, 21.XII.1863, in DS 2879. In occasione del congresso degli intellettuali cattolici tedeschi, svoltosi tra il 28 settembre ed il primo ottobre 1863 a Monaco, molti teologi, capeggiati da Dollinger, affrontarono il tema dell'assenso dovuto al magistero, limitandolo ai soli pronunciamenti definiti solennemente come infallibili e rivendicando, conseguentemente, un ruolo relativamente autonomo e creativo della teologia dinanzi agli altri interventi magisteriali. Con la citata lettera, il Pontefice reagisce a questa presa di posizione degli intellettuali cattolici tedeschi riproponendo i rapporti tra magistero e teologi esclusivamente in termini di subordinazione dei secondi al magistero, anche non definitivo, e alla dottrina teologica comune tra i dottori della Chiesa.

sull'autorevolezza del magistero della Chiesa e del suo supremo pastore, con particolare riguardo all'estensione della sua competenza e alle condizioni dell'infallibilità, chiarificazione che, poi, sarebbe stata ulteriormente approfondita dal Concilio Vaticano II<sup>120</sup>.

Il fatto che la Chiesa proponga con autorità un insegnamento ufficiale non è un'invenzione dei vescovi o di qualche Papa: tutto ciò, infatti, trova fondamento nella Sacra Scrittura e, dunque, nella Rivelazione. Come si legge nel Vangelo di Giovanni, il Cristo si autodefinisce *Magister*<sup>121</sup> e, dopo aver insegnato la Verità con la sua predicazione, conferisce il mandato dell'insegnamento ai testimoni oculari della sua vicenda terrena, a coloro che hanno attinto alla fonte il Verbo della Verità, i suoi Apostoli. Il Signore non ha scelto, quindi, di manifestarsi in maniera soprannaturale, diretta e immediata, a ciascuno dei battezzati, ma attraverso la mediazione della predicazione apostolica<sup>122</sup>: la Verità che il Cristo incarna viene trasmessa alle genti attraverso la dottrina degli Apostoli che, proprio perché è canale autentico della vera dottrina del Cristo, diventa "sana dottrina"<sup>123</sup>, fondamento della Fede custodita dalla Chiesa.

---

<sup>120</sup> Il Concilio Vaticano I fa uso del termine, nella costituzione *Pastor Aeternus*, sia precisando il titolo del capitolo IV: "*De Romani Pontifici infallibili magisterio*", sia dichiarando che il primato papale include il potere supremo di *magisterium*. Inoltre, nella costituzione dogmatica *Dei Filius*, come già abbiamo avuto modo di verificare nel paragrafo I.2, ne parla in riferimento alla dottrina insegnata dalla Chiesa "*sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio*" (Const. Dog. *Dei Filius de fide catholica*, III, 23.IV.1870, in DS 3011). Nel Concilio Vaticano II il termine *magisterium*, riferito all'ufficio pastorale di insegnamento, viene menzionato: nella costituzione *Lumen Gentium*, 18: "*Romani pontificis deque eius infallibili magisterio*"; nel n. 22: "*Ordo autem episcoporum, qui in collegio apostolorum in magisterio et regimine pastoralis succedit*"; nel n. 25, riferito al "*Romani Pontificis authentico magisterio etiam cum non ex cathedra loquitur*" (Const. Dog. de Ecclesia *Lumen gentium*, 21.XI.1964, in AAS 57 (1965) 5-71).

<sup>121</sup> GV, 13, 13: "Voi mi chiamate Maestro e Signore, e dite bene, perché lo sono[...]"

<sup>122</sup> In particolare, in due passi del Vangelo il Cristo conferisce mandato ai suoi Apostoli e legittima l'autorità del loro insegnamento: "Andate, dunque, e ammaestrate tutte le genti[...]", in MT. 28,19; in LC 10, 16 si legge: "Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato[...]"

<sup>123</sup> E' San Paolo a definire in tal modo l'insegnamento degli Apostoli e dei Vescovi loro successori, che non è altro che l'insegnamento del Cristo stesso, essendo gli Apostoli ministri della Verità del Cristo: "Il vescovo, infatti, come amministratore di Dio, deve essere [...] fedele alla Parola, degna di Fede, che gli è stata insegnata, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare i suoi oppositori.[...] Tu perciò insegna quello che è conforme alla sana dottrina[...]" Cfr. TT. 1, 7-9 e 2,1.



E come gli Apostoli sono stati costituiti *magistri* dal Cristo, allo stesso modo il mandato passa dagli Apostoli ai loro più diretti collaboratori, i Vescovi, chiamati ad essere, in ogni epoca e in ogni luogo, altrettanti strumenti di testimonianza e trasmissione dell'unica Verità e a custodire il deposito della Fede ricevuto dagli Apostoli che li hanno ordinati con l'imposizione delle mani e costituiti come loro successori nella guida delle varie Chiese<sup>124</sup>. Proprio perché gli Apostoli e i loro discepoli furono autorevoli testimoni autorizzati di ciò che Dio aveva rivelato nel suo Figlio Cristo Gesù, il loro insegnamento fu riconosciuto come normativo per la Fede della comunità cristiana.

Tuttavia, i Vescovi non sono testimoni oculari e diretti della Parola del Cristo come gli Apostoli: perciò non possiedono il carisma dell'ispirazione biblica. Solo gli insegnamenti diretti degli Apostoli sono Rivelazione divina: compito dei Vescovi, come loro legittimi successori, è solo quello di ascoltare il deposito apostolico, custodirlo ed esporlo con fedeltà, attenendosi strettamente ad esso, per difenderlo da falsi maestri e fuorvianti dottrine<sup>125</sup>.

La nozione di Magistero che si è affermata a partire dal secolo XVIII ha trovato, poi, una più elaborata chiarificazione negli ultimi due secoli e si evince, in particolare, in *Lumen gentium* 25, da cui è possibile desumere il profilo giuridico essenziale del Magistero nella Chiesa: esso è l'insegnamento di determinati soggetti, i Vescovi, depositari di uno speciale e sicuro carisma di verità; questo insegnamento è dotato di autorità vincolante per i fedeli, poiché si

---

<sup>124</sup> Il senso della funzione magisteriale e la necessità della sua perenne esistenza attraverso la successione apostolica emerge con forza dalla *Dei Verbum*, 7, del Concilio Vaticano II: "Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato, per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni..."

L'integrità, attraverso i secoli e le generazioni, del patrimonio rivelato trasmesso dal magistero ecclesiastico è garantita dal fatto che: "Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per la umana debolezza non venga meno la perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore, e non cessi, sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la Croce giunga alla luce che non conosce tramonto[...]" Cfr. *Lumen gentium*, 9.

<sup>125</sup> Non a caso Paolo, nel congedarsi dagli anziani della Chiesa di Efeso, scrive: "Badate dunque a voi stessi, badate al gregge di cui lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi per pascere la Chiesa di Dio, acquistata da lui col proprio sangue. So infatti che, dopo la mia partenza, entreranno tra voi dei lupi rapaci, i quali non risparmianno il gregge; e anche in mezzo a voi si leveranno su degli uomini a insegnare cose perverse, per trascinarsi dietro i discepoli[...]" in ATTI DEGLI APOSTOLI, 20, 28-30.

fonda non sulla scienza personale dei Vescovi o sulla forza delle loro argomentazioni ma direttamente sull'autorità del Cristo, di cui essi sono rivestiti in virtù dell'assistenza dello Spirito Santo<sup>126</sup>.

La Chiesa è stata costituita per realizzare pienamente nella storia la permanente presenza della Rivelazione avvenuta in Cristo; dal momento che Dio fa dono di sé alla sua Chiesa e manifesta la sua personale presenza salvifica proprio mediante la Parola rivelata, ne deriva che il Magistero della Chiesa ha il compito precipuo di interpretare la Parola di Dio autenticamente<sup>127</sup>, ossia con verità e con la medesima autorità e autorevolezza degli Apostoli. Dal testo della *Dei Verbum* si evince, inoltre, che la Parola di Dio che il Magistero interpreta autenticamente è costituita inscindibilmente dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione orale degli Apostoli, che sono le due facce, strettamente congiunte e comunicanti tra loro, dello specchio attraverso il quale la Chiesa contempla sulla terra il volto e la presenza di Dio<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11(1999), p. 473. L'oggetto o, meglio, la funzione peculiare di questo insegnamento si evince dalla *Dei Verbum*, 10.

<sup>127</sup> Nella lettera enciclica di Leone XIII *Satis cognitum* del 29 giugno 1896, si difende l'autorevolezza che il magistero riceve da Gesù ed è in questo testo che, per la prima volta in un documento magisteriale, viene applicato al termine *Magisterium* l'attributo autentico (cfr. CIC-Fontes III, 479-480). Il termine viene utilizzato per esprimere il concetto di autorevolezza, in sintonia con il senso giuridico del termine, così illustrato da Bonacorsi: "*authenticum est scriptum aliquod quod ex sese fidem facit in iudicio et supremae est auctoritas, ut a nullo rejici vel in quaestionem revocari debet*" in G. BONACCORSI, *Questioni bibliche*, Bologna, 1904, p. 31. Riguardo alla traduzione di questa parola, annota il Sullivan: "E' un peccato che i traduttori di questi documenti abbiano reso il latino *authenticum* e *authentice*...con autentico e autenticamente. Infatti, la parola autentico significa genuino. Ma, nel contesto, è sicuro che l'esatto significato del latino *authenticum* non è genuino ma autorevole." Cfr. F. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, cit., p. 36. Illuminanti anche le riflessioni di Schinella: "...indipendentemente se l'insegnamento pastorale o magisteriale raggiunga il grado dell'infallibilità o della fallibilità, che esprimono solo la pienezza o meno della presentificazione di Cristo nel suo ufficio messianico di maestro, capo del corpo, l'insegnamento è sempre autentico in quanto insegna in nome di Cristo sotto la particolare assistenza dello Spirito, comportando l'accoglienza fiduciosa e simpatetica della presenza di Cristo, mediata attraverso il ministero dei pastori" Cfr. I. SCHINELLA, *Il magistero autentico. Genesi e semantica e significato teologico di autentico*, in *Sc. Catt.* 118 (1990), p. 263.

<sup>128</sup> Già nel Concilio di Trento si trova la solenne affermazione di questa duplice strutturazione della Parola di Dio, oggetto dell'interpretazione magisteriale: "[...]puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis Sanctis, Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto

Dunque Parola scritta, espressa nei libri ispirati dell'uno e dell'altro Testamento, e Parola non scritta, ossia gli insegnamenti trasmessi dagli Apostoli, che comprendono tutto ciò che contribuisce ad accrescere la fede e la santità del popolo di Dio. E la simbiosi tra *libris scriptis et sine scripto traditionibus* si manifesta nel fatto che la Tradizione vivifica la comunità dei credenti esprimendosi nella pratica e nella vita della Chiesa: è la Tradizione che fa comprendere sempre più profondamente le Scritture, rendendole perennemente operanti e facendo in modo che progredisca nei secoli, senza mai subire interruzioni, il dialogo del Cristo con la sua mistica sposa. In altre parole, possiamo intendere ed interpretare la Sacra Tradizione come comprensione normativa e perennemente viva della Scrittura<sup>129</sup>.

Dal legame tra Scrittura e Tradizione deriva anche la necessaria interconnessione con il Magistero: sebbene quest'ultimo non sia al di sopra della Parola di Dio, ma al suo servizio<sup>130</sup>, potendo insegnare fedelmente solo quanto in essa è rivelato, anche la Parola di Dio non potrebbe sussistere senza il Magistero, in quanto non potrebbe essere trasmessa, mancando l'autorità che la custodisce e la interpreta, garantendone la vitalità in ogni epoca.

Perciò il Magistero, realizzando i suoi tre compiti del *pie audire, sancte custodire e fideliter exponere*, si rende artefice del progressivo processo di svelamento e comprensione della *Veritas*, che consente alla comunità dei fedeli di permanere nella sua più genuina identità e, evitando la frammentazione dottrinale e d'opinione che si riscontra in seno ad altre confessioni religiose – si pensi, ad esempio, all'Islam, in cui manca un insegnamento magisteriale e

---

*dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt[...]*" cfr. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, Decr. I: *recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, sess. IV, 8.IV.1546, in COD, 663-664.

<sup>129</sup> Cfr. E. GUTWENGER, *Qual è il ruolo del magistero nella fede della comunità ecclesiale*, in *Concilium* 1 (1970), p. 61.

<sup>130</sup> D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11(1999), p. 474: "...si tratta di una potestà-servizio, nell'esercizio di una vera *oboedientia fidei[...]*". Dunque, essendo un ministero, un servizio volto, oltre che all'approfondimento e alla custodia del Sacro Deposito, anche alla difesa della *Veritas* dagli errori, il Magistero deve essere inteso come un compito di carità, non certo di costrizione, in quanto, per insegnamento dello stesso Cristo, la correzione fraterna è una delle opere di misericordia spirituale.

un'autorità interpretativa del testo sacro -, consente alla Chiesa Cattolica di conservarsi unita. Nell'adempimento della sua missione fondamentale di custodia ed esposizione della Parola di Dio, l'autorità magisteriale si esplicita, dunque, in alcune funzioni particolari, che possono assumere diverso rilievo a seconda delle circostanze storiche<sup>131</sup>.

E' da segnalare come alcuni documenti recenti del Magistero della Chiesa, in particolare l'istruzione *Donum Veritatis* e il m.p. *Ad tuendam Fidem*, nell'illustrare i compiti precipui del *munus docendi*, abbiano sottolineato con forza proprio la sua funzione di tutelare i fedeli da errori e smarrimenti, cui potrebbero essere indotti anche da parte dei teologi<sup>132</sup>.

### **2.1.2. Soggetto ed ambito di esercizio delle diverse tipologie di Magistero**

Nella Chiesa cattolica vi è un solo soggetto titolare della funzione magisteriale: il Collegio dei Vescovi *cum Petro et sub Petro*<sup>133</sup>. L'ordine Episcopale, difatti, succedendo agli Apostoli nel magistero e nel governo pastorale, ha piena e

---

<sup>131</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il mutuo rapporto fra magistero ecclesiastico e teologia*, 6.VI.1976, in *Enchiridion Vaticanum*, 5, 2040. Da notare anche l'elenco delle funzioni magisteriali proposto da A. Dulles, in F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale: il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997, p. 199, tra le quali, in particolare: “[...]difendere la fede dagli errori; [...]applicare la fede alla vita morale; impartire direttive concrete per un comportamento di vita fedele al Vangelo[...]”.

<sup>132</sup> Infatti, nel proemio, il m.p. *Ad tuendam fidem* dichiara che il suo scopo è: “difendere la fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia” in JOANNES PAULUS PP. II, *Littera Apostolica Ad tuendam Fidem*, 18.V.1998, AAS 90 (1988) 457-461. E l'istruzione *Donum Veritatis*, al n. 14, afferma: “La missione del Magistero è quella di affermare, coerentemente con la natura escatologica propria dell'evento di Gesù Cristo, il carattere definitivo dell'Alleanza instaurata da Dio per mezzo di Cristo con il suo popolo, tutelando quest'ultimo da deviazioni e smarrimenti, e garantendogli la possibilità obiettiva di professare senza errori la fede autentica” in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio Donum Veritatis, De ecclesiali theologi vocatione*, 24.V.1990, AAS 82 (1990) 1550-1570.

<sup>133</sup> *Lumen Gentium*, 22: “Come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro [...] Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli[...]”.

suprema potestà su tutta la Chiesa, ma può esercitarla solo in comunione e in stretta collaborazione con il Romano Pontefice al quale, in virtù del Primato, “...in modo speciale fu affidato l'altissimo ufficio di propagare il nome cristiano”<sup>134</sup>: da questa relazione imprescindibile di armonia tra il Collegio e il suo Capo discende l'unicità nella titolarità della funzione magisteriale, per cui esiste un solo soggetto legittimato ad insegnare nella Chiesa, potendo, tuttavia, agire o con una decisione propriamente e manifestamente collegiale o con un atto del Pontefice, in qualità di capo del Collegio, che nel pronunciarsi a livello magisteriale racchiude in sé anche l'intero Ordine dei successori degli Apostoli.

Dai canoni 749 e 753 del Codice di Diritto Canonico emerge, poi, come vi sia una dimensione universale ed una particolare nell'esercizio del *munus docendi*: infatti, il can. 749 investe della funzione magisteriale coloro che conservano e fanno progredire “...nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo”<sup>135</sup>, ossia il Sommo Pontefice, nella sua veste di Pastore e Dottore supremo di tutti i fedeli, e l'intero Collegio dei Vescovi<sup>136</sup>; invece il can. 753 attribuisce l'autorità di insegnamento dottrinale a ciascun Vescovo nei riguardi della Chiesa particolare di cui è posto a capo e, dunque, dei fedeli affidati alle sue cure: naturalmente, anche nella Chiesa particolare il *munus docendi* del Vescovo, per potersi legittimamente realizzare, deve attuarsi in comunione con il Capo e gli altri membri del Collegio.

Nella storia della Chiesa si sono, inoltre, configurate altre istanze magisteriali non autonome<sup>137</sup>, che derivano la loro potestà dal Sommo Pontefice, dal Collegio dei Vescovi o dai singoli Vescovi, ponendosi nei loro confronti come organi di collaborazione ed espressione di una sorta di esercizio congiunto

---

<sup>134</sup> In *Lumen Gentium*, 23. Cfr. anche LEO PP. XIII, Encicl. *Grande munus*, 30.IX.1880, in ASS 13 (1880).

<sup>135</sup> *Lumen Gentium*, 25.

<sup>136</sup> Ed è solo questa tipologia di Magistero, in virtù della sua universale destinazione, che, a determinate condizioni analizzate nel prosieguo, può essere garantito dal carisma dell'infalibilità, quale crisma della fedeltà della Chiesa universale alla Parola di Verità del suo Fondatore e Supremo Maestro.

<sup>137</sup> D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11(1999), p. 478.

dell'ufficio episcopale: si pensi alla Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>138</sup>, ai Concili particolari e alle Conferenze episcopali.

Per indicare l'ambito di competenza del Magistero, i canoni 749 e 752, unitamente ad altri numerosi documenti normativi, fanno ricorso all'espressione "*doctrinam de fide vel de moribus*"<sup>139</sup>. Da questa formula emerge chiaramente che l'oggetto del Magistero non è limitato esclusivamente alle Verità rivelate, da credere con l'assenso dell'intelligenza in quanto essenza della Fede, ma si estende anche ai comportamenti di vita necessari per la difesa, la custodia e la fedele proposizione del *depositum fidei*<sup>140</sup>.

Il termine *mores* esprime, dunque, ogni manifestazione della vita umana che è oggetto del costume cristiano, ossia tutto ciò che va osservato nella pratica e nell'agire quotidiano, affinché il comportamento morale dell'uomo non sia guidato esclusivamente dalla legge naturale ma ispirato dalla Fede e possa, perciò, definirsi autenticamente cristiano e fedele testimone delle esigenze che scaturiscono dalle verità salvifiche. Numerosi interventi della Sede Apostolica<sup>141</sup>, successivamente all'entrata in vigore del Codice di Diritto Canonico del 1983, hanno sottolineato la necessità che la competenza

---

<sup>138</sup> La funzione collaborativa di questo importante organismo della Curia Romana rispetto all'universale ufficio magisteriale del Sommo Pontefice emerge, in special modo, dal n. 18 della già citata Istruzione *Donum Veritatis*: "Il Pontefice Romano adempie la sua missione universale con l'aiuto degli organismi della Curia Romana ed in particolare della Congregazione per la Dottrina della Fede per ciò che riguarda la dottrina sulla fede e sulla morale".

<sup>139</sup> Cfr. *Codex Iuris Canonici*, III-XXX. Questa formula compare già nel primo decreto, relativo ai libri sacri e alle tradizioni apostoliche, della IV sessione del Concilio di Trento, che descrive l'*evangelium* come: "...fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae", in *CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973, 663.

<sup>140</sup> G. MUCCI, *La competenza del magistero infallibile*, in *La Civiltà Cattolica*, 3 (1988), pp. 18-20: "La formula *res fidei et morum* nasconde, dunque, nel suo fonema stereotipo, un senso teologico profondo, che ci deve rendere attenti sull'origine evangelica, ossia divina, non solo della dottrina della fede (*credenda*), ma anche della dottrina della moralità(*agenda*) [...]non può esservi dottrina morale cristiana che non rientri nella più ampia dottrina della fede, se non altro perché la pratica cristiana della vita può essere appresa soltanto, o principalmente, dalla Rivelazione".

<sup>141</sup> In particolare, al n.16 dell'Istruzione *Donum Veritatis* si legge: "Ciò che concerne la morale può essere oggetto di magistero autentico, perché il Vangelo, che è Parola di vita, ispira e dirige tutto l'ambito dell'agire umano. Il Magistero ha dunque il compito di discernere, mediante giudizi normativi per la coscienza dei fedeli, gli atti che sono in se stessi conformi alle esigenze della fede e ne promuovono l'espressione nella vita, e quelli che al contrario, per la loro malizia intrinseca, sono incompatibili con queste esigenze[...]".

magisteriale si estenda anche al campo morale, in quanto non sarebbe concepibile una separazione tra fede e vita, tra l'ordine naturale delle *res morum* e quello soprannaturale delle *res fidei*: la Rivelazione ci svela la conoscenza della Verità proprio affinché essa possa essere applicata e vissuta nell'esistenza umana.

Riguardo all'oggetto del Magistero occorre, inoltre, precisare che gli elementi in esso contenuti possono manifestarsi in due distinte modalità: se si tratta di *res fidei et morum* formalmente rivelate e, dunque, costitutive del *depositum fidei*, siamo in presenza del cosiddetto "oggetto primario" del Magistero; laddove, invece, si tratti di verità in se stesse non rivelate ma necessarie per la tutela e la spiegazione della Rivelazione, a tal punto che la loro negazione renderebbe impossibile l'integrale e autentica trasmissione della Fede, si parla di oggetto secondario del Magistero<sup>142</sup>.

L'evidente complessità della funzione dottrinale dei Pastori e l'emersione, nel corso della bimillenaria storia della Chiesa, di particolari espressioni di trasmissione della Fede che hanno prodotto una vasta gamma di documenti magisteriali, spiegano il motivo per il quale è possibile operare varie distinzioni nelle forme di esercizio del Magistero<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Nel descrivere l'oggetto secondario del Magistero, il Mosconi afferma: "[...]l'oggetto indiretto, o secondario (ammesso ma non definito dal Concilio Vaticano I), è composto da ciò che è strettamente connesso con la dottrina rivelata come presupposto logico (verità filosofiche) o storico ed esegetico, oppure come conseguenza dedotta con i principi della ragione, oppure ancora come consonanza o dissonanza dalle varie dottrine, finalità, ecc. Questa estensione dell'oggetto del Magistero indica, quindi, il compito di tutelare, oltre al vero e proprio "deposito di fede", anche un "deposito da custodire", che è fondamentale per la tutela del primo e che può riguardare anche l'ambito scientifico[...]", in M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Glossa, 1986, p.122. Ne desumiamo, dunque, che l'oggetto secondario del Magistero, nella sua intima, anche se non esplicita e diretta, connessione con i misteri della salvezza, si riferisce ai preamboli della Fede, alla legge morale naturale e ai cosiddetti fatti dogmatici, quali, ad esempio, la legittimità di un Concilio, la validità dell'elezione papale, la canonizzazione dei Santi.

<sup>143</sup> D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11(1999), pp. 482 e s. Una dettagliata esposizione è offerta anche da F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale: il servizio della parola*, Torino, 1997. D'altro canto, l'esistenza di una così svariata tipologia di interventi magisteriali indica la pluriforme ricchezza che lo Spirito suscita in ogni ambito della Chiesa, nonché il carattere di storicità peregrinante che la Chiesa vive su questa terra.

Anzitutto si distingue tra un esercizio solenne o straordinario del Magistero ed un esercizio ordinario o non solenne del medesimo. Nel magistero straordinario rientrano decisioni e dottrine particolarmente importanti, ovvero quegli insegnamenti che vengono proposti dall'autorità ecclesiastica in forma definitiva e ai quali soltanto si applica il carisma dell'infallibilità: si tratta dei pronunciamenti *ex cathedra* del Romano Pontefice e di quelli del Concilio Ecumenico, allorché tutti i Vescovi, uniti al Papa, proclamino in modo solenne e formale una dottrina da credersi o ritenersi definitivamente per tutta la Chiesa, in quanto proveniente dalla Rivelazione. Il Magistero ordinario si distingue, a sua volta, in Magistero ordinario non universale e in Magistero ordinario e universale<sup>144</sup>.

Quello non universale fa riferimento all'esercizio continuativo del *munus docendi*, ovvero al quotidiano esercizio del Magistero pastorale: suo compito non è la precisa formulazione di una verità di Fede, ma la guida alla comprensione dei misteri della salvezza, individuando i mezzi più appropriati dell'azione pastorale così da garantire un'applicazione spirituale e vitale del messaggio salvifico. Pertanto, i pronunciamenti del Magistero ordinario non universale non implicano di per sé l'infallibilità e la definitività, ossia non sono irreformabili, avendo un valore e un significato, spesso, prudenziale.

Rientrano in questa tipologia le varie forme non definitive del Magistero papale, come, ad esempio, le Encicliche<sup>145</sup>, nonché gli insegnamenti promulgati in un Concilio Ecumenico, ma non definiti dogmaticamente; c'è pure un Magistero ordinario del singolo Vescovo nella sua diocesi, dei Sinodi locali dei Vescovi e, secondo alcuni, delle Conferenze episcopali.

Il Magistero ordinario e universale, infine, si realizza quando una dottrina di Fede o di morale è insegnata costantemente da tutti i Vescovi sparsi per il

---

<sup>144</sup> E' evidente che, mentre la distinzione tra Magistero solenne e ordinario riguarda la forma espressiva utilizzata, quella tra Magistero universale e non universale attiene ai destinatari di detto Magistero.

<sup>145</sup> Da questi insegnamenti ordinari del Papa vanno accuratamente distinti i suoi scritti personali, che non fanno parte dell'esercizio del suo Magistero. Essenziali riflessioni sul punto sono offerte da M. GAGLIARDI, *Il Magistero può esprimersi in versi? Poesie del Papa ed epistemologia teologica*, in *Vita Pastorale*, 4(2003), pp. 65-72.



mondo, in comunione gerarchica col Romano Pontefice, senza che vi sia una solenne proclamazione, ma nella persuasione concorde ed esplicita di trasmettere un insegnamento vero e definitivo, attinente ad una verità che la Chiesa, sempre e dovunque, ha proposto a credere: questa forma di Magistero, pur essendo ordinaria e non solenne, gode del carattere dell'infallibilità, proprio perché fissa la dottrina in maniera incontrovertibile<sup>146</sup>.

Si deve, infine, considerare che, poiché la vita ecclesiale non è una riflessione statica e cristallizzata su un blocco di verità già dato ma, bensì, una realtà dinamica che si estrinseca in un vero e proprio itinerario di fede sotto la guida dello Spirito Santo<sup>147</sup>, può accadere che, nel tempo, determinati pronunciamenti magisteriali possano rientrare in differenti categorie, ad esempio passare da magistero meramente autentico a magistero definitivo, in una sorta di progressiva evoluzione del cammino magisteriale verso il disvelamento della “...verità tutta intera”<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> E' per queste ragioni che alcuni autori ritengono sarebbe più appropriato distinguere le modalità di esercizio del Magistero semplicemente in “Magistero infallibile” e “Magistero non infallibile”. Il fatto che vi sia, nei Pastori, la tendenza a ricorrere di rado alle forme magisteriali infallibili dimostra l'infondatezza delle accuse di chi vede nel Magistero della Chiesa un esempio negativo di autoritarismo, confermandone, invece, l'indole di autentica autorità donata da Cristo ai suoi Ministri al solo scopo di favorire la salvezza dei credenti.

<sup>147</sup> Ciò implica la necessità di un continuo lavoro di approfondimento, dal momento che le parole dell'autorità magisteriale non sono mai in grado di esaurire “La Parola” della Rivelazione, che è Cristo stesso. Scrive, al riguardo, il Card. Ratzinger: “Se si intende la Rivelazione come una serie di comunicazioni soprannaturali, che sono accadute nel tempo dell'attività di Gesù e si sono definitivamente chiuse con la morte degli Apostoli, allora la fede di fatto in pratica è da intendersi solo come legame con una costruzione di pensieri edificatisi nel passato. Ma questo concetto storicistico ed intellettualistico di rivelazione[...] è semplicemente falso. Infatti la rivelazione non è una serie di affermazioni, la Rivelazione è Cristo stesso: Egli è il *Logos*, la Parola che tutto abbraccia[...]Questo unico *Logos* si è naturalmente comunicato in parole normative, nelle quali ci presenta ciò che Egli è. Ma la Parola è sempre più grande che non le parole e non è mai esaurita nelle parole. Al contrario: le parole partecipano della inesauribilità della Parola, si dischiudono a partire da essa e crescono pertanto, si potrebbe dire, con l'avvento di ogni generazione.” Cfr. J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, in *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1997, 6.

<sup>148</sup> GV, 16,13. Cfr. anche CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extrema enucleans*, 29.VI.1998, in AAS 90(1998), 544-551 (versione italiana in Supplemento a *L'Osservatore Romano*, n.26, 3 luglio 1998, III-IV).

## 2.2. Alle radici del concetto di infallibilità

### 2.2.1. *L'infallibilità nel pensiero dei primi Padri della Chiesa*

Dopo aver esaminato, nei suoi tratti generali ed essenziali, la natura e l'essenza del *Munus docendi* e compreso la sua capitale importanza e la sua funzione vivificante nella vita della comunità ecclesiale, restringiamo l'obiettivo della nostra analisi a quella peculiare estrinsecazione del Magistero della Chiesa e, in particolare, del Romano Pontefice, che viene definito "infallibile", e lo faremo, anzitutto, seguendo, a grandi passi, l'evoluzione storica dell'idea e del concetto di infallibilità.

Per molto tempo l'indagine sul concetto di infallibilità si è concentrata, in maniera pressoché esclusiva, sugli aspetti ecclesiologici del tema, relativi, cioè, al soggetto e all'eventuale oggetto dell'infallibilità: la storia e l'evoluzione ermeneutica del concetto era scarsamente esaminata, probabilmente nella convinzione che, storicamente, esso abbia avuto un riconoscimento univoco e costante<sup>149</sup>.

Nella seconda metà del Novecento, gli studi hanno mutato prospettiva, cercando di far luce, non senza difficoltà e visioni contrastanti, sulle radici dell'infallibilità e, dunque, sforzandosi di comprendere come e quando tale concetto abbia cominciato ad essere utilizzato nella ricerca di canoni e norme che potessero assicurare la certezza della fede, così da garantire una rotta stabile e un sicuro orizzonte alla comunità dei credenti<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Cfr. J. FORD, *From Vatican I to the present*, in *Journ. Ecum. Stud.* 8 (1971), pp. 768-791 e A. HOUTEPEN, *Cento anni dopo il Vaticano I: verso una chiarificazione del concetto di infallibilitas*, in *Concilium*, 3(1973), pp. 175-191.

<sup>150</sup> Notevoli indagini in tal senso sono state condotte in un convegno di studi ecumenici tenutosi a Chevetogne nel 1961. In particolare, le problematiche esaminate e le conclusioni emerse si evincono dalle opere di: O. ROUSSEAU, et Al., *L'infailibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1962; B. REYNDERS, *Premières réactions de l'Eglise devant les falsifications du depot apostolique: Saint Irénée*, cit., pp. 27-52; B. DUPUY, *Le magisterère de l'Eglise, service de la parole*, cit., pp. 53-97. Una vasta documentazione dell'evoluzione storica del concetto di infallibilità si trova in Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Cerf, Paris, 1968; Idem, *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970; J. TODD, et Al., *Problèmes de l'autorité (Unam Sanctam, 38)*, Paris, 1962. Particolarmente illuminante, inoltre, è il libro di K. MORRISON,

È innegabile che, sin dagli albori della sua storia, la Chiesa abbia cercato criteri della retta dottrina: dinanzi al sorgere e all'affermarsi di molteplici eresie, che minacciavano profondamente l'unità stessa del corpo ecclesiale, i cristiani hanno avvertito sin da subito la necessità di individuare sicure ed inequivoche garanzie alla Verità, che potessero renderla indiscussa e vera per tutti, e questa ricerca è culminata, progressivamente, nel riconoscere, con sempre maggior rilievo, il ruolo di guide e maestri dei Pastori della Chiesa.

Tuttavia, nella Chiesa dei primi tre secoli, questa esigenza di certezza non portò ad identificare nel Vescovo di Roma l'unico baluardo della retta e autentica fede, immune da errore: difatti, seppur riconoscendo la particolarissima e speciale considerazione di cui godeva la Sede romana, la Chiesa delle origini riteneva che la *Veritas* dovesse essere garantita dalla successione di ogni singolo Apostolo nella propria sede<sup>151</sup> e, pertanto, ad ogni Vescovo, in quanto fondamento della chiesa particolare affidata alle sue cure, veniva universalmente riconosciuto un ruolo pastorale e docente.

E illustri Padri della Chiesa, come Ireneo di Lione, nei loro scritti confermano di rinvenire nell'apostolicità delle Chiese, ossia nella successione dei vescovi ad esse preposti, il criterio di discernimento dell'autenticità della fede e della tradizione apostolica, la *paradosis*: la continuità della dottrina e la

---

*Tradition and authority in the western Church 300-1140*, Princeton, 1969. Tutti questi studiosi concordano nel ritenere che il concetto di infallibilità, in origine, si sia sviluppato attraverso un graduale passaggio da *auctoritas* di contenuto a *potestas* formale, da *traditio* a *discretio*, in quanto, man mano che, con il trascorrere dei secoli, ci si allontanava dalle testimonianze più antiche e dirette, doveva, per forza di cose, crescere il ruolo dei testimoni ufficiali contemporanei: ora, l'autenticazione dei testimoni ufficiali poteva avvenire solo attraverso il complemento di una loro legittimazione formale (di qui lo sviluppo di concetti come *delega*, *consensus*, *receptio*, potere delle chiavi, *successio*). All'esito di questo processo di legittimazione formale, la qualifica *infallibilis* e i relativi sinonimi, che originariamente erano riservate solo per Dio e per il *Depositum Fidei*, cominciarono ad essere applicate all'ufficio ecclesiastico. Cfr. A. HOUTEPEN, *Cento anni dopo il Vaticano I: verso una chiarificazione del concetto di infallibilitas*, in *Concilium*, 3(1973), p. 178.

<sup>151</sup> K. SCHATZ, *Il Primato del Papa*, Queriniana, 1996, pp. 43-44: "Particolare rilievo hanno le Sedes apostolicae, quelle Chiese apostoliche che furono fondate da Apostoli oppure in cui gli Apostoli svolsero la loro attività, o ancora che possiedono addirittura la loro tomba. In questi luoghi, infatti, il legame con le origini è più forte, la tradizione più viva, più stretto quel contatto con gli Apostoli che si cerca per opporsi agli eretici. In queste Chiese appare meno forte il pericolo di cadere in preda delle innovazioni. Chiese apostoliche di questo tipo sono, ad esempio, Antiochia, Filippi, Efeso, Corinto, Tessalonica e, naturalmente, Roma."

sua genuina e intatta trasmissione è garantita proprio dal perpetuarsi del ministero episcopale<sup>152</sup>. Dunque, attraverso la *communio* di tutte le *sedes apostolicae*, è l'intera Chiesa universale ad essere considerata e presentata quale depositaria della Verità ricevuta dagli Apostoli<sup>153</sup>.

Risulta evidente, dunque, che in questa fase storica non vi era il concetto di una chiesa né di un'autorità dottrinale superiore alle altre, tant'è che, in caso di contestazioni e dispute, Ireneo suggerisce di ricorrere "...alle chiese più antiche"<sup>154</sup>.

E di una infallibilità *in nuce*, intesa quale impossibilità di cadere nell'errore, i primi Padri della Chiesa mostrano di avere una coscienza vivissima che essa sia un requisito che appartiene alla Chiesa tutta, non solo a Roma o al suo Vescovo: ad esempio, S. Teofilo, successore di S. Ignazio nella Chiesa di Antiochia, scrive che gli uomini non possono che naufragare quando abbandonano la "cattedra di verità" della Chiesa, esattamente come le navi rischiano di infrangersi se lasciano il porto e si avventurano nel mare tempestoso; Ireneo<sup>155</sup> insegna che lo Spirito Santo, unico testimone e depositario della Verità,

---

<sup>152</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, *SChr.* 211, 30-32; 100, 718. Anche Cipriano da Cartagine, nei suoi scritti, mostra l'avanzato sviluppo e la preminenza del corpo episcopale il quale, succedendo a Pietro e agli altri Apostoli, è il fondamento dell'unità della Chiesa e ne porta in solido la cura; in particolare, la lettera 67 testimonia la parallela riduzione di influsso della comunità nella scelta dei suoi capi, a favore del corpo episcopale. Cfr. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa cattolica* e le *Lettere* 33, 36, 67, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* III 1,212-214; III 2,566; III 2,733; III 2, 738-739.

<sup>153</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, 1,10,2 PG 7,551-554. Da queste suggestive parole del Vescovo di Lione emerge, peraltro, come fosse concezione diffusa che la salvaguardia della retta dottrina appartenesse non solo ai Vescovi e, dunque, alla Chiesa ministeriale, ma a tutta la Chiesa, intesa come *universitas fidelium*.

<sup>154</sup> *Ivi*, 3,4, 1 PG 7,855 B.

<sup>155</sup> Tuttavia, lo stesso Ireneo, in un altro passo, a proposito della Chiesa di Roma scrive: "Con questa Chiesa, infatti, a motivo della sua più alta preminenza (...*propter potiore principalem*), è necessario che si accordi ogni altra Chiesa, cioè tutti i fedeli che sono da ogni parte, ed è in essa che i fedeli di ogni parte hanno conservato la tradizione apostolica", Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, 3,3,2. Dunque, benché il Vescovo di Lione sia un assertore della "Chiesa tutta" quale custode della *Veritas*, si mostra già cosciente del ruolo peculiare di Roma, in quanto essa rappresenta una sorta di Chiesa universale in miniatura, fondata dai due massimi Apostoli: in sostanza, per Ireneo Roma è preminente regola suprema della Chiesa universale a motivo della sua cosmopoliticità, ossia per i fedeli che vi si radunano da ogni parte del mondo. Conoscere la fede romana equivale, perciò, a conoscere rapidamente la fede di tutte le Chiese che vi sono rappresentate dai loro membri e, pertanto, essere d'accordo con la Chiesa di Roma è garanzia di Verità.

abita nella Chiesa e, dunque, è impossibile trovare la Verità al di fuori della Chiesa, che ne possiede il carisma; Tertulliano, dal canto suo, nella consapevolezza che lo Spirito assiste la Chiesa, impedendole di errare, sfida gli eretici, chiedendo loro provocatoriamente se davvero credono che il Paraclito possa abbandonare il suo compito, consentendo alla Chiesa di deviare dal sentiero della *Veritas*<sup>156</sup>.

E, tuttavia, già in questi primi secoli, non mancarono testimonianze che rivelano come cominciasse ad emergere, seppur ancora in maniera embrionale, la convinzione che la Chiesa di Roma fosse vocata ad una missione del tutto speciale di professione e trasmissione delle fede autentica e, dunque, di guida delle altre chiese sul piano dottrinale: Ignazio<sup>157</sup>, successore dello stesso Principe degli Apostoli nella guida dell'antica Chiesa di Antiochia, riferendosi ai cristiani di Roma, nel 107, li definisce “puri da ogni estranea macchia” e riguardo ad una lettera di Papa Clemente afferma “...voi ammaestrate gli altri” riconoscendo,

---

<sup>156</sup> R. COGGI, *La Chiesa*, Ed. Studio Domenicano, 2002, p. 142. D'altronde, che Roma, nonostante la sua indiscutibile autorevolezza, non fosse considerata l'unica autorità dottrinale, ne è prova il grande prestigio di cui godeva, soprattutto sotto l'episcopato di Ambrogio, la Chiesa di Milano, influente anche perché, all'epoca, sede imperiale. Non a caso, Gioviniiano, condannato per eresia dal Vescovo di Roma Siricio in un Sinodo romano del 390, contro questa decisione si appellò proprio ad Ambrogio. Nella lettera inviata a Siricio, Ambrogio afferma: “*Quos Sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum iudicium tuum esse damnatos*”, in AMBROGIO DI MILANO, *Epistula* 42, 14, in PL 16,1128. Dunque, la cattedra milanese condanna anch'essa Gioviniiano, ma non, semplicemente, perché costui fosse stato già condannato da Roma, quasi esistesse un obbligo giuridico-morale di uniformarsi al volere dell'*Urbe*: al contrario, nell'ottica di una pari autorità dottrinale e di giudizio, Ambrogio condanna perché questo è il suo parere e la sua sentenza sulla vicenda, benché, nel caso di specie, si sia trovato in armonia con il pensiero di Siricio. E che Ambrogio radunasse concili, esprimesse opinioni e prendesse decisioni nella più grande autonomia, ne è prova il fatto che tutte le grandi questioni ecclesiastiche dell'Oriente e dell'Occidente venivano sottoposte al suo giudizio e il Vescovo di Roma, Siricio, ben lungi dal protestare, permetteva che le sette province dell'Italia settentrionale fossero sottoposte direttamente all'autorità del Vescovo di Milano. Cfr. FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, vol. IV, cit., p. 305; gli stessi autori sostengono la tesi che quando una città diveniva imperiale anche la chiesa locale assumeva una speciale preminenza nelle questioni ecclesiastiche, tant'è che, quando Onorio, nel 404, trasferì la propria residenza a Ravenna, fu proprio in questa città che cominciarono ad essere trattate le principali questioni che animavano la vita della Chiesa.

<sup>157</sup> V. FAGIOLO, *Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni sul recente Documento della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo*, n.11, 1998: “[...]Sant'Ignazio, vescovo di Antiochia [...]vedeva le varie comunità ecclesiali unite dalla carità e dalla fede sotto il governo dei legittimi pastori e con il primato della Chiesa di Roma, a motivo che in Roma Pietro e Paolo hanno fissata la loro autorità, e nel nome di essi Roma insegna poi alle altre Chiese (*Epist. ad Smyrn.* 8, 2; 4, 3)”.

così, il particolarissimo ruolo docente del Vescovo di Roma; ed ancora, il vescovo Clemente esalta la purezza della fede romana con queste chiare parole:

“...i Romani, la cui fede fu lodata dalla gloriosa testimonianza dell’Apostolo, e presso i quali l’errore non può trovare alcun accesso”.<sup>158</sup>

Se, dunque, a detta di questi Padri, la Chiesa di Roma è immune dall’errore, ciò lascia presupporre, come ragionevole conseguenza, che immune dall’errore sia, anzitutto, colui che la guida, ossia il suo Vescovo<sup>159</sup>.

Ma è soprattutto a partire dal IV secolo che comincia ad emergere, in maniera via via sempre più chiara, la coscienza di una superiorità dottrinale, oltre che giurisdizionale, del Vescovo di Roma: non a caso, è proprio a partire da questo periodo che si affermano concetti come quelli di *Cathedra Petri* e di *Sedes Apostolica*<sup>160</sup>, e compare, per la prima volta, il titolo di “Papa”<sup>161</sup>. San Girolamo, richiedendo al Papa Damaso di pronunciarsi su una questione dibattuta in Oriente, dichiara:

“...solo presso di voi si conserva inalterata l’eredità dei Padri.”<sup>162</sup>

E San Pietro Crisologo, arcivescovo di Ravenna prima del 431, scrive all’eretico Eutiche, invitandolo a sottomettersi al giudizio del Vescovo di Roma:

“...poiché il Beato Pietro, che continua a vivere e a presiedere nella sua cattedra episcopale, offre, a chi la cerca, la vera fede.”<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> R. COGGI, *La Chiesa*, Ed. Studio Domenicano, 2002, p. 148.

<sup>159</sup> J.M. TILLARD, *Il Vescovo di Roma*, Queriniana, 1985, pp. 98-99: “La qualità della Chiesa di Roma si riversa, consumata la sua fondazione con il martirio di Pietro e Paolo, sul Vescovo che occupa la sede della città e presiede sulla sua cattedra. I successori di Lino (posto che egli sia stato veramente il primo Vescovo) avranno in seno al Collegio dei Vescovi...un posto a misura di quello di Roma in seno alla comunione delle Chiese. Perché Vescovo della Chiesa che possiede la *potentior principalitas* tra le Chiese, sarà il primo tra i Vescovi. Perché presiede alla vita della Chiesa “che presiede alla carità”, avrà un posto privilegiato tra coloro che hanno ricevuto dallo Spirito il compito di presiedere alle Chiese”.

<sup>160</sup> A. GARUTI, *San Pietro, unico titolare del primato*, Bologna, 1993, p. 178.

<sup>161</sup> Tale appellativo, agli inizi del secolo IV, verrà utilizzato anche per altri Vescovi, specie se titolari di antiche sedi apostoliche; nel V secolo, invece, sarà riservato esclusivamente al Vescovo di Roma.

<sup>162</sup> R. COGGI, *La Chiesa*, cit., p. 149.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 150.

Sant'Agostino, a proposito della Chiesa di Roma, asserì che in essa:

*“semper apostolicae cathedrae viguit principatus”*<sup>164</sup>.

Lo stesso Agostino ritenne decisivo l'intervento di Papa Innocenzo I<sup>165</sup> nella controversia pelagiana: difatti, dopo che il Pontefice approvò i documenti dei Concili africani che avevano condannato le posizioni eretiche dei sostenitori di Pelagio, il *Doctor Gratiae* pronunciò le celebri parole:

*“Jam enim de hoc causa duo concilia missa sunt et sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error.”*<sup>166</sup>

In questo stesso periodo, la superiore autorità dottrinale del Pontefice comincia a ricevere riconoscimento e crisma di ufficialità anche da parte dell'autorità imperiale: nell'Editto *“Certum est”* del 444, emanato da Valentiniano e Teodosio, si legge:

*“[...]S. Pietro principe della corona episcopale [...] primato della sede apostolica[...] stabiliamo che i Vescovi della Gallia non facciano nulla contro la venerata tradizione stabilita dai Vescovi della città eterna.”*<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *Epistula* 43,3,7, in PL 16,1128.

<sup>165</sup> Peraltro, Innocenzo I, in una lettera a Vittorio di Rouen del 15 febbraio 404, afferma che la Chiesa di Roma ha una competenza universale, prefigurandola come vertice dell'ordinamento giurisdizionale canonico. Cfr. INNOCENZO I, *“Lettera II, a Vittorio di Rouen”*, in PL XX, 471-473)

<sup>166</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *Sermo* 131, 10, in PL 38, 734. Dal testo emerge chiaramente come Agostino attribuisse al pronunciamento del Vescovo di Roma su una delicatissima questione dottrinale, come quella pelagiana, il carattere della definitività: la decisione di Roma pone fine alla causa senza possibilità di appello, e l'errore deve, perciò, avere fine. È proprio da questo passo di Agostino che è derivato il famoso detto: *“Roma locuta, causa finita”*. Non mancano, tuttavia, altri passi in cui il Vescovo di Ippona mostra di credere, soprattutto, alla inerranza della Chiesa considerata nel suo insieme, come emerge da alcuni scritti nei quali invoca, a garanzia di autentica interprete della tradizione apostolica, la Chiesa di Gerusalemme o quella di Cartagine.

<sup>167</sup> Cfr. Editto *Certum est*, 444, in PL LIV, 636-640.

D'altro canto, gli stessi Vescovi di Roma non mancarono di sancire la particolare forza vincolante delle loro decisioni: già nel 418, Papa Zosimo I affermò che l'intera disciplina ecclesiastica trova la sua fonte nell'autorità apostolica di San Pietro e sulle basi di tale presupposto sostenne il carattere irreformabile delle decisioni della Chiesa Romana<sup>168</sup>.

Riconoscimento ancora più solenne e ufficiale si avrà nel 451, quando l'intera Chiesa Universale, per bocca dei suoi Vescovi radunati in assise ecumenica a Calcedonia, esalterà il Vescovo di Roma: infatti, nel recepire il *Tomus ad Flavianum* di Leone I, i Padri conciliari affermeranno che "...è Pietro che ha parlato per bocca di Leone"<sup>169</sup>.

Analogo episodio si ripeterà al III Concilio di Costantinopoli, nel 681: nel commentare una lettera di Papa Agatone nella quale si condannava duramente il monotelismo, i Padri dichiararono all'imperatore Costantino IV che presiedeva l'Assise:

"Una confessione scritta dal dito di Dio ci fu data dall'antica Roma; la splendida luce della fede sfolgorò a noi dall'Occidente. Qui non vediamo un foglio scritto: ma è Pietro che ha parlato per bocca di Agatone."<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> ZOSIMO I, *Lettera XII*, PLXX, 676-677. Il successore di Zosimo, Papa Bonifacio I, nel marzo del 422, presenterà la Chiesa di Roma come *fons* e *caput* rispetto ad ogni altra Chiesa, riconoscendo nell'autorità del Clavigero il principio della costituzione universale della Chiesa ed il culmine del suo governo. Cfr. BONIFACIO I, *Lettera XIV*, PL XX, 77.

<sup>169</sup> Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G. L. Dossetti e altri, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 80-86. In questa lettera a Flaviano, Vescovo di Costantinopoli, Leone I afferma che nel Cristo coesistono la natura divina e quella umana, integre e complete, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili. Lo stesso Leone I aveva affermato: "Come sussiste per sempre ciò che Pietro ha creduto in Cristo, così sussiste per sempre quello che Cristo ha istituito in Pietro." (Cfr. LEONE I, *Sermo* 3,2). Nel 446, in una lettera indirizzata ad Anastasio di Tessalonica, Leone Magno presenta esplicitamente la sua Sede episcopale come vertice del governo della Chiesa universale, giustificando questa sua affermazione in nome del rango superiore che il Cristo ha attribuito a Pietro in seno al Collegio Apostolico (LEONE I, *Lettera XIV*, PL XX, 777). Già prima del Concilio di Calcedonia, nel 343 il Concilio provinciale di Sardica, sebbene privo del prestigio e dell'autorevolezza derivante dall'ecumenicità, in quanto non vi parteciparono tutti i Vescovi della Cristianità, aveva attribuito al Vescovo di Roma la funzione di giudice d'appello rispetto al sinodo provinciale (*Concilio di Sardica*, CCO, IX, r2, 163-165).

<sup>170</sup> A. SABA, *Storia dei Papi*, Milano 1936, p. 271.



Dalla graduale esaltazione della superiore autorità dottrinale della Chiesa di Roma e, dunque, del suo Vescovo, si passò all'esplicita affermazione della impossibilità, per la Sede Romana, di cadere nell'errore. Questa idea venne affermata, per la prima volta, da Papa Ormisda che, nel 519, inviò a tutti i Vescovi orientali una *regula fidei*, affinché la sottoscrivessero. Si legge nel *Libellus professionis fidei* o *Formula Hormisdæ*:

*“Prima salus est rectae fidei regulam custodire et a constitutes Patrum nullatenus deviare[...]quia in Sede Apostolica citra maculam semper est catholica servata religio[...]quam Sedes Apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax Christianae religionis et perfecta soliditas[...].”*<sup>171</sup>

Più tardi, nel 680, Agatone attribuirà carattere perpetuo all'inerranza della Chiesa di Roma: essa non ha mai errato e mai potrà cadere nell'errore<sup>172</sup>. E sempre in virtù di questa affermata impossibilità di cadere nell'errore e deviare dalla via della retta ed autentica dottrina, Nicola I, in una lettera a tutti i Vescovi franchi del gennaio 865, li ammonisce ad accogliere le lettere dei Papi, anche se non contenute nelle raccolte dei canoni, osservandone fedelmente le decisioni ivi contenute<sup>173</sup>. Sotto il pontificato dello stesso Nicola I venne convocato,

---

<sup>171</sup> DENZINGER-BANNAWART, *Enchiridion Symbolorum*, n. 171. In questa sua Professione di Fede, il Pontefice riconosceva il credo calcedonese e le lettere dogmatiche di Leone I, anatemizzando i patriarchi monofisiti Nestore, Acacio e i loro seguaci.

<sup>172</sup> “Questa chiesa, essendo fondata sulla ferma roccia di Pietro, il principe degli Apostoli, con il suo aiuto e la sua grazia, rimane perpetuamente senza errore” Cfr. PL 87, 1207 a. In prosieguo, questa idea della impossibilità, per la Chiesa romana, di errare in materia di Fede e di dottrina, verrà ripresa e confermata più volte dai Pontefici. Ad esempio, Leone IX, nella sua lettera “*In terra pax hominibus*” inviata all'imperatore Michele Cerulario, il 2 settembre del 1053, scrive: “...la Chiesa di Roma non sarà mai sconfitta dall'opposizione degli eretici”, in *Denz.* 8, 350. Nel 1075, Gregorio VII, in quella intensa e penetrante presa di consapevolezza del potere papale che è il *Dictatus Papae*, presenta la sottomissione alla disciplina romana come un'ineluttabile esigenza per la realizzazione dell'ordine voluto da Dio e l'osservanza della giustizia, giungendo ad identificare l'autentica professione cristiana proprio con l'obbedienza al Papa. In particolare, riguardo all'inerranza della Chiesa di Roma, intesa come retta e intatta tradizione petrina e non ancora, dunque, come infallibilità personale del Papa, si legge nella proposizione n. 22: “Che la Chiesa Romana non ha mai errato; né, secondo la testimonianza delle Scritture, mai errerà per l'eternità” Cfr. GREGORIO VII, “*Dictatus Papae*” (1075), riportato in A. ACERBI, *Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 129-130.

<sup>173</sup> NICOLA I, *Enciclica ai Vescovi franchi*, M. XV, 693.

nell'869, il IV Concilio di Costantinopoli, che sancì la supremazia del Papato anche sull'Oriente, e in questa Assise i Padri, confermando la *Formula Hormisdæ*, proclamarono la solenne Professione di Fede riportata anche dal Capitolo IV della *Pastor aeternus*:

“[...]in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab huius ergo fide et doctrina separari minime cupientes[...]speramus, ut in una comunione, quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas.”<sup>174</sup>

### **2.2.2. Dal “Doctor Angelicus” a Pio IX: la progressiva chiarificazione del concetto di “infallibilitas”**

Dall'esame delle fonti riportate, risulta chiaro che la Chiesa di Roma assume, nel corso dei secoli, un ruolo di guida progressivamente più attivo e rivendica, con sempre maggiore forza e autorevolezza, il potere di adottare decisioni vincolanti per l'intera Chiesa universale, in quanto tutte le altre Chiese particolari sono ad essa subordinate come membra: il suo Vescovo, in qualità di capo dei successori degli Apostoli, è investito di un primato non solo giurisdizionale, ma anche dottrinale, motivo per cui la sua posizione deve considerarsi decisiva e dirimente in qualsiasi questione riguardante la fede. E questo segna una svolta decisiva nella vita della Chiesa: se, infatti, in origine solo i Concili erano legittimati a legiferare, ora, per prassi acquisita, anche gli scritti pontifici vengono elevati al rango di fonti del diritto.

Pertanto, il Romano Pontefice, essendo garante e custode della *Cathedra Petri* e, quindi, portavoce autentico della privilegiata tradizione romana, assume il ruolo di testimone del diritto, esprimendo, soprattutto nei momenti più

---

<sup>174</sup> Const. Dog. I *Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, in DS 3066.

controversi della vita e della disciplina ecclesiale, come la Sede Romana osserva le cose e qual è l'autentico verdetto della tradizione trasmessa dal Principe degli Apostoli.

Tale magistero del Vescovo di Roma esprimeva tutta la sua forza e la sua fondamentale e delicata importanza soprattutto quando le numerose e, sempre più spesso, accese e vibranti dispute dottrinali su rilevanti questioni di fede facevano temere la divisione delle Chiese: in tali circostanze, a tutti appariva evidente l'imprescindibile necessità di rinvenire un criterio di conformità con la più genuina tradizione apostolica, a salvaguardia dell'unità stessa del Corpo Ecclesiale, e tale criterio di ortodossia venne ad essere individuato appunto nella consonanza con Roma, il cui Vescovo soltanto godeva, per consolidata tradizione, dei requisiti che gli consentivano di giocare il ruolo di autorevole arbitro delle dispute sulla fede<sup>175</sup>. Ne troviamo palese conferma nelle parole di Tommaso D'Aquino:

“E' necessario per l'unità che tutti i cristiani siano in pieno accordo nella fede, ma è possibile che su qualche soggetto sorgano delle questioni. La

---

<sup>175</sup> Ciò, tuttavia, non deve indurre a pensare che la concezione romana della potestà Papale di fare dichiarazioni definitive per tutta la Chiesa in materia di dottrina fosse universalmente riconosciuta e accettata da tutti i Vescovi, sia ad Occidente che ad Oriente. Difatti, come si evince dagli studi del Sullivan, la rivendicazione della superiorità dottrinale di Roma venne contrastata e respinta, nel corso del primo Millennio, soprattutto dai Vescovi orientali, che non mancarono di esprimere il loro dissenso attraverso i Concili Ecumenici e i Sinodi delle loro Chiese particolari, che si susseguirono nel corso dei secoli, giungendo, spesso, a confutare l'idea che il Papa potesse imporre il proprio insegnamento come definitivo, traendo tale autorità dalla Cattedra di Pietro. Sono numerosi gli esempi al riguardo: Cipriano di Cartagine e Firmiliano di Cesarea rifiutarono di riconoscere la potestà del Pontefice di imporre la dottrina romana nelle Chiese dell'Asia Minore e dell'Africa, circa la validità del battesimo nelle sette eretiche. Ed anche Agostino di Ippona, sebbene, come abbiamo sopra analizzato, non abbia mancato di mostrarsi intrepido assertore del prestigio e dell'autorevolezza primaziale della Chiesa di Roma, riteneva che le dispute dottrinali trovassero la loro migliore definizione nel consenso della Chiesa universale, espresso attraverso i Concili plenari: “*quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas.*” Cfr. F. SULLIVAN, *Il Magistero nella Chiesa Cattolica*, cit., pp. 77-79, 83. Storicamente, quest'atteggiamento dei Vescovi orientali ma anche di molti Vescovi occidentali, sopravviverà nelle forme del conciliarismo e, più tardi, del gallicanesimo. Pertanto, l'autorità magisteriale del Vescovo di Roma, ossia il suo potere di decidere le controversie di fede, non risulta ancora affermato in modo illimitato: per di più, l'inerranza del Pontefice (il termine infallibilità, in questo periodo, era riservato soltanto a Dio) si considerava fondata su quella della Chiesa e non viceversa, perciò il Papa era riconosciuto immune da errore solo finché si basava sulla fede e sulla vita della Chiesa.

Chiesa sarebbe, allora, divisa per la divergenza delle opinioni, qualora tale unità non fosse sostenuta dalla decisione di una persona. È quindi necessario che, per l'unità della Chiesa, una persona sola abbia a presiedere l'intera Chiesa.”<sup>176</sup>

Al *Doctor Angelicus* si deve, inoltre, nel tardo secolo XIII, l'esplicita affermazione dell'Infallibilità papale: difatti, l'Aquinate, partendo dal presupposto che “...la Chiesa universale non può errare in quel che concerne la fede”<sup>177</sup>, identifica l'autorità dottrinale della Comunità Ecclesiale con quella del Pontefice, sostenendo che il criterio di discernimento per determinare ciò che appartiene alla Fede va individuato nell'osservanza delle decisioni papali.

In quanto capo e vertice del Concilio, il Papa con la sua autorità lo convoca e lo conferma attraverso la sua sentenza e, poiché è da tutti riconosciuto ed accettato che il Concilio può emanare definizioni di Fede, ne deriva che al Papa spetta decidere in ultima istanza nelle questioni dottrinali, potendo emettere anche nuove formule di Fede<sup>178</sup>: dunque, spetta al Pontefice definire gli articoli

---

<sup>176</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra gentiles*, IV, 76. Cfr. *Summa Theologiae*, IIae, q, 1, a 10.

<sup>177</sup> *Idem*, *Quodlibeta IX*, q. VII, a. 16. Nel 1479, il Papa Sisto IV condannò come eresia la dottrina di Pietro da Osma, secondo la quale “...*Ecclesia urbis Romae errare potest*” (in DENZ., B. n. 730). Anche l'illustre ed autorevole Cardinale spagnolo Juan de Torquemada, nel 1489, difese l'inerranza di Roma, affermando: “[...] *Qod Sedis Apostolicae iudicium in his quae fidei subsit et ad humanam salutem necessaria, errare non possit*[...]” Cfr. J. DE TORQUEMADA, *Summa Theologica de Ecclesia*, c.II, c.XIX, Roma 1489. Tuttavia, secondo il pensiero dello stesso Cardinale, un Papa può errare non solo come persona privata ma anche nel definire il credo: in tal caso, egli cesserebbe *ipso facto* d'essere Papa e sarà deposto dal Concilio a motivo della sua eresia.

<sup>178</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*. IIa, IIae q, 1, a. 10; cfr. anche in *Sententiae*. 4, Dist. 20 q. 1 a 3. San Tommaso, nella convinzione che l'infalibilità Papale sia condizione imprescindibile per conservare e garantire l'unità dei Cristiani, osserva che anche il Simbolo Atanasiano, “*Quicumque vult*”, “... *auctoritate summi pontificis est recepta*” (Cfr. *Summa Theologiae*. IIa, IIae q 11, a. 2). Egli rinviene la conferma biblica dell'infalibilità papale principalmente in *Luca* 22,31-32, ove vengono riportate queste parole di Gesù a Pietro: “Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano ...ma Io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli”. Quest'ordine di “confermare” implica il compito di dirigere i fratelli nella Fede, ossia i Pastori della Chiesa, i successori dei Dodici, preservandoli dalle prove e dagli errori cui saranno sottoposti dalle forze del Male; pertanto, Pietro e i suoi successori sulla Cattedra Romana non potrebbero adempiere a quest'ordine ricevuto dal Maestro se potessero errare proprio in materia di Fede: in tal caso, confermerebbero nell'errore, non nella Verità, e ciò porterebbe a ritenere che la sopraccitata preghiera di Gesù al Padre per preservare incrollabile la Fede del Principe degli Apostoli non sia stata esaudita.

di Fede, affinché possano essere da tutti ritenuti ed osservati in maniera incrollabile.

Dalla seconda metà del secolo XI all'inizio del XVI, il primato dottrinale del Pontefice viene sempre più riconosciuto, soprattutto in Occidente dopo la rottura del 1054 con la Chiesa orientale, e si accompagna al graduale consolidamento del primato di giurisdizione. Il Pontefice, in quanto norma della vera fede e metro dell'autentica tradizione apostolica, diviene il centro propulsore di tutte le più importanti decisioni e di ogni funzione vitale per il corpo ecclesiastico: dal Papa e dalla sua Chiesa di Roma sgorga la vita di tutte le altre Chiese e da lui, *Unicus Vicarius Christi*<sup>179</sup>, deriva ogni potere ed ogni autorità.

Il Concilio Lateranense IV, nel 1215, riconoscerà al Pontefice una *plenitudo potestatis*<sup>180</sup> pressoché illimitata: la Chiesa di Roma diviene l'unico principio originario dell'intera costituzione ecclesiastica, e gli stessi diritti

---

<sup>179</sup> Fino al secolo XI il titolo di *Vicarius Christi* non era un'esclusiva del Pontefice Romano, ma spettava anche al Re e ai Vescovi. Con l'affermazione dell'idea di *plenitudo potestatis* come caratteristica peculiare dell'autorità papale nell'ordinamento ecclesiastico, tale titolo diverrà appannaggio unico del Vescovo di Roma. Ciò si realizza, in particolare, sotto il pontificato di Innocenzo III, che concepisce la *plenitudo potestatis* del Papa come potere universale e fontale, nel senso che sussiste in pienezza solo nel capo, e da lui deriva alle altre Chiese per partecipazione (Cfr. *Lettera al Patriarca Giovanni di Costantinopoli*, PL CCXIV, 763 A-B e *Privilegio al Card. Leone di S. Croce*, PL CCXV, 278C- 279 A-B). Sotto il suo pontificato prende avvio, pertanto, quello che Strotmann definisce "processo di cefalizzazione", giocando sull'analogia tra il termine ebraico *Kefas*, pietra, e quello greco *Kefalé*, testa. A Pietro e ai suoi successori cominciarono ad essere attribuite tutte le proprietà della testa in un corpo, facendo, così, del Romano Pontefice il principio della Chiesa, la sorgente da cui tutto scaturisce. Cfr. T. STROTMANN, *Primauté et céphalisation*, in *Irenikon* 37 (1964), pp. 187-197. La medesima tematica è affrontata anche da Y. CONGAR, *Cephas-Cephalé-caput*, in *Revue du Moyen-Age latin*, 8 (1952), 5-42.

<sup>180</sup> Occorre, al proposito, segnalare la tesi di BRIAN TIERNEY, esposta nell'opera *Origins of Papal infallibility 1150-1350*, E. J. Brill, Leiden, 1972. Secondo l'autore, l'infalibilità da un lato e la *plenitudo potestatis* dall'altro, in origine sarebbero state in posizione contrapposta ed ostile, e la tesi di un magistero infallibile sarebbe stata accolta, inizialmente, con riluttanza dai Vescovi di Roma, come una forte limitazione della loro sovranità assoluta, in quanto riconoscere l'infalibilità del Pontefice equivaleva a limitare la libertà del Papato e la sua possibilità di azione, implicando una decisione irrevocabile per il futuro. Cfr. K. SCHATZ, *Il Primato del Papa: la sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996, p. 169. In quest'ottica, il concetto di infalibilità sarebbe stato applicato, in prima istanza, all'ufficio ecclesiastico: "...come una specie di contrappeso al principio di sovranità sostenuto, generalmente, dai canonisti (par in parem non habet imperium) che per i papi significava, tra l'altro, che essi non erano vincolati dai decreti dei loro predecessori." Cfr. A. HOUTEPEN, *Cento anni dopo il Vaticano I: verso una chiarificazione del concetto di infallibilitas*, in *Concilium*, 3(1973), p.178.

tradizionali dei patriarcati orientali vengono concepiti come mere concessioni della Chiesa di Roma<sup>181</sup>.

E a conferma della preminenza assoluta che il Pontefice acquista in ogni ambito della vita dell'epoca, non solo ecclesiastica ma anche civile, basti pensare ai 22 titoli, tutti fondati sul canone neotestamentario, con i quali Dante, nella *Divina Commedia*, nella *Monarchia* e nelle *Epistole*, esalta la figura e la funzione del Vescovo di Roma<sup>182</sup>. In sostanza, il Pontefice di Roma verrà identificato con Cristo stesso, suo successore e vicario<sup>183</sup>, sino ad essere definito da Santa Caterina da Siena "il dolce Cristo in terra".

Alcuni autori, come il Tierney e U. Horst<sup>184</sup>, fanno risalire proprio a questo periodo l'origine dell'infallibilità Papale, ritenendo che, prima del 1300, né il pontefice né il concilio siano mai stati dichiarati *regula fidei* definitiva o sia stata loro attribuita una specifica *clavis scientiae*, sulla base della quale poter escludere l'eventualità di decisioni errate, in quanto la tematica dell'infalibilità non avrebbe fatto parte in alcun modo della tradizione canonistica e teologica della Chiesa. Secondo questa teoria, sarebbe stato uno spirituale francescano, Pietro Olivi, ad "inventare" la dottrina dell'infalibilità pontificia, intorno al 1283, essenzialmente per motivi di convenienza, volendo salvaguardare il futuro del movimento francescano.

Infatti, nel 1279, con la Bolla *Exiit qui seminat*, Papa Nicolò III, nel riconoscere l'autenticità evangelica dello stile di vita francescano, aveva sancito che la rinuncia ad ogni proprietà, sia individuale che comunitaria, praticata dai

---

<sup>181</sup> CONCILIO ECUMENICO LATERANENSE IV, Cost. V *De dignitate patriarcharum*, in A. ACERBI, *Il diritto nella Chiesa*, cit., p. 134.

<sup>182</sup> Alcuni, tra i più significativi e suggestivi, sono i seguenti: "*Ostiarius Regni Coelorum*" (in D. ALIGHIERI *De Monarchia*, III, VIII, 9); "*Claviger Regni Coelorum*" (in D. ALIGHIERI, *De Monarchia*, III, 15); "*Vicarius Dei*" (*Ibidem*, I, II, 2); "*Prefetto del Foro Divino*" (in *Ibidem*, *Paradiso XXX*, 142). Quanto ai fondamenti biblici di tali titoli, cfr. MT., 10, 2; 14, 28-31; 16, 16-23; 19, 27-29; 26, 33-35; MC., 3, 16; LC, 6, 14; 22, 32; GV, 1, 42; 6, 67-70; 13, 36-38; 21, 15-19; AT., 1, 13.

<sup>183</sup> In conseguenza di ciò, alcuni autori dell'epoca, come Erveo di Nelledlec, considereranno non Pietro ma il Cristo stesso come primo Papa. Ed è a tale processo di sacralizzazione e di divinizzazione del Pontefice che Victor Hugo fa riferimento, quando parla di "...queste due metà di Dio, il papa e l'imperatore." Anche se, secondo molti testi medievali, il Papa è "...*Deus imperatoris*." Cfr. Y. CONGAR, *Ministères*, Cerf, 1971, p.113-278-287.

<sup>184</sup> Cfr. U. HORST, *Infallibilitat und Geschichte. Ein Ruckblick*, Mainz, 1982.

seguaci del Poverello d'Assisi, incarnava la perfezione insegnata dal Cristo con la parola e con l'esempio: ora, proprio temendo che, in futuro, un Pontefice potesse contraddire questo insegnamento di Nicolò III sulla povertà evangelica, apportando revisione alla Bolla *Exiit* e dichiarando eretici i Francescani, l'Olivi sostenne che le decisioni del Papa in materia di fede o di morale erano irrevocabili e valide in perpetuo, vincolando, in tal modo, i pontefici alle decisioni dogmatiche di ogni loro predecessore sulla Cattedra petrina, allo stesso modo in cui erano già vincolati alle decisioni dei Concili<sup>185</sup>.

Dunque, l'Olivi avrebbe, per primo, definito il Papa *regula inerrabilis fidei*, attribuendo alle sue decisioni la medesima autorità e forza vincolante delle Sacre Scritture e del *Symbolum*. Non emerge, invece, con chiarezza se allo stesso Pietro Olivi si dovrebbe l'attribuzione al Pontefice di una particolare *clavis scientiae*: se ne parla espressamente, per la prima volta, solo nell'*Appello di Sachsenhausen*, del 1384<sup>186</sup>. Tuttavia, le testimonianze sopra riportate e

---

<sup>185</sup> Proprio sulla base delle asserzioni dell'Olivi, nel 1323 gli spirituali Francescani dichiararono eretico Papa Giovanni XXII, che aveva condannato come erronea la dottrina della povertà assoluta, sia individuale che comunitaria, del Cristo e degli Apostoli. I Frati difesero con tenacia la loro Regola, sostenendo il principio che se un Pontefice contraddice l'insegnamento di un suo predecessore, si macchierebbe di eresia, come se contraddicesse un dogma definito da un Concilio Ecumenico, e cesserebbe *ipso iure* di essere un Papa legittimo, proprio perché all'insegnamento di un Papa occorre riconoscere la guida dello Spirito Santo e, dunque, il carisma dell'infallibilità. Cfr. B. TIERNEY, *Origins of Papal infallibility*, pp. 93-130. La tesi del Tierney venne, poi, rielaborata da U. Horst, anche se quest'ultimo stempera il ruolo giocato da Pietro Olivi nell'evoluzione della dottrina dell'infallibilità, ricollegandola, contro il parere del Tierney, alle idee di Tommaso D'Aquino e di San Bonaventura e, in seguito, dei Decretisti. Cfr. U. HORST, *Infalibilitat und Geschichte. Ein Ruckblick*, pp. 214-256.

<sup>186</sup> A. HOUTEPEN, *Cento anni dopo il Vaticano I: verso una chiarificazione del concetto di "infalibilitas"*, in *Concilium*, 3(1973), p.178. Il medesimo autore sottolinea che il Tierney, dall'analisi delle dispute francescane, desume che, in ogni caso, anche i teorici dell'infalibilita papale non escludevano la possibilità di decisioni e definizioni eretiche da parte non solo di Papi futuri ma anche di pontefici regnanti: "...*infalibilitas* resta una qualificazione a posteriori di atti ufficiali che per altri motivi – il loro carattere evangelico – sono accettati come degni di fede. Solo Guido Terrena avrebbe dato alla qualificazione *infalibilitas* un carattere aprioristico, usandola in senso non più esclusivamente retrospettivo." In *Ibidem*, p.179. Difatti, il Vescovo carmelitano Guido Terrena, ricollegandosi all'insegnamento dell'Aquinate secondo il quale il Romano Pontefice è legittimato a determinare in modo definitivo le questioni di Fede, stabilì che lo Spirito Santo, così come preserva la fede della Chiesa sviandola dall'errore, allo stesso modo illumina il Romano Pontefice nelle decisioni in materia di Fede per l'intera Chiesa universale, impedendogli di guidare la Chiesa stessa nell'errore. In conseguenza, le definizioni proclamate dal Vescovo di Roma debbono da tutti essere accolte e credute con ferma fede e, anche se un Papa può cadere preda dell'errore nelle sue private opinioni, il Paraclito impedirebbe ad un Pontefice eretico di emanare una decisione che costringesse i fedeli a seguirlo nella sua eresia, in quanto la Chiesa non può essere sviata nella sua indefettibile Fede. Cfr. B.M. XIBERTA,

numerosi autori, tra i quali Alfonso Stickler<sup>187</sup>, sottolineano come la tesi del Tierney non possa essere condivisa: la *Questio* dell'Olivi sull'infallibilità non può essere concepita come una novità, come l'*incipit* puro e semplice di tale dottrina, in quanto, da un'analisi più profonda, emerge che tutti gli argomenti addotti dal francescano si basano espressamente sul Decreto di Graziano, sulle Decretali e sulle glosse dei canonisti.

Dunque, i contenuti sostanziali dell'infalibilità erano già noti ai canonisti e Pietro Olivi non avrebbe fatto altro che esporre esplicitamente e sistematicamente tali contenuti, in piena conformità e continuità con la Tradizione del primo Millennio<sup>188</sup>.

Come testimoniato dal Vaticano I nel Capitolo IV della *Pastor aeternus*, al II Concilio di Lione del 1274, anche i Greci, nel ricongiungersi a Roma, riconobbero il Primato petrino e il principio dell'appello al Pontefice, professando:

*“Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab*

---

*Guidonis Terreni Quaestio de Magisterio Infallibili Romani Pontificis*, 10, 16-17, Munster, 1926, in F. SULLIVAN, *Il Magistero*, cit., p.107.

<sup>187</sup> A. STICKLER, *Sulle origini dell'infalibilità papale. Riflessioni su un libro recente*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXVIII, 1974, pp. 583-594.

<sup>188</sup> Dal *Decretum Gratiani* e dalle varie glosse dei canonisti ai testi in esso contenuti si evince come i canonisti classici fossero pienamente concordi nel riconoscere il potere supremo ed universale della Chiesa di Roma e del Papa in materia di fede e di disciplina, ed esigono che tutte le più importanti verità di fede, che tutti debbono accettare, siano riservate alla decisione di Roma e, dunque, del Papa; essi appaiono convinti che la Chiesa di Roma, ossia il suo Capo, sia inerrante e infallibile, in virtù del suo Ministero di supremo giudice e pastore della Chiesa Universale, sebbene come persona privata possa peccare e cadere in errore. Pertanto, i canonisti mostrano di distinguere chiaramente tra la persona del Papa e il suo ufficio e riconoscono l'infalibilità come prerogativa squisitamente legata all'ufficio petrino e non alla persona del Papa e l'eventuale eresia di un Vescovo di Roma non comprometterebbe tale prerogativa ma, anzi, la rafforzerebbe, in quanto: "...questa non significa impeccabilità o inerranza della persona del Pontefice, ma inerranza nello stabilire in forza del suo ufficio una verità di fede o un principio immutabile di vita cristiana" (in *Ivi*, *Sulle origini dell'infalibilità papale. Riflessioni su un libro recente*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXVIII, 1974, pp. 587. Lo Stickler riporta numerosi testi che dimostrano come dal Decreto, dalle Decretali e dai Glossatori emerga indubitabilmente la convinzione della necessità di ricorrere a Roma, madre e maestra di tutte le Chiese, per ogni questione di fede e di disciplina e dell'obbligo di accettare ciò che Roma e, quindi, il Papa dispone, giacché solo Roma ha conservato sempre intatta la vera Fede: "*Quaestio etiam fidei soli Petro reservatur*"; "*in aliis etiam solus Papa... quaestionem fidei decidere debet*"; "*minores posunt agitare quaestiones fidei, sed decisio soli Petro reservatur*".



*ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepissee veraciter et humiliter recognoscit; et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri.*”<sup>189</sup>

Tuttavia, tra la fine del Trecento e la prima metà del Quattrocento, con il Grande Scisma d’Occidente e la crisi dell’autorità papale, determinata dalla lacerante lotta tra papi e antipapi per il controllo del soglio pontificio, sullo sfondo del trasferimento della Sede Apostolica ad Avignone, la dottrina sull’infalibilità conobbe una forte battuta d’arresto<sup>190</sup>.

Il Papato, indebolito dalle lotte intestine, perde prestigio e assiste all’affermarsi del conciliarismo: importanti documenti prodotti dal Concilio di Costanza, come il decreto *Haec sancta* del 6 aprile 1415 e il decreto *Frequens*, dell’ottobre 1417, esprimono proprio la tendenza a limitare la *potestas* papale, sancendo l’obbligo, anche per il Papa, di accettare le decisioni del Concilio in materia di fede e di morale; si legge nel Can. 6 dell’*Haec sancta*:

“Chiunque, papa incluso, rifiutasse ubbidienza agli ordini, alle leggi e ai decreti di questo santo concilio ecumenico regolarmente adunato, sarà sottoposto a penitenza e punito secondo le sue colpe se non si pente.”

---

<sup>189</sup> CONCILIO DI LIONE II, *Professio Fidei* di Michele Paleologo, 6.VII.1274, in DS 181; cfr. anche Const. Dog. I *Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, in DS 3067.

<sup>190</sup> Tra i teologi e i canonisti si comincia a discutere sull’eventualità che un Papa possa macchiarsi di eresia e, quindi, possa e debba essere giudicato e depresso dalla Chiesa. Nel 1420, Pietro d’Ailly dichiarò espressamente che il Papa può errare in materia di fede, come fece Pietro, quando venne pubblicamente ripreso e corretto da Paolo (in *Ga* 2,11); Gerson, gran cancelliere dell’Università parigina e rappresentante del Re di Francia al Concilio di Costanza, chiarì che l’infalibilità è stata conferita da Dio direttamente alla Chiesa, non al Papa, per cui questi può errare ed è legittimo appellarsi al Concilio contro le sue decisioni; e Nicola Tedeschi ribadì che il Papa non può opporsi alle decisioni del Concilio, giungendo ad affermare: “*Dictum unius privati esset praeferendum dicto papae, si ille moveretur melioribus rationibus et auctoritatibus Novi et Veteris Testamentis quam papa*”. D’altronde, già nel 1210, Uguccio avrebbe chiaramente affermato che, qualora il Papa indugiasse in un’eresia, nonostante previe ammonizioni, allora egli diverrebbe “...*minor quolibet catholico*.” Cfr. A. ACERBI, *Il diritto nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1977, pp. 170-175.

Il Concilio di Basilea si spinse oltre e, nel decreto *Sicut una* del 16 maggio 1439, proclamò come dogma di fede la superiorità delle decisioni del Concilio sul Papa<sup>191</sup>. Il principio conciliarista venne, poi, riaffermato nella *Declaratio Cleri Gallicani* del 19 marzo 1682, documento con il quale la Chiesa di Francia, nel rivendicare l'autonomia da Roma, attribuiva a tutto l'Episcopato il magistero definitivo e, di conseguenza, l'infallibilità, ma la escludeva per il Romano Pontefice, qualora costui avesse definito una dottrina da solo, ossia senza il consenso e l'approvazione dell'intero corpo episcopale:

*“In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium nisi Ecclesiae consensus accesserit.”*<sup>192</sup>

Non viene, tuttavia, chiarificato quando la Chiesa sia infallibile e quali siano le materie coinvolte in questo suo particolare Magistero; e anche riguardo ai soggetti non v'è una specificazione definitiva, ma il magistero del Collegio Episcopale viene identificato, *sic et simpliciter*, con quello dei Concili Ecumenici.

---

<sup>191</sup> Per i riferimenti e i documenti relativi ai due Concili citati cfr. *Ivi, Il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 150-152. Numerose Chiese nazionali, capeggiate da quella di Francia, recepirono il principio conciliarista, facendone la propria bandiera. Anche la Sorbona di Parigi lo accolse come dottrina ufficiale. D'altro canto, già nel 1388 la facoltà teologica di Parigi condannò taluni errori contenuti nelle opere di Tommaso D'Aquino, tra cui proprio quello dell'infalibilità pontificia, sostenendo che sia possibile appellarsi al Concilio contro le decisioni del Papa. Nello stesso periodo, tuttavia, il Concilio di Firenze, con la Bolla *Laetentur coeli* del 1439, riaffermò l'universalità del Primato del Romano Pontefice, riconoscendo nel Vescovo di Roma il solo Vicario di Cristo, capo di tutta la Chiesa e padre e dottore di tutti i Cristiani, in quanto solo a lui, successore del beato Pietro, il Cristo ha affidato la piena potestà di pascere, reggere e governare il suo mistico corpo. Cfr. CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Laetentur coeli*, in DS 1307. Tale documento del Concilio di Firenze viene anche citato nel Capitolo IV della *Pastor aeternus*, proprio tra le testimonianze dei Concili Ecumenici riguardo al Magistero infallibile del Vescovo di Roma: Cfr. DS 3068. Tale riaffermazione del primato giurisdizionale e dottrinale del Romano Pontefice causò, nei secoli seguenti, un'aspra contesa tra i Gallicani, strenui difensori del decreto *Haec sancta* e, dunque, delle tesi conciliariste proclamate dai Concili di Costanza e di Basilea, e la corrente Romana, che si riconosceva nel Primato papale proclamato dal Concilio di Firenze, di cui i Gallicani contestavano l'ecumenicità. Solo con il superamento del Gallicanesimo si affermerà definitivamente la definizione fiorentina del Primato.

<sup>192</sup> *Articuli cleri Gallicani*, art. 4, in Denz. 2284-2285.

Per quel che concerne il Magistero del Romano Pontefice, dopo che la corrente Romana si affermerà sul Conciliarismo<sup>193</sup>, non saranno comunque stabilite le condizioni necessarie in presenza delle quali esso possa essere definito come Magistero infallibile: infatti, come già illustrato nel primo paragrafo, bisognerà attendere il pontificato di Pio IX e, in particolare, le definizioni del Concilio Ecumenico Vaticano I, nella seconda metà del XIX secolo, per ottenere una chiarificazione dottrinale sull'autorevolezza del supremo Magistero, relativa alla sua natura, alla sua estensione e ai requisiti dell'infallibilità. Ciò che emerge con certezza dalla ricerca storica intorno alle radici del concetto di Infallibilità è che esso, nel corso dei secoli, ha avuto contenuti abbastanza disparati. Non ci resta che esaminare, dunque, il contenuto che stava a cuore al Concilio Vaticano.

---

<sup>193</sup> Un primo passo, autorevole e significativo, verso la sconfitta delle idee conciliariste e la definitiva affermazione della posizione della Curia Romana, si può scorgere nella Bolla *Benedictus Deus*, emanata da Pio IV il 28 gennaio 1564, a conclusione del Concilio di Trento: infatti, tale documento riservava al Romano Pontefice l'interpretazione del nuovo corpo legislativo emanato dall'Assise Tridentina, dando il via ad una concentrazione dell'attività legislativa e giurisprudenziale canonica nelle mani del Papa e della Curia Romana, in una misura mai raggiunta prima di allora e che diventerà sempre più massiccia e consolidata nei secoli successivi. Cfr. A. ACERBI, *Il diritto nella Chiesa*, cit., p.159.

## 2.3. La dottrina sull'infallibilità

### 2.3.1. La natura dell'infallibilità e la sua intima connessione con il Primato di giurisdizione

Senza dubbio, il termine infallibilità, scelto da Pio IX, in aperta contestazione con le idee moderniste del secolo XIX, per definire il dogma del 1870, ebbe una straordinaria risonanza sia all'interno che all'esterno della Chiesa di Roma, poiché tale termine abbraccia tematiche ed evoca miti che da sempre attraversano il cuore dell'uomo: la verità, l'errore, la certezza, la garanzia contro gli imprevisti del relativismo che segna l'esistenza quotidiana.

Se Dio è infallibile, può l'uomo esserlo per partecipazione o perché ne è legato?<sup>194</sup> Questa è la domanda che ha agitato gli animi e le discussioni dei Padri conciliari, nel cercare di scrutare e comprendere la natura dell'infallibilità che ci si apprestava a definire.

I leader della maggioranza, gli infallibilisti, miravano a delineare un'infallibilità che fosse assoluta, separata e personale<sup>195</sup> ma, per promulgarla nei limiti della rivelazione e farla approvare da un'Assemblea in cui vigeva la regola dell'unanimità morale, furono costretti a restringerne la portata e a porla su un terreno strettamente giuridico. Il loro ambizioso progetto fu, dunque, limitato e ne derivò la definizione di un'infallibilità dal contenuto e dalle possibilità d'esercizio ridotti, non essendo né assoluta né separata, e conservando il carattere personale solo in riferimento alla funzione e all'ufficio del Romano Pontefice<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale, Concilium*, 3(1973) 148-171.

<sup>195</sup> Ed era talmente ostinata la volontà degli infallibilisti di consacrare il concetto di infallibilità mediante questi tre attributi, che alcuni Padri conciliari affermavano: "Ci fu un Concilio dei tre capitoli; il Vaticano I sarà il Concilio dei tre aggettivi." (Cit. da Mons. B. D'Avanzo, in MANSI, 52, 761a).

<sup>196</sup> Non a caso, a seguito di un intervento del Card. Guidi, il primitivo titolo del capitolo IV della Costituzione dogmatica venne mutato da: *De romani pontificis infallibilitate* (Cfr. MANSI 52,6) in: *De romani pontificis infallibili magisterio*. Cfr. DS 3065, e la spiegazione di Gasser in MANSI 52, 1218 D. 1219 A. Cfr. anche J.P. TORRELL, *L'infailibilité pontificale est elle un privilège*

Paradossalmente, dunque, “...l’ideologia degli infallibilisti è stata svuotata nella definizione stessa dell’infallibilità”<sup>197</sup> e il concetto di infallibilità pontificia è stato relativizzato sotto molti aspetti dalla definizione dogmatica e dalle spiegazioni del relatore ufficiale, Mons. Gasser, che precisavano il senso dei termini che venivano sottoposti al voto.

In apertura del Capitolo IV della *Pastor aeternus*, dedicato al Magistero Infallibile del Romano Pontefice, i Padri conciliari hanno voluto, anzitutto, sottolineare che l’infallibilità riconosciuta al *Munus Docendi* del Papa è strettamente e imprescindibilmente connessa con il Primato che spetta al Vicario di Cristo e Successore di Pietro sulla Cattedra Romana<sup>198</sup>, citando, a conferma di questo legame, le testimonianze della Tradizione e di autorevoli Padri della Chiesa, espresse nelle definizioni di importanti Concili Ecumenici:

*“Ipsa autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendit, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobatur, ipsaque ecumenica Concilia [...] declaraverunt.”*<sup>199</sup>

In tal modo viene affermato che la somma giurisdizione conferita a Pietro in virtù del Primato si estrinseca in due distinti poteri<sup>200</sup>: una giurisdizione di imperio, che viene dal Romano Pontefice esercitata nel reggere e governare la Chiesa universale; ed una giurisdizione di magistero, che si attua nel campo della

---

*personnel?*, in *Rev. Sc. Ph. Th.*, 1961, pp.229-245, riprodotto in *De doctrina Concilii Vaticani primi*, Città del Vaticano 1969, pp. 448-505.

<sup>197</sup> R. LAURENTIN, *Il fondamento di Pietro nell’incertezza attuale. Riflessione pastorale*, cit., p.155.

<sup>198</sup> Il Betti riporta il pensiero dei Padri conciliari che più strenuamente difesero l’inclusione dell’infallibilità nel Primato. In particolare, D’Avanzo, Vescovo di Calvi e Teano, evidenziava come il Primato, in ordine alla Verità, non poteva che significare inerranza o immunità da errore; Rosati, Vescovo di Luni e Sarzana, affermava espressamente che l’infallibilità era un’emanazione del Primato; e l’Abate di San Paolo, Zelli Jacobuzzi, la riteneva una necessaria conseguenza di esso. Cfr. U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5(1961), p. 586.

<sup>199</sup> Const. Dog. I *Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, in DS 3065.

<sup>200</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 131.

dottrina e della morale. Perciò, a differenza di ogni altro potere di giurisdizione civile<sup>201</sup>, nel Primato apostolico è compresa anche questa particolarissima potestà docente, esercitata proprio *vi primatus*.

Non vi è dubbio che, tra questi due poteri, quello di insegnare infallibilmente sia stato, rispetto all'altro, meno esplicitato, nel corso dei secoli, nei documenti della tradizione e del magistero, ma solo perché lo si riteneva incorporato nel primato di giurisdizione<sup>202</sup>. In un certo senso, è come se la pratica avesse preceduto la teoria.

Con il passare del tempo, le contingenze hanno reso necessario estrinsecare in termini decisivi e categorici le esigenze costitutive del Primato e la particolare situazione culturale che contrassegnava la fine del secolo XIX, in cui la Chiesa appariva sfidata dai “mali” denunciati da Pio IX e il *Depositum Fidei* minacciato nella sua integrità e purezza di contenuto, avrebbe suggerito il contesto ideale per riportare alla luce una convinzione da sempre radicata nella coscienza della Chiesa. Si legge, infatti, nella *Pastor aeternus*:

*“At vero cum hac ipsa aetate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniuntur, qui illius auctoritati obtrectant, necessarium omnino esse censemus, praerogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio coniungere dignatus est, solemniter asserere.”*<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, 25.V.1995, n.94. Cfr. anche CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni*, n. 7, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma 2-4 dicembre 1996, LEV 1998, Appendice pp. 494-503: “Il Primato differisce nella propria essenza e nel proprio esercizio dagli uffici di governo vigenti nelle società umane[...]”.

<sup>202</sup> U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), pp. 582-583: “La sua natura sociale portò la Chiesa, fin dalle origini, ad esprimere la sua costituzione di organismo oltre che gerarchico anche monarchico, ed a mettere in evidenza la posizione giuridica unica del Romano Pontefice in quanto successore del principe degli Apostoli Pietro e fondamento dell’istituzione di Cristo. Il riconoscimento di questa divenne il segno e la condizione d’appartenenza alla Chiesa. Il Primato, insomma, anche semplicemente affermato, bastava al mantenimento dell’unità dei fedeli e dei pastori, per il quale fu principalmente istituito.”

<sup>203</sup> Const. Dog. I *Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, in DS 3072.

L'intenzione dei Padri è quella di mostrare che l'infallibilità non è una prerogativa avulsa da qualsiasi contesto o inventata di sana pianta, sulla base di inesistenti o insignificanti presupposti, ma una costante nella Tradizione della Chiesa, che l'ha da sempre concepita come naturale e necessario complemento del potere primaziale che scaturisce dal *Tu es Petrus*<sup>204</sup>.

Dunque, dinanzi alle reazioni di numerosi Vescovi contrari alla definizione del Dogma, in quanto spaventati dal fatto che esso potesse definitivamente compromettere quel carattere di collegialità che, sino ad allora, nella forma solenne dei Concili ecumenici, aveva contraddistinto tutte le più importanti decisioni di Fede valide per l'intera Chiesa universale<sup>205</sup>, la preoccupazione degli Infallibilisti era, soprattutto, quella di mostrare che la definizione dell'Infallibilità, nella sua sostanza, non era certo una novità, ma una necessaria e logica derivazione da tutte le precedenti definizioni concernenti il Primato<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> Molto significative, al riguardo, le parole di uno dei Padri conciliari, Conde Y Corral, Vescovo di Zamora, che paragona la relazione intercorrente tra Infallibilità e Primato a quella che sussiste tra albero e seme, tra conclusione e premesse, tra effetto e causa (in MANSI 52, 59B). E l'Arcivescovo di Bourdeaux, il Cardinale Donnet, affermò in Concilio che la Chiesa, attraverso la definizione dogmatica dell'Infallibilità, aveva partorito e dato alla luce un seme da sempre presente nella Fede della Chiesa: "*Fides de infallibilitate Pontificis in ecclesiae sinu reposita est; et si ecclesia quasi parturiens hodie clamat, ex hoc fit ex quo germen exitit divina operazione foecundum, et revelata veritas in lucem prodire gestit et ad dogmatis vitam pervenire.*" (in MANSI 52, 102C).

<sup>205</sup> Non a caso, si faceva notare, anche per il dogma dell'Immacolata Concezione, definito dallo stesso Pio IX solo qualche anno prima del Concilio Vaticano, l'8 dicembre 1854, era stato previamente consultato l'intero Episcopato, dal quale il Pontefice aveva, poi, ricevuto, parere favorevole; pertanto, a giudizio di tali Vescovi, anche questa sarebbe stata, in sostanza, una decisione rivestita del carattere della collegialità e non assunta, in maniera infallibile, dal solo Romano Pontefice.

<sup>206</sup> U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), p.587: "Nessuna rivoluzione, dunque, ma soltanto evoluzione. E questa così implicata nella prassi e nella dottrina comune, espressa in affermazioni continuate e in definizioni conciliari relative al primato in tutta la sua completezza, che, anche se non ci fosse nessuna chiara promessa di Cristo in proposito, essa si presenterebbe ugualmente come parte integrante del deposito rivelato. Si tratta di una verità che per la sua stessa forza interiore s'imponeva ad una esplicita elevazione alla dignità di dogma." Il Betti, inoltre, sottolinea che la definizione dogmatica dell'Infallibilità operata dal Concilio Vaticano ha avuto il duplice merito di chiarirne la portata e i limiti, definendo ciò che, come minimo, si deve credere, e ha purificato, in conseguenza, tale dottrina da ogni genere di pressioni che, nel suo secolare processo di maturazione, ha inevitabilmente subito, restituendocene, perciò, il significato originario ed autentico.

L'Infallibilità viene presentata come verità divinamente rivelata proprio perché la Tradizione cristiana ha sempre ammesso e professato il Primato del Romano Pontefice<sup>207</sup>.

Se si riconosce il posto unico nella struttura della Chiesa che il Cristo ha assegnato a Pietro e ai suoi successori e si accetta e comprende la suprema potestà ecclesiastica del Vescovo di Roma come perpetuo fondamento visibile dell'unità di fede e di comunione del Corpo mistico del Cristo, allora non si può negare che il Capo visibile di questo Corpo non potrebbe avere un Primato vero e completo se il suo insegnamento non fosse intrinsecamente dotato di una forza e di una prerogativa tale da potersi legittimamente presentare ed imporre all'universalità dei fedeli come insegnamento dotato della medesima autorità del Capo invisibile, ossia del Cristo.

Il Primato risulterebbe indebolito e svuotato di significato, se fosse solo di imperio e non anche di magistero: d'altronde, abbiamo già evidenziato l'essenzialità del *Munus docendi*, giungendo alla conclusione che la Chiesa, attraverso i suoi Pastori, non potrebbe perseguire il suo fine supremo solo governando e santificando: imprescindibile è l'insegnamento.

Anche in recenti pronunciamenti la Chiesa ha ribadito che non si potrebbe autenticamente comprendere il ruolo del Primato Petri nella vita ecclesiale a prescindere dalla funzione magisteriale suprema che compete al Pontefice, facendo da ciò derivare la necessità che tale magistero sia, in modo speciale, assistito dalla grazia divina. La Congregazione per la Dottrina della Fede, richiamandosi anche al pensiero di Giovanni Paolo II espresso nell'Enciclica *Ut unum sint* del 1995, ha affermato:

“L'esercizio del ministero petrino deve essere inteso – perché “nulla perda della sua autenticità e trasparenza” – a partire dal Vangelo[...] Il Primato

---

<sup>207</sup> U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.628: “Il Magistero infallibile non è una prerogativa adeguatamente distinta dalla suprema potestà di giurisdizione[...]negando la prima s'intaccherebbe anche l'interezza della seconda[...]l'infalibilità è rivelata nella stessa misura in cui lo è il primato; di questo si può e si deve ammettere una priorità logica sull'infalibilità, ma non una reale distinzione e indipendenza da farlo sussistere anche senza di essa.”



del Vescovo di Roma, considerato il suo carattere episcopale, si esplica, in primo luogo, nella trasmissione della Parola di Dio; quindi esso include una specifica e particolare responsabilità nella missione evangelizzatrice[...] esso è un ufficio magisteriale supremo e universale; è una funzione che implica un carisma: una speciale assistenza dello Spirito Santo al Successore di Pietro, che implica anche, in certi casi, la prerogativa dell'infallibilità.”<sup>208</sup>

Che l'insegnamento del Papa debba essere immune da errore lo si deduce, poi, dall'Istituzione stessa del Primato: il Cristo promette a Pietro che ogni sua decisione sulla terra riceverà conferma e consacrazione da una decisione di identico tenore in cielo; pertanto, anche ogni decisione dottrinale di Pietro si imporrà ai fedeli come *regula fidei*, vincolante per la vita di tutti i fedeli, giacché quella decisione sarà, per attestazione divina, incondizionatamente conforme all'insegnamento del Cristo, ossia emanazione della *Veritas* da Lui rivelata e, perciò stesso, infallibile.

Nella dottrina cristiana Dio è il sommo bene e l'assoluta perfezione senza difetti e limiti, quindi non può sbagliare: ne consegue che anche Pietro e i suoi successori, nell'esercitare il potere di “legare e di sciogliere”<sup>209</sup>, per dono di Dio non possono errare, altrimenti, per mantenere fede alla promessa fatta al Pescatore di Galilea, Dio dovrebbe ratificare ed approvare un errore e ciò sarebbe inconciliabile con la sua natura.

---

<sup>208</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni, n. 7 e 9*, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma 2-4 dicembre 1996, LEV 1998, Appendice pp. 494-503.

<sup>209</sup> In campo dottrinale, “legare e sciogliere” significano, rispettivamente, proibire e permettere, dunque sancire come lecita o illecita una dottrina di Fede. In campo giuridico e disciplinare indicano il potere di condannare o di assolvere e, quindi, di dichiarare lecito o illecito, morale o immorale un dato comportamento.

### 2.3.2. Il contenuto della prerogativa della “divina assistentia”

Quanto al significato preciso che il concetto di Infallibilità riveste nella definizione del Concilio Vaticano e che ci permette di interpretarlo ed intenderlo in maniera autentica, esso si desume da questo passo della Costituzione Vaticana:

*“Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi[...]plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, saecundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: “Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu, aliquando conversus, confirma fratres tuos.” (Lc 22,32).”*<sup>210</sup>

La “Sede di Pietro rimane sempre immune da ogni errore”: l’infallibilità deve intendersi come permanente immunità dall’errore che scaturisce dall’impossibilità stessa d’ingannarsi o di ingannare. È per questo che l’infallibilità è qualcosa di più della mera inerranza, giacché deriva da una vera e propria impossibilità concettuale di deviare dal sentiero della *Veritas* rivelata<sup>211</sup>.

Dunque, l’infallibilità viene configurata, di per sé, come un concetto negativo<sup>212</sup> dal quale, tuttavia, scaturisce qualcosa di positivo, la preservazione e fedele esposizione del *Depositum Fidei*. Tale impossibilità di errare è la diretta conseguenza della preghiera di Gesù riportata in Luca 22,32<sup>213</sup>: il Signore

---

<sup>210</sup> Const. Dog. I *Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, in DS 3070.

<sup>211</sup> Cfr. D. VALENTINI, *Il Papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, in *Salesianum*, 49 (1987), p. 391.

<sup>212</sup> Tale opinione è ben illustrata da L. Bouyer e da K. Rahner, secondo i quali la divina assistenza che il Pontefice riceve dallo Spirito Santo ha un carattere completamente negativo, in quanto preserva il Vescovo di Roma “...dall’insegnare in modo definitivamente obbligatorio qualche cosa che sia contraria alla verità divina.” Cfr. L. BOUYER, *L’Eglise de Dieu*, Cerf, Paris 1970, 443, trad. it., Cittadella, Assisi; K. RAHNER- H.VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1969, 229, trad. it., Herder-Morcelliana, Roma-Brescia.

<sup>213</sup> U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.630: “Gli stessi testi biblici sui quali si fonda la dottrina del primato, secondo l’interpretazione esegetica dei medesimi, hanno lo stesso valore probativo per l’infallibilità, anche se il Concilio di questi e di quello più particolare di Luca 22,32 si è astenuto dal volerne dare un’interpretazione autentica[...].”

conferisce a Pietro e, in lui, ai suoi perpetui successori, l'alto incarico di "confermare i fratelli", ossia dirigere la Chiesa, Pastori e fedeli, nella Fede autentica, e per metterlo in condizione di compiere questa missione prega affinché la sua fede non venga mai meno<sup>214</sup>.

Se la fede di Pietro, per volontà del Cristo, non verrà mai meno, allora si deve credere che i suoi insegnamenti dottrinali sono infallibili, in quanto non può errare nell'indicare ai fratelli la via della Fede autentica. In altri termini, con il carisma dell'infalibilità Cristo munisce di sicurezza Pietro e i suoi successori, fortificandoli nell'espletamento della loro missione; al contempo, fornisce ai cristiani la garanzia di essere confermati nella verità e non nell'errore. Pietro non può ingannarsi in materia di fede e, perciò, non può ingannare i fratelli. In una delle sue catechesi tenute in Udienza generale, nel marzo 1993, Giovanni Paolo II conferma autorevolmente:

"Questa suprema autorità del magistero papale[...]deriva dal fatto istituzionale per cui il Romano Pontefice è il successore di Pietro nella missione di insegnare, di confermare i fratelli, di garantire la conformità della predicazione della Chiesa al "deposito della fede" degli Apostoli e alla dottrina di Cristo. Ma deriva anche dalla convinzione, maturata nella tradizione cristiana, che il Vescovo di Roma è l'erede di Pietro anche nei carismi di speciale assistenza che Gesù gli ha assicurato quando gli ha detto: "Io ho pregato per te" (Lc 22,32). Ciò significa un aiuto continuativo dello Spirito Santo in tutto l'esercizio della missione dottrinale, volta a far capire la verità rivelata e le sue conseguenze nella vita umana."<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni*, n.3, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma 2-4 dicembre 1996, LEV 1998, Appendice pp. 494-503: "...già nelle prime comunità cristiane, come più tardi in tutta la Chiesa, l'immagine di Pietro è rimasta fissata come quella dell'Apostolo che, malgrado la sua debolezza umana, [...] una volta convertito, non verrà meno nella Fede e confermerà i fratelli; [...] il Pastore che guiderà l'intera comunità dei discepoli del Signore."

<sup>215</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *Il Magistero del Romano Pontefice*, Udienza generale 17.III.1993, *L'Osservatore Romano*, 19 marzo 1993.

Essere immuni dall'errore teorico dottrinale è cosa ben distinta dall'essere immuni dal peccato. Il Signore ha pregato affinché la fede di Pietro non fosse mai oscurata dalle tenebre dell'errore, non perché Pietro fosse impeccabile<sup>216</sup>: ecco perché, come vedremo più analiticamente nel prosieguo, l'infallibilità non deve essere confusa con l'impeccabilità. L'immunità dall'errore di cui il Romano Pontefice gode riguarda esclusivamente la sua *potestas docendi*, non il suo agire, perciò egli potrebbe anche cadere nel peccato<sup>217</sup>. Chiare e significative, al riguardo, le parole della Congregazione per la Dottrina della Fede:

“Non sono mancati nella storia del Papato errori umani e mancanze anche gravi: Pietro stesso, infatti, riconosceva di essere peccatore. Pietro, uomo debole, fu eletto come roccia, proprio perché fosse palese che la vittoria è soltanto di Cristo e non risultato delle forze umane. Il Signore volle portare in vasi fragili il proprio tesoro attraverso i tempi: così la fragilità umana è diventata segno della verità e delle promesse divine e della misericordia di Dio.”<sup>218</sup>

Inoltre, come mette in luce Y. Congar, l'infallibilità fa parte dell'indefettibilità<sup>219</sup> della Chiesa ma non va confusa con essa: infatti, l'indefettibilità è un concetto

---

<sup>216</sup> Non a caso, nel brano di Luca sopra citato l'Evangelista mette in bocca al Signore anche le parole: "...e tu, quando ti sarai ravveduto...". Ora, il ravvedimento indica una conversione, il che implica un previo peccato.

<sup>217</sup> Cfr. D. VALENTINI, *Il Papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, cit., p. 391. A tal riguardo, Ugo Lattanzi parla di infallibilità di diritto contrapposta ad una inerranza di fatto. L'autore sottolinea, inoltre, come la confusione delle nozioni, l'odio e l'incomprensione nei confronti dell'infalibilità pontificia, considerata una "pretesa" della Chiesa di Roma, sia in molti suscitata dalla circostanza che in alcune lingue, come, per esempio, il tedesco, non esiste una differente terminologia e la stessa parola, nel caso tedesco *Unfehlbarkeit*, significa infallibilità ed anche impeccabilità. Peraltro, secondo una diffusa concezione russo-ortodossa, non potrebbe sussistere infallibilità senza impeccabilità. Cfr. U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 139.

<sup>218</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni*, n. 15, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma 2-4 dicembre 1996, LEV 1998, Appendice, pp. 494-503.

<sup>219</sup> L'indefettibilità è stata sempre riconosciuta dai Padri della Chiesa sin dai tempi più antichi: Ireneo sosteneva che, in virtù della grazia illuminante dello Spirito Santo, l'insegnamento della Chiesa è immutabile e sempre uguale; e Sant'Agostino afferma: "La Chiesa vacillerebbe se ne dovesse vacillare il fondamento. Ma come può vacillare Cristo? [...] Fin tanto che non vacilla Cristo, non vacillerà la Chiesa in eterno." cit. in U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 170.

di portata più generale, che indica la “permanenza nelle istituzioni delle origini” con riferimento ad ogni aspetto della vita della Chiesa ed esprime, perciò, il suo perdurare come istituzione di salvezza voluta dal Cristo, sino alla fine dei tempi, e l’essenziale immutabilità della sua costituzione, del suo culto e della sua dottrina; l’infallibilità, invece, è un concetto di portata più limitata, che “applica questa garanzia di immutabilità all’insegnamento della fede e dei costumi”<sup>220</sup>.

Come sottolineato in apertura del paragrafo, l’infallibilità del Romano Pontefice, essendo un dono divino ottenuto dalla preghiera di Gesù, è sottoposta a limiti e condizioni ben precisi: pertanto, essa non ha carattere assoluto né universale, non può essere isolata dal resto della Chiesa e si distingue nettamente dall’infallibilità impartecipata, universale, assoluta e incondizionata che appartiene unicamente a Dio<sup>221</sup>.

È anche opportuno precisare che ove il Magistero non presenti i requisiti e le condizioni dell’infallibilità, non per questo dovrà essere considerato sbagliato. Infatti, infallibile è, secondo qualsiasi buon dizionario, colui “che non sbaglia e non può sbagliare”, mentre “fallibile” è colui che è “soggetto a sbagliare”<sup>222</sup>. Se però infallibile coincide con “verace”, fallibile non significa necessariamente “fallace”. Dire che una proposizione è fallibile, non significa dire che invece di essere vera, essa è sbagliata, ma che, non essendo infallibile, potrebbe non essere vera. Chi è fallibile, insomma, a differenza di chi è infallibile, non è esente dalla possibilità di errore.

E l’errore di un Papa, secondo il Concilio Vaticano I, può arrivare fino all’eresia, ossia ad un errore nel campo dottrinale e morale che comporti per il

---

E che la Chiesa sia indefettibile, in virtù della sua intima connessione con il Cristo, che ne è l’artefice e il fondamento primario, e con il Paraclito, che dimora in essa come principio del suo essere e del suo agire sino alla fine del mondo, lo attesta lo stesso Concilio Vaticano I; infatti, nella Costituzione *Dei Filius* viene riconosciuta alla Chiesa “...*invictam stabilitatem*”(Cfr. DS 3013) e la *Pastor aeternus* aggiunge che essa: “...*fundata super petram, ad finem saeculorum usque firma stabit*” (Cfr. DS 3056).

<sup>220</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, in *Fede e Annuncio* 3, Bologna 1973, pp. 123-124.

<sup>221</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, 1971, p. 140.

<sup>222</sup> *Lessico Universale Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1972, vol. X, p. 363; vol. VII, p. 445.

popolo cristiano “...un pericolo prossimo alla Fede”, secondo l’espressione dell’Aquinato<sup>223</sup>, o costituisca una vera e propria “...aggressione alle anime”<sup>224</sup>, per utilizzare le parole di San Roberto Bellarmino.

Infatti, la dottrina cattolica ammette pacificamente che un Papa possa avere dei cedimenti dottrinali e cadere in eresia<sup>225</sup>, ma tale possibilità non contraddice in alcun modo il dogma dell’infallibilità, giacché quest’ultima non implica inerranza del Pontefice come individuo ma inerranza dell’ufficio papale in quanto tale. E quando il Concilio Vaticano si trovò ad esaminare casi, storicamente accertati, di Pontefici caduti nell’errore dottrinale<sup>226</sup>, la

---

<sup>223</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-III, 33,4,2. Per il *Doctor Angelicus* proprio l’esistenza di un pericolo imminente di scandalo in materia di Fede avrebbe spinto San Paolo, che pure era subordinato a Pietro, a resistergli in faccia, riprendendolo pubblicamente (Cfr. GAL., 2,11-14).

<sup>224</sup> R. BELLARMINO, *De Romano Pontifice*, lib. II, cap. 29, in *De controversiis*, I, p. 690.

<sup>225</sup> Numerose sono le testimonianze al riguardo, che confermano come la Chiesa abbia da sempre avuto viva consapevolezza di tale possibilità. Si legge, ad esempio, nel Decreto di Graziano: “*Prima sedes a nemine est iudicandus, nisi deprehenditur a fide devius*” (*Decretum Gratiani*, Dist. XXI, c.7, *Nunc autem*). E che il peccato d’eresia costituisse l’unica eccezione alla regola “*Prima sedes non iudicabitur a quoquam*”, comportando, perciò, la perdita del potere pontificio e legittimando la pubblica disobbedienza al Papa, fu una massima incontestata durante tutto il Medioevo. Adirittura lo stesso Innocenzo III, in un’epoca in cui il Papato era all’apice della sua potenza, riconosce: “La Fede mi è talmente necessaria che, se solo Dio mi può giudicare dei miei altri peccati, per il peccato contro la Fede e per questo solo, la Chiesa potrebbe giudicarmi.” e aggiunge: “A causa di fornicazione, la Chiesa romana potrebbe ripudiare il Pontefice romano: fornicazione non dico carnale, ma spirituale, e cioè di un errore nella Fede, perché chi non crede è già giudicato (Gv, 3)” Cfr. INNOCENZO III, *Sermo II in Consacratione Pontificis*, PL, 217, rispettivamente col. 656 e 664.

<sup>226</sup> Durante il Concilio si discusse, in particolare, del caso di Papa Onorio I, Vescovo di Roma dal 625 al 638. Costui, opponendosi a Sofronio, Patriarca di Gerusalemme e campione dell’ortodossia, e schierandosi al fianco di Sergio, Patriarca di Costantinopoli, finì per favorire l’eresia monotelita, la quale sosteneva l’esistenza nel Cristo di un’unica volontà. Per tale motivo, Onorio venne condannato dal Concilio di Costantinopoli del 680, in cui venne solennemente definita la dottrina della duplice volontà. L’anatema venne, poi, confermato da Papa San Leone II, nel 682: “[...]scomunicare tutti gli eretici, tra cui Onorio che non fece risplendere la dottrina apostolica in questa Chiesa di Roma, ma che per un tradimento profano tentò di sovvertire la fede immacolata, e tutti coloro che morirono nel suo errore.” (Cfr. MANSI, XI, 726 ss. PL 96, 408). Ma l’oggettiva eresia di Onorio non intacca il dogma dell’infallibilità in quanto, come sapientemente spiegato dai decretisti medievali e riportato da R. De Mattei: “...cadendo nell’errore contro la Fede, il Papa cessa di essere il capo della Chiesa, si auto-esclude dalla gerarchia e dunque ogni cattolico può, a rigore, accusarlo. [...]il possesso della giurisdizione pontificia non impedisce all’individuo che la esercita di cadere nell’eresia: se diviene eretico, perde la giurisdizione[...].” Cfr. R. DE MATTEI, *Vicario di Cristo. Il Primato di Pietro tra normalità ed eccezione*, Fede e Cultura, Verona 2013, p.122. L’infallibilità pontificia, dunque, è salva poiché, nel momento stesso in cui Onorio ha aderito all’eresia, egli non poteva più legittimamente considerarsi Pontefice Romano, sommo Pastore e Maestro della Chiesa universale. Vengono, quindi, a mancare le condizioni stesse che consentono di qualificare un atto papale infallibile e irreformabile. Tuttavia, i teologi non sono concordi circa il momento

conclusione fu proprio che queste vicende non rappresentavano in alcun modo un ostacolo alla definizione dell'infallibilità pontificia, in quanto quei Papi avevano errato fuori dalle condizioni nelle quali al Sommo Pontefice è garantita la *divina assistentia*.

### 2.3.3. *I requisiti del soggetto dell'infallibilità*

Ciò premesso, analizziamo, dunque, quelli che sono i peculiari requisiti dell'Infallibilità, desumendoli proprio dalla formula di definizione del dogma, che chiude il Capitolo IV della *Pastor aeternus*:

*“Itaque nos [...], sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.”<sup>227</sup>*

---

preciso in cui il Papa eretico decade dal suo ufficio: una minoranza ritiene che la perdita del pontificato giunga sin dal momento in cui egli cade in eresia; invece, la maggior parte dei teologi sostiene che ciò avvenga solo quando l'eresia diventi manifesta o notoria e pubblicamente divulgata, ossia quando il Pontefice persistesse nell'eresia, pur dopo aver ricevuto ripetute pubbliche ammonizioni, come previsto da San Paolo (Cfr. TIT, 3,10). Scrive Arnaldo Xavier da Silveira, richiamandosi al pensiero di Padre Layman, un grande moralista dei Gesuiti: "...fin quando (il Papa che si sia allontanato dalla fede cattolica) sarà tollerato dalla Chiesa e pubblicamente riconosciuto come pastore universale, egli godrà realmente del potere pontificio, così che tutti i suoi decreti non avranno minore vigore e autorità di quelle che avrebbero se egli fosse veramente fedele."Cfr. A. X. DA SILVEIRA, *Resistenza pubblica a delle decisioni dell'autorità ecclesiastica*, in *Cristianità*, 13(1975), p.8.

<sup>227</sup> In DS 3073-3074.

Come evidenziato dal Betti nel suo approfondito studio analitico della Costituzione Vaticana<sup>228</sup>, il dogma viene definito dai Padri conciliari attraverso la precisa e ponderata esposizione dei tre gruppi di requisiti che, nella loro interazione, conferiscono forma e contenuto all'infallibilità<sup>229</sup>: si tratta dei requisiti relativi al soggetto e all'oggetto dell'infallibilità, nonché alle concrete modalità attraverso le quali l'insegnamento infallibile deve essere espresso.

Quanto ai requisiti del soggetto, occorre, anzitutto, dire che l'infallibilità è personale: da San Pietro all'attuale Papa regnante e sino a quando la Sede Apostolica avrà un suo Pastore, essa è un carisma che è appartenuto personalmente ad ognuno dei 266 Successori del Principe degli Apostoli sulla Cattedra Romana, a prescindere dalle loro private vicissitudini e condotte morali, e che continuerà a competere, singolarmente, a tutti i Pontefici del futuro. Si legge, al riguardo, nell'Enciclopedia Cattolica:

“L'infallibilità è nel Papa prerogativa personale, non perché come persona privata egli sia garantito da errore o da eresia (questione libera) ma nel senso che è infallibile ciascuno dei successori di Pietro senza eccezione, e non la sola serie, o la Sede Romana, considerata come ente morale, secondo le pretese di certi gallicani.”<sup>230</sup>

Non è la Sede Romana, in virtù dei suoi privilegi e della sua particolare storia, a trasmettere al suo Vescovo l'infallibilità ma, piuttosto, il contrario: essa non è un requisito insito nella Cattedra episcopale dell'Urbe, da considerarsi, cioè,

---

<sup>228</sup> U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.628. Le medesime conclusioni sono espresse dal Betti anche in: *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5(1961), p.588. In maniera sostanzialmente analoga, seppur con qualche peculiare sfumatura, Ugo Lattanzi analizza l'Infallibilità sotto i profili: “...del soggetto che è dotato d'infallibilità; della causa onde il Papa può porre in essere un atto di magistero infallibile; dell'oggetto cui si estende; dell'obbligazione che crea nei fedeli; delle conseguenze dell'atto infallibile.” Cfr. U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 140.

<sup>229</sup> Requisiti e limiti dell'infallibilità emergono, in particolare, dal documento teologico che costituisce la chiave per comprendere la portata della Costituzione *Pastor aeternus*: si tratta della relazione finale redatta da Mons. Vincenzo Gasser, Vescovo di Bressanone e rappresentante della Deputazione della Fede e, dunque, portavoce dello stesso Pio IX (in MANSI, vol. 52, col. 1214).

<sup>230</sup> FEDERICO DELL'ADDOLORATA, voce *Infalibilità*, in *Enciclopedia Cattolica*, Sansoni, Firenze 1949-1954, vol. VI, coll. 1920-1924.



riferito a tutti i Papi globalmente considerati nella perpetuità della successione petrina, ma una prerogativa personale di ogni legittimo Vicario di Cristo in terra, chiunque egli sia<sup>231</sup>.

Dichiara Giovanni Paolo II in una delle sue catechesi:

“[...]l’infallibilità attribuita al Romano Pontefice è personale, nel senso che deriva a lui con la personale successione a Pietro nella Chiesa romana. [...]il Romano Pontefice non è il semplice portatore di una infallibilità appartenente, in realtà, alla Sede romana. Egli esercita il magistero[...] come “Vicarius Petri” [...]. In lui, cioè, si ha quasi una personificazione della missione e dell’autorità di Pietro, gestite nel nome di colui a cui Gesù stesso le conferì.”<sup>232</sup>

Dunque, soggetto dell’infallibilità è la persona del Papa, proprio perché il Papa personalmente gode del Primato apostolico e l’infallibilità, come si è visto, non è altro che una necessaria implicazione di tale Primato. Ovviamente, così come il Cristo non ha conferito i poteri primaziali a Simone, figlio di Giona, ossia alla sua umana condizione di carne e sangue, ma a *Cefa*, a colui, cioè, che è costituito roccia su cui edificare la Chiesa, analogamente l’infallibilità non è attribuita “...all’uomo che è Papa [...] ma a quest’uomo in quanto Papa”<sup>233</sup>. Il che equivale a dire che il Papa è assistito dal dono dell’infallibilità a titolo funzionale e, poiché ad essere infallibile non è tanto la proposizione in sé ma il giudizio emesso, l’esercizio della funzione d’infallibilità si riferisce e appartiene alla persona e

---

<sup>231</sup> U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p. 629: “E’ così dissipata per sempre la distinzione gallicana tra sede e sedente. Partendo da essa, la conservazione e la spiegazione del deposito rivelato erano riconosciute solo alla sede apostolica, cioè alla serie complessiva dei vescovi romani, nel senso che in essa non hanno preso consistenza eventuali errori di qualcuno di loro, oppure che i medesimi furono positivamente rigettati dai loro successori.” Si tenga a mente che, come riportato dall’Evangelista Matteo (cfr. MT. 23, 2-3), il Cristo stesso non esitò a riconoscere pubblicamente l’autenticità e autorevolezza del Magistero degli scribi e dei farisei, in quanto successori di Mosè e custodi della sua Cattedra, pur contestando e anatemiando la loro privata condotta di vita. Ciò a riprova del fatto che l’infallibilità non può essere condizionata dalle qualità morali dell’individuo che la detiene.

<sup>232</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L’infallibilità del Romano Pontefice*, Udienza generale 24.III.1993, in *L’Osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

<sup>233</sup> Cfr. U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 140.

allo spirito che proferisce tale giudizio solo nella misura in cui esercita questa funzione<sup>234</sup>.

Da ciò si evince che l'infallibilità attiene alla persona pubblica del Pontefice e non è compromessa dalla soggettività individuale di costui, ma è rivestita di una garanzia di oggettività che la rende immune dalle sue personali qualità<sup>235</sup>: tale oggettività risiede nella circostanza che il Pontefice è assistito e guidato dall'azione dello Spirito Santo unicamente nell'esercizio del suo ministero di guida suprema della Chiesa universale, garante della sua Fede e della sua dottrina<sup>236</sup>. Scrive, a proposito, il Card. Newton:

“[...]la sua infallibilità non viene messa in esercizio, se non quando si rivolge a tutto il mondo, giacché, se i suoi precetti, per poter rivestire il carattere dogmatico, devono riguardare cose necessarie alla salute eterna, devono pur essere qualche cosa di necessario per tutti gli uomini. Donde ne deriva, che gli ordini che egli impartisce riguardo a particolari paesi, o riguardo a qualche ordine di interessi politici o di classe, non hanno alcun diritto ad essere considerati quali emanazioni della sua infallibilità.”<sup>237</sup>

Pertanto, quando non insegna come Vicario di Cristo ed è al di fuori della funzione magisteriale che gli deriva dal Primato<sup>238</sup> - come accade, ad esempio,

---

<sup>234</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale*, *Concilium*, 3(1973), p.154. Lo stesso autore sottolinea che non si deve separare il Papa dalla Chiesa, allo stesso modo non è possibile separare dalla sua persona la funzione d'infallibilità da lui esercitata.

<sup>235</sup> Nell'insegnamento infallibile, proprio perché deriva tale natura dall'oggettività del suo contenuto e non dalla privata condotta del Papa, si può cogliere un'analogia con i sacramenti, che sono e rimangono segni efficaci della grazia anche se amministrati da persona indegna, in virtù del principio del “*supplet Ecclesia*”. Cfr. U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.631.

<sup>236</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L'infallibilità del Romano Pontefice*, Udienda generale 24.III.1993, in *L'Osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18: “...l'infallibilità non è data al Romano Pontefice come a persona privata, ma in quanto adempie l'ufficio di pastore e di maestro di tutti i cristiani. Egli, inoltre, non la esercita come avente l'autorità in se stesso e da se stesso, ma per la sua suprema autorità apostolica e per l'assistenza divina a lui promessa nel Beato Pietro.”

<sup>237</sup> Cfr. J.H. NEWMAN-D. BATTAINI, *Il Papa, il Sillabo e l'Infallibilità papale, ossia lotte d'altri tempi oggi rinate e rigogliose*, Bocca, Torino, 1909, p.216.

<sup>238</sup> Questo concetto viene espresso semplicemente, come si chiarirà nel prosieguo, con l'espressione “insegnamento *ex chatedra*”. U. LATTANZI, *Il Primato romano*, cit., p. 141: “Quantunque l'infallibilità non sia qualcosa di fluido o di transeunte, ma di abituale e di

nei suoi studi personali -, nonché quando esercita, con atti di governo e di disciplina, l'ufficio papale in ordine alla potestà di imperio, il Romano Pontefice non è divinamente assistito con il dono dell'Infallibilità e, quindi, non è immune da errore. Non essendo fortificato da tale assistenza, come persona privata il Pontefice può incorrere nelle debolezze proprie di ciascun uomo: ciò implica che l'infallibilità non è assimilabile all'impeccabilità né, tantomeno, alla santità<sup>239</sup>, e queste, d'altra parte, non sono esigenze di Fede "...necessarie alla salute eterna", per usare le parole del Card. Newton.

L'infallibilità attiene abitualmente al Papa, in quanto Capo della Chiesa, e rimane una sua personale prerogativa e non un attributo dell'atto, anche se non deriva dalla sua individuale natura ma gli viene donata dall'esterno: infatti, è il suo intelletto ad essere istruito dallo Spirito e, dunque, è la sua persona a definire infallibilmente una verità di Fede.

Da tale assoluta e imprescindibile personalità del carisma, discende la sua totale intrasmissibilità: anche se, nell'apprestarsi a sancire un dogma, il Pontefice è assistito da esperti studiosi in materia e dalla Curia romana, che contribuiscono in maniera sostanziale ad enucleare una verità di Fede con le loro conclusioni e proposte, costoro non partecipano in alcun modo all'infallibilità del Papa e, perciò, sarà unicamente la sua personale assunzione di responsabilità a consacrare quella verità con il sigillo dell'irreformabilità.

Occorre aggiungere che il carattere personale dell'Infallibilità papale procede di pari passo con la sua socialità: dalle parole della definizione, infatti, emerge chiaramente che al Pontefice è stata donata la stessa e identica

---

permanente, tuttavia [...] il Papa, anche come Papa, può indubbiamente compiere molti atti di magistero pastorale, diremo così, corrente; e non è detto che ogni e qualsiasi atto di magistero del Papa debba essere necessariamente infallibile."

<sup>239</sup> U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5(1961), p.590: "L'infallibilità[...]sul piano individuale è qualcosa di meno dell'impeccabilità, perché questa dà a chi la possiede l'inerranza congenita anche nelle sue azioni segrete, anche nei suoi pensieri; sul piano ecclesiastico è qualcosa di più della santità, perché, mentre questa consiste non tanto nell'assenza d'errore quanto nella non imputabilità del medesimo fondata sulla rettitudine d'intenzione, l'infallibilità al contrario ha come oggetto primo la bontà oggettiva di quel che è definito, che perciò è indipendente dalle qualità morali della persona dalla quale proviene."

infallibilità di cui gode l'intera Chiesa docente<sup>240</sup>, ossia il Collegio episcopale in unione al Successore di Pietro. Scrive al riguardo il Card. Newman:

“La missione della Chiesa è quella di insegnare, e la materia di un tale insegnamento è precisamente quel corpo di dottrine, che gli apostoli consegnarono ai loro successori quale loro perenne deposito. Se sorga qualche divergenza intorno a qualche particolarità della dottrina apostolica, essa possiede l'infallibilità che le è stata promessa, ed è in grado di rispondere trionfalmente, mediante la voce unanime di tutto l'episcopato.”<sup>241</sup>

Ne deriva che il Pontefice, nel far uso della sua personale infallibilità, realmente distinta dalla medesima prerogativa – che è la stessa quanto alla natura e al raggio di influenza - della quale il Cristo ha dotato il suo mistico Corpo, non può comportarsi come una monade, ma deve mantenersi indissolubilmente unito alla Chiesa, insieme alla quale condivide il dono dell'assistenza divina: il Pontefice non può separarsi dall'edificio rispetto al quale è costituito fondamento né dalle membra di quel Corpo di cui è il capo; egli non può opporsi alla Chiesa, poiché è infallibile proprio perché è a Capo di essa, non collocandosene né al di sopra né al di fuori<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24.VI.1973, AAS 65 (1973), p. 397: “Nella sua immensa bontà Dio dispose che la Rivelazione, da Lui fatta per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre nella sua interezza. A tal fine, Egli ha affidato alla Chiesa il tesoro della Parola di Dio, alla cui conservazione, penetrazione ed applicazione alla vita concorrano insieme i Pastori e il Popolo santo. [...]Gesù Cristo, nell'affidare ai Pastori l'incarico di insegnare il Vangelo a tutto il suo Popolo e all'intera famiglia umana, volle dotare il loro Magistero di un adeguato carisma di infallibilità in cose riguardanti la fede e i costumi. [...]nell'esercizio della loro funzione i Pastori della Chiesa sono convenientemente assistiti dallo Spirito Santo; e questa assistenza raggiunge il vertice quando ammaestrano il Popolo di Dio in modo tale che, per le promesse di Cristo a Pietro e agli altri Apostoli, il loro insegnamento è necessariamente immune da errore.”

<sup>241</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *Il Papa, il Sillabo e l'infallibilità papale*, cit., p. 205.

<sup>242</sup> U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.636: “La sua, quindi, non è altro che l'infallibilità attiva di tutta la Chiesa concentrata in lui, nello stesso modo che nella sua persona si concentra l'assistenza divina, che ne è la causa efficiente, che agisce poi su tutta la comunità dei credenti, destinatari dell'infallibilità passiva della Chiesa, di cui sono membri.” Dunque, benché al Pontefice l'assistenza dello Spirito Santo venga donata senza alcuna intermediazione e non sussista alcuna istanza umana che possa giuridicamente controllarla, l'infallibilità papale non è separata dal resto della Chiesa né posta al di fuori di essa. Poiché il Pontefice è infallibile solo in quanto Pastore e Dottore universale, ne

Il Cristo ha promesso il suo costante sostegno e quello dello Spirito Santo alla predicazione non solo di Pietro, ma di tutti gli Apostoli e dei loro successori, garantendo, in tal modo, la purezza e l'incorruttibilità del loro insegnamento che, perciò, deve credersi esente dal pericolo di errare: ne deriva che il Magistero infallibile è unico, ma due sono i soggetti che hanno il diritto di esercitarlo<sup>243</sup>. Uno dei Padri conciliari, Mons. Bartolomeo D'Avanzo, membro della Deputazione della Fede, il 20 giugno del 1870 dichiarò in Assise:

“[...]Perciò, così come lo Spirito Santo, lo Spirito di Verità, rimane tutti i giorni nella Chiesa, allo stesso modo la Chiesa insegna tutti i giorni le verità della Fede con l'assistenza dello Spirito Santo[...]tanto principalmente per il Papa, quanto per ciascuno dei Vescovi in comunione con il Papa. Tutti, e il Papa e i Vescovi, in questo magistero ordinario sono infallibili della stessa infallibilità della Chiesa: differiscono solamente in ciò: i vescovi non sono infallibili per se stessi, ma hanno bisogno della comunione con il Papa, dal quale sono confermati; il Papa, invece, non ha bisogno di nient'altro che dell'assistenza dello Spirito Santo a lui

---

deriva che questa sua prerogativa si esercita solo nella Chiesa e per la Chiesa. Mons. Gasser affermava: “Noi non separiamo il pontefice romano dal suo stretto legame con la Chiesa.” (in MANSI 52, 1213b). Lo stesso Gasser sosteneva che l'infallibilità papale, oltre a non essere separata, non fosse neppure esclusiva: difatti, non esitò a respingere un emendamento del Vescovo d'Urgel, secondo il quale nella Chiesa esisterebbe unicamente l'infallibilità che le è comunicata dal Papa. (in MANSI 52, 1222c). Il Papa è solo l'organo supremo di quella medesima infallibilità che appartiene all'intero organismo della Chiesa: in quanto organo supremo è legittimato ad esercitarla senza controllo giuridico, ma non può separarsi dall'organismo.

<sup>243</sup> Cfr. G. RUFFINO, *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa, Salesianum, I* (1954), pp. 39-76. L'infallibilità della Chiesa è da sempre una delle fondamentali verità della coscienza cristiana, sin da quando illustri Padri della Chiesa, come Ireneo e Tertulliano, collocavano il criterio di certezza delle verità di fede nella successione episcopale e nella prescrizione ecclesiastica. Tuttavia, dopo che il Concilio Vaticano ha proclamato che l'Infalibilità del Romano Pontefice prescinde dal consenso della Chiesa universale, la questione è stata oggetto di accese dispute teologiche, dal momento che veniva a configurarsi, da una parte, l'infalibilità del Collegio dei Vescovi insieme al Papa, dall'altra, l'infalibilità del Papa anche da solo. Ci si chiedeva, pertanto, se l'infalibilità competesse immediatamente solo al Papa, mentre i Vescovi ne divenivano solo partecipi, nell'atto di insegnare in unione con lui, venendosi, in tal caso, a configurarsi un unico organo dell'insegnamento infallibile; o se, invece, l'infalibilità appartenesse direttamente al Papa da solo e pure al Papa considerato in unione al Corpo episcopale, delineandosi, in tal modo, due organi dell'infalibilità, seppur solo inadeguatamente distinti, come afferma Ruffino, giacché sarebbe lo stesso Romano Pontefice a costituire tale duplice organo, da solo e in unione ai Vescovi.

promessa; per questo motivo egli ammaestra e non è ammaestrato, conferma e non è confermato.”<sup>244</sup>

È Dio stesso a comunicare il carisma dell’infallibilità ad entrambi i soggetti: la differenza sta nel fatto che il Papa la riceve individualmente, mentre i Vescovi non ne sono destinatari singolarmente, ma solo come Collegio, che, per essere autenticamente tale, deve imprescindibilmente comprendere il suo Capo.

Pertanto, quando il Collegio, in unione al Romano Pontefice, come accade nei Concili Ecumenici<sup>245</sup>, definisce infallibilmente una verità di Fede, quell’atto sarà collegiale nella forma e per sua stessa natura, dal momento che, in questi casi, il Papa non è colui che trasmette l’infallibilità ai Vescovi riuniti in Concilio, ma partecipa con essi dello stesso dono divino<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> MANSI, 52,764.

<sup>245</sup> La storia e le vicende ecclesiastiche successive al Concilio Vaticano I danno eloquente prova che la definizione dell’Infallibilità pontificia non ha in alcun modo segnato la fine delle Assisi Ecumeniche né ha fatto venir meno il favore dei Romani Pontefici nei confronti di tali ufficiali consultazioni dell’Episcopato universale. Già nel dicembre 1922, a soli cinquant’anni di distanza dalla sospensione *sine die* del Vaticano I, Pio XI manifestò nella sua prima Enciclica, *Ubi arcano*, l’intenzione di voler convocare l’intero Collegio episcopale, non appena i tempi si fossero mostrati maturi. Cfr. AAS 14(1922) 692. Papa Pacelli riprese questo progetto nel 1939, istituendo un gruppo di ecclesiastici per predisporre i lavori preparatori. Cfr. Card. E. RUFFINI, *Giovanni XXIII nel primo anno di Pontificato*, in *L’Osservatore Romano*, 4 nov. 1959, p.3, col.3. Ovviamente, sarà Giovanni XXIII ad attuare le intenzioni dei suoi due predecessori e, con il solenne annuncio del 25 gennaio 1959 (Cfr. AAS 51(1959) 65-69) e la convocazione del Concilio Vaticano II, confuterà definitivamente la tesi di chi sosteneva che il dogma del 1870 avrebbe impedito la convocazione di futuri Concili.

<sup>246</sup> U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), p. 594.

Non mancano, tuttavia, autorevoli testimonianze a favore di una infallibilità concentrata in maniera piena e diretta solo nel Romano Pontefice, che la comunicherebbe, poi, ai Vescovi, quali destinatari indiretti e mediati di tale carisma. Scrive, ad esempio, Sant’Alfonso Maria De Liguori: “Sicché la fermezza di fondamento direttamente fu data a Pietro e indirettamente alla Chiesa, essendo vero che il fondamento sostiene la casa, non la casa sostiene il fondamento.” (Cfr. *Opere del Beato Alfonso Maria De Liguori*, classe terza, Opere Dogmatiche, vol. II, *Verità della Fede*, vol. I, 1826, p.145). Ed un grande sostenitore dell’infallibilità pontificia, San Giovanni Bosco, sostiene: “E’ soltanto il Papa che, colla sua conferma, comunica al concilio, nelle cose di fede e di morale, l’infallibilità e gli fa godere nella Chiesa un’autorità suprema[...]Le promesse della divina assistenza e dell’infallibilità sono fatte agli altri Apostoli solo in quanto che essi sono uniti a Pietro, già prima nominato capo e pastore universale. Difatti Gesù Cristo assicurò questa infallibilità prima al solo Pietro, e perché? Perché si conoscesse che il Papa era il mezzo col quale comunicavasi l’infallibilità alla Chiesa tutta.” Cfr. G. BOSCO, *I concili generali e la Chiesa Cattolica*, 1869.

Dunque, il Pontefice, in quanto personalmente ed individualmente depositario e custode del dono dell'infallibilità – a differenza di ogni altro Vescovo -, è legittimato a definire da solo le verità di Fede ma, in alcuni casi, vi rinuncia, ritenendo opportuno coinvolgere l'intero Episcopato in una definizione conciliare che attinga all'infallibilità dell'intera Chiesa docente e che possa meglio svelare il *Depositum Fidei* ed esprimerne la comprensione nelle forme più adatte, alla luce della constatazione che l'infallibilità del Papa non si estrinseca né in una nuova Rivelazione né in un'ispirazione profetica<sup>247</sup> e non si traduce mai in una sorta di onniscienza o di magica e miracolosa chiaroveggenza. Scrive al riguardo Martin Jugie:

“L'assistenza divina preserverà senza dubbio il Papa dall'errore dottrinale, ma non gli farà necessariamente scoprire le migliori formule per esprimere il dogma e refutare l'eresia, le decisioni disciplinari più opportune. La collaborazione dell'Episcopato riunito in Concilio Ecumenico farà spesso trovare ciò che il Papa da solo non avrebbe scoperto e nemmeno sospettato.”<sup>248</sup>

Anche quando intende ricorrere alla sua personale infallibilità, dal momento che le sue definizioni devono, in ogni caso, rimanere entro i limiti della tradizione ecclesiastica, il Romano Pontefice non rinuncia a mezzi d'informazione e

---

<sup>247</sup> J.H. NEWMAN, *Il Papa, il Sillabo e l'Infallibilità papale*, Torino, 1909, pp. 209-210: “Né il Papa, né il Concilio, si possono mettere alla pari degli Apostoli. A questi, la Rivelazione venne fornita in modo diretto, alla Chiesa non è stata fornita che per trasmissione; dopo la morte di S. Giovanni, venne chiuso il ciclo della rivelazione diretta; esclusivo ufficio della Chiesa, è quello di conservare quel “nobile deposito di verità”, come l'appella S. Paolo, parlando a Timoteo, che gli Apostoli le lasciarono in eredità e in tutta la sua integrità. Donde ne deriva che l'infallibilità di cui furono forniti gli Apostoli, rivestì un carattere assai più positivo e di maggiore ampiezza che non sia quella di cui abbisogna la Chiesa e che le venne assicurata. Parlando dell'infallibilità degli Apostoli, i teologi la chiamano col nome di ispirazione; quella, invece, di cui è fornita la Chiesa, la chiamano col nome di assistentia.”. A conferma del fatto che l'infallibilità non è assoluta, in quanto non è frutto dell'ispirazione, come la Sacra Scrittura, ma deriva da un'assistenza di Dio che preserva dall'errore certi atti solenni del Pontefice e del Corpo episcopale a lui unito, Laurentin afferma: “...le definizioni infallibili sono la parola del Papa, e non la parola di Dio.” Cfr. R. LAURENTIN *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale, Concilium*, 3(1973) p.152.

<sup>248</sup> Cfr. M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme integral? Essai de démonstration catholique*, Paris, 1947, p.217.

indagini adeguate per meglio discernere il senso e le esigenze della Rivelazione ed appurare, in tal modo, se la verità che si appresta a definire sia conforme alla Sacra Scrittura e alle tradizioni apostoliche e faccia effettivamente parte dell'autentica dottrina cattolica.

Di qui l'importanza della consultazione dell'Episcopato<sup>249</sup> - così da raccogliere il parere di cardinali, vescovi e teologi - e il costante e imprescindibile riferimento alla Tradizione della Chiesa, in particolare della Chiesa Romana. Giovanni Paolo II, in un'Udienza generale del marzo 1993, afferma:

“Dai testi conciliari si rileva quanto sia grave la responsabilità del Romano Pontefice nell'esercizio del suo Magistero[...]Egli sente perciò il bisogno, anzi si può dire il dovere, di esplorare il “sensus Ecclesiae” prima di definire una verità di fede, ben sapendo che la sua definizione “espone o difende la dottrina della fede cattolica” (*Lumen Gentium*, 25). [...] E' un'indicazione di saggezza, che trova riscontro nell'esperienza dei procedimenti seguiti dai Papi e dagli uffici della Santa Sede a loro servizio, nell'espletare i compiti di magistero e di governo dei successori di Pietro. [...] Il Papa[...]adempie il suo compito applicandosi personalmente e stimolando lo studio di pastori, teologi, periti di dottrina nei vari campi,

---

<sup>249</sup> I Vescovi, difatti, sono i custodi della Divina Rivelazione e i testimoni di essa nelle proprie Chiese particolari. Afferma, al riguardo, Paolo VI: “Il Magistero dei Vescovi è, per i credenti, il segno e il tramite che consente loro di ricevere e di riconoscere la Parola di Dio.” Cfr. PAOLO VI, Esort. Apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971), p. 100. E il Concilio Vaticano II, circa la verità da insegnare, afferma: “Perché poi sia debitamente indagata ed enunciata in modo adatto, il Romano Pontefice e i Vescovi, per il loro ufficio e secondo l'importanza della cosa, prestano la loro vigile opera usando i mezzi convenienti.” (in *Lumen Gentium*, 25).

La conferma di tale *modus agendi* da parte dei Romani Pontefici è data da Pio XII il quale, come già aveva fatto Pio IX riguardo all'Immacolata Concezione, prima di definire il dogma dell'Assunzione al cielo di Maria Santissima in corpo ed anima, volle indagare la fede della Chiesa, chiedendone il parere all'intero Episcopato, con la Lettera *Deiparae Virginis Mariae* del primo maggio 1946. Infatti, nella Bolla *Munificentissimus* del primo novembre 1950 con la quale viene definito il dogma, il Pontefice, tra gli argomenti in favore della definizione, porta proprio quello della fede della comunità cristiana: “Il consenso universale del magistero ordinario della Chiesa fornisce un argomento certo e solido per provare che l'Assunzione corporale della Beata Vergine Maria in cielo[...]è una verità rivelata da Dio.” In AAS 42 (1950) 757.



esperti di cura pastorale, di spiritualità, di vita sociale, ecc. In questo modo provoca un arricchimento culturale e morale a tutti i livelli della Chiesa.”<sup>250</sup>

Tuttavia, come rilevato dal Betti, tale previa consultazione non deve essere intesa come:

“[...]necessità assoluta [...] non è una questione d’impotenza, quasi che il Papa soltanto a questa condizione goda d’infallibilità; ma è una necessità morale, una questione di coscienza, che, non essendo certo della rivelazione altrimenti, spinge il Papa a conoscere il senso della Chiesa, che di essa ne è la più sicura testimonianza.”<sup>251</sup>

Dunque, l’infallibilità papale deriva esclusivamente dall’assistenza divina e non è in alcun modo condizionata dalle indagini che il Pontefice ha facoltà ma non obbligo di compiere. Come Hefele mise in luce al Concilio, in una definizione deve ritenersi infallibile unicamente il contenuto della formula con cui è espressa, non le introduzioni e gli argomenti che la compongono: il dogma non si fonda su consultazioni, raccolte di pareri, lavori teologici o di altro genere che la precedono, né deriva la sua validità o opportunità dal valore dei mezzi di conoscenza e di indagine cui il Pontefice ha fatto ricorso.

Una definizione infallibile sarà opportuna per sua stessa natura<sup>252</sup>, per forza nativa e congenita, proprio perché proviene dall’assistenza divina, che le conferisce il carattere della verità oggettiva.

---

<sup>250</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L’infalibilità del Romano Pontefice*, Udienza generale 24.III.1993, in *L’osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

<sup>251</sup> Cfr. U. BETTI, *La Costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961, p.638.

<sup>252</sup> A proposito della intrinseca e congenita coincidenza tra infallibilità e opportunità, in una lettera del 6 novembre 1876 ad un Vescovo tedesco, Pio IX scrive: “*Si ideo infallibiles sunt oecumenicorum conciliorum definitiones, quod a Spiritus Sancti sapientia et suasu descendant, nihil certe absurdius est quam putare Spiritum Sanctum vera quidem tradere sed inopportune quoque docere posse. Huiusmodi itaque sacerdotes, si qui sunt in tua diocesi, serio moneto, nullo modo ipsis licere hisce cohibere limiti bus assensum suum nec eum veluti ex conditione accommodare potius huius aut illius episcopi facto, etsi laudabili, quam auctoritati ecclesiae; et omnino oportere, ut pleno et absoluto intellectus et voluntatis assensu definitionem complectantur, nisi a recta fide aberrare velint.*” (Cit. in C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tübingen 1934, 473, n. 614).

Ciò permette di comprendere perché essa è irreformabile *ex sese*, non occorrendo il consenso della Chiesa che, del resto, deve già considerarsi incluso in essa, dal momento che:

“[...]l’assistenza divina che è data al Capo perché insegna è data anche a tutta la Chiesa perché accetti il suo insegnamento. Da ciò risulta chiaro che non è infallibile il Papa perché la Chiesa acconsente alle sue definizioni, ma al contrario la Chiesa dà il suo consenso perché il Papa è infallibile.”<sup>253</sup>

L’assenso della Chiesa, pertanto, non è anteriore né contestuale alla definizione infallibile del Papa, ma posteriore, in quanto non ne rappresenta la causa né la condizione, bensì l’effetto. Tale irreformabilità *ex sese* trova conferma in queste parole di Giovanni Paolo II, che richiama il Magistero del Concilio Vaticano II, espresso in *Lumen Gentium*, 25:

“[...]magistero papale straordinario, le cui definizioni sono irreformabili “di per sé, non per il consenso della Chiesa”. Ciò significa che queste definizioni, per essere valide, non hanno bisogno del consenso dei Vescovi: né di un consenso precedente, né di un consenso conseguente, “essendo state pronunciate con l’assistenza dello Spirito Santo, promessagli (al Romano Pontefice) nella persona del Beato Pietro, per cui non abbisognano di alcuna approvazione di altri, né ammettono appello alcuno ad altro giudizio” (*Lumen Gentium*, 25).”<sup>254</sup>

Ma se la Chiesa non ha l’autorità di riformare una definizione infallibile del Romano Pontefice, occorre aggiungere che un tale potere non compete neppure al Papa stesso: il dogma da lui definito ha nei suoi confronti la medesima forza vincolante che assume nei riguardi di ogni altro membro della Chiesa, Pastore o fedele. Egli è tenuto ad accettare la Verità di Fede che ha definito e non conserva,

---

<sup>253</sup> Cfr. U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), p. 595.

<sup>254</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L’infalibilità del Romano Pontefice*, Udienza generale 24.III.1993, in *L’osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

rispetto ad essa, alcun'altra autorità, se non il ruolo di custode ed autentico interprete<sup>255</sup>.

#### **2.3.4. L'oggetto dell'infallibilità e i suoi limiti**

Dal momento che l'infalibilità è una realtà comunicata, essa si caratterizza anche per la relatività del suo oggetto, ossia per un'ampiezza e una forza obbligatoria ben delimitata e circoscritta. Tale ambito d'esercizio è rappresentato dalle cose riguardanti la fede o i costumi, secondo la nota espressione "*res fidei et morum*"<sup>256</sup>, in quanto il carisma dell'infalibilità non è né politico né scientifico, ma solo dottrinale.

Ciò significa che il Romano Pontefice, nella sua qualità di "custode e maestro della Parola rivelata"<sup>257</sup>, può insegnare infallibilmente e, dunque, imporre come verità di Fede da ritenersi da tutta la Chiesa soltanto quelle dottrine che rientrano nella categoria delle "*res fidei et morum*". Questa formula fece la sua prima comparsa nel linguaggio teologico durante il Concilio di Trento e, da allora, ripresa e chiarita dal Concilio Vaticano, ha indicato:

"tutta la dottrina cristiana speculativa e pratica, cioè il credere e l'operare umano secondo le esigenze della Rivelazione."<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> R. LAURENTIN, *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale*, in *Concilium*, 3 (1973) p.153: "L'infalibilità pontificia non è arbitraria, è completamente sottoposta alla rivelazione, di cui il Papa è solamente l'interprete. Deve conformar visi e non può proporre né ammettere una nuova rivelazione pubblica."

<sup>256</sup> Il senso e il significato profondo della formula è stato già in precedenza illustrato e analizzato, nel paragrafo relativo alla funzione magisteriale nella Chiesa. Occorre precisare che l'interpretazione della parola "*morum*", in sé considerata, è soggetta ad incertezza. Durante il Concilio, numerosi Padri, tra i quali Hindi, Colet e Rodrigo Yusto, confessarono di ignorarne l'esatto significato. Per il Betti, intenderla esclusivamente nel senso di cose rivelate riguardanti la condotta umana sarebbe farne un mero duplicato del termine "*fides*", poiché tali cose, proprio perché rivelate, sono oggetto di Fede sullo stesso piano di quelle speculative. Ma sarebbe proprio questo il modo in cui il Concilio l'ha intesa. Cfr. U. BETTI, *Il Magistero infallibile*, p. 640; J. CONGAR, *La tradition et les traditions*, Paris, 1960, 225, n.7.

<sup>257</sup> PIUS PP. X, *Motu proprio Sacrorum antistitum*, 1.IX.1910, in DS. 2145.

<sup>258</sup> Cfr. U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), p. 597. Riguardo alle origini della formula, cfr. CONCILIO DI TRENTO, sess. IV, *Sul modo d'interpretare la S. Scrittura*, in Dz. 786; CONCILIO VATICANO, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, cap. II, in Dz. 1788. Interessanti e approfonditi riscontri sono offerti da: A. MICHEL,

Il che equivale a dire che rientrano nel Magistero infallibile del Papa tutte e sole le verità che, in qualunque modo, appartengono al *Depositum Fidei*<sup>259</sup>. Ed è ancora Giovanni Paolo II a fornire un'esemplare chiarificazione sull'oggetto del Magistero infallibile:

“[...]Si tratta del campo delle verità esplicitamente o implicitamente rivelate, che richiedono un'adesione di fede e di cui la Chiesa custodisce il deposito affidatole da Cristo e trasmesso dagli Apostoli[...]verità riguardanti Dio in se stesso e nella sua opera creativa e redentiva; l'uomo e il mondo nella loro condizione creaturale e nel loro destino secondo il disegno provvidenziale; la vita eterna e la stessa vita terrena nelle sue fondamentali esigenze in ordine alla verità e al bene. Si tratta, dunque, anche di “verità-per-la-vita”, e della loro applicazione nel comportamento umano.”<sup>260</sup>

Come emerge dalle stesse parole del Pontefice, non bisogna dimenticare, tuttavia, che la Chiesa Cattolica, sebbene ritenga conclusa la Rivelazione, non la considera come uno statico reperto archeologico, riducendo il Magistero ad una sorta di inaccessibile “museo” adibito alla sua gelosa conservazione ed esposizione; al contrario, la Rivelazione è una viva realtà in divenire, la cui comprensione si svela all'intelletto della Comunità ecclesiale in un perdurante processo di crescita.

È per questa ragione che il Magistero del Pontefice non può limitarsi alle sole questioni che investono in maniera diretta il contenuto della Rivelazione già

---

*Les décrets du concile de Trente*, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, X, 1, Paris 1938, 28-30; J. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican d'après les Actes du Concile*, I, Paris-Lyon 1895, 525-528.

<sup>259</sup> U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 145: “Tutto ciò che è ammesso dalla Chiesa universale, sia nella concordia sulla stessa dottrina sia nella comune condanna di un errore, deve ritenersi come un aspetto del deposito rivelato. [...] Il consenso di tutta la Chiesa, [...]regola di Fede che anche il Papa deve seguire, [...] ha valore soltanto positivo; [...] non ha però valore negativo, nel senso che il Papa non possa definire altro che quello che manifestamente è ritenuto da tutta la Chiesa.”

<sup>260</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L'infalibilità del Romano Pontefice*, Udienza generale 24.III.1993, in *L'osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

ricevuta in quanto tale<sup>261</sup>, ma deve necessariamente estendersi a comprendere quella sfera di verità che costituiscono il necessario sviluppo logico della Rivelazione conosciuta, quelle verità che, pur non appartenendo al *Depositum* né esplicitamente né implicitamente, sono essenziali per la conservazione del medesimo, riferendosi, per così dire, ai preamboli della Fede. A tal proposito, chiaro è l'insegnamento del *Doctor Angelicus*:

“Qualche cosa appartiene alla Fede in due modi: in modo diretto, e principale, come è il caso degli articoli di Fede; ed in un altro modo indiretto e secondario; ed è il caso di quelle cose, dalla cui negazione segue la corruzione di qualche articolo di Fede.”<sup>262</sup>

Di qui la distinzione, già in precedenza citata, tra l'oggetto primario e quello secondario dell'infallibilità. Viene definito oggetto diretto dell'infallibilità del Papa quel complesso di verità che sono contenute nel *Depositum*; invece si definisce indiretto l'insieme di tutte le altre verità necessarie alla sua difesa<sup>263</sup>. Giovanni Paolo II afferma:

---

<sup>261</sup> Non mancarono Padri conciliari che proposero di limitare in questo senso l'oggetto dell'infallibilità pontificia. È da ricordare, in modo particolare, l'accurato intervento del Vescovo di Monterey e Los Angeles, Amat, poi efficacemente confutato dall'Arcivescovo titolare di Tessalonica, Franchi (Cfr. MANSI 52, 916C-918D; 52, 1064D-1065A).

<sup>262</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae.*, IIa IIae, q. 11, a. 2. Anche se il Concilio non produsse una definizione esplicita in proposito, non c'è motivo di dubitare che anche questo punto appartenga alla Fede della Chiesa. Non a caso, lo stesso Concilio, nello schema di Costituzione De *Ecclesia Christi*, poi non ultimato per l'interruzione dell'Assise, aveva preparato un canone nel quale veniva condannato chi avesse affermato che l'infallibilità della Chiesa, e quindi quella del Pontefice, si estende solo alle verità contenute nella Rivelazione, e non anche a quelle che sono necessariamente richieste per conservarne integro il Deposito. (Cfr. can. 9, in MANSI 51, 552A). La stessa infallibilità della Chiesa, d'altro canto, non è mai stata esplicitamente definita: eppure, ciò non ha impedito che tale verità relativa all'oggetto secondario si affermasse in maniera costante nella tradizione e nella prassi. Esaustivo, al riguardo, lo studio di R. DRAGUET, *Histoire du dogme catholique*, Paris 1947.

<sup>263</sup> U. BETTI, *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5 (1961), p. 600: “[...]poiché la rivelazione è data agli uomini per il perfezionamento della loro conoscenza, viene a trovarsi in intimo contatto con molteplici fattori eterogenei che ne diventano come l'involucro esterno. Tali fattori[...]necessariamente attratti sul piano della verità rivelata, non assumendone la natura, ma partecipandone della certezza, diventano quindi oggetto secondario dell'infallibilità.”

“Rientrano nell’area delle verità che il magistero può proporre in modo definitivo quei principi di ragione che, anche se non contenuti nelle verità di fede, sono ad esse intimamente connessi. Nella realtà effettuale, di ieri e di oggi, è il magistero della Chiesa e specialmente del Romano Pontefice che salva questi principi e li riscatta continuamente dalle obnubilazioni e dalle distorsioni che subiscono sotto la pressione di interessi e di vizi consolidati in modelli e correnti culturali.”<sup>264</sup>

A loro volta, le verità che costituiscono l’oggetto secondario possono essere di natura teorico-dottrinale e presentarsi, cioè, come presupposto logico della Rivelazione: questo è il caso, ad esempio, della legge morale naturale; o assumere natura effettuale, i cosiddetti “fatti dogmatici”<sup>265</sup>, che della Rivelazione costituiscono il presupposto storico: si pensi alla legittimità di un Concilio, alla validità dell’elezione papale, alla canonizzazione dei Santi.

Quanto al terzo ed ultimo requisito, quello relativo alle modalità dell’insegnamento pontificio, occorre che il Papa eserciti la sua suprema giurisdizione di magistero come Pastore e Dottore di tutti i Cristiani e non si ponga, dunque, come persona privata o Vescovo della Diocesi di Roma. Numerosi, infatti, possono essere gli atti in cui si esplica il magistero ordinario e corrente del Romano Pontefice, ma non necessariamente ognuno di questi atti

---

<sup>264</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *L’infalibilità del Romano Pontefice*, Udienda generale 24.III.1993, in *L’osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

<sup>265</sup> Cfr. U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, cit., p. 143-144. Per un approfondimento del tema, notevole è l’analisi di Y. CONGAR, *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*, in *Catholicisme*, IV, Paris 1956, 1059-1067. Una chiara definizione del “fatto dogmatico” ci è offerta anche dal Betti: “Con il termine “fatti dogmatici” si designa tutto ciò che, pur non essendo rivelato, è talmente connesso con il deposito della rivelazione, sia nella sua enunciazione che nella sua esposizione e applicazione, che non si può negare senza che sia negata o almeno travisata la stessa verità rivelata. Evidentemente in questi casi l’elemento che si fonda direttamente sulla rivelazione e l’elemento che di questa è soltanto la ripercussione esterna sono tra di sé dissociabili, in quanto importano un differente motivo di adesione: il primo dev’essere creduto sull’autorità di Dio rivelante, il secondo dev’essere ammesso sull’autorità del Papa che lo propone”. Cfr. U. BETTI, *La Costituzione Pastor aeternus*, cit., p.642. A partire dall’epoca della controversia giansenista, l’assenso dovuto dal fedele al fatto dogmatico viene comunemente definito “fede ecclesiastica”. Cfr. A. MICHEL, *Foi ecclésiastique*, in *Théological Dictionary Catholic*, Tables générales, fasc. 7, Paris 1958, 1571.1573. Dunque, alle verità divinamente rivelate è dovuta un’adesione di Fede; a quelle proposte in modo definitivo ma non come divinamente rivelate si deve, invece, un assenso definitivo che, tuttavia, non è un assenso di Fede.

sarà infallibile. Il Romano Pontefice applicherà il suo carisma infallibile alle *res fidei et morum*, solo quando ricorrerà ad una forma di insegnamento speciale, la “definizione”. Mons. Gasser dice “*dando definitivam sententiam*”, o, come ripete: “*definit, seu, ut plures theologi loquuntur, definitiva et terminativa sententia proponit*”<sup>266</sup>.

Come già si comprende dall’etimologia del termine, occorre, cioè, che il Pontefice dichiari o manifesti la volontà di esprimere un giudizio definitivo su una dottrina riguardante la Fede o i costumi, che egli reputi debba essere accolta dalla Chiesa universale, in quanto strettamente necessaria alla salute eterna. Tale richiesta di definitiva adesione dell’intero popolo di Dio alla sua sentenza può esprimersi o in forma positiva, allorché il Romano Pontefice, imponendo il suo irreformabile giudizio, obbliga la Chiesa ad accettare una dottrina; oppure in forma negativa, quando la Chiesa è obbligata a rigettare una dottrina, da lui dichiarata contraria alla Fede e ai costumi, in modo più o meno prossimo<sup>267</sup>.

In altri termini, l’infalibilità sancita dal Concilio Vaticano si esplica ogniqualvolta il magistero pontificale si esercita solennemente su particolari punti di dottrina, producendo delle definizioni che procurano ai Cattolici la certezza nell’affermazione di una Verità e l’esclusione di ogni dubbio in merito. Per usare la formula della *Pastor aeternus*, quando si verifica tale condizione il

---

<sup>266</sup> Lo stesso Mons. Gasser precisa ulteriormente: “La parola definisce significa che il Papa proferisce la sua sentenza...direttamente e definitivamente, in maniera tale che ogni fedele possa ormai essere certo del pensiero della sede apostolica, del pensiero del Romano pontefice” (Cfr. MANSI, vol. 52, col. 1316 B).

<sup>267</sup> Tuttavia, come evidenziato dal Betti, dal Concilio emerge che il termine “*definiti*” non va inteso in senso restrittivo, limitato, cioè, alle sole due modalità appena illustrate: in esso sono comprese anche altre tipologie di dichiarazioni con le quali il Pontefice intendesse pronunciarsi su punti dottrinali qualificandoli con note inferiori al dogma o all’eresia. È evidente, tuttavia, che in quest’ultima tipologia di definizioni il carattere dell’infalibilità è limitato alla qualifica con le quali le singole proposizioni che ne sono oggetto vengono designate. Ed è per questo motivo che la loro irreformabilità non sarà assoluta, come nel caso dei dogmi e degli errori condannati come eresie, ma relativa, in quanto tali giudizi, in virtù del progresso dommatico, sono suscettibili di un eventuale aumento di certezza riguardo alla qualifica della proposizione. Ciò significa che un eventuale successivo intervento del supremo magistero potrà trasformare, ad esempio, una dottrina in precedenza dichiarata prossima alla Fede, in una Verità di Fede. Cfr. U. BETTI, *La Costituzione Pastor aeternus*, cit., p.649.

Pontefice parla *ex cathedra*<sup>268</sup>, ossia esprime un giudizio terminativo che mette fine a negazioni o, anche, a semplici tentennamenti circa una dottrina, rendendo la Chiesa edotta e certa sul suo pensiero e sulla sua intenzione di proporre una dottrina come di Fede o condannarla come eretica. Ne deriva che il Pontefice, in tutte le occasioni in cui non siede sulla cattedra che è propria del dottore universale, non è infallibile<sup>269</sup>.

Attesta Giovanni Paolo II:

“Quasi sempre la ragione delle definizioni “ex cathedra” è la certificazione delle verità da credere in quanto appartenenti al “deposito della fede” e l’esclusione di ogni dubbio, o addirittura la condanna dell’errore sulla loro autenticità e il loro significato. Si ha così il momento di massima concentrazione, anche formale, della missione dottrinale conferita da Gesù agli Apostoli e, in essi, ai loro successori. In virtù della straordinaria grandezza e importanza per la fede di tale speciale magistero, la tradizione cristiana ha riconosciuto al successore di Pietro quel carisma di assistenza dello Spirito Santo che si suol chiamare infallibilità.”<sup>270</sup>

Ovviamente, nel parlare *ex cathedra* il Romano Pontefice deve manifestare di essere pienamente libero<sup>271</sup> nella sua volontà e di avere chiara e piena coscienza

---

<sup>268</sup> Significative le parole del Card. Newman: “...se il Papa vuol dimostrare di essere nell’esercizio di quelle sue funzioni pastorali, che pigliano il nome di insegnamento ex cathedra, deve presentarsi in una forma o posizione speciale. Questo termine di ex cathedra, è il più appropriato, come quello che in una data occasione venne usato da nostro Signore stesso. Allorquando i dottori ebrei si ponevano ad insegnare, si collocavano nella cattedra di Mosè, e parlavano ex cathedra; e, com’Egli afferma, allora dovevano essere obbediti dal popolo, qualunque fosse il loro carattere o la loro vita privata.” Cfr. J. H. NEWMAN, *Il Papa, il Sillabo e l’infallibilità papale*, cit., p. 206.

<sup>269</sup> L’illustre teologo francese Billuart scrive: “Il Papa non è infallibile né quando conversa, né quando discute, né quando interpreta la Scrittura e i Padri, né quando si va a consultare, né quando fornisce le ragioni di qualche punto che ha definito, né nelle lettere che può scrivere, né in deliberazioni private, in cui egli esponga la sua opinione.” Ed il Vescovo svizzero Fessler gli fa eco, sostenendo: “Il Papa non è infallibile in quanto uomo, teologo, prete, vescovo, principe temporale, giudice, legislatore, od anche nelle sue idee politiche, oppure nel modo in cui governa la Chiesa.” (Entrambi i brani sono riportati in J. H. NEWMAN, *Il Papa, il Sillabo e l’infallibilità papale*, cit., p. 207).

<sup>270</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *Il Magistero del Romano Pontefice*, Udienda generale 17.III.1993, *L’Osservatore Romano*, 19 marzo 1993.

<sup>271</sup> Proprio tale requisito della piena libertà d’intenzione permette di comprendere perché la controversa vicenda di Papa Liberio non può essere interpretata come una prova contro l’infalibilità pontificia. L’imperatore Costanzo, sostenitore dell’eresia ariana che negava la



di ciò che sta compiendo, dando prova di voler attingere alla *divina assistentia* promessagli con la solennità dell'atto che compie e delle parole che adopera. È quanto avvenne nella definizione dell'Immacolata Concezione, riguardo alla quale Pio IX affermò:

“E’ una dottrina rivelata da Dio e dev’essere, per questa ragione, fermamente e costantemente creduta da tutti i fedeli.”

Analogamente, nel proclamare il dogma dell’Assunzione di Maria, Pio XII si esprime in questi termini:

“Con l’autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei Beati Apostoli Pietro e Paolo, e con la nostra autorità, dichiariamo e definiamo come dogma divinamente rivelato[...]”.<sup>272</sup>

Questo, tuttavia, non è un criterio rigido, che obbliga il Pontefice a ricorrere ad una forma d’insegnamento di particolare solennità esteriore, qualora voglia applicare al suo magistero il carisma dell’infalibilità: qualsiasi tipologia di documenti, qualunque ne sia la forma e pur se, abitualmente, considerati parte del Magistero ordinario del Papa, se si riscontrano le tre condizioni che abbiamo analizzato deve considerarsi garantita dall’infalibilità<sup>273</sup>. Infatti, ogniqualvolta

---

consustanzialità del Cristo con il Padre, nel 355 fece catturare Papa Liberio, esiliandolo in Tracia; il Pontefice verrà, poi, liberato solo nell'estate del 357, solo dopo aver sottoscritto una formula ariana in cui si asseriva chiaramente la subordinazione del Figlio al Padre. Tale cedimento dottrinale di Liberio non può essere considerato un falso storico, in quanto trova testimonianza presso illustri Padri della Chiesa, come Girolamo: “Liberio, vinto dal tedio dell’esilio, sottoscrivendo alla gravità eretica, entrò vittorioso a Roma.” (GIROLAMO, *Chronicon* A. 349). Nonostante ciò, è evidente che non ci si trova di fronte ad un insegnamento ufficiale per tutta la Chiesa, in quanto Liberio non esercitò alcuna giurisdizione di magistero: come attesta Sant’Atanasio, la sottoscrizione gli fu imposta, dietro minaccia di morte, come condizione per essere scarcerato e, dunque, non fu un atto libero del Pontefice, ma frutto della prepotenza del tiranno. Cfr. ATANASIO, *Historia*, Arian. 41; *Apologia Contra Arianos*, 89.

<sup>272</sup> DENZ. 2803 e 3903.

<sup>273</sup> Ciò deve ritenersi anche qualora il Papa faccia di una dottrina di fede o di morale oggetto specifico del suo insegnamento, per spiegare ulteriormente verità già definite o proporle per la prima volta; e quando egli ritorni ripetutamente su di un determinato punto dottrinale fornendone la medesima soluzione, così da dare coesione al magistero dei Vescovi al riguardo. Il Betti cita come esempi la Costituzione Apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII del 1947, emanata al precipuo scopo di “...mettere fine ad ogni controversia” circa l’assenza del rito sacramentale del diaconato, presbiterato ed episcopato; nonché i ripetuti interventi del medesimo Pontefice sulla

il Pontefice manifesta l'intenzione di parlare "...come maestro universale nel nome e coll'autorità degli apostoli; sopra una questione di fede o di morale; coll'intenzione di obbligare tutti i membri della Chiesa ad accettare la sua decisione e crederla"<sup>274</sup>, non si avrà più Magistero ordinario, ma straordinario e infallibile.

Queste tre condizioni devono verificarsi cumulativamente, in quanto formano una cosa sola, e nessuna delle tre può pienamente realizzarsi se ne mancasse anche una soltanto. Come precisato dal Betti, la verifica delle tre condizioni ha chiaro valore retroattivo: esse valgono, cioè, non solo per i Papi posteriori al Concilio Vaticano, ma anche per tutti i loro predecessori<sup>275</sup>.

## **2.4. Il Magistero Infallibile nell'Ordinamento Canonico**

### **2.4.1. L'infalibilità nel Codice Piano-Benedettino e la ricezione del Concilio Vaticano I**

Dopo aver analizzato dal punto di vista storico-esegetico le due prerogative che la Costituzione *Pastor aeternus* attribuisce al Romano Pontefice, esaminando, in particolar modo, la natura e le condizioni del suo Magistero infallibile, imprescindibile componente del Primato di giurisdizione di cui egli gode in virtù della Successione Petrina, in questo quarto paragrafo la *quaestio* dell'infalibilità verrà sviluppata in senso prettamente giuridico, ossia nell'ambito del Codice di Diritto Canonico, attraverso l'analisi sistematica dei canoni che nel *Corpus* del 1917 e in quello vigente del 1983 disciplinano la funzione Magisteriale del Vescovo di Roma e della Chiesa.

---

questione riguardante la fonte della potestà di giurisdizione dei Vescovi, da Pacelli individuata direttamente nel Papa e non in Dio. Cfr. U. BETTI, *La Costituzione Pastor aeternus*, cit., p.646.

<sup>274</sup> Cfr. J. H. NEWMAN, *Il Papa, il Sillabo e l'infalibilità papale*, cit., p. 210.

<sup>275</sup> Cfr. U. BETTI, *Il Magistero infallibile*, cit., p.603.

In tale studio giuridico non si potrà prescindere dai risultati emersi nel precedente capitolo, in quanto le norme del *Codex Juris Canonici*, strumento di garanzia ed espressione della *communio* della Chiesa, sono il frutto di una simbiotica interazione tra la teologia e il diritto. La comunità ecclesiale, infatti, è una società umana che partecipa, tuttavia, della realtà mistica e divina del suo Fondatore e, avendo perciò natura teandrica, ogni sua espressione è immagine del servizio salvifico del Cristo: pertanto, anche la normativa canonica deve essere esplorata nella sua dimensione non soltanto giuridica, ma anche biblica e teologica<sup>276</sup>.

Si tratterà di ricercare, nella sistematica dei due Codici, le modalità attraverso le quali l'ordinamento canonico ha recepito ed organizzato la dottrina relativa al *Munus Docendi*, per avere cognizione della comprensione di cui il Magistero gode quando si pronuncia in modo infallibile e di quale sia la risposta d'adesione che i fedeli debbono ad esso.

Il *Codex Juris Canonici* promulgato dal Sommo Pontefice Benedetto XV nella Domenica di Pentecoste del 1917 con la Costituzione apostolica *Providentissima Mater Ecclesia*<sup>277</sup> ed entrato in vigore il 19 maggio 1918, detto

---

<sup>276</sup> A. BONI, *Le fonti del diritto nella struttura del nuovo CIC*, cit., pp. 371-372: “[...]La conoscenza delle leggi non consiste nel conoscere la loro espressione verbale, ma nel rilevare la loro forza e la loro autorità... Questa esigenza conoscitiva della vis e della potestas della legge si impone per qualsiasi ordinamento giuridico, ma a maggior ragione si impone per l'ordinamento giuridico della Chiesa, in ragione della sua natura e della sua finalità. L'esigenza di conoscere la legislazione ecclesiastica nella sua dimensione biblica, teologica e giuridica (struttura concettuale) è stata espressa dal Papa Giovanni Paolo II nell'immagine geometrica di un ideale triangolo, al cui angolo di vertice è posta la Sacra Scrittura e, ai lati collaterali, la teologia e la scienza giuridica.”

<sup>277</sup> Di seguito, ecco alcuni passi della Bolla *Providentissima Mater*, nei quali il Pontefice illustra chiaramente le motivazioni ed il senso profondo dell'opera di codificazione, espressione di un contesto ecclesiologico in cui si è proceduti ad un'ampia revisione del Diritto Canonico, abrogando le leggi desuete e promulgandone di nuove, così da garantire stabilità e certezza allo *jus* vigente: “La Chiesa, Madre sapientissima, voluta da Cristo, suo Fondatore, in modo tale che possedesse tutti i caratteri della società perfetta, fin dai suoi primordi [...] si diede a regolare e a difendere con leggi certe la condotta delle persone consacrate e del popolo cristiano. [...] essendo mutate le condizioni storiche e le esigenze degli uomini, com'è naturale, il diritto canonico non apparve ormai più in grado di rispondere in tutto e per tutto ai suoi obiettivi. Nel corso dei secoli, infatti, erano state promulgate moltissime leggi; alcune di queste furono abrogate dalla suprema autorità della Chiesa oppure caddero in disuso; altre apparvero di difficile applicazione in rapporto ai tempi o meno utili al bene comune o meno adeguate. A ciò si aggiunge il fatto che il numero delle leggi canoniche si era tanto accresciuto, ed esse vagavano così scoordinate e disperse, che molte di esse risultavano sconosciute non soltanto al popolo, ma agli stessi esperti di diritto. Per queste ragioni il Nostro Predecessore di felice memoria, [...] concepì il disegno di

*Piano-Benedettino* o *Pio-Benedettino* in quanto la sua elaborazione ebbe inizio già sotto il precedente pontificato di San Pio X, costruisce la normativa in esso contenuta sulle basi della dottrina teologica ed ecclesiologica del Concilio Vaticano I. Di conseguenza, essendo il frutto delle idee e della visione della Chiesa emersa e consolidatasi in quell'Assise, il Codice evidenzia in modo particolarmente intenso il ruolo del Magistero e la sua autorevolezza, enucleando i principi fondamentali relativi all'estensione del Magistero infallibile e ai caratteri peculiari che una dottrina deve possedere per poter essere considerata *de fide divina et catholica*.

Tuttavia, il Codice si limita a delineare l'infallibilità nei suoi punti essenziali, senza illustrarne le forme d'espressione e i requisiti; soprattutto, la normativa del 1917 non si spinge ad affrontare la problematica questione lasciata irrisolta dal Concilio Vaticano, ossia quella dell'oggetto secondario o indiretto del Magistero<sup>278</sup>.

---

raccogliere in un testo organico tutte le leggi della Chiesa promulgate fino ad allora, escludendone quelle che fossero già state abrogate o fossero obsolete, e di adattare ai costumi d'oggi nel modo più opportuno quelle che lo richiedessero, nonché di promulgarne delle nuove quando si rendesse necessario o conveniente. [...]Pertanto, invocato il soccorso della grazia divina, confortati dall'autorità dei Beati Apostoli Pietro e Paolo, con motu proprio, con certa scienza e nella pienezza della potestà Apostolica della quale siamo investiti, con questa Nostra Costituzione, cui intendiamo attribuire validità perpetua, «promulghiamo il presente Codice, così come è stato redatto, e decretiamo e comandiamo che esso abbia d'ora in poi forza di legge per tutta la Chiesa », e lo affidiamo alla vostra salvaguardia e vigilanza.” Cfr. BENEDICTUS PP. XV, Const. Ap. *Providentissima Mater Ecclesiae*, in AAS 9/II (1917) 5-8).

<sup>278</sup> Infatti, sebbene nella formula definitoria del dogma dell'infalibilità pontificia sia stata utilizzata l'espressione estensiva “*Doctrinam...ab universa Ecclesia tenendam*” e non quella, più selettiva, di “*Doctrinam...credendam*”, il Concilio Vaticano ha insegnato, ma non definito, che il Magistero infallibile del Pontefice si estende non solo alle Verità rivelate ma anche all'oggetto secondario, ossia a tutte quelle Verità che, pur non essendo esplicitamente contenute nel *Depositum Fidei*, si presentano come necessario presupposto per la custodia e l'esposizione della Rivelazione. La mancanza di un definitivo pronunciamento in merito ha, dunque, lasciato irrisolta la questione; tuttavia, nello stesso Concilio non si mancò di sottolineare che l'ambito dell'infalibilità del Pontefice si estende quanto quello dell'infalibilità della Corpo episcopale e, perciò, non si può negare la facoltà di esprimere un giudizio infallibile anche su verità indirettamente collegate alla Rivelazione.

#### 2.4.2. *Analisi dei canoni 1322 – 1325 del CIC 1917*

Il Codice del 1917 apre la trattazione relativa al *Munus Docendi* con cinque norme introduttive, i canoni 1322-1326, collocati nella parte quarta del Libro Terzo *De rebus*, intitolata *De Magisterio ecclesiastico*: essi hanno tutti carattere dottrinale e forniscono le linee guida dogmatico-canoniche e i principi generali sulla *potestas docendi* di cui la Chiesa dispone, articolando l'intera disciplina giuridica che ne emerge intorno ad un fondamentale principio<sup>279</sup>: tutte le verità rivelate da Dio e contenute nella Sacra Scrittura e nella Tradizione sono state affidate in custodia alla Chiesa la quale, attraverso quell'incessante processo evolutivo che è l'esercizio del suo Magistero, ne approfondisce la cognizione soggettiva, in ciò assistita incessantemente e infallibilmente dallo Spirito Santo<sup>280</sup>. Ciò emerge, in maniera evidente, dal canone 1322:

*§1. Christus Dominus fidei depositum Ecclesiae concredidit, ut ipsa, Spiritu Sancto iugiter assistente, doctrinam revelatam sancte custodiret et fideliter exponeret.*

*§2. Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, ius est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi: hanc vero rite ediscere veramque Dei Ecclesiam amplecti omnes divina lege tenentur.*

In particolare, il primo paragrafo definisce il precipuo obiettivo e la missione che il Cristo ha assegnato all'autorità magisteriale della Chiesa: la religiosa custodia e la fedele esposizione della dottrina rivelata. Perciò, nell'esercizio, in diversi gradi, di tale autorità, la Chiesa deve mantenersi fedele a questo mandato, che è il punto fontale e la stessa ragion d'essere di quella parte della sua giurisdizione che si esplica proprio nell'ufficio di insegnare.

Nel secondo paragrafo viene, invece, normativamente sancito il dovere della Chiesa di annunziare la *Veritas* cristiana ad ogni uomo e il correlativo suo

---

<sup>279</sup> Si tratta di un principio che emerge con forza da entrambi i documenti del Concilio Vaticano I: cfr. *Dei Filius*, IV; *Pastor aeternus*, IV.

<sup>280</sup> Cfr. P. M. DA CASOLA IN LUNIGIANA, *Compendio di Diritto Canonico*, Romae, 1967, p.822.

diritto all'indipendenza da qualsiasi potere secolare nell'espletamento della sua opera evangelizzatrice.

Il successivo canone 1323 riveste un ruolo di fondamentale importanza nell'economia del Codice Pio-Benedettino, poiché è l'unico ad occuparsi esplicitamente<sup>281</sup> del supremo Magistero della Chiesa e a definire i pronunciamenti infallibili in materia rivelata, *de fide divina et catholica*<sup>282</sup>.

Il canone 1323 così recita:

- §1. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.*
- §2. Sollemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilli tum Romani Pontificis ex cathedra eloquenti.*
- §3. Declarata seu definita dogmaticae res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit.*

Dall'interpretazione del primo paragrafo di questo canone si desume che esso introduce la dottrina sul Magistero infallibile, enucleando i soggetti di tale supremo carisma e definendone l'oggetto di competenza.

Il legislatore, inoltre, chiarisce cosa debba intendersi per *fide divina et catholica*, rifacendosi integralmente alle parole del terzo capitolo della Costituzione *Dei Filius*<sup>283</sup>: Fede divina e cattolica è l'intera Parola di Dio,

---

<sup>281</sup> Infatti, nel can. 218 §1 del titolo VII *De Suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes*, capitolo I *De Romano Pontifice*, viene fatto solo un accenno indiretto della prerogativa di cui il Romano Pontefice è insignito in qualità di Supremo Dottore della Fede: "*Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.*" Delle prerogative del Concilio Ecumenico si occupa indirettamente il can. 228 §1, titolo VII, capitolo II *De Concilio Oecumenico*: "*Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate.*" Da entrambi i canoni appena citati emerge chiaramente la prospettiva del Codice, che è quella di configurare la *potestas magisterii* inclusa nella *potestas iurisdictionis*, quale sua parte integrante.

<sup>282</sup> Le fonti di questo canone si possono rinvenire in numerosi documenti, tra i quali: la lettera enciclica di Pio IX, "*Tuas libenter*", del 21.XII.1863 (in: CIC-Fontes, vol. II, 979-993), la Costituzione Dogmatica "*Dei Filius*", cap. III (in: DS 3008-3014) e la lettera di Leone XIII "*Sapientiae christianae*", del 10.I.1890 (in: CIC- Fontes III, 325-340).

<sup>283</sup> Alla luce delle considerazioni sopra esposte circa l'intima unione tra teologia e diritto, tale scelta è assai significativa: una costituzione dogmatica, infatti, è espressione del comune sentire

contenuta nella Sacra Scrittura o custodita ed esposta dalla Tradizione, e che la Chiesa propone a credere come verità rivelata, sia con giudizio solenne, che con il suo magistero ordinario e universale<sup>284</sup>.

Il secondo paragrafo, la cui struttura si innesta, anche da un punto di vista sintattico<sup>285</sup>, su quella del paragrafo che lo precede, determina in maniera esplicita i soggetti a cui appartiene in maniera esclusiva<sup>286</sup> e con la medesima intensità l'esercizio del Magistero infallibile: il Concilio Ecumenico ed il Romano Pontefice “*ex cathedra eloquenti*”, ossia nella sua veste di Supremo Dottore e Maestro<sup>287</sup> di Fede e di morale, qualora abbia l'intenzione di obbligare tutti i fedeli.

---

dell'Episcopato riunito in Concilio Ecumenico *una cum Romano Pontifice* e, quindi, testimonianza del progresso teologico. Ciò conferma ulteriormente la peculiarità dell'ordinamento canonico, in cui la *res teologica* può divenire *ipso facto* norma giuridica.

<sup>284</sup> Questo è il solo ed unico riferimento che viene fatto dal Codice riguardo a questo particolare modo di esercizio della collegialità episcopale: infatti, nella parte riguardante più propriamente l'episcopato, non viene inserito alcun canone relativo al magistero ordinario ed universale. La riflessione su questo particolare soggetto del Magistero infallibile venne introdotta nel Concilio su proposta del Vescovo di Ratisbona Senestrey alla Deputazione della Fede (Cfr. *Collectio Lacensis*, VIII, 1655, 1658, 1675).

<sup>285</sup> È evidenti, infatti, che l'incipit del paragrafo, “*Sollemne huiusmodi iudicium...*”, richiama il “*...sive sollemni iudicio*” del primo paragrafo, che risulta essere, perciò, il perno centrale e la struttura d'innesto dell'intero canone 1323. Ciò si rende necessario per evitare possibili confusioni nell'interpretazione dei già citati canoni 218 e 228, nei quali manca un riferimento esplicito all'esercizio del supremo Magistero, rispettivamente, del Romano Pontefice e del Collegio episcopale. Riguardo al Concilio Ecumenico, tuttavia, i canoni 222-229 non mancano di sottolineare l'ineludibile legame che deve sussistere tra i Vescovi e il Capo del Collegio: infatti, è il Pontefice Romano che possiede il diritto nativo ed esclusivo di convocare e presiedere l'Assise conciliare e di conferire forza vincolante ai suoi decreti, confermandoli e promulgandoli. (Cfr., in particolare, *CIC-1917*, Can. 222: §1. *Dari nequit Oecumenicum Concilium quod a Romano Pontifice non fuerit convocatum*; §2. *Eiusdem Romani Pontificis est Oecumenico Concilio per se vel per alios praeesse, res in eo tractandas ordinemque servandum constituere designare, Concilium ipsum transferre, suspendere, dissolvere, eiusque decreta confirmare*).

<sup>286</sup> In tal senso di esclusività il Blat interpreta quel “*...proprium est*” cui il legislatore fa ricorso nel canone (A. BLAT, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, vol. III, ex *Thypographia Pontificia in Instituto Pii IX, Romae 1923, 239*).

<sup>287</sup> Dall'interpretazione delle parole del Cristo riportate in MATTEO 23,10 – “Voi, non fatevi chiamare maestri, perché solo uno è il vostro Maestro, il Cristo” -, emerge la visione autentica della Chiesa, nella quale esiste un solo Maestro, il suo divino fondatore: i Pastori lo sono soltanto in senso derivato e subordinato a quest'unico Maestro. Se la *potestas docendi* è un dono comunicato alla Sacra gerarchia ed un riflesso dell'unica *Veritas* che risplende nell'insegnamento del Cristo, ne deriva che nessuno, né il Collegio episcopale né il Pontefice, è in grado di assicurare, con le sue sole capacità, che nella Chiesa venga custodito e trasmesso in maniera indefettibile il *Depositum Fidei*: solo in virtù del Paraclito, che il Risorto ha conferito al suo mistico Corpo per guidarlo “...verso la Verità tutta intera” (Cfr. *GV. 16,13*), la Chiesa può essere considerata in perpetuo colonna e fondamento della Verità (Cfr. *1TM. 3,5*).

Il paragrafo terzo enuclea un fondamentale principio di garanzia: nessuna dottrina può essere definita o dichiarata dogmaticamente, a meno che non risulti altrimenti<sup>288</sup>. Vigge, pertanto, una *praesumptio iuris* in virtù della quale una definizione, se non risulta o sia dubbia<sup>289</sup>, non può considerarsi infallibile, finché non venga dimostrato il contrario.

Il termine d'apertura, "*declaratio*", è teologicamente compatibile con l'interpretazione di un Magistero ordinario del Romano Pontefice, che assume natura derivatamente infallibile se dichiara una dottrina già insegnata infallibilmente dal Magistero della Chiesa. Inoltre, come rilevato da Davide Salvatori<sup>290</sup>, utilizzando il termine "*dogmatice*" il canone non preclude l'esercizio del Magistero infallibile nei confronti dell'oggetto secondario,

---

<sup>288</sup> M. MOSCONI, *La presunzione di non infallibilità: can. 749, p.3*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3, 1998: "[...]Per comprendere il motivo che porta alla formulazione di questo paragrafo dobbiamo riferirci al contesto teologico generale degli anni che precedono e accompagnano lo sviluppo del processo di codificazione, con la vivace polemica antimodernista all'ordine del giorno e sullo sfondo le acquisizioni del concilio Vaticano I relativamente all'ordinamento sulla fede e al ruolo del magistero. La necessità di garantire la permanenza dello sviluppo del dibattito teologico nell'ambito delle verità fondamentali del *depositum fidei* pone l'esigenza di chiarire il grado di certezza con cui le singole dottrine vengono proposte dal magistero, distinguendo così posizioni teologiche del tutto legittime da affermazioni apertamente ereticali o comunque inaccettabili. In questo contesto sorge il bisogno di stabilire una presunzione per i casi "dubbi", dove non risulta con sufficiente chiarezza il livello di certezza che accompagna la proposizione di un determinato insegnamento, soprattutto quando il dubbio verte sul carattere "dogmatico" di una dottrina, cioè sulla sua infallibilità e appartenenza formale alla rivelazione."

<sup>289</sup> Nello schema del Codice del 1913, tale clausola di garanzia nei riguardi dell'assenso di fede divina e cattolica da prestarsi alle verità definite dogmaticamente era postulato in termini ben più rigidi. Si riteneva, infatti, che non si potesse parlare di infallibilità "*nisi ex verbis ipsis manifeste constiterit*" evidenziando, quindi, solo l'aspetto contenutistico dei documenti definitivi e alludendo alla possibilità di pronunciamenti dogmatici solo attraverso atti del magistero straordinario, di cui si potesse, cioè, studiare il contenuto verbale. Nel testo definitivo del 1917, invece, viene meno il riferimento alle "*verbis ipsis*" e la condizione rimane solo quella che consti in modo manifesto dalla dichiarazione o definizione dogmatica: "*...nisi id manifeste constiterit*". Cfr. can. 599, §3., in PIUS PP. X, *Codex Iuris Canonici-cum notis Petris Card. Gasparri* (schema Codicis Iuris Canonici), Civitas Vaticana 1913, 255.

<sup>290</sup> D. SALVATORI, *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. "Ad Tuendam Fidem": il can. 750 visto attraverso i Concili Vaticani*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 253: "[...]Ciò è contrario non solo alla dottrina teologica, ma anche alla redazione stessa del canone. Perciò riteniamo che l'avverbio dogmatico vada interpretato non nel senso di *tamquam divinitus revelata*, ma nel senso di tenersi in maniera definitiva, cioè irreformabile. Quest'aspetto verrà meglio compreso nella redazione del can. 749 §3. CIC-1983 nel quale vedremo che il dogmatico verrà mutato in *infallibiliter*." Resta ferma la profonda differenza, già sopra illustrata, tra l'irreformabilità di un dogma e quella di una verità appartenente all'oggetto secondario.



riservandolo esclusivamente alle verità contenute in maniera diretta nella Rivelazione: l'espressione, infatti, deve essere interpretata non come sinonimo di dogma bensì di dottrina irreformabile.

In definitiva, nel canone 1323 si riscontra una perfetta e paritetica armonia espositiva tra le due forme del Magistero infallibile, nettamente distinte: il secondo paragrafo del canone si occupa del Magistero solenne, che si esplica attraverso due soggetti, tra loro inscindibilmente connessi, ossia il Concilio Ecumenico e il Romano Pontefice quando parla *ex cathedra*; il primo paragrafo, invece, definisce il “...*non solemniter modo*”, ossia il Magistero ordinario ed universale. Entrambe le forme sono esplicitate nelle loro essenziali caratteristiche funzionali, senza scendere nei dettagli<sup>291</sup>.

Inoltre, l'ordine in cui i due modi di esercizio del Magistero infallibile vengono presentati, “...*tum Oecumenici Concilli tum Romani Pontificis ex cathedra eloquenti*”, è indice di un cambiamento di prospettiva, seppur ancora *in nuce*, che segnerà un progressivo allontanamento dalla visione ecclesiologica affermata dal Concilio Vaticano I, attenuando l'accesa enfasi nei confronti del Romano Pontefice che da quell'Assise era scaturita.

La maggior parte degli autori<sup>292</sup> che si sono dedicati in maniera diretta ed esauriente all'analisi e al commento di questa parte del CIC-1917 relativa al Magistero ecclesiastico hanno considerato i canoni 1323 e 1324 perfettamente speculari, in quanto dal primo emergono gli elementi relativi all'oggetto e al soggetto dell'infalibilità, mentre il secondo definisce l'assenso dovuto a tale esercizio magisteriale. Il Coronata, in particolare, definisce “via positiva” quella

---

<sup>291</sup> Il Canone, dunque, non fornisce una regolamentazione diretta degli atti magisteriali da cui scaturiscono le definizioni infallibili: un simile compito è proprio, infatti, della teologia, nell'ottica di una profonda e feconda compenetrazione tra le due scienze. Ecco perché la definizione dogmatica che emerge dal cap. IV della *Pastor aeternus* non trova un riscontro pieno e completo nel canone, che pur vuol essere norma positiva di quel prospetto teologico. Annotano Wernz e Vidal: “*Integer canon est dogmaticus (demonstratio pertinet ad theologos), atque ex theologia dogmatica desumere sunt breves declarationes.*” Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Jus Canonicum*, IV/2, 8.

<sup>292</sup> *Ivi*, IV/2, 3-14; A. VERMEERCH - J. CREUSEN, *Epitome Juris Canonici*, I, 456-460; P.M. CONTE DA CORONATA, *Institutiones Juris Canonici*, II, 241-250; F. CLAYES - A. BOUUAERT, *Magistère*, 691-696; J.A. ABBO - J.D. HANNAN, *The Sacred Canons*, II, 557-564.

seguita dal can. 1323, in quanto espone gli elementi essenziali; “via negativa”, invece, quella del can. 1324, poiché definisce gli elementi costitutivi del negato assenso dovuto<sup>293</sup>.

Riguardo ai soggetti del Magistero infallibile esercitato in forma solenne, i commentari rimandano ai trattati di teologia, fornendo solo le linee essenziali; maggiore attenzione è, invece, riservata al Magistero ordinario e universale, rispetto al quale si sottolinea in maniera costante che deve esercitarsi *sub auctoritate Summi Pontificis*, in quanto i Vescovi sparsi per il mondo non godono in maniera diretta e personale del carisma dell’infallibilità, ma ricevono la *divina assistentia*, promessa dal Cristo alla sua Chiesa, solo collegialmente considerati, in comunione al loro capo visibile, il Romano Pontefice<sup>294</sup>.

Circa l’oggetto del Magistero infallibile, la maggior parte dei commentari distinguono tra *fides simpliciter divina*, *fides divina et catholica* e *fides ecclesiastica*<sup>295</sup>. Le verità *de fide simpliciter divina* sono quelle che, pur non essendo proposte a credersi dal Magistero della Chiesa in maniera diretta, debbono riconoscersi come certamente rivelate. Scrive al riguardo il Coronata:

“*Credere debemus ea omnia quae interna propria persuasione, quae variis argumentis aquiri potest, scimus a Deo esse revelata; Deo revelanti, dum certo de revelatione divina constat, fidem detrectare grave delictum est.*”<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> Infatti, la trattazione dei due canoni viene così strutturata: can. 1323 *De positiva definizione doctrinae revelatae*; can. 1324 *De expositione negativa doctrinae revelatae*. Cfr. P.M. CONTE DA CORONATA, cit., II, 242-245.

<sup>294</sup> F.X. WERNZ – P. VIDAL, cit., IV/2, 9, nota 15.

<sup>295</sup> Tuttavia, la terminologia utilizzata non è sempre univoca: ad esempio, le verità *de fide simpliciter divina* molto spesso vengono dette semplicemente *de fide divina*. (Cfr. F.X. WERNZ – P. VIDAL, cit., IV/2, 8; A. VERMEERCH – J. CREUSEN, cit., I, 457; P.M. CONTE DA CORONATA, cit., II, 242. Riguardo alla Fede, poi, deve precisarsi che si assiste ad un profondo cambiamento di prospettiva tra i due Concili del Vaticano: infatti, il Concilio Vaticano I, volendone costantemente sottolineare la perfetta compatibilità con la razionalità umana, presenta la Fede come adesione dell’intelletto e della volontà; il Vaticano II, invece, configura la Fede come un dono che Dio ha fatto all’umanità attraverso la Rivelazione della sua parola, sigillo di un’alleanza che richiede, da parte dell’uomo, una totale accettazione della *Veritas* rivelata.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

Si tratta, dunque, di quelle verità che, pur essendo indicate da Dio stesso alla coscienza interiore e all'intelligenza spirituale del fedele come componenti indubitabili della Rivelazione, non trovano riscontro in un pronunciamento esplicito della Chiesa, ossia in un dogma formale<sup>297</sup>. Come sottolineato dal Salvatori, tali verità "...obbligano di per sé personalmente, per rivelazione privata o per ricerca teologica personale"<sup>298</sup>: pertanto, chi le negasse o le ponesse in dubbio peccerebbe gravemente, in quanto non impegnerebbe la propria coscienza in quella personale riverenza che si deve a Dio, ma non potrebbe essere ritenuto eretico, almeno fino a quando non vi fosse un esplicito riconoscimento da parte del Magistero ecclesiastico.

Per verità *de fide divina et catholica* deve intendersi, invece, l'intero *Depositum Fidei*, nel suo contenuto esplicito ed implicito, nei confronti del quale la Chiesa, attraverso l'esercizio della sua infallibile autorità magisteriale, esige un esplicito atto di fede, ovvero un'adesione ferma e totale<sup>299</sup>.

Anche le verità *de fide ecclesiastica* sono oggetto di un giudizio definitivo ed infallibile da parte della Chiesa: tuttavia, rientrando nell'oggetto secondario del Magistero, in quanto si tratta di verità necessarie e strettamente connesse al *Depositum* ma contenute solo *virtualiter* in esso, traggono la forza della loro autorità non da Dio stesso ma dalla Chiesa (*propter infallibilem Ecclesiae auctoritatem*), che aderisce ad esse in virtù dell'assistenza infallibile dello Spirito Santo. Conseguentemente, nei confronti di queste verità non si

---

<sup>297</sup> Un dogma formale si distingue, a sua volta, in "dogma definito", se è stato oggetto di pronunciamento da parte del Magistero solenne della Chiesa (quindi, il Romano Pontefice *ex cathedra* o il Concilio Ecumenico); e "dogma non definito", se è insegnato dal Magistero ordinario e universale della Chiesa *una cum Romano Pontifice*.

<sup>298</sup> Dalle verità *de fide simpliciter divina* si distinguono, poi, quelle definite *de fide proxima*: si tratta di quelle verità che la Chiesa, in forma infallibile o attraverso il magistero ordinario, insegna come appartenenti all'oggetto secondario, anche se "...il consenso unanime dei teologi ritiene appartenente all'oggetto primario, quindi definibile come *de fide divina*." Cfr. D. SALVATORI, *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. "Ad Tuendam Fidem"*: il can. 750 visto attraverso i Concili Vaticani, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 264.

<sup>299</sup> Deve chiarirsi che tali Verità, pur essendo oggetto di un autentico e diretto pronunciamento da parte della Chiesa, sono suscettibili di un atto di fede non in virtù del Magistero infallibile che la Chiesa ha esercitato rispetto ad esse, ma esclusivamente in forza dell'autorità autorivelatrice di Dio (*propter auctoritatem Dei revelantis*).

richiede un *assensus fidei*, bensì un atto di adesione di minore intensità che viene definito *assensus internus*<sup>300</sup>.

Il canone 1324 consta di un unico paragrafo e, anche se non lo menziona direttamente, viene interpretato dai commentatori come il canone che disciplina l'assenso dovuto al Magistero, sia infallibile che non infallibile:

*Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.*

Dall'analisi del disposto si evince che il canone è redatto in forma negativa e si collega specularmente al canone 1323, richiamando il dovere di aderire alle verità in esso illustrate; inoltre, molto significativamente, si apre sottolineando la necessità per il cristiano di evitare non solo il delitto più grave in materia dottrinale, ossia l'eresia, ma anche ogni altro errore che "...*ad illam plus minusve accedunt*"<sup>301</sup>. La seconda parte, invece, illustra l'assenso che il fedele deve prestare nei confronti di costituzioni e decreti della Santa Sede, che siano espressione dell'esercizio del magistero infallibile inerente l'oggetto secondario o del magistero ordinario non infallibile.

I commentari individuano nella struttura del canone il riferimento ai due diversi tipi di assenso poc'anzi illustrati: quello da prestarsi nei confronti delle verità dell'oggetto primario, direttamente contenute nel *Depositum Fidei*, detto "*fidei assensus*", la cui mancanza, esplicitandosi nella negazione della Rivelazione stessa nei suoi contenuti fondamentali e diretti, comporta la

---

<sup>300</sup> Viene così definito poiché, trattandosi di verità che costituiscono il necessario presupposto logico della Rivelazione, l'atto di adesione nei confronti di questo tipo di magistero deve, in ogni caso, coinvolgere ed impegnare l'intelletto e la volontà del fedele (*assensus intellectus et voluntatis*).

<sup>301</sup> Il legislatore ricorre alle stesse parole della Costituzione *Dei Filius*, postulando, dunque, l'obbligo di aderire a tutte le verità dell'oggetto secondario, sia che esse siano insegnate infallibilmente, sia che costituiscano oggetto di un pronunciamento del magistero ordinario non infallibile.

conseguenza canonica più grave, il delitto di eresia<sup>302</sup>; e quello richiesto nei riguardi delle verità indirettamente contenute nel Deposito, definito “*religiosus assensus*”, la cui mancata prestazione si estrinseca in un peccato grave, anche se non intenso quanto l’eresia<sup>303</sup>.

Tale *religiosus assensus* dovuto alle verità appartenenti all’oggetto secondario da alcuni autori viene, invece, definito *oboedientiae religiosae officium*<sup>304</sup>, ed è inteso, in ogni caso, come obbedienza interna. La maggioranza dei commentatori ritiene che il canone, quanto *all’assensus debitus*, postuli un’equiparazione tra il Magistero infallibile inerente l’oggetto secondario e i decreti dottrinali non emanati dall’autorità infallibile, in quanto estrinsecazione del Magistero ordinario: entrambi richiedono un *religiosus assensus*. Il che equivale a dire che le verità dell’oggetto secondario, sia che vengano insegnate infallibilmente sia mediante magistero ordinario non infallibile presuppongono obbedienza interna, ossia *oboedientiae religiosae officium*.

Infine, il canone 1325 disciplina le conseguenze canoniche del mancato assenso al Magistero infallibile:

*§1. Fideles Christi fidem aperte profiteri tenentur quoties eorum silentium, tergiversatio aut ratio agendi secumferrent implicitam fidei negationem, contemptum religionis, iniuram Dei vel scandalum proximi.*

*§2. Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus; si a fide cristiana totaliter recedit,*

---

<sup>302</sup> P.M. CONTE DA CORONATA, cit., II, 245: “*Si propositiones directe et immediate dogmati definitio opponantur sive contrarie sive contradictoria, haereticas dicuntur, easque, cum eas haereticas esse certo scimus, reprobare tenemur fide divina catholica ne haeretici ipsi fiamus.*”

<sup>303</sup> *Ibidem*, II, 45: “*Alias vero propositiones veritatibus revelati contrarias aut quovis modo ab Ecclesia damnatas devitare tenemur vel fide divina vel fide ecclesiastica, maiori minorive assensu pro diversitate notae qua tales propositiones reprobant Ecclesia. Tales propositiones ab Ecclesia reprobatae non reprobans peccat certe graviter, et quidem contra fidem divinam, saltem mediate, quia credimus Ecclesiam in his erroribus damnandis infallibilem esse, haereticus tamen non est quoadusque propositi out haeretica damnata non sit.*”

<sup>304</sup> A. VERMEERCH – J. CREUSEN, cit., I, 458: “*Oboedientiae religiosae officium canone 1324 memoratur. Infallibilitas enim Ecclesiae se extendit ad veritates quae, quamvis deposito fidei non contineantur, ita tamen sunt connexae cum veritatibus revelati ut hae sine illis tutae non forent.*”

*apostata; si denique subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris  
Ecclesiae ei subiectis communicare recusat, schismaticus est.*

Con una scelta inusuale, il legislatore non ha collocato tale articolo nell'apposito libro V, *De delictis et poenis*, ma lo ha inserito nella sezione *De Magisterio ecclesiastico* probabilmente perché, non trattandosi, in sostanza, di una legge penale ma di una definizione, ha voluto evidenziare in maniera diretta e con maggiore enfasi la situazione in cui viene a trovarsi colui che non aderisce al Magistero della Chiesa.

In particolare, il primo paragrafo si configura come una sorta di ammonizione introduttiva: in esso si statuisce che il cristiano ha il dovere di professare apertamente la propria fede, in modo da dissipare ogni ombra di dubbio circa la sua adesione alla retta dottrina, in quanto anche il suo silenzio o la sua incertezza potrebbe comportare un'implicita negazione della Fede e, dunque, l'offesa a Dio attraverso lo scandalo del prossimo. Ove tale monito rimanesse lettera morta e il cristiano, perciò, deviasse dalla retta via<sup>305</sup>, si configurerebbero conseguentemente le fattispecie delittuose tratteggiate dal secondo paragrafo: eresia, apostasia e scisma.

Sono tre le condizioni in presenza delle quali si configura l'eresia: le prime due riguardano la condizione personale del soggetto, mentre la terza si riferisce al tipo di dottrina rifiutata o negata<sup>306</sup>. Anzitutto occorre che il soggetto sia stato incorporato quale membro vivo nella Chiesa, mediante il battesimo

---

<sup>305</sup> D. SALVATORI, *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa*, p. 262: "Risulta chiaro, dalle intenzioni del canone, che la professione di fede esigita dal can. 1325 §1 diventa garanzia sia per il singolo, in quanto lo costringe a ritornare nell'alveo della retta fede, e sia per l'ordine pubblico, perché, nel caso di un rifiuto pertinace ed ostinato della *professio fidei*, siano in tal modo di pubblico dominio le scelte e i comportamenti del singolo. Si comprende facilmente come l'obbligo della *professio fidei* rientri in quella sollecitudine che la Chiesa ha nei confronti di tutti i suoi figli." Si deve, infatti, tener presente che nell'ordinamento canonico bene privato e bene pubblico sono in perfetto equilibrio, pur essendo realtà solitamente in tensione tra loro. Cfr. anche M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa*, cit., pp. 89-130; 323.390.

<sup>306</sup> Proprio questa precisa distinzione tra le condizioni soggettive e quella oggettiva permette di fare chiarezza e di non equivocare, confondendo la condanna di una dottrina con la personale condanna dell'eretico: solitamente i due aspetti coincidono, ma ciò potrebbe anche non verificarsi, in quanto una dottrina può essere condannata oggettivamente in sé per il suo contenuto eretico, mentre il singolo è passibile di condanna solo ed esclusivamente se si riscontrano in lui le due condizioni soggettive.

validamente amministrato, e sia, perciò, titolare di diritti e doveri nell'ordinamento canonico; costui dev'essere personalmente imputabile, avendo perseverato nella negazione o nella dubitazione<sup>307</sup> di una dottrina della Chiesa in qualunque modalità, scritta o orale, che sia atta a manifestare esternamente il suo dissenso; infine, la verità negata o dubitata dev'essere *de fide divina et catholica* e appartenere all'oggetto primario, ossia deve trattarsi di un dogma formalizzato dal Magistero infallibile della Chiesa<sup>308</sup>.

#### **2.4.3. L'infallibilità nel Codice Giovanneo-Paolino e la ricezione del Concilio Vaticano II**

Il Codice di Diritto Canonico promulgato da Benedetto XV nel 1917 rimarrà in vigore sino al 1983: tuttavia, la visione della Comunità Ecclesiale che da esso emerge conoscerà, ben prima di quella data, una profonda revisione, in seguito alla riflessione sulla propria natura che la Chiesa compie attraverso il Concilio Vaticano II, il cui obiettivo era proprio la restaurazione della vita cristiana<sup>309</sup>.

In particolare, per quel che concerne il tema affrontato in questo lavoro, la *Lumen Gentium* riprende e approfondisce la dottrina emersa dal Concilio Vaticano I relativa al Magistero infallibile, sia nella sua forma solenne che in quella ordinaria e universale<sup>310</sup>; in più, il Vaticano II sviluppa in maniera più

---

<sup>307</sup> Per potersi configurare il delitto d'eresia è sufficiente la presenza anche di uno solo di questi due comportamenti: il canone, infatti, utilizza la congiunzione avversativa *aut*.

<sup>308</sup> Per la pena canonica comminata per il delitto d'eresia, la scomunica *latae sententiae*, cfr. canone 2314 §1 *CIC*-1917.

<sup>309</sup> In particolare, dal Concilio Vaticano II emerge la raffigurazione della Chiesa quale sacramento universale di salvezza, Popolo di Dio in cammino, la cui costituzione gerarchica è fondata sul Collegio dei Vescovi unitamente al suo Capo.

<sup>310</sup> Cfr. in particolare, *Lumen Gentium*, 25. Sebbene sia indubbio che la Costituzione *Pastor aeternus* abbia delineato per il Pontefice un'infallibilità subordinata a quella del Cristo, dipendente dall'assistenza dello Spirito Santo e da esercitarsi a servizio della Chiesa, molti Protestanti ed Ortodossi l'hanno polemicamente interpretata come un'infallibilità assoluta e indipendente dalla Chiesa. Per tali ragioni, in prospettiva di un più sereno dialogo ecumenico, il Concilio Vaticano II ha avvertito l'esigenza di una autorevole chiarificazione: ha, pertanto, inserito l'infallibilità del Papa nel generale contesto del Magistero episcopale, spiegando la formula dogmatica del Vaticano I, soprattutto alla luce delle osservazioni chiarificatrici fatte in proposito dal relatore della *Pastor aeternus*, Mons. Gasser. Cfr. M. MIDALI, *Costituzione gerarchica della Chiesa ed in modo particolare dell'episcopato*, cit., p. 695.

esplicita questioni lasciate in sospeso dalla precedente Assise, giungendo a supporre chiaramente, seppur non in maniera espressa, l'esistenza dell'oggetto secondario dell'infallibilità e sancendo il dovere di un religioso ossequio della volontà e dell'intelletto anche nei confronti del Magistero ordinario non infallibile del Papa e del Collegio dei Vescovi, in virtù dell'autorevolezza del soggetto magisteriale da cui proviene.

Il Concilio rilegge la dottrina precedente proiettandola in una nuova prospettiva ecclesiologica: di qui, dunque, la necessità di procedere ad una revisione della legislazione canonica, così da recepire gli spunti conciliari e armonizzarli sapientemente con la *Traditio* di cui la Chiesa è autentica custode ed interprete, riadattandola in conformità alle nuove esigenze dei tempi e del Popolo di Dio<sup>311</sup>. D'altronde, tale opportunità era stata intuita e preannunciata da Giovanni XXIII nel momento stesso in cui manifestò l'intenzione di convocare il Concilio, il 25 gennaio 1959<sup>312</sup>.

E fu proprio Papa Roncalli ad istituire, il 28 marzo 1963, all'indomani della prima sessione del Concilio, la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo*<sup>313</sup>, che darà subito inizio ai lavori, in stretto contatto con la

---

<sup>311</sup> A tal riguardo, significativo è lo studio di P. COLELLA, *Brevi considerazioni sul valore giuridico dei principii conciliari del Vaticano II dopo l'entrata in vigore del nuovo Codex Iuris Canonici*, in Aa.Vv., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia, 1984, pp. 91 e s. Tra i principi direttivi che orientano la nuova codificazione si rilevano, in particolare, una maggiore sensibilità pastorale, la valorizzazione della funzione ministeriale ed una maggiore preoccupazione per la tutela dei singoli; tutti aspetti, dunque, che si discostano dai profili che avevano ispirato la legislazione del 1917.

<sup>312</sup> JOANNES PP. XXIII, alloc. *Questa festiva*, 25.I.1959, in AAS 51(1959), 65-69: “[...]Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'*Urbe*, e di Concilio Ecumenico per la Chiesa universale. Per voi, Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri, non occorrono illustrazioni copiose circa la significazione storica e giuridica di queste due proposte. Esse condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, che dovrebbe accompagnare e coronare questi due saggi di pratica applicazione dei provvedimenti di ecclesiastica disciplina, che lo Spirito del Signore Ci verrà suggerendo lungo la via[...].”

<sup>313</sup> Alla chiusura del Concilio la Pontificia *Commissio* cardinalizia verrà integrata da un Corpo consultivo, composto dai segretari delle varie Commissioni conciliari e da esperti in scienze teologiche e canonistiche. “Allo scadere del 1978 la Commissione risulta composta da 41 Cardinali (26 europei, 8 americani, 3 asiatici, 3 africani e 1 australiano), e da un corpo consultivo integrato da 98 Consultori (Vescovi, presbiteri, religiosi e laici da circa 40 nazionalità).” Cfr. ASS 1978, 686.



Segreteria del Concilio, proprio per poter analizzare ogni istanza giuridica e disciplinare sollevata dai Padri e procedere, dunque, con spirito di collegialità, sia nella forma che nella sostanza. La decisione di redigere un Codice per le Chiese orientali separatamente da quello per la Chiesa latina portò in luce il progetto di redigere una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*<sup>314</sup>, ossia un documento di carattere costituzionale che traducesse in termini giuridici le strutture di base della Comunità Ecclesiale, così da offrire una base comune alla legislazione canonica, sia per l'Occidente che per l'Oriente.

Anche se, dopo aver raccolto i pareri dell'Episcopato sugli schemi elaborati e sull'opportunità stessa che la Chiesa si dotasse di una legge fondamentale, Giovanni Paolo II ritenne non conveniente esprimerla in forma di codificazione<sup>315</sup>, per tutelarne alcuni principi trentotto dei suoi canoni vennero

---

<sup>314</sup> La necessità di un tale progetto si evince dalle parole con le quali Paolo VI, il 20 novembre 1965, inaugurò i lavori della *Pontificia Commissio* (Cfr. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 33. Durante il Concilio, la proposta venne avanzata dal Vescovo maronita Khoraiiche (Cfr. LIII Congregazione Generale, 8.XI.1963, in *Acta Synodalia* II, 4, 628), incassando l'approvazione della prima Assemblea plenaria dei Cardinali che si occupavano della riforma del Codice (Cfr. *Communicationes* 1(1969) 112). La redazione di questo progetto si articolò in quattro schemi iniziali: "*Prima quaedam adumbratio propositionis Codicis Ecclesiae fundamentalis*", composto di 66 canoni e discusso nella Commissione per la revisione del Codice nel luglio 1966, ma non approvato; "*Alter quaedam adumbratio propositionis*", composto di 88 canoni e approvato *quoad substantiam* dal Comitato centrale della Commissione nell'aprile 1967; il "*Textus Prior*", preparato nell'ottobre 1969 sulla base del secondo schema e inviato per la consultazione alla Commissione dei Cardinali per la riforma del Codice, alla Congregazione per la Dottrina della Fede e alla Pontificia Commissione Teologica; infine il "*Textus Emendatus*", redatto sulla base delle osservazioni adottate dagli organismi consultati e inviato a tutti i Vescovi per un parere, il 10 febbraio 1971.

<sup>315</sup> Le perplessità e le riserve espresse nei confronti della *Lex* si basano, oltre che sull'incerta natura del testo, soprattutto sulla considerazione che la Chiesa non può dotarsi di una legge costituzionale in quanto essa è già contenuta nel Vangelo. Cfr. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, pp. 33-35: "Nel corso del vasto e animato dibattito che ha accompagnato l'elaborazione della *Lex Ecclesiae fundamentalis* sono state rivolte numerose e aspre critiche al progetto... alla chiarezza della discussione non ha comunque giovato l'incertezza intorno alla natura e all'oggetto della *Lex*, che a volte è stata presentata come un *codex communis* contenente disposizioni valide per la Chiesa universale, a volte come una legge costituzionale, senza che fosse sempre chiaro quale preciso significato si dovesse attribuire alla qualifica *fundamentalis*. Inoltre mentre in un primo tempo si pensava a un documento di natura anche teologica, successivamente si è optato per un testo specificamente giuridico. [...] In ogni caso va rivelato che, nel loro complesso, le critiche ai diversi schemi di *Lex Ecclesiae fundamentalis* sono state meritevoli di attenta considerazione da parte dell'autorità. Infatti non solo il progetto è stato accantonato ma...Giovanni Paolo II, presentando il nuovo Codice, ha indicato nel Vangelo l'unica vera e insostituibile legge fondamentale della Chiesa."

inseriti nel nuovo Codice<sup>316</sup>.

Dopo vent'anni di approfonditi studi, analisi di schemi e progetti e raccolte di pareri, il nuovo Codice di Diritto Canonico della Chiesa Latina venne promulgato da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983, con la Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*<sup>317</sup>, ed entrò in vigore il primo giorno d'Avvento di quello stesso anno, divenendo il principale testo legislativo della Chiesa, garanzia d'ordine e motivo di organico sviluppo per i gruppi e le persone che la costituiscono, *summa* dei principi fondamentali della sua struttura gerarchica e delle disposizioni regolatrici delle tre funzioni attraverso le quali è chiamata ad esplicare la sua missione di salvezza.

Lo stesso Giovanni Paolo II, nel presentare il nuovo Codice nella Città del Vaticano, il 3 febbraio 1983, non mancò di sottolineare la prospettiva più propriamente teologica ed ecclesiologicala assunta dal *Codex*, in armonia con gli insegnamenti del Vaticano II, e come lo *ius sacrum* debba essere sempre di più ispirato dalla carità e preordinato alla giustizia, se vuole essere immagine fedele dell'idole spirituale, pastorale e missionaria della Chiesa.

Per tali ragioni, nel procedere alla nuova Codificazione si è cercato di evitare ogni tecnicismo giuridico e di concepire una legislazione che, alla luce della Rivelazione, possa rispondere esaurientemente alle mutate esigenze della

---

<sup>316</sup> Di questi, quelli concernenti il *Munus Docendi* sono cinque, tutti di natura dottrinale: in particolare, i canoni 747 e 753 vennero riportati senza alcuna variazione; i canoni 749, 750 e 752 con alcune variazioni testuali.

<sup>317</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. "*Sacrae disciplinae leges*", 25.I.1983, in AAS 75(1983) pars II, VII-XIV: "*Sacrae disciplinae leges Catholica Ecclesia, procedente tempore, reformare ac renovare consuevit, ut, fidelitate erga Divinum Conditorum semper servata, eadem cum salvifica missione ipsi concredita apte congruerent. Non alio ducti proposito Nos exspectionem totius catholici orbis tandem expletes, hac die XXV mensis Ianuarii, anno MCMLXXXIII, Codicem Iuris Canonici recognitum foras dari iubemus. Quod dum facimus, ad eandem diem anni MCMLIX cogitatio Nostra convolat, qua Decessor Noster fel. Re. Ioannes XXIII primum publice nuntiavit captum ab se consilium reformandi vicens Corpus legum canonicarum, quod MCMXVII, in sollemnitate Pentecostes, fuerat promulgatum. [...] Itaque divinae gratiae auxilio freti, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate suffulti, certa scientia atque votis Episcoporum universi orbis adnuentes, qui nobiscum collegiali affectu adlaboraverunt, suprema qua pollemus auctoritate, Constitutione Nostra hac in posterum valitura, praesentem Codicem sic ut digestus et recognitus est, vim legis habere posthac pro universa Ecclesia latina iubemus ac omnium ad quos spectat custodiae ac vigilantiae tradimus servandum.*"

società ecclesiale, per quanto sia sicuramente arduo tradurre in termini giuridico-canonici la visione conciliare della Chiesa<sup>318</sup>. Attraverso l'armonica e inscindibile combinazione tra spirito di continuità, prospettive di rinnovamento e necessità di mantenersi fedelmente ancorati alla Tradizione, le norme del nuovo Codice trasmettono il messaggio evangelico, attualizzandolo nel mutato contesto storico-culturale.

A differenza del CIC-1917, che ne trattava nella quarta parte del Libro II *De Rebus*, il Codice del 1983 dedica al Magistero della Chiesa l'intero Libro III, *De Ecclesia Munere Docendi*<sup>319</sup>, che si contraddistingue dalla precedente Codificazione anzitutto per la forma espositiva, più ordinata e logica, e per una più moderna terminologia.

La scelta di una tale impostazione sottolinea l'importanza primaria che il Concilio Vaticano II attribuisce alla funzione di insegnare, la quale non si confonde più nel groviglio *De rebus*, ma riceve il posto e l'importanza che le competono. Non a caso questo Libro III precede l'altro tema sul *munus sanctificandi*, cui è dedicato l'intero Libro IV, rispondendo, così, all'impostazione conciliare di fornire un'adeguata normativa su due dei tre *munera*, mentre il primo, relativo alla funzione di governo, è contenuto in forma disarticolata nel Libro II<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Allocuzione "*Ho desiderato grandemente*", in AAS 75(1983), 445-463. Al riguardo, scrive A. Boni: "Dal confronto tra l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II e la struttura concettuale del nuovo Codice, nella sua dimensione biblica, teologica e giuridica, si evince che la Chiesa non ha soltanto una dimensione teologica, ma anche una dimensione giuridica, sacrale, di salvezza, fondata sull'iniziativa di Dio di realizzare un patto (alleanza) di amicizia (amore) con tutto il genere umano, attraverso la sacra mentalità della Chiesa fondata da Cristo. Nell'ottica di questa sacra mentalità le leggi della Chiesa, in quanto procedono da un patto di amicizia tra Dio e il suo Popolo (rapporto alleanza-legge) si traducono in un "munifico dono di Dio e la loro osservanza è la vera sapienza" (Giovanni Paolo II). Nella triplice valenza della sua concezione strutturale, il nuovo CIC si traduce in un messaggio, offerto a tutto il genere umano, per costruire un mondo migliore, umanamente più ricco di umanità e di giustizia." Cfr. A. BONI, *Le fonti di Diritto nella struttura del nuovo CIC*, in *Apollinaris* LVI (1983), pp. 397-398.

<sup>319</sup> La scelta di un tale titolo pone subito l'accento sulla circostanza che il soggetto universale attivo dell'evangelizzazione, ossia di quell'ufficio primario che viene definito *ministerium verbi*, è la Chiesa collettivamente considerata, Pastori e Fedeli, ciascuno nel suo ordine e secondo la propria responsabilità.

<sup>320</sup> La mancanza, nella sistematica del Codice, di un libro a sé per il *munus regendi* è stata oggetto di critiche da parte di molti; altri, invece, hanno colto una giustificazione nella circostanza che della funzione di governo il Codice tratta, si può dire, in ogni titolo e capitolo e, in particolare,

Nel Libro III, di grande ricchezza dottrinale, l'approfondimento teologico conferisce alle norme giuridiche una diversa e più elevata ispirazione e la severità dei vecchi canoni preconciliari viene armonizzata ad una spiccata sensibilità pastorale. La materia è distribuita in cinque titoli<sup>321</sup>, che affrontano distintamente le varie espressioni e modalità attraverso le quali si estrinseca il *Munus Docendi*, per un totale di 78 canoni.

La nostra analisi è, però, incentrata sui nove canoni che precedono il *Titulus I* e che costituiscono una sorta di introduzione teologico-giuridica dell'intero Libro III (canoni 747-755). In essi si ritrova una mirabile sintesi della dottrina tradizionale e delle riflessioni conciliari sull'esercizio del Magistero autentico, infallibile e non infallibile, e sulle due forme, ordinaria e solenne, attraverso le quali si esprime. In particolare, il can. 747 sancisce ed illustra in termini generali la competenza della Chiesa in materia dottrinale e, dunque, il suo *Ius et officium* di annunciare il Vangelo ad ogni creatura<sup>322</sup>, indipendentemente da qualsiasi potestà umana; in maniera speculare, il can. 748 dispone che tutti gli uomini hanno l'obbligo di abbracciare e di osservare le verità conosciute, attraverso le quali Dio si rivela all'umanità servendosi della funzione magisteriale della Chiesa.

Vengono, quindi, esaminati i diversi gradi dell'autorità magisteriale: il can. 749 si occupa del Magistero infallibile del Romano Pontefice e del Collegio

---

nel Libro II, dedicato al Popolo di Dio. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Ed. Dehoniane, Roma 1996, 3090. Ben più articolata e complessa la motivazione addotta da Mons. Pinto: “[...] La ragione di questa diversa trattazione risiede probabilmente nel fatto che la teologia del diritto non è ancora pervenuta ad una conclusione definitiva sulla differenza tra potestà e *munus*. La *potestas sacra* è una sola, mentre i *munera* sono tre; ma potrebbero essere anche più, come ad es. il *munus consolandi, educandi*, ecc. Questa differenza tra *potestas* e *munus* si basa sulla importante bipartizione tra differenza strutturale e diversità funzionale: il *munus* indica una funzione comune a tutta la Chiesa dal vertice alla base. La *potestas* indica un potere gerarchico riservato solo ai chierici. Ecco perché il libro III, esprimendo una funzione diversificata o diversità funzionale di fronte al ministero della Parola di Dio, tale ministero non lo riserva al solo *officium docendi* dei Pastori, ma statuisce per tutti i fedeli che ciascuno nel suo ordine ha responsabilità di evangelizzazione.” Cfr. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di Mons. P. V. Pinto, LEV, 2001, p. 473.

<sup>321</sup> Titulus I: *De divini verbi ministerio* (can. 756-780); Titulus II: *De actione Ecclesiae missionali* (can. 781-792); Titulus III: *De educazione catholica* (can. 793-821); Titulus IV: *De instrumentis communicationis socialis et in specie de libris* (can. 822-832); Titulus V: *De fidei professione* (can. 833).

<sup>322</sup> Cfr. MC. 16,15.

Episcopale; il Magistero autentico ma non infallibile, ossia l'insegnamento autorevole per cui non ricorrono manifestamente le condizioni di cui al can. 749 §1 e 2, del Papa e del Collegio dei Vescovi è oggetto d'analisi del can. 752, mentre quello dei singoli Vescovi o radunati in Concili particolari o Conferenze episcopali è affrontato dal can. 753.

Quanto ai diversi gradi di adesione richiesti ai fedeli in relazione al grado di autorità magisteriale: il can. 750, accompagnato da quello successivo, che definisce i delitti di eresia, apostasia e scisma, statuisce che alle dottrine *de Fide divina et catholica*, infallibilmente proposte in materia rivelata, è dovuto un pieno assenso di Fede; ai sensi del can. 752 al Magistero autentico non infallibile si deve, invece, un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà che, seppur in grado subordinato, il can. 753 richiede anche per il Magistero autorevole dei singoli Vescovi o riuniti localmente.

Infine, il can. 754 prescrive una particolare accoglienza ed osservanza nei confronti di qualsiasi legittimo intervento dell'autorità ecclesiastica, volto a proporre o proscrivere alcune dottrine, ed il can. 755 sollecita a perseguire con solerzia l'obiettivo della riconciliazione e riunificazione tra tutti i Cristiani<sup>323</sup>.

#### **2.4.4. *Analisi dei canoni 749 e 750 del CIC 1983 alla luce del motu proprio "Ad tuendam Fidem" di Giovanni Paolo II***

Dopo questo sguardo d'insieme, un'analisi particolareggiata si richiede per il canone 749, in quanto da esso si evince l'affermazione dell'infallibilità. Tale ne è il disposto:

*§ 1. Infallibilitate in magisterio, vi muneris sui gaudet Summus Pontifex quando ut supremus omnium christifidelium Pastor et Doctor, cuius est fratres suos in fide confirmare, doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivo actus proclamat.*

---

<sup>323</sup> Ben cinque di questi canoni introduttivi trovano la loro specifica fonte in *Lumen Gentium*, 25. Si tratta dei canoni 747, 749§1 e 2, 750, 752 e 753.

§ 2. *Infallibilitate in magisterio pollet quoque Collegium Episcoporum quando magisterium exercent Episcopi in Concilio Oecumenico coadunati, qui, ut fidei et morum doctores et iudices, pro universa Ecclesia doctrinam de fide vel de moribus definitive tenendam declarant aut quando per orbem dispersi, communionis nexum inter se et cum Petri successore servantes, una cum eodem Romano Pontifice authentice res fidei vel morum docentes, in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt.*

§ 3. *Infallibiliter definita nulla intellegitur doctrina, nisi id manifesto constiterit.*

Il canone definisce il carisma di assistenza divina di cui godono i due massimi organi di autorità magisteriale nella Chiesa, il Romano Pontefice e il Collegio dei Vescovi. Si tratta di un carisma a contenuto negativo, in quanto implica, a determinate condizioni, l'impossibilità di cadere nell'errore in virtù della guida interiore e intellettuale dello Spirito Santo: tale esclusione dell'errore comporta l'irreformabilità e l'inappellabilità delle definizioni pronunciate dall'autorità ecclesiastica nell'esercizio del proprio infallibile Magistero<sup>324</sup>.

Il testo definitivo del canone, dopo aver conosciuto aggiunte ed emendamenti, si presenta come la sintesi della dottrina della Chiesa circa l'inerabilità, frutto della commistione tra i due Concili Vaticani, per quanto riguarda l'aspetto teologico, e tra il Codice Piano-Benedettino e i due distinti percorsi redazionali della *Lex Ecclesiae* e del Libro III del CIC 83, per quanto, invece, concerne l'ambito giuridico. Mentre il canone 1323 del Codice del 1917 fissava solo alcuni principi fondamentali del Magistero infallibile, relativamente alla sua estensione e ai caratteri di ciò che doveva essere creduto *de fide divina et catholica*, il canone 749, nel primo e nel secondo paragrafo, nel fissarne esplicitamente il soggetto e l'ambito, espone con precisione le modalità

---

<sup>324</sup> Cfr. E. TEJERO, *Canones preliminares: la función de magisterio*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III, p. 46.

attraverso le quali l'infallibilità si estrinseca e le condizioni in presenza delle quali è possibile parlare di pronunciamenti magisteriali infallibili.

Dall'esegesi del canone emerge, altresì, che l'infallibilità è stata promessa all'intera Chiesa, pertanto il carisma del Papa e del Collegio Episcopale non può essere compreso e interpretato se non nel contesto del Corpo Ecclesiale. La fonte diretta del primo paragrafo si ritrova in *Lumen Gentium* 25:

“Questa infallibilità, della quale il Redentore ha voluto provvedere la sua Chiesa quando definisce la dottrina della fede e della morale, si estende tanto quanto il deposito della Rivelazione, che va custodito santamente ed esposto fedelmente. Di questa infallibilità fruisce il Romano Pontefice, capo del Collegio dei Vescovi, in virtù del suo ufficio, quando proclama con un atto definitivo una dottrina riguardante la fede e la morale, in qualità di pastore e dottore supremo di tutti i fedeli che conferma i suoi fratelli nella Fede.”<sup>325</sup>

La dottrina conciliare viene riprodotta dal canone in maniera integra ed organica, seppur con lievi modificazioni<sup>326</sup>, che possono essere intese come espressione della tendenza del *Codex* ad insistere con maggiore intensità sull'ufficio del Romano Pontefice piuttosto che sul rapporto organico del ministero primaziale con il Collegio dei Vescovi<sup>327</sup>.

Il primo paragrafo enuclea il carisma dell'infallibilità in relazione al Papa: dalle parole “...vi *muneris sui*” si comprende, anzitutto, che l'inerrabilità gli è donata esclusivamente come persona pubblica, ossia in quanto supremo Pastore e Maestro universale dei fedeli al quale spetta l'ufficio di rinsaldare i fratelli nella Fede, in virtù della successione petrina<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> Cfr. *LG* 25, in C.O.D., 869.

<sup>326</sup> A titolo esemplificativo: il termine “*Romanus Pontifex*” viene sostituito dal termine “*Summus Pontifex*”; l'inciso “*Romanus Pontifex, collegii episcoporum caput*” non viene riprodotto; l'espressione “*doctrina tenenda*” viene introdotta in riferimento non solo al Collegio dei Vescovi, com'era nella Costituzione conciliare, ma anche al Pontefice.

<sup>327</sup> Cfr. K. WALF, *L'infailibilité, comme la voit le code de droit canonique (canons 749-750)*, in *Studia Canonica* 23(1989), 257-266.

<sup>328</sup> Ciò non toglie che il Romano Pontefice esercita un magistero autoritativo anche quando non parla “*ex cathedra*”, ossia quando non ricorrono in modo manifesto le condizioni richieste dal canone 749 § 1 e 2. Poiché egli è il primo garante e custode della Rivelazione, al suo

Del tutto ininfluenti, perciò, le sue personali qualità: l'infallibilità non è in alcun modo condizionata dalla sua intelligenza, competenza e santità, proprio perché egli non ne è depositario come persona privata e neppure come teologo<sup>329</sup>. Scrive J. Khoury:

“...il Sommo Pontefice non solo è testimone e trasmissore della Fede, ma in determinati momenti storici gode di un magistero, proprio della sua condizione di supremo Pastore e Dottore di tutti i fedeli, ossia quando egli deve confermare nella fede i suoi fratelli nella fede con atto definitivo oracolare circa la dottrina e la morale. Questo magistero si chiama infallibile nel senso che per un carisma proprio, riservato al suo ufficio, è esente da errore dogmatico.”<sup>330</sup>

Il canone non lascia presupporre l'esistenza di differenti gradi di certezza del Magistero infallibile e, riguardo all'oggetto dell'insegnamento, afferma espressamente che esso deve riguardare la fede o i costumi; l'espressione di chiusura del paragrafo, “...*definitivo actu proclamatur*”, sancisce, poi, la necessità che il Pontefice eserciti questo suo peculiare Magistero mediante un atto definitorio, che possa, cioè, dissipare ogni dubbio e rispetto al quale non possa

---

insegnamento autorevole occorre sempre prestare un'adesione interiore e religiosa più sincera e convinta di quella dovuta alla dottrina insegnata dal singolo Vescovo, in quanto il suo Magistero offre la più sicura garanzia di conformità al *Depositum*. Tale Magistero autentico ma non infallibile del Papa, cui è equiparato quello del Collegio Episcopale, è disciplinato dal canone 752, che solo lontanamente si ricollega con il can. 1324 del vecchio Codice, essendo sostanzialmente nuovo: “*Non quidem fidei assensus, religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant*”. Sottolinea Tejero: “...soltanto molto raramente il Romano Pontefice ha definito *ex cathedra* un dogma di fede compiendo le condizioni stabilite dal Concilio Vaticano I e riprese dal can. 749§1 [...] La stragrande maggioranza dei documenti del Concilio Vaticano II devono essere qualificati come magistero autentico.” Cfr. E. TEJERO, *Canones preliminares: la función de magisterio*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, cit., p. 540. Riguardo, poi, all'eventuale dissenso nei confronti del magistero pontificio autentico ma non infallibile, Betti precisa: “Il dissenso è previsto, ma la manifestazione pubblica di esso non è riconosciuta[...]il dissenso non può essere che privato.” Cfr. U. BETTI, *L'ossequio al magistero pontificio non ex cathedra*, cit., p. 460.

<sup>329</sup> E. TEJERO, *Canones preliminares: la función de magisterio*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III, cit., p. 47.

<sup>330</sup> J. KHOURY, *Comentario al Código de Derecho Canónico*, Studi Urbaniana, n. 21, a cura di P.V. PINTO, Roma 1985, p. 472.



più emergere alcuna tergiversazione né possibilità di modifica, in virtù della sua irreformabilità.

Il secondo paragrafo del canone 749 attribuisce l'esercizio del Magistero infallibile in materia di Fede o di costumi anche al Collegio dei Vescovi, considerato nella sua interezza *una cum Romano Pontifice*<sup>331</sup>.

Il Collegio è legittimato a pronunciarsi infallibilmente non solo in forma solenne, ossia quando i Vescovi vengono radunati in Concilio e chiamati a pronunciarsi in veste di dottori e giudici per la Chiesa universale, ma anche nell'esercizio del loro Magistero ordinario, cioè quando, seppur dispersi per il mondo, si ritrovino concordi tra loro e con il successore di Pietro nel ritenere che una dottrina, riguardante la normale vita della Chiesa, debba tenersi come definitiva, in quanto costantemente osservata e conservata dalla Tradizione<sup>332</sup>.

Tale infallibile pronunciamento del Magistero ordinario e universale, che Ratzinger definisce "...forma normale dell'infallibilità della Chiesa"<sup>333</sup>,

---

<sup>331</sup> La Nota Esplicativa previa chiarisce che "...il Collegio non si intende in senso strettamente giuridico", ossia come società di eguali, ma deve, piuttosto, interpretarsi in senso teologico, ovvero "...di gruppo stabile, la cui struttura e autorità devono essere dedotte dalla Rivelazione." (Cfr. "Nota esplicativa praevia", *Ex Actis ss. Oecumenici Concili Vaticani II*, in C.O.D., 899). Tuttavia, nel Codice "*Collegium*" rimane una nozione prettamente giuridica, che non coincide con la visione ecclesiologica della *Nota esplicativa* e che, pertanto, conserva una certa ambiguità. Cfr. anche K. WALF, *L'infailibilité, comme la voit le code de droit canonique (canons 749-750)*, in *Studia Canonica* 23 (1989), p. 260.

<sup>332</sup> Si pensi ad alcuni articolo del Credo degli Apostoli che, pur non essendo stati mai definiti, sono indubitabilmente considerati dogmi di fede cattolica: ad es. la comunione dei Santi, la resurrezione del corpo e la vita eterna. Cfr. A. GARUTI, *Il problema del dissenso alla luce della Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professio Fidei*, in *Osservatore Romano* del 11.VII.1998: "...oltre che con un atto strettamente definitorio, una dottrina può essere insegnata anche con un atto non definitorio, come nel caso di una dottrina (o prassi legata ad una dottrina) del magistero ordinario e universale dei Vescovi in comunione con il Successore di Pietro, che può essere confermata o riaffermata come tale dal Romano Pontefice come Capo del Collegio episcopale, senza ricorrere ad una definizione solenne: anche tale dottrina è insegnata infallibilmente e pertanto è *definitive tenenda*, per quanto *non de fide credenda*." D'altronde, la questione del Magistero ordinario e universale era già stata affrontata da Pio IX nella *Tuas libenter* del 1863: "...l'adesione che si fa con un atto di sottomissione divina, non dovrebbe essere limitata alle definizioni esplicite dei decreti dei Concili ecumenici o dei Romani Pontefici di questa Sede Apostolica, ma estesa pure a quello che il magistero ordinario della Chiesa dispersa per il mondo propone come rivelato." Cfr. PIUS PP. IX, *Tuas libenter*, 1.XII.1863, in *Codicis Iuris Canonici fontes*, II, Romae 1948, pp. 979-983.

<sup>333</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio*, cit., p.180. Ne consegue, pertanto, come sottolineato dal Card. Bertone, che la definizione dogmatica diviene, sempre di più, un caso straordinario, che si verifica in circostanze ben delimitate e richiede motivazioni particolari. Lo stesso Bertone sottolinea, altresì, che per avere la certezza di rimanere conforme all'insegnamento degli Apostoli, il consenso unanime di tutti i Vescovi o di tutto il Popolo

potrebbe, poi, trovare formale conferma e riaffermazione in una enciclica o lettera apostolica.<sup>334</sup>

Il terzo paragrafo ribadisce e definisce con maggiore chiarezza la *praesumptio iuris* di carattere generale già presente nel canone 1323 § 3 del CIC-1917: possono considerarsi infallibilmente definite esclusivamente quelle dottrine che risultino tali in modo manifesto e senza alcun dubbio. Tale presunzione si riferisce a ogni atto del Magistero infallibile ed è formulata negativamente, nel senso che si presume la non infallibilità di qualsiasi dottrina a meno che, soddisfacendo la condizione posta dal canone, non si dimostri il contrario. Si tratta di una condizione relativa al profilo conoscitivo, in quanto la norma stabilisce che il carattere dell'infalibilità debba essere percepibile: non basta che sia espresso esternamente dall'autorità, ma deve essere conoscibile come tale inequivocabilmente.

Sottolinea il Mosconi:

“[...] il termine “si intende” indica la natura della presunzione proposta, che si riferisce al modo di comprendere una dottrina e non evidentemente alla sua verità intrinseca: un insegnamento può essere affatto vero e irreformabile ma non essere compreso con certezza come tale.”<sup>335</sup>

Tra i commentatori non si riscontra unanimità di pareri circa la questione se il canone si esprima anche sull'oggetto secondario<sup>336</sup>, ossia riguardo a quelle verità che la Congregazione per la Dottrina della Fede definisce come:

---

cristiano deve abbracciare tutte le epoche della Chiesa e non può essere annullato o ridimensionato da eventuali dissensi futuri. Cfr. T. BERTONE, *A proposito della recezione dei documenti del Magistero e del dissenso pubblico*, in *Osservatore Romano* del 20.12.1996, p. 5.

<sup>334</sup> Si pensi, ad esempio, alla Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 1994, con la quale Giovanni Paolo II, confermando un costante insegnamento del Magistero ordinario e universale, ha dichiarato in modo definitivo che la Chiesa non possiede la facoltà di conferire l'Ordine Sacro alle donne. In AAS 86(1994), 548.

<sup>335</sup> Cfr. M. MOSCONI, *La presunzione di non infallibilità: can. 749, p.3*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3, 1998.

<sup>336</sup> Come già in precedenza illustrato, tale incertezza deriva dalla circostanza che i Padri del Vaticano I, pur avendo chiara e presente la distinzione tra oggetto primario e secondario, lasciarono in sospenso la questione, limitandosi a dire che l'oggetto dell'infalibilità del Pontefice era lo stesso di quello dell'infalibilità della Chiesa. Ma che la Chiesa sia infallibile riguardo

“...tutto ciò che è necessario perché (il Depositum) possa essere custodito o esposto come si deve.”<sup>337</sup>

Tejero, Composta e Chiappetta concordano nell'estendere la dottrina del canone anche all'oggetto secondario dell'infallibilità<sup>338</sup>; De Echevarria ritiene, invece, che né il Concilio né il canone abbiano assunto una chiara ed esplicita posizione al riguardo<sup>339</sup>. Tuttavia, l'esegesi stessa del canone confermerebbe l'opinione di coloro che estendono l'infallibilità anche all'oggetto secondario: difatti, utilizzando per tutti e tre i casi di insegnamento infallibile descritti l'espressione “...*doctrinam...tenendam*” e non quella, ben più circoscritta, “*doctrinam credendam*”<sup>340</sup>, non si può non ritenere che il legislatore abbia voluto lasciare aperta la possibilità di pronunciamenti infallibili anche rispetto a dottrine intimamente connesse con l'oggetto primario, dunque in materia non formalmente rivelata.

Tutto ciò trova ulteriore conferma nel canone 750:

---

all'oggetto secondario non è un dogma di Fede, ma solo una certezza teologica, determinata dalla circostanza che la custodia ed esposizione della Rivelazione comportano necessariamente la facoltà per la Chiesa e, quindi, per il Papa, di esprimere un giudizio infallibile anche su tutte quelle verità che con la Rivelazione siano intimamente connesse. Pertanto, il Concilio Vaticano I ha insegnato ma non definito che il magistero infallibile del Papa si estende ad entrambi gli oggetti. Anche il Concilio Vaticano II ha seguito la medesima via percorsa dalla precedente Assise Ecumenica, delineando l'infallibilità del Collegio Episcopale nei medesimi termini tratteggiati dalla *Pastor aeternus* per l'infallibilità pontificia: “...si estende tanto quanto il Deposito della divina Rivelazione” (LG 25, in C.O.D., 869).

<sup>337</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, 24.VI.1973, in AAS 65(1973) 396-408. Il Sullivan scrive al riguardo: “Pur essendo dottrina cattolica ufficiale (anche se non dogma di fede) che il carisma dell'infallibilità della Chiesa si estende anche al suo insegnamento definitivo su ciò che fa parte di questo oggetto secondario, non esiste alcuna dichiarazione ufficiale che specifica in dettaglio che cosa è incluso in esso né vi è unanimità tra i teologi cattolici circa gli esatti contenuti o confini di quest'oggetto.” Cfr. F. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*, cit., p. 24.

<sup>338</sup> E. TEJERO, *Cànones preliminares: la funciòn de magisterio*, cit., p. 48; D. COMPOSTA, *De Ecclesiae munere docendi*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University press, Roma 1985, p. 472; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, cit., vol. I, p. 844.

<sup>339</sup> L. DE ECHEVARRIA, *La funciòn de enseñar de la iglesia*, in *Codigo de derecho canònico*, Madrid, 1989, p. 393: “Ni el Concilio ni este c. lo afirman, pero tampoco lo niegan”.

<sup>340</sup> Non a caso, le proposte avanzate dalla Commissione per la Legge fondamentale, nel marzo 1975, che miravano a ridurre il campo dell'infallibilità al solo oggetto primario, da indicare con l'espressione “*doctrinam credendam*”, seppur inizialmente accolte, vennero, poi, abolite in sede di ultima revisione del testo, stabilendo che l'infallibile Magistero del Papa dovesse esercitarsi nei riguardi di dottrine “da tenersi con atto definitivo”.

§ 1. *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias.*

§ 2. *Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tenendas recusat.*

Infatti, seguendo le orme del canone 1323 §1 del CIC-1917, il suddetto canone dedica il primo paragrafo ai pronunciamenti infallibili in materia rivelata, cui si deve credere con Fede divina e cattolica. Deve trattarsi, cioè, di una verità contenuta nella Parola di Dio scritta o tramandata, proposta come divinamente rivelata dal Magistero solenne della Chiesa o anche dal suo Magistero ordinario e universale<sup>341</sup>.

Il secondo paragrafo, aggiunto da Giovanni Paolo II con il Motu proprio *Ad tuendam fidem*<sup>342</sup> e che va a colmare la lacuna creatasi nella legislazione

---

<sup>341</sup> J. ERRÀZURIZ M., *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede*, in *Monitor Ecclesiasticus* 114(1989), p. 124: "Si deve trattare di verità formalmente rivelate, in modo esplicito oppure implicito, non bastando che esse siano virtualmente rivelate, frutto cioè di una deduzione razionale che muove dalla rivelazione. Cosicché l'ambito delle verità, oggetto possibile del magistero infallibile, di cui al canone 749, è più ampio di quello delle verità da credere per fede divina e cattolica."

<sup>342</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Ap. *Datae Ad tuendam fidem quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18.V.1998, AAS (1998) 457-461: "Per difendere la Fede della Chiesa Cattolica contro gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia, è sembrato assolutamente necessario a Noi, il cui compito precipuo è confermare i fratelli nella fede (cfLc 22, 32), che nei testi vigenti del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali vengano aggiunte norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal Magistero della Chiesa, facendo anche menzione delle sanzioni canoniche riguardanti la stessa materia. [...] Tuttavia, il secondo comma [...] non ha alcun canone corrispondente nei Codici della Chiesa Cattolica. È di massima importanza questo comma della Professione di fede, dal

codiciale a seguito della pubblicazione della nuova *Professio Fidei*<sup>343</sup> e del giuramento di fedeltà richiesto a tutti coloro che esercitano uffici ecclesiastici<sup>344</sup>, fa definitivamente chiarezza sulla questione: esso, infatti, sancisce che si deve assenso pieno e irrevocabile anche alle dottrine non formalmente rivelate che siano proposte definitivamente dal Magistero della Chiesa, purchè siano intrinsecamente connesse con il *Depositum Fidei*, ossia a quelle verità che si palesino necessarie per la sua fedele esposizione e santa custodia<sup>345</sup>.

E che la Chiesa, attraverso il duplice soggetto dell'autorità magisteriale, sia legittimata a pronunciarsi infallibilmente anche rispetto a tali verità secondarie lo si comprende dalle parole conclusive del paragrafo, in cui si

---

momento che indica le verità necessariamente connesse con la divina rivelazione. Queste verità, che nell'esplorazione della dottrina cattolica esprimono una particolare ispirazione dello Spirito di Dio per la comprensione più profonda della Chiesa di una qualche verità che riguarda la fede o i costumi, sono connesse sia per ragioni storiche sia come logica conseguenza."

<sup>343</sup> La Formula, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 9 gennaio 1989, nella prima parte ripropone integralmente il testo in vigore dal 1967 e contenente il Simbolo Niceno-Costantinopolitano. La seconda parte, invece, è stata modificata e suddivisa in tre commi, per meglio distinguere il tipo di verità e il relativo assenso richiesto. In particolare, la prima parte si riferisce alle dottrine divinamente rivelate e comprese, esplicitamente o implicitamente, nel *Depositum Fidei* (Can. 750 §1); la terza parte si riferisce al Magistero autentico non infallibile (can. 752); la seconda parte, invece, che ha determinato la necessità di aggiungere un secondo comma al can. 750, è relativa alle verità necessariamente connesse con la Rivelazione. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, "*Professio Fidei*" et "*Iusiurandum fidelitatis*" in *suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*, 9.I.1989, AAS 81(1989) 104-106). "*Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur.*"

<sup>344</sup> La personale professione della Fede Cattolica, secondo la formula approvata dalla Sede Apostolica, incide e s'impone in alcune particolari circostanze della vita del fedele e, soprattutto, del ministro ordinato, in quanto esprime l'impegno profondo e vitale d'obbedienza al Cristo e alla sua Parola viva e vivificante. Le norme per l'emissione dell'atto di Fede sono sancite dal canone 833, che chiude il Libro III *De Ecclesia Munere Docendi*.

<sup>345</sup> Annota il Ganswein, nel commentare l'*Ad tuendam fidem*: "Il *Motu proprio* così colma una lacuna legis evidente da quando è stata promulgata la nuova formulazione della *Professio Fidei*. Come tale esso cerca di differenziare che non tutte le dottrine con carattere definitivo possono esigere lo stesso rango. Anche in questo ambito esiste una *hierarchia veritatum* che ha delle necessarie diversificate conseguenze nel diritto penale. [...] Si tratta di una dottrina definitiva del Magistero della Chiesa[...]il riferimento al *depositum fidei* non verrà dichiarato come suo elemento formale, ma come necessario per conservare il deposito della fede in modo incolume e per interpretarlo fedelmente." Cfr. G. GANSWEIN, *Commento al Motu proprio Ad tuendam fidem*, in *Ius Ecclesiae* XI (1999), 264. Significative le parole di Baget Bozzo: "Una espressione come *Ad tuendam fidem* in un documento vaticano colpisce da sola: da quanti decenni non si diceva più che la Fede va difesa, che essa è principio di identità prima che di dialogo, di differenza prima che di combinazione, come se l'essere cattolico fosse diventato solo una particolarità etnica o un titolo in disuso, insomma, la memoria del passato[...]" Cfr. G. BAGET BOZZO, *Ad tuendam Fidem. Verità da credere e verità da accettare*, in *30 Giorni. Nella Chiesa e nel mondo*, n. 07/08, 1998.

afferma chiaramente che l'eventuale rifiuto o il dubbio ostinato su tali proposizioni da ritenersi in modo definitivo equivarrebbe ad un'opposizione alla dottrina della Chiesa che, pur non qualificandosi come eresia, escluderebbe ugualmente dalla piena comunione con la Chiesa Cattolica.

Dichiara il Card. Ratzinger, in veste di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede:

“[...] Ogni credente, pertanto, è tenuto a prestare a queste verità il suo assenso fermo e definitivo, fondato sulla fede nell'assistenza dello Spirito Santo al magistero della Chiesa, e sulla dottrina cattolica dell'infallibilità del magistero in queste materie.<sup>15</sup> Chi le negasse, assumerebbe una posizione di rifiuto di verità della dottrina cattolica <sup>16</sup>e pertanto non sarebbe pia in piena comunione con la Chiesa cattolica.”<sup>346</sup>

Dunque, tra le verità dell'oggetto primario e quelle dell'oggetto secondario non vi è alcuna differenza, quanto al carattere pieno ed irrevocabile dell'assenso dovuto ai rispettivi insegnamenti: l'unica diversità risiede nella circostanza che nel primo caso l'assenso si fonda direttamente sulla fede nell'autorità della Parola di Dio, motivo per cui si parla di dottrine *de fide credenda*; nel caso dell'oggetto secondario, invece, l'assenso si basa sulla fede nell'assistenza dello Spirito Santo al Magistero e sulla dottrina cattolica dell'infallibilità magisteriale, in virtù delle quali si parla di dottrine *de fide tenenda*<sup>347</sup>, che la Chiesa propone da accettare in modo definitivo.

---

<sup>346</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extrema enucleans*, 29.VI.1998, AAS 90(1998) 544-551.

<sup>347</sup> A. GARUTI, *Il problema del dissenso alla luce della Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professio Fidei*, cit., p. 85: “...anche se è diversa la natura dell'assenso dovuto alle verità proposte dalla Chiesa come divinamente rivelate (primo comma) o da ritenersi in modo definitivo (secondo comma), è importante sottolineare che non vi è differenza circa il carattere pieno e irrevocabile dell'assenso dovuto ai rispettivi insegnamenti. L'unica differenza si riferisce alla virtù soprannaturale della Fede.”

Nel commentare il *Motu proprio Ad tuendam fidem*, il Card. Ratzinger fornisce delle esemplificazioni sulle *veritates tenendae*: tra quelle connesse con la Rivelazione per necessità logica si sottolinea la dottrina sull'infalibilità del Romano Pontefice, prima che venisse dogmaticamente definita dal Concilio Vaticano I; tra le verità connesse con il *Depositum* per necessità storica vengono indicate la legittimità dell'elezione del Sommo Pontefice o della celebrazione di un Concilio Ecumenico, le canonizzazioni dei Santi, la dichiarazione di Leone XIII nella Lettera Apostolica *Apostolicae Curae* sull'invalidità delle ordinazioni anglicane,

Al termine dell'analisi sui caratteri peculiari del Magistero infallibile, così come delineati dal Codice di Diritto Canonico e dalla dottrina della Chiesa, occorre sottolineare che il carisma della *divina assistentia* costituisce una fondamentale e irrinunciabile garanzia di certezza e autorevolezza del *Munus Docendi* che la Chiesa è chiamata ad esercitare; tuttavia, la verità e la definitività di una dottrina non dipendono dall'infallibilità o meno del pronunciamento magisteriale, ma dal *Depositum Fidei*, ovvero dal suo essere fedele espressione della divina Rivelazione. L'infallibilità in sé si riferisce soltanto al grado di certezza dell'atto di insegnamento magisteriale<sup>348</sup>.

Mi piace concludere questa prima parte della tesi, incentrata sui poteri primaziali del Romano Pontefice, riportando un intervento di Benedetto XVI sul tema dell'infallibilità; d'altra parte, sarà proprio il Papa e teologo tedesco, con la sua inaspettata e inconsueta decisione dell'11 febbraio 2013, ad introdurci verso la seconda tematica di questo lavoro, dedicata alla rinuncia all'ufficio del Vescovo di Roma.

Nel 2010, rispondendo alla domanda del giornalista Peter Seewald che gli chiedeva se il Papa fosse veramente "infallibile", Benedetto XVI riassume magistralmente il pensiero e la visione autentica della Chiesa sulla dottrina dell'infallibilità pontificia e, usando un'espressione evocativa e pregnante di significato, la definisce "...facoltà della decisione ultima":

"Il concetto dell'infallibilità è andato sviluppandosi nel corso dei secoli. Esso è nato di fronte alla questione se esistesse da qualche parte un ultimo organo, un ultimo grado che potesse decidere. Il Concilio Vaticano I – rifacendosi ad una lunga tradizione che risale alla cristianità primitiva – alla fine ha stabilito che una decisione ultima esiste. Non rimane tutto

---

l'esclusione delle donne dai ministeri sacerdotali, considerata da Giovanni Paolo II da ritenersi in modo definitivo; tra le verità morali si evidenzia l'illiceità della prostituzione, della fornicazione e dell'eutanasia, insegnata da Paolo VI nell'Enciclica *Evangelium Vitae*. Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extremam enucleans*, 29.VI.1998, AAS 90(1998) 544-551.

<sup>348</sup> Cfr. T. BERTONE, *A proposito della recezione dei documenti del Magistero e del dissenso pubblico*, in *Osservatore Romano*, 20.XII.1996, 2.

sospeso! In determinate circostanze e a determinate condizioni, il Papa può prendere decisioni in ultimo vincolanti, grazie alle quali diviene chiaro cosa è la fede della Chiesa, e cosa non è. Il che non significa che il Papa possa di continuo produrre “infallibilità”. Normalmente, il Vescovo di Roma agisce come qualsiasi altro vescovo che professa la propria fede, la annuncia ed è fedele alla Chiesa. Solo in determinate condizioni, quando la tradizione è chiara ed egli sa che in quel momento non agisce arbitrariamente, allora il Papa può dire: “Questa determinata cosa è fede della Chiesa e la negazione di essa non è fede della Chiesa”. In questo senso il Concilio Vaticano I ha definito la facoltà della decisione ultima: affinché la fede potesse conservare il suo carattere vincolante.”<sup>349</sup>

---

<sup>349</sup> BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 17.



## CAPITOLO III

### L'ufficio ecclesiastico e i caratteri della rinuncia

**SOMMARIO:** 3.1. Il “fulmine a ciel sereno”: la *Declaratio* di Ratzinger e la sua rinuncia al supremo ufficio. Considerazioni introduttive – 3.2. Concezione di ufficio ecclesiastico – 3.2.1 Nozione di ufficio ecclesiastico nel CIC 1917 e in quello vigente – 3.2.2 La provvisione dell'ufficio ecclesiastico – 3.2.2.1. Il libero conferimento – 3.2.2.2. La presentazione – 3.2.2.3. L'elezione – 3.2.2.4. La postulazione – 3.3. La perdita dell'ufficio ecclesiastico – 3.3.1. Ragioni e modalità – 3.3.2. La perdita per scadenza del tempo prestabilito – 3.3.3. La perdita per raggiunto limite d'età – 3.3.4. Il trasferimento – 3.3.5. La rimozione – 3.3.6. La privazione – 3.4. La rinuncia all'ufficio ecclesiastico e i suoi requisiti – 3.4.1. Il concetto e la definizione di rinuncia – 3.4.2. L'oggetto e il soggetto della rinuncia – 3.4.3. L'*habilitas* del soggetto rinunciante – 3.4.4. La manifestazione della libera volontà dell'agente – 3.4.5. La causa giusta e proporzionata – 3.4.6. I motivi della rinuncia: spirituali, ecclesiali o misti – 3.4.7. Il vigente canone 188: le circostanze di nullità della rinuncia – 3.4.8. Il requisito dell'accettazione e gli effetti giuridici della rinuncia.

#### 3.1. “Il fulmine a ciel sereno”: la *Declaratio* di Ratzinger e la sua rinuncia all'Ufficio. Considerazioni introduttive.

Sebbene l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il Card. Ratzinger, l'abbia presentata risolutamente come una *Veritas de Fide tenenda*<sup>350</sup>, ossia da accettare in modo definitivo a prescindere dalla solenne definizione

---

<sup>350</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Nota doctrinalis *Professionis fidei formulam extremam enucleans*, 29.VI.1998, AAS 90(1998) 544-551: “Per quanto riguarda le verità [...] connesse con la rivelazione per necessità logica, si può considerare, ad esempio, lo sviluppo della conoscenza della dottrina legata alla definizione dell'infallibilità del Romano Pontefice, prima della definizione dogmatica del Concilio Vaticano I. [...] anche se il suo carattere di verità divinamente rivelata fu definito nel Concilio Vaticano I, la dottrina sull'infalibilità e sul primato di giurisdizione del Romano Pontefice era riconosciuta come definitiva già nella fase precedente al concilio. La storia mostra pertanto con chiarezza che quanto fu assunto nella coscienza della Chiesa era considerato fin dagli inizi una dottrina vera e, successivamente, ritenuta come definitiva, ma solo nel passo finale della definizione del Vaticano I fu accolta anche come verità divinamente rivelata”.

conciliare del 1870, poiché storicamente da sempre viva e presente nella coscienza dottrinale della Chiesa, anche se non formalmente rivelata, è indubbio che il dogma dell'infallibilità del Romano Pontefice sia stato oggetto di polemiche e dissensi e abbia suscitato clamore nella Comunità Ecclesiale, polarizzando per decenni l'attenzione e alimentando le diatribe teologiche.

Sulla base di queste considerazioni, nello scegliere l'argomento di questo lavoro di ricerca incentrato sulla figura del Successore di Pietro, è sembrato naturale associare la questione dei poteri primaziali e dell'infallibilità - che permettono di illustrare l'intima essenza del *munus* petrino - ad un'altra importante tematica legata all'ufficio del Romano Pontefice e rispetto alla quale si riscontrano dubbi, accesi dibattiti e forti disparità di vedute in ambito pastorale, teologico e giuridico: l'ipotesi che il Vescovo di Roma rinunci al suo Sommo Ufficio. Infatti, dopo aver registrato per decenni il parere negativo espresso al riguardo da Giovanni Paolo II<sup>351</sup>, l'argomento è tornato alla ribalta nell'ottobre 2010, allorché Benedetto XVI, rispondendo in maniera semplice e diretta alla domanda del giornalista Peter Seewald nel libro *Luce del mondo*, aveva affermato:

“Quando un Papa giunge alla chiara consapevolezza di non essere più in grado fisicamente, psicologicamente e mentalmente di svolgere l'incarico affidatogli, allora ha il diritto e in alcune circostanze anche il dovere di dimettersi.”<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> L'opinione del Pontefice polacco riguardo all'eventualità delle dimissioni venne palesata pubblicamente, per la prima volta, nel 1994, all'indomani di un ricovero al Gemelli per una frattura al femore. Dalla Spagna cominciarono a trapelare le prime indiscrezioni sul morbo di Parkinson da cui si sospettava che il Papa fosse affetto, e il 18 maggio, nel giorno del suo 74° genetliaco, sulle pagine del *Corriere della sera* apparve un articolo dal titolo: *Non c'è posto per un Papa emerito. Il Pontefice al medico curante: Professore, non abbiamo scelta; lei deve curarmi e io guarire, perché non è previsto che il Successore di Pietro possa andarsene in pensione*. L'articolo, a firma di Luigi Accattoli, esordiva, poi, in questi termini: “Professore, io e lei abbiamo un'unica scelta: lei mi deve curare e io devo guarire, perché non c'è posto per un Papa emerito” (cioè dimissionario): così Wojtyła ha parlato al chirurgo Gianfranco Fineschi, che il 29 aprile l'ha operato al femore destro. La frase è stata riferita ieri dal portavoce vaticano, per smentire che il Papa pensi a dimettersi essendo colpito dal morbo di Parkinson.” L. ACCATTOLI, *Non c'è posto per un Papa emerito*, in *Corriere della sera*, 18 maggio 1994, p. 17.

<sup>352</sup> BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 38.

Tuttavia, dal momento che l'intervista veniva concessa in un momento storico di gravissima difficoltà per la Chiesa, attraversata e sconvolta da sgomento e senso di tradimento per lo scandalo degli abusi sessuali su minori perpetrati da sacerdoti e religiosi<sup>353</sup>, il Pontefice si era affrettato a precisare:

“Quando il pericolo è grande non si può scappare. Ecco perché questo sicuramente non è il momento di dimettersi. È proprio in momenti come questo che bisogna resistere e superare la situazione difficile. Ci si può dimettere in un momento di serenità, o quando semplicemente non ce la si fa più. Ma non si può scappare proprio nel momento del pericolo e dire: “Se ne occupi un altro.”<sup>354</sup>

Di questa dichiarazione, che ha subito attirato l'attenzione mediatica ma che, probabilmente, nessuno aveva ancora ben compreso nella sua portata e nel suo significato più profondo, colpisce soprattutto la sorprendente libertà e l'eccezionale distacco con i quali Ratzinger considera il ruolo di Pontefice, affidatogli da Cristo stesso in virtù della successione apostolica: il Papa afferma, infatti, che ci si può dimettere anche in un momento di serenità per la vita della Chiesa e non solo quando le forze fisiche e interiori si affievoliscono e vengono meno.

Il Pontefice, dunque, esponendo con sincerità e limpidezza il proprio pensiero, in qualche modo preavverte la Chiesa sin dal 2010, non nascondendo che il peso della responsabilità che grava sul Successore di Pietro è tale da consentire, se non addirittura esigere, la possibilità di riconoscere la propria personale inadeguatezza nel perpetuare la missione e l'opera del Pescatore di Galilea<sup>355</sup>. Dopo il clamore iniziale, tuttavia, le parole di Ratzinger circa le

---

<sup>353</sup> BENEDICTUS PP. XVI, *Lettera Pastorale ai Cattolici d'Irlanda*, 19.III.2010, LEV, 2010.

<sup>354</sup> *Idem*, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, cit., p. 38.

<sup>355</sup> D'altronde, già dalle parole del suo primo saluto alla folla, subito dopo l'elezione al soglio pontificio, Ratzinger lascia emergere la consapevolezza di sentirsi gravato da una responsabilità che, in qualche modo, lo preoccupa, giungendo a riconoscersi strumento insufficiente, che solo la Grazia di Dio può trasformare e sostenere: “Dopo il grande Papa Giovanni Paolo II, i signori

dimissioni sono cadute nel dimenticatoio, forse anche perché, nel turbinio di vicende negative che hanno segnato la Chiesa e la Curia Romana negli ultimi anni del suo Pontificato, nessuno avrebbe mai potuto immaginare che un'ipotesi scolastica potesse assumere tangibile consistenza ed il timoniere abbandonasse la Barca di Pietro, rinunciando al suo ufficio.

Eppure, contro ogni previsione e spiazzando il mondo, l'11 febbraio 2013 Joseph Ratzinger compie il gesto epocale e, cambiando per sempre la storia della Chiesa, rassegna le proprie dimissioni, in un atto di totale e fiducioso abbandono a Dio e di onestà intellettuale con se stesso e la propria linea di pensiero, probabilmente meditata sin dall'istante successivo alla scelta del Conclave e palesata, per la prima volta, nel libro-intervista del 2010.

Ed è così che la riflessione della dottrina su una paventata possibilità, giuridicamente legittima e disciplinata ma, concretamente, difficilmente ipotizzabile, ha dovuto trasformarsi in constatazione di una sorprendente e inattesa realtà fattuale.

Così come previsto dai sacri canoni, il Pontefice ha comunicato personalmente la sua grave decisione ai Cardinali riuniti in Concistoro ordinario pubblico indetto per il voto su tre cause di canonizzazione<sup>356</sup>. Sono le 11,40 di

---

Cardinali hanno eletto me, un semplice e umile lavoratore nella vigna del Signore. Mi consola il fatto che il Signore sa lavorare ed agire anche con strumenti insufficienti". E, come già aveva fatto tre giorni prima della sua elezione a Pontefice, nel suo 78esimo compleanno, allorché aveva comunicato ai suoi più stretti collaboratori quanto ardentemente pregustasse l'idea del pensionamento, durante l'intervista con Peter Seewald del 2010, ripensando a quel 19 aprile 2005, il Pontefice confida al giornalista: "Veramente, avevo sperato di trovare finalmente pace e tranquillità. Il fatto di trovarmi all'improvviso di fronte a questo compito immenso è stato per me, come tutti sanno, un vero shock. La responsabilità, infatti, è enorme. [...]Mi è venuto il pensiero della ghigliottina: ecco, ora cade e ti colpisce. Ero sicurissimo che questo incarico non sarebbe stato destinato a me, ma che Dio, dopo tanti anni faticosi, mi avrebbe concesso un po' di pace e di tranquillità. [...]Sono stato capace soltanto di dire questo: "Signore, cosa mi stai facendo? Ora la responsabilità è tua. Tu mi devi condurre! Io non ne sono capace. Se tu mi hai voluto, ora devi anche aiutarmi." BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo*, cit., pp. 13-14. In un altro passo della medesima intervista il Pontefice rivela di aver invocato il Signore in questi termini già durante il Conclave: "Signore non farmi questo! Disponi di persone più giovani e migliori. [...] Vedere che l'incredibile realmente accadeva è stato un vero shock. Ero convinto che ci fossero persone migliori e più giovani di me. Perché il Signore mi ha fatto questo, ho dovuto rimetterlo a Lui." (*Ivi*, p.79).

<sup>356</sup> Si tratta dei Beati: Antonio Primaldo e dei suoi 800 compagni, martiri di Otranto; Laura di Santa Caterina da Siena Montoya y Upegui, vergine, fondatrice della Congregazione delle suore missionarie della Beata Vergine Maria Immacolata e di Santa Caterina da Siena; Maria Guadalupe Garcia Zavala, cofondatrice della Congregazione delle Serve di Santa Margherita

lunedì 11 Febbraio 2013, giorno in cui la Chiesa ricorda la prima apparizione di Lourdes. Questo è il testo della *Declaratio* di Benedetto XVI, antedatata, come spesso accade per gli atti pontifici, al 10 febbraio:

*“Fratres carissimi,*

*non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequè administrandum.*

*Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spirituales non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissio renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse.*

*Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo*

---

Maria e dei Poveri. L'assise è riunita nella Sala del Concistoro del Palazzo Apostolico Vaticano. Il Pontefice è accompagnato dagli Arcivescovi Georg Ganswein, Prefetto della Casa Pontificia, e Guido Pozzo, elemosiniere, e dai Monsignori Leonardo Sapienza, reggente della Prefettura della Casa Pontificia, e Alfred Xuereb, della Segreteria particolare del Pontefice. Benedetto XVI annuncia le sue dimissioni al termine della celebrazione dell'Ora Media e dopo aver comunicato che le tre canonizzazioni all'ordine del giorno del Concistoro si sarebbero tenute il 12 maggio 2013.

*novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.*”<sup>357</sup>

Si tratta di un annuncio che sembra provenire dalla vetta dei secoli, come se qualcosa che si pensava appartenere ad un passato lontanissimo, inaspettatamente, si scrollasse di dosso la polvere del tempo per riconquistare il proscenio della storia; certo, un annuncio non del tutto implausibile, dati i precedenti riferimenti fatti al riguardo dal Pontefice, ma sicuramente inatteso in quel particolare momento storico, nel bel mezzo dell’Anno della Fede, da Ratzinger fortemente voluto, dopo un Sinodo sulla nuova evangelizzazione, dinanzi ad una possibile enciclica dedicata proprio alla Fede, nel 50° anniversario del Concilio Vaticano II.

L’espressione che meglio saprà esprimere lo stupore e, al contempo, il senso di disorientamento e di impreparazione della Chiesa dinanzi ad una tappa del tutto inedita nella sua storia più recente, sarà quelle del Card. Angelo Sodano che, in veste di Decano del Collegio Cardinalizio, al termine del Concistoro e della storica *Declaratio* rivolge al Papa queste parole:

“Santità, amato e venerato successore di Pietro, come un fulmine a ciel sereno, ha risuonato in quest’aula il suo commosso messaggio. L’abbiamo ascoltato con senso di smarrimento, quasi del tutto increduli.”<sup>358</sup>

Dopo aver metabolizzato l’incredulità della prima ora, il mondo ha cominciato a interrogarsi sulle motivazioni dell’atto del Papa e, anche tra coloro che hanno ammirato e condiviso la sua scelta, ci si è chiesti se questa rinuncia sia stata davvero un gesto libero e coraggioso o, piuttosto, una sorta di resa davanti alle

---

<sup>357</sup> BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio*, 11.II.2013, in *L’Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1.

<sup>358</sup> Cfr. Card. A. SODANO, *Saluto e ringraziamento al Santo Padre Benedetto XVI*, 11.II.2013, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, p. 320. Il caso vorrà che, quella stessa sera dell’11 febbraio, l’immagine utilizzata dal Card. Sodano, che rende bene il forte impatto del gesto di Benedetto XVI, si materializzerà suggestivamente in un fulmine che squarcerà il cielo di Roma colpendo la cupola del Bernini e che un fortuito scatto fotografico consegnerà ai social networks e alla stampa internazionale.

difficoltà<sup>359</sup>. Sull'onda delle indiscrezioni e dei pettegolezzi del momento, legati alla gestione poco trasparente degli affari dello IOR, alla fuga di notizie e documenti riservati nell'ambito del cosiddetto *affaire Vatileaks* e alle lotte di potere interne alla Curia Romana<sup>360</sup>, è immediatamente iniziata una campagna mediatica volta ad offrire interpretazioni riduttive del gesto di Ratzinger, forse al sottaciuto scopo di colpire e indebolire la stessa istituzione del Papato.

Di qui la necessità di interpretare con intelligenza e saggezza tale avvenimento epocale, mettendo in rilievo gli aspetti che permettono di coglierne l'autentica portata. Anzitutto, come sottolineato da Riccardo Cascioli sulle pagine de *Il Timone*<sup>361</sup>, non si tratta di una decisione orfana dal punto di vista storico né giuridicamente decontestualizzata: come si approfondirà nel paragrafo seguente, la possibilità di rinuncia al Ministero Petrino è contemplata e disciplinata espressamente dal Codice di Diritto Canonico dunque, per quanto inconsueta, non esula dall'alveo della tradizionale struttura e costituzione della Chiesa. E non si tratta neppure di una resa, un momento di rottura e di negazione

---

<sup>359</sup> Scrive Joaquín Navarro Valls, ex portavoce della Sala Stampa Vaticana: “Ritengo che la decisione di Papa Ratzinger sia maturata non in seguito agli scandali oppure a contrapposizioni nella Chiesa universale quanto piuttosto ad un proposito maturato dal suo giudizio. La mancanza di coesione della Chiesa non ha avuto alcun peso nella decisione delle dimissioni perché dobbiamo sempre considerare che è stato proprio papa Ratzinger ad affrontare e risolvere tutti gli scandali, in particolare quelli della pedofilia nel clero e le vicende di Vatileaks e dei corvi.” J. NAVARRO VALLS, *Giovanni Paolo II soffrì fino all'ultimo ma niente paragoni*, in *La Stampa*, 12 febbraio 2013. Gli fa eco Agostino Giovagnoli che su *Europa* afferma di non essere convinto dalla tesi della “debolezza”: “Occorre ricordare che egli ha affrontato queste prove difficili e le ha complessivamente superate, senza abbandonare la Chiesa nel momento di maggiore difficoltà. La chiave della debolezza, perciò, non sembra convincente.” A. GIOVAGNOLI, *Il teologo mite*, in *Europa*, 12 febbraio 2013.

<sup>360</sup> Il problema della moralità nella Chiesa e di una riscoperta della sua più autentica e genuina missione, troppo spesso nascosta dalla coltre di una mondanità che conquista sempre più spazio persino all'interno dei Sacri Palazzi, è stato da sempre a cuore al Pontefice tedesco. Già nel 2005, nella conduzione della *Via Crucis* del Venerdì Santo al Colosseo, fece clamore il suo grido contro una Chiesa caduta e moralmente colpevole, che trascinava a terra il Cristo stesso: “Quanta sporcizia c'è nella Chiesa, e proprio anche tra coloro che nel sacerdozio dovrebbero appartenere completamente a lui. Quanta superbia! Quanta autosufficienza!” (Cit. da G. BRUNELLI, *Il pontificato e la rinuncia: vox clamantis in deserto*, in *Il Regno*, supplemento 3/2013, p. 4).

<sup>361</sup> Si veda R. CASCIOLI, *Benedetto Papa*, in *Il Timone*, marzo 2013, p.10: “[...]C'è anche il fatto che oltre ai precedenti storici di dimissioni, per quanto vecchie di secoli, molti di più sono stati i Papi che hanno seriamente pensato di compiere questo passo, sempre nella prospettiva del “bene della Chiesa”, come ha detto della sua scelta Benedetto XVI. Tra coloro che arrivarono a un passo dalla decisione ci furono anche Pio XII e Paolo VI, che già avevano scelto il monastero in cui ritirarsi: in Svizzera il primo, a Montecassino il secondo.”

nei fatti di ciò in cui si è creduto o si crede, bensì di una scelta che riflette eloquentemente la coerenza spirituale e teologica di Benedetto XVI: il Papa-teologo, infatti, ha sempre avuto la certezza esistenziale che il suo compito fosse soltanto e semplicemente quello di servire la Chiesa<sup>362</sup>, non sulla base di un proprio progetto o di una logica personale, ma guidato unicamente da ciò che Dio suggerisce attraverso le circostanze.

Dinanzi alla logica del mondo, immerso in un delirio di onnipotenza e di attaccamento al potere che lo rende incapace di riconoscere la propria fragilità e i limiti naturali e morali del suo agire<sup>363</sup>, Ratzinger compie un gesto controcorrente e provocatorio, segno di contraddizione nella sua trasgressività rispetto ai canoni della società odierna: con umiltà riconosce la propria personale debolezza<sup>364</sup>, mostrando, in una scelta dall'altissimo valore simbolico, che la Chiesa non appartiene agli uomini chiamati al suo servizio ma a Colui che ne è la vera e unica guida, il Cristo<sup>365</sup>.

E non è certo un caso se, a chiusura della *Declaratio*, il Pontefice infonde speranza e fede alla Chiesa, invitandola, in un certo senso, a non temere per le

---

<sup>362</sup> A conferma di questa concezione del Papa del ministero episcopale come servizio ecclesiale, Vittorio Messori riporta le parole di Ratzinger il quale, a metà degli anni 80, in un periodo di gravi problemi per la vita della Chiesa e di dure contestazioni nei suoi confronti da parte dei progressisti e della stampa laica, alla domanda del giornalista se fosse in grado di riposare bene, risponde eloquentemente: "Io dormo benissimo, perché sono consapevole che la Chiesa non è nostra, è di Cristo, noi siamo solo servi inutili: io alla sera faccio l'esame di coscienza, se constato che durante la giornata ho fatto con buona volontà tutto quello che potevo, io dormo tranquillo."(cit. da V. MESSORI, in *La nuova Bussola quotidiana*, 12 febbraio 2013).

<sup>363</sup> Si veda M. DAMILANO, *Il balcone vuoto*, in *Rocca* (2013), n.05, p. 30: "[...]Le dimissioni di un Papa sono uno scossone che fa tremare uno dei fondamenti della cultura occidentale: l'autorità della leadership, l'affidabilità di chi ha il carisma del comando, la certezza che chi ha la responsabilità di guidare non si tirerà indietro[...]Nel gesto di Joseph Ratzinger c'è una confessione di fragilità umana che sconvolge, ma anche l'ammissione di umiltà, la spoliazione dal potere, l'urgenza di ritirarsi nello spazio della coscienza..."

<sup>364</sup> Così R. CASCIOLI, *Benedetto Papa*, in *Il Timone*, marzo 2013, p.11: "[...]Riconoscere nelle circostanze della vecchiaia e del venir meno delle energie un segno oggettivo che spinge a passare la mano è, dunque, l'estrema affermazione della signoria di Cristo sulla Chiesa e sul mondo, è il riconoscere di essere nulla davanti a Dio."

<sup>365</sup> Si veda Mons. L. NEGRI, in *La nuova Bussola quotidiana*, 14 febbraio 2013: "Questa grande testimonianza ha avuto il punto terminale, inaspettato e sconvolgente, nelle dimissioni, che sono state in linea perfetta con questa volontà di dedizione alla Chiesa, con la consapevolezza, umile e realistica, di non riuscire più a vivere e onorare in modo adeguato questo servizio pontificale per l'unità della Chiesa, per la sua verità, per la sua carità, per la comunione che deve animare la vita della Chiesa universale e delle Chiese particolari, che trova nel Papa il punto ultimo di riferimento."



conseguenze della sua rinuncia e a non sentirsi orfana, in quanto la Comunità dei credenti rimane affidata "...alla cura del suo sommo Pastore, nostro Signore Gesù Cristo."<sup>366</sup> Inoltre, nel compiere un gesto così gravido di conseguenze, il Papa ha mostrato il coraggio di chi non si preoccupa di ottenere il consenso e il plauso della società, ben consapevole che un Pastore deve impegnarsi solo per rendere testimonianza alla verità<sup>367</sup>.

Dopo aver individuato, nel corso degli otto anni del suo Pontificato, l'origine e la causa principale della crisi contemporanea e dei problemi che agitano pesantemente la Chiesa e il mondo nella mancanza di Fede<sup>368</sup>, a sua volta determinata dal relativismo ideologico e da una profonda crisi valoriale, è

---

<sup>366</sup> Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1. Questo concetto di basilare importanza nell'ottica di Ratzinger, che vede nel Papa, Vescovo di Roma e successore di Pietro, un umile strumento nelle mani dell'unico vero Capo della Chiesa, verrà nuovamente ribadito con forza nell'Udienza Generale del 13 febbraio: "...Mi sostiene e mi illumina la certezza che la Chiesa è di Cristo, il quale non le farà mai mancare la sua guida e la sua cura." (*Idem, Udienza Generale*, 13.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, 14 febbraio 2013). D'altro canto, già l'8 febbraio, appena tre giorni prima della sua rinuncia, durante la visita al Pontificio Seminario Romano in occasione della festa della Madonna della Fiducia, Ratzinger aveva lanciato un messaggio di ottimismo ai seminaristi, affermando: "La Chiesa si rinnova sempre, rinasce sempre. Il futuro è nostro." (riportato in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, pag. 325).

<sup>367</sup> Proprio qualche giorno prima della *Declaratio*, nell'*Angelus* del 3 febbraio, nel commentare il Vangelo in cui Gesù fa infuriare gli abitanti di Nazareth, presentandosi come profeta incompreso nella propria patria, il Pontefice si chiede come mai il Signore avesse compiuto un gesto così provocatorio, forse tracciando un parallelismo con l'atto, altrettanto provocatorio, che anche lui avrebbe compiuto di lì a poco: "[...]All'inizio la gente era ammirata di lui, e forse avrebbe potuto ottenere un certo consenso. [...]sarebbe bastato un miracolo per essere acclamato invece che rischiare di essere fatto fuori[...]ma proprio questo è il punto: Gesù non è venuto per cercare il consenso degli uomini, ma[...]per dare testimonianza alla verità." BENEDICTUS PP. XVI, *Angelus* 3.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì 4 febbraio 2013.

<sup>368</sup> Rimangono scolpite nella memoria collettiva della Chiesa le parole, inaudite e durissime, che il Decano del Collegio Cardinalizio Ratzinger pronuncia nell'omelia della *Missa pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005, in una sorta di discorso programmatico a ventiquattr'ore dalla sua elezione al soglio petrino: "Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero. La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all'altro[...]Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene etichettato come fondamentalismo. Mentre il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo. Adulta non è una fede che segue le onde della moda e l'ultima novità; adulta e matura è una fede profondamente radicata nell'amicizia con Cristo." Card. J. RATZINGER, "Omelia Missa Pro eligendo Romano Pontifice", 18.IV.2005, in *L'Osservatore Romano*, 19 aprile 2005.

proprio attraverso questo gesto di totale abbandono a Dio, testimonianza di una grande e profonda fede personale, che il Papa ha indicato il cammino per tutti, tracciando con chiarezza la strada per la riforma e il rinnovamento della Chiesa e per una ridefinizione delle sue istituzioni<sup>369</sup>, in piena coerenza con lo spirito del Concilio Vaticano II.

In quest'ottica, la rinuncia di Benedetto XVI non segna solo la fine del suo Pontificato, ma rappresenta la fine di un simbolo, di un tempo della Chiesa, affermatosi dal Concilio di Trento in avanti, nel quale il Papato si è contraddistinto per la sua aurea quasi sacrale e per un carattere di forte separatezza; al contempo, pone le basi per una nuova periodizzazione nella storia della Chiesa, caratterizzata da una ridefinizione del significato simbolico del Primato Petri e da un graduale riavvicinamento della figura del Vescovo di Roma a quella degli altri Vescovi, attraverso una sua connotazione in senso meno sacrale e carismatica<sup>370</sup> e più collegiale e funzionale<sup>371</sup>.

---

<sup>369</sup> Così E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il seme fertile di una rinuncia*, in *Corriere della Sera*, 13 febbraio 2013: "...di fronte al travolgente mutamento dell'epoca che incalza da ogni dove, il capo della più antica e veneranda istituzione dell'Occidente dà una lezione spirituale di segno fortissimo mutando esso per primo attraverso la rinuncia.

<sup>370</sup> Di segno opposto il filosofo Massimo Cacciari, che nella rinuncia di Ratzinger scorge una forte riaffermazione della più profonda e vera natura sacrale del Successore di Pietro: "La decisione del Papa può essere letta come un riattingere al significato autentico del termine sacro. In un senso più fedele al messaggio delle origini del cristianesimo, in cui non c'è divisione e nemmeno una burocratizzazione che si raccoglie in sé. Il sacro evangelico tutto si dona, non ha tempi e luoghi separati. E, in questo senso, il gesto di Ratzinger potrebbe avere in realtà un significato organico al senso profondo di quella tradizione, e dunque essere esattamente il contrario di una desacralizzazione del suo ruolo." M. CACCIARI, *La rinuncia di Ratzinger è un trauma e una breccia positiva*, in *Il Foglio*, 13 febbraio 2013.

<sup>371</sup> In questo processo di ridefinizione e aggiornamento dell'istituzione papale non si può non scorgere la piena recezione del Magistero del Concilio Vaticano II, particolarmente della *Lumen Gentium*, sulla configurazione della Chiesa come "Popolo di Dio". Ed è estremamente significativo che la portata di questo processo di riforma, straordinariamente rilevante dal punto di vista teologico e con favorevoli risvolti nel cammino del ritrovamento dell'unità con le Chiese orientali, sia stata colta anche da chi non è vicino alla Chiesa. Scrive Eugenio Scalfari: "La coscienza della propria fragilità è il segno del moderno che contagia l'eternità della Chiesa e i suoi rituali. Ma qual è la natura e quali saranno le conseguenze di questa rivoluzione? La natura è evidente: la Chiesa si laicizza. Il Papa è stato finora considerato all'interno della Chiesa e della comunità dei credenti, come Vicario di Cristo in terra e, infatti, quando parla ex cathedra su questioni di fede la sua parola è infallibile, come decretò il Concilio Vaticano I del 1870. [...] La decisione del Papa mette in chiaro che l'autorità del Vescovo di Roma su tutta la cristianità non deriva da altro che dall'elezione in conclave da parte dei cardinali, una cerimonia del tutto laica...Le conseguenze di questa secolarizzazione e laicizzazione riguardano la distribuzione dei poteri all'interno della Chiesa: in parallelo con la diminuzione del ruolo del Papa aumenterà

Quanto alle autentiche motivazioni di una rinuncia espressa liberamente e pubblicamente, così come prescritto dal vigente canone 332, dall'analisi della dichiarazione del Papa è indubitabile che la componente personale abbia svolto un ruolo rilevante, forse preminente. Ma tale scelta, seppur generata da motivazioni personali, non manca di imprimere un indirizzo generale per il suo carattere testimoniale. Il Pontefice, utilizzando parole che non celano in alcun modo il profondo travaglio interiore che lo ha pervaso nell'esaminare ed interrogare la propria coscienza, afferma di aver trovato nella propria interiorità la sicura consapevolezza (... "*ad cognitionem certam perveni*") di non avere più una sufficiente forza del corpo e dell'animo per poter adempiere all'ufficio di Successore di Pietro in maniera adeguata.

Poi, quasi a voler rimarcare la continuità con una necessaria presa di coscienza dei limiti umani generati dall'avanzare dell'età alla quale la Chiesa era già in passato pervenuta, Benedetto XVI, nell'indicare la causa determinante della propria insufficienza fisica, riprende alla lettera la formula latina "*ingravescentem aetatem*", utilizzata dal Decreto conciliare *Christus Dominus*<sup>372</sup> sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa, che invita i Vescovi a rinunciare spontaneamente al loro ufficio giunti al 75° anno, e utilizzata, in

---

quella dei Concili e dei Sinodi, cioè delle assemblee dei Vescovi." E. SCALFARI, *Il pastore e il potere*, in *La Repubblica*, 12 febbraio 2013.

<sup>372</sup> SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Decretum de Pastoralibus Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus*, 28.X.1965, in AAS 58(1966) 673-696, n. 21: "*Cum igitur pastorale Episcoporum munus tanti sit momenti tantaeque gravitatis, Episcopi dioecesani alique in iure ipsis aequiparati, si, ob ingravescentem aetatem aliamve gravem causam, implendo suo officio minus apti evaserint, enixe rogantur ut, vel sua ipsi sponte vel a competenti Auctoritate invitati, renuntiationem ab officio exhibeant. Competens autem Auctoritas, si illam acceptaverit, et de congruenti renuntiantium sustentatione et de peculiaribus iuribus iisdem recognoscendis providebit.*" Alla determinazione conciliare verrà, poi, data giuridica attuazione da Paolo VI, con il *motu proprio Ecclesiae sanctae*, del 6 agosto 1966, che al n. 11 dispone: "Per rendere possibile l'esecuzione della prescrizione del n. 21 del Decreto *Christus Dominus*, tutti i Vescovi diocesani e gli altri ad essi equiparati per diritto sono vivamente pregati di presentare spontaneamente, non più tardi dei 75 anni compiuti, la rinuncia all'ufficio all'Autorità competente, la quale, esaminati tutti gli aspetti di ogni singolo caso, provvederà".

seguito, da Paolo VI<sup>373</sup>, nel titolo del *motu proprio* del 1970 con il quale escludeva dal conclave i Cardinali ultraottantenni.

Consapevole del profondo significato dell'opposta scelta del suo predecessore, che aveva offerto la propria debolezza fisica conferendo al suo servizio primaziale i contorni del martirio, Ratzinger ribadisce la natura essenzialmente spirituale del ministero petrino, che impedisce di valutarlo esclusivamente nell'ottica dell'attivismo funzionale: l'ufficio papale non dev'essere esercitato solo attraverso le categorie umane delle parole e dell'opere, ma anche attraverso la più eloquente testimonianza della preghiera e della sofferenza (... "*non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiando et orando*").

Tuttavia, dinanzi alle richieste sempre più esigenti della società odierna e alle sempre più delicate e complesse problematiche che attraversano i tempi moderni agitando con i loro flutti la Barca di Pietro, la sola natura mistica e spirituale del servizio petrino non appare sufficiente<sup>374</sup>: il Papa teologo riconosce la propria inadeguatezza perché comprende la necessità per la Chiesa universale, così come già accade per le chiese particolari, di avere un timoniere vigoroso non solo nell'animo e nella fede ma anche nel corpo (... "*etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est*"), poiché il pieno possesso delle energie si rivela, ormai, condizione imprescindibile per essere all'altezza delle sfide cui la Chiesa va incontro<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> Papa Montini, con il *motu proprio Ingravescens aetatem* del 21 novembre 1970, adottò alcune misure che anticiparono la riforma dell'elezione papale, poi completata dalla Costituzione Apostolica *Romano Pontifici eligendo*, del primo ottobre 1975. In particolare, il Papa escluse dall'elettorato attivo in conclave e da ogni carica curiale i cardinali che avessero oltrepassato l'ottantesimo anno d'età. La decisione, legata all'introduzione del limite di 75 anni per il governo di diocesi e parrocchie con il *motu proprio Ecclesiae sanctae* dell'agosto 1966 e poi di analoghi limiti per gli uffici curiali e motivata dall'intento di evitare tra gli elettori inconvenienti determinati dall'avanzare dell'età, fu duramente contestata e, ancora nel 1989, dieci cardinali scrissero a Giovanni Paolo II per chiedere una modifica della norma che rimase, nonostante ciò, inalterata.

<sup>374</sup> "Il dovere del Papa è di guidare la Chiesa e di confermarla nella fede, che non è solo un fatto spirituale, è anche una questione di vero e proprio governo.", ha affermato Raniero La Valle, intervistato da il Manifesto. C. LANIA, *Per non finire come Wojtyla*, in *il Manifesto*, 12 febbraio 2013.

<sup>375</sup> G. BRUNELLI, *Il pontificato e la rinuncia: vox clamantis in deserto*, in *Il Regno*, supplemento 3/2013, p. 3: "Benedetto XVI dichiara dunque la propria inadeguatezza, dovuta

Si può, pertanto, desumere che il Pontefice abbia voluto, con il suo gesto, tracciare i contorni di una riforma della Chiesa mediante l'attribuzione di un nuovo significato al Papato<sup>376</sup>, attraverso tre direttrici che sono rappresentate dalla fedeltà e dall'affidamento all'unico vero Pastore della Chiesa; dalle condizioni soggettive del Vescovo di Roma, che si affermano essere sostanzialmente non divergenti da quelle degli altri vescovi; dalla connotazione funzionale dell'ufficio papale, quale adeguata risposta alle esigenze attuali della Chiesa e del mondo<sup>377</sup>, dinanzi a sfide cruciali quali il processo di secolarizzazione e la "dittatura del relativismo" – per usare l'espressione dello stesso Ratzinger –, nuovo totalitarismo che colpisce anche i valori etici. Benedetto XVI lascia il soglio pontificio non certo per irresponsabilità<sup>378</sup>, egoismo o personale convenienza, in quanto sopraffatto dalla stanchezza e dalla debolezza fisica, ma unicamente per il bene della Chiesa, onde consentire che il Vangelo possa essere efficacemente annunciato, con rinnovate e fresche energie, ad un mondo che trova la sua cifra essenziale in mutamenti sempre più rapidi: il suo, dunque, è un autentico e profondo "...gesto di servizio"<sup>379</sup> al Corpo Mistico del Cristo, come evidenziato dal canonista M. J. Arroba Conde, perfettamente coerente con l'essenza più intima e profonda del ministero petrino, che è un

---

anche a un'accresciuta, necessaria dimensione funzionale nella gestione delle cose proprie dell'ufficio, mutuata dal confronto con le esigenze espresse dal mondo moderno e dalla gravità delle sfide alle quali si trova esposta la Chiesa. Il mondo di oggi è cambiato a tal punto da avere cambiato anche la figura e il ruolo del papato: per quanto quel ruolo sia unico, vige oggi una minore diversità di fatto da quello dei vescovi. E dunque una minore separatezza."

<sup>376</sup> Il Professor Ratzinger si era mostrato da tempo consapevole di questa imprescindibile esigenza di rinnovamento e trasformazione per la Chiesa, a partire dalla sua suprema istituzione. Ancor prima di assurgere al soglio pontificio aveva, infatti, affermato: "La de-localizzazione della Chiesa in un mondo secolarizzato e multiculturale non può non mutare radicalmente la gestione del ministero petrino." (Cit. da M. BURINI, *Il ministero petrino è un tesoro della Chiesa, non proprietà personale. B-XVI lo restituisce per la salvezza comune*, in *Il Foglio*, 14 febbraio 2013).

<sup>377</sup> Cfr. G. BRUNELLI, *Il pontificato e la rinuncia: vox clamantis in deserto*, cit., p. 4.

<sup>378</sup> Scrive il vicedirettore de *L'Osservatore Romano*: "L'eredità di Benedetto XVI è grande già ora. Ma decantata nel tempo, apparirà ancora più preziosa e compresa di quanto non lo sia stata finora. Cercare di spiegarla buttandola nel mezzo di oscure manovre da cui difendersi sarebbe far torto alla trasparenza intellettuale del Papa. Come non coglie il segnale alto del suo gesto chi pensa alla sua rinuncia come a un'evasione dalla responsabilità." C. DI CICCO, *Vie nuove*, in *L'Osservatore Romano*, 13 febbraio 2013.

<sup>379</sup> Cfr. M. LIUT, *Il canonista Arroba: un gesto di servizio*, in *Avvenire*, 12 febbraio 2013.

servizio di carità esercitato da colui che, anzitutto, dev'essere "*Servus servorum Dei*".

Dunque è possibile scorgere, in ciò che è accaduto, la voce dello Spirito Santo che ha infallibilmente illuminato il Vicario di Cristo, suggerendogli il sacrificio supremo della rinuncia al pontificato per il bene supremo della Chiesa. Paradossalmente, il teologo tedesco compie, probabilmente, il più forte e pregnante atto di governo del suo Pontificato nel momento stesso in cui rinuncia alla piena potestà di imperio<sup>380</sup>: sprona la Chiesa, invitandola a non temere la rapidità e la gravità dei mutamenti, ma a spendere forze ed energie sempre più vigorose per aprirsi alle sfide e alle questioni e non lasciarsi cogliere impreparata<sup>381</sup>.

Davvero significative ed emblematiche le parole espresse al riguardo da Ernesto Galli Della Loggia:

“Con il passare delle ore appare sempre più evidente che il gesto con cui Benedetto XVI ha posto fine al suo pontificato, lungi dall'essere un gesto di rinuncia, è stato in realtà l'opposto: un gesto di governo di grande portata e insieme un atto di alto magistero spirituale. Un gesto che ha qualcosa di quella risolutezza del pensiero, pronta a divenire decisione concreta nella prassi, di cui negli ultimi due secoli hanno dato tante prove le vicende della Germania, di cui Ratzinger è un figlio.”<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup> Questa opinione trova conferma nelle parole di Navarro Valls, che intende il gesto rivoluzionario di Benedetto XVI come: "...la più alta affermazione della sovranità istituzionale che egli ha impersonato." J. NAVARRO VALLS, *La coscienza della rinuncia*, in *la Repubblica*, 12 febbraio 2013. Ed Enzo Bianchi vede in Ratzinger: "...il successore di Pietro più che mai, anche nel suo esodo." E. BIANCHI, *Ora più che mai è il successore di Pietro*, in *La Stampa*, 12 febbraio 2013.

<sup>381</sup> Scrive il teologo P. Angelo Sequeri: "Il cristiano Joseph Ratzinger, il servitore fedele della Chiesa, restituisce – da vivo – il ministero petrino alla Chiesa, perché, ascoltando la voce dello Spirito e interpretando l'indicazione del Signore, essa lo assegni all'uomo che sembrerà più adatto a infondere il nuovo vigore che la conferma della fede e la guida della Chiesa richiedono[...]. Il suo ultimo atto di ministero rende onore al carisma petrino. E come tale deve essere onorato." P. A. SEQUERI, *Totale passione totale distacco*, in *Avvenire*, 12 febbraio 2013.

<sup>382</sup> Cfr. E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il seme fertile di una rinuncia*, cit.

Certo della vocazione missionaria della Comunità Ecclesiale, che non avrebbe ragione di esistere se si ripiegasse su se stessa in atteggiamento autoreferenziale, il Papa delle tante sfide, nella sua fragile grandezza lascia il testimone ritirandosi in preghiera e in silenzio, ma spiega eloquentemente che la motivazione del suo gesto va ricercata non nella rinuncia in sé ma in un atto di amore estremo per la Vigna del Signore di cui ha sempre voluto essere solo umile operaio: il suo sguardo non si ferma alle contingenze dell'oggi ma, animato da "...una forza morale esemplare"<sup>383</sup>, si spinge oltre il velo del presente per aprirsi con lungimiranza sul domani della Chiesa e sulle sue future esigenze<sup>384</sup>, come dovrebbe saper fare ogni vera guida che non sia legata al fascino e alle seduzioni del potere.

Tutto ciò emerge dalle significative parole del Presidente israeliano Shimon Peres:

"Benedetto XVI ha la profondità del grande pensatore, la sincerità del grande credente, la passione dell'uomo di pace e la saggezza di chi sa tener conto dei cambiamenti della storia senza cambiare i suoi valori."<sup>385</sup>

Prima di passare ad esaminare analiticamente le peculiarità della *resignatio* all'Ufficio Petrino, appare opportuno illustrare i caratteri dell'ufficio ecclesiastico in generale nonché il concetto e la natura della rinuncia all'ufficio che - unitamente alla scadenza del tempo prestabilito, al raggiungimento dei

---

<sup>383</sup> Cfr. F. DE BORTOLI, *Una fragile grandezza*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013.

<sup>384</sup> Commentando a caldo il gesto di Benedetto XVI, il Presidente della Repubblica, Giorgio Napolitano, ha affermato: "Credo che il suo sia stato un gesto di straordinario coraggio e di straordinario senso di responsabilità." Il Presidente della CEI, Card. Angelo Bagnasco, ha parlato di "...un esempio di profonda libertà interiore." E il portavoce della Sala Stampa Vaticana, Padre Federico Lombardi, ha espresso per il Pontefice e il suo gesto "...una grandissima ammirazione, perché questo significa un grande coraggio, una grande libertà di spirito, una grande consapevolezza della sua responsabilità e del suo desiderio che il ministero del governo della Chiesa sia esercitato nel modo migliore e con questo mi pare che ci dia una grandissima testimonianza di libertà spirituale. Ho grandissima ammirazione per questo atto che, come tutti gli atti che vengono fatti per la prima volta, dopo centinaia di anni, richiede evidentemente coraggio e una grande determinazione. Allo stesso tempo è chiaro che non è una decisione improvvisata." (Testimonianze raccolte nell'editoriale *Una decisione di grande importanza per la vita della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, pp. 322-325).

<sup>385</sup> Cit. da A. SPADARO, *La rinuncia di Benedetto XVI*, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, p. 426.

limiti d'età, al trasferimento, alla rimozione e alla privazione penale – rappresenta uno dei modi mediante i quali si può perdere l'ufficio ecclesiastico.

### **3.2. Concezione di ufficio ecclesiastico**

#### ***3.2.1. Nozione di ufficio ecclesiastico nel CIC 1917 e in quello vigente***

La Chiesa è “costituita e organizzata da Cristo nel mondo come società”<sup>386</sup>, indipendente da qualsiasi autorità umana: pertanto, in quanto segno tangibile della presenza del Regno di Dio sulla Terra, necessita – al pari di ogni altra umana società – del potere di organizzarsi al fine di insegnare la dottrina divina, santificare i suoi membri e governarli. Quindi la Chiesa si costituisce in società giuridicamente perfetta e organizzata, indipendente da quella civile, i cui tratti peculiari si riscontrano nell'unità, santità, universalità e apostolicità, grazie all'efficacia dei vincoli di comunione, che fanno dell'insieme dei fedeli un'unità istituzionale organicamente strutturata, implicante, altresì, un'unità sociale sotto il governo dei legittimi Pastori.<sup>387</sup> Tale aspetto istituzionale della vita della Chiesa si manifesta prevalentemente negli uffici, attraverso i quali essa esprime la sua attività di governo.

L'ufficio ecclesiastico rappresenta il vero e proprio cardine dell'intera organizzazione ecclesiastica<sup>388</sup>, giacché è lo strumento che permette alla Chiesa di esercitare ordinatamente i suoi poteri e le sue funzioni, consentendole di adempiere alla sua fondamentale e imprescindibile missione: rendere i suoi servizi agli uomini in vista del perseguimento della “*salus animarum*”.

---

<sup>386</sup> Cfr. can. 204 § 2 CIC 1983: “Questa Chiesa, costituita e ordinata nel mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.”

<sup>387</sup> Cfr. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, ed. italiana a cura di Gaetano Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1984, pp. 122 ss.

<sup>388</sup> Cfr. P. A. BONNET, *Ufficio*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLV, Milano 1992, p. 680; V. DE PAOLIS, *La potestà di governo nella Chiesa. Gli uffici ecclesiastici*, in Aa.Vv., *I religiosi e il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1984, pp. 61-63.



L'importanza giuridica e pastorale di tale organo istituzionale si evince in maniera particolarmente eloquente dalla circostanza che il Codice di Diritto Canonico del 1983, nel Libro I, vi dedica una parte rilevante delle sue Norme Generali, fornendone la nozione al can. 145 e disciplinandone, poi, accuratamente la provvisione (cann. 146-183) e la perdita (cann. 184-196).

Nel precedente Codice del 1917 il concetto di ufficio ecclesiastico era espresso nel can. 145, dal quale emergeva una duplice nozione di *officium ecclesiasticum*: in senso lato ed in senso stretto.<sup>389</sup> In senso lato l'ufficio ecclesiastico veniva genericamente definito come compito o qualità di una persona atta ad operare per i fini della Chiesa ricomprendendo, in tal modo, qualsiasi funzione o incarico esercitato legittimamente con fine spirituale, a prescindere dalla potestà d'ordine o di giurisdizione.<sup>390</sup> Per ufficio ecclesiastico in senso stretto doveva intendersi, invece, un incarico (*munus*) costituito stabilmente per disposizione divina o ecclesiastica, conferito a norma dei sacri canoni ed implicante l'esercizio della potestà di ordine o di giurisdizione.<sup>391</sup> La dottrina maggioritaria considerava il concetto di ufficio "in senso stretto" come concetto normale o proprio di ufficio ecclesiastico: difatti, come precisava il paragrafo 2 dello stesso canone 145, l'accezione di ufficio ecclesiastico in senso lato era prevista solo come possibile.<sup>392</sup>

Dunque, l'accezione di ufficio ecclesiastico emergente dal CIC 1917 era costruita sulla base di due nozioni legali che contenevano sei elementi essenziali: un complesso d'attribuzioni e compiti (*munus sacrum*); l'istituzione divina o

---

<sup>389</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro primo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, p. 448.

<sup>390</sup> Si pensi all'ufficio di sacerdote, di confessore, di predicatore, di catechista, di sagrestano, ecc. Cfr. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto Canonico*, Milano 1970, pp. 142-143.

<sup>391</sup> Per esempio l'ufficio di Vescovo, di Vicario generale, di Superiore religioso, di parroco. Cfr. F. COCCOPALMERIO, *La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II*, in *La Scuola Cattolica* 104 (1976), p. 541: "Il canone stabilisce la principale differenza tra *officium latu sensu* e *officium stricto sensu* nel fatto che l'attività propria di quest'ultimo può essere esercitata solo previa abilitazione conferita dalla potestà ecclesiale sia di ordine sia di giurisdizione."

<sup>392</sup> *Ibidem*.

ecclesiastica; la stabilità oggettiva determinata dal diritto<sup>393</sup>; la finalità spirituale; il conferimento canonico e la partecipazione della potestà ecclesiastica d'ordine o di giurisdizione.<sup>394</sup>

Il Concilio Vaticano II, attraverso il Decreto *Presbyterorum ordinis*, ha inteso fornire una nuova e diversa accezione di ufficio ecclesiastico, recepita nel vigente Codice di Diritto Canonico. Si legge, infatti, al n. 20 del citato Decreto:

“D’ora in avanti...per ufficio ecclesiastico si deve intendere qualsiasi incarico conferito in modo stabile per un fine spirituale.”

Appare evidente il passaggio da una Chiesa che aveva visto fortemente accentuarsi la componente gerarchica e clericale ad una Comunità ecclesiale intesa essenzialmente come Popolo di Dio, chiamato a svolgere un ruolo partecipe e attivo, conforme al fine ultimo della salvezza delle anime. Il testo conciliare inaugura, pertanto, una rinnovata concezione dell’ufficio ecclesiastico, in cui si fornisce piena evidenza e preminenza alla funzione prettamente pastorale dell’ufficio, rivolta al bene spirituale della Chiesa.<sup>395</sup>

Conseguentemente, facendo proprio lo spirito del testo conciliare, il CIC 1983 modifica il concetto tradizionale di ufficio ecclesiastico *strictu sensu* emergente dal Codice Pio-Benedettino, facendo venir meno il suo carattere esclusivamente clericale – legato imprescindibilmente all’esercizio della potestà d’ordine o di giurisdizione - e rendendolo accessibile anche ai laici.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Tale stabilità oggettiva, la cosiddetta “*perpetuitas erectionis*”, comporta che, anche quando manca il titolare dell’ufficio, questo non si estingue ma perdura immutato ed è solo “vacante”, quindi inefficace.

<sup>394</sup> Quest’ultimo elemento conferiva all’ufficio un carattere esclusivamente clericale, escludendo i laici dalla partecipazione alla potestà ecclesiale e precludendo loro qualsiasi accesso agli uffici ecclesiastici in senso proprio. Non a caso le relative norme (cann. 145-195) erano collocate nella I parte del II Libro, dedicata ai chierici. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Sommario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, pp. 104-105; P-A. BONET, *De laicorum notione adumbratio*, in *Periodica* 74 (1985), pp. 227-271.

<sup>395</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all’ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, Pontificia studiorum Universitas S. Thoma, Roma, 2011, p. 30.

<sup>396</sup> Cfr. S. BERLINGO’, *La funzione dei laici nel nuovo CIC*, in *Monitor Ecclesiasticus* 107 (1982), pp. 509-539; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico pastorale. Libro primo*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1988, p. 200.

Difatti, il vigente can. 145, al §1, fornisce questa definizione di ufficio ecclesiastico:

“L’ufficio ecclesiastico è qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione sia divina sia ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale.”

Dall’analisi del canone emergono gli elementi costitutivi di questa rinnovata concezione dell’ufficio:

1. Un incarico o *munus*, ossia il complesso delle attribuzioni e dei compiti, degli obblighi e dei diritti annessi ad un ufficio e preordinati ad una finalità spirituale, rispondente alla missione della Chiesa;

2. La stabilità oggettiva, da non confondere con quella soggettiva del titolare dell’ufficio. Difatti, un conto è la creazione dell’ufficio, che è già effettivamente costituito dal diritto ma può, di fatto, non essere assegnato ad alcuno; altra cosa è il conferimento dell’ufficio ad un soggetto che ne diviene il titolare, il quale può anche mancare per un certo periodo di tempo, determinando la vacanza dell’ufficio. In quest’ultima circostanza l’ufficio non viene a mancare, tranne che nel caso di una legittima soppressione. Pertanto, la stabilità oggettiva esclude dal concetto proprio di ufficio ecclesiastico tutti quei compiti e quelle funzioni che, per loro natura, abbiano un carattere temporaneo.<sup>397</sup>

3. L’istituzione divina o ecclesiastica. L’autorità civile non ha alcuna competenza in merito, al pari di un’eventuale iniziativa privata dei fedeli. Pertanto si potranno avere soltanto uffici ecclesiastici che trovano la loro origine nel diritto divino – si pensi all’Ufficio del Successore di Pietro – o nel diritto ecclesiastico, come nel caso, ad esempio, dell’Ufficio del Parroco.

4. Il concorrere al perseguimento della suprema finalità spirituale della Chiesa, vale a dire l’attuazione del Regno di Dio e la salvezza delle anime.

---

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 201.

5. Il conferimento canonico, ossia la provvista o provvisione fatta a norma dei sacri canoni, attraverso la quale il soggetto viene ad essere investito della titolarità dell'ufficio.

Dal confronto tra il can. 145 del CIC 1917 e il vigente can. 145 emerge che gli elementi peculiari e costitutivi che contraddistinguono la nozione di ufficio ecclesiastico sono i medesimi, ad eccezione della partecipazione alla potestà ecclesiastica di ordine o di giurisdizione.<sup>398</sup>

Di per sé, dunque, il conferimento di un ufficio ecclesiastico non comporta la partecipazione né alla potestà di ordine né a quella di giurisdizione o di governo: tale circostanza sarà determinata esclusivamente dalla tipologia dell'ufficio. I chierici, per il fatto stesso di essere membri della gerarchia insigniti dell'Ordine Sacro, risultano titolari di un vero e proprio diritto – che possono rivendicare – ad ottenere uffici il cui esercizio richieda la potestà di ordine o di giurisdizione.<sup>399</sup> I laici, sebbene possano essere titolari di uffici ecclesiastici, sono esclusi da tutti quelli che richiedono il sacramento dell'Ordine come prerequisito; in tutti gli altri, sia che comportino l'esercizio della potestà ordinaria di governo o di quella delegata, sia che non la comportino<sup>400</sup>, potranno essere assunti dall'autorità competente, qualora siano riconosciuti idonei alla titolarità di quel determinato ufficio.

### ***3.2.2. La provvisione dell'ufficio ecclesiastico***

I cann. 146-183 del vigente Codice di Diritto Canonico disciplinano l'istituto della provvisione dell'ufficio ecclesiastico, analizzando i diversi sistemi di *provisio*, ovvero le modalità attraverso le quali, a seconda dei casi, si dota di

---

<sup>398</sup> *Ivi*, p. 200: “Vi saranno pertanto vari uffici privi di qualsiasi potere di ordine o di giurisdizione, come quello dei consultori diocesani. E vi saranno uffici che possono essere conferiti sia a chierici che a laici.”

<sup>399</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 272.

<sup>400</sup> *Ivi*, pp. 271-272.

titolare un ufficio eretto: il libero conferimento, la presentazione, l'elezione e la postulazione.

La provvista canonica è un atto giuridico, di natura amministrativa – ordinariamente si tratta di un decreto<sup>401</sup> -, mediante il quale la competente autorità ecclesiastica, a norma del diritto, concede la titolarità di un ufficio ecclesiastico ad un soggetto, ovvero gli assegna un *munus* unipersonale, rientrando nell'organizzazione della Chiesa e diretto a svolgere stabilmente funzioni giuridiche con un fine spirituale. Essa costituisce, dunque, il titolo giuridico del soggetto titolare e, come tale, è un atto assolutamente indispensabile affinché si possa ottenere validamente l'ufficio.<sup>402</sup> La ragione d'essere di tale principio fondamentale dell'ordinamento canonico risiede nel carattere pubblico dell'ufficio stesso, nell'ordine gerarchico della comunione ecclesiale e nella necessità di assicurare la legittima libertà e indipendenza dell'autorità ecclesiastica, onde evitare possibili abusi ed ingerenze.

La provvista canonica dell'ufficio è un procedimento complesso che si articola in tre fasi: la designazione del titolare, il conferimento del titolo giuridico e l'immissione di possesso, detta anche investitura o insediamento<sup>403</sup>. Nella sostanza, tuttavia, la provvista si concretizza attraverso il conferimento del titolo giuridico, ossia la consegna del *munus* con tutti i suoi conseguenti diritti e obblighi. Tale conferimento, a norma del can. 148, compete alla medesima autorità ecclesiastica cui spetta l'erezione, l'innovazione o la soppressione dell'ufficio, a meno che non sia diversamente stabilito dal diritto.

Al can. 149 il Codice indica le diverse condizioni in presenza delle quali è possibile procedere alla *provisio* dell'ufficio, ossia i fondamentali requisiti soggettivi di cui deve essere in possesso ogni candidato promosso ad un ufficio

---

<sup>401</sup> Cfr. P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 157.

<sup>402</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico pastorale. Libro primo*, cit., p. 202.

<sup>403</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, cit., pp. 272 e s.:

ecclesiastico.<sup>404</sup> Tra quelli richiesti per la liceità del conferimento vi è, anzitutto, la comunione ecclesiale: in considerazione della natura propria dell'ufficio ecclesiastico, che è un organo pubblico operante nella Chiesa, non è sufficiente la condizione di battezzato o l'aver ricevuto il sacramento dell'Ordine, ma, avendo per definizione ogni ufficio un fine spirituale, è necessario anche che il candidato si trovi in comunione *de facto* con la Chiesa.<sup>405</sup> Si richiede, inoltre, la concreta idoneità del soggetto, ossia il possesso di tutte le qualità richieste dall'ufficio in questione dal diritto universale o particolare oppure dalla legge di fondazione.<sup>406</sup>

Il terzo paragrafo del canone 149 sancisce, poi, il divieto di qualsiasi pratica simoniaca nella provvista dell'ufficio ecclesiastico, in quanto la pattuizione, il versamento o la promessa di un compenso renderebbero nullo di diritto il conferimento, tanto se si verificassero nella fase di designazione del candidato quanto in quella di assegnazione dell'ufficio.

Il can. 150 stabilisce che gli uffici che comportino la cura delle anime possano essere conferiti esclusivamente a chierici insigniti del sacerdozio mentre il can. 152 esclude che al medesimo soggetto vengano affidati due o più uffici incompatibili<sup>407</sup>, tali, cioè, da non poter essere espletati contemporaneamente dalla stessa persona: a quest'ultima disposizione non è annessa alcuna sanzione di nullità, per cui un'eventuale provvista, effettuata in violazione del detto divieto, resterebbe valida, ma ne sarebbe possibile la rescissione per decreto

---

<sup>404</sup> Al can. 153 §1 del CIC 17 si richiedeva tra detti requisiti la necessaria condizione di chierico, requisito che il CIC vigente non fa suo negli stessi termini, a meno che non si tratti di uffici che comportano la piena cura delle anime – ossia, l'esercizio dell'ordine sacerdotale -, nel qual caso è necessario il sacerdozio.

<sup>405</sup> Sebbene il canone 149 non chiarifichi in maniera esplicita cosa debba intendersi per "comunione con la Chiesa", risulta ovvio che non ci si riferisca meramente alla situazione giuridica dello scomunicato ma si faccia riferimento, piuttosto, ad un dato positivo del candidato, che deve risultare dalla sua unione ai legittimi pastori, verificabile attraverso l'adesione al loro Magistero e la partecipazione ai mezzi che realmente vivificano e uniscono la comunità ecclesiale. Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 48.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 51

<sup>407</sup> L'incompatibilità può essere materiale o legale. La prima deriva dall'impossibilità materiale di adempiere simultaneamente agli obblighi connessi a due uffici ecclesiastici. L'incompatibilità legale tra due uffici, invece, è quella che viene decretata per legge.

della competente autorità ecclesiastica o con sentenza del tribunale amministrativo, a norma del can. 149 § 2.<sup>408</sup>

Quanto al concetto di vacanza, definito ai canoni 153 e 154, l'ufficio vacante di diritto è quello che sia privo di un titolare legittimamente investito: pertanto, fin quando il titolare permane in carica a norma del diritto, il suo ufficio non potrà essere conferito a nessun altro soggetto e l'eventuale provvista fatta contro tale prescrizione sarebbe nulla di diritto né diventerebbe valida per un'eventuale susseguente vacanza. Risulta evidente come il Legislatore, attraverso le prescrizioni in esame, miri a preservare la stabilità dell'ufficio e le situazioni giuridiche nate secondo il diritto.

Il canone 154 prevede un'ulteriore forma di vacanza di diritto, qualora l'ufficio sia detenuto illegittimamente dal titolare, in quanto costui risulti privo del titolo legittimo: in tal caso, l'illegittimità deve essere immediatamente dichiarata e solo a seguito di questa formale dichiarazione – di cui occorrerà far menzione nella lettera di conferimento - l'ufficio potrà essere conferito.<sup>409</sup> L'ufficio sarà, invece, vacante di fatto quando, avendo o meno un titolare secondo il diritto, né questi, né altri esercitano le funzioni connesse all'ufficio.

Il canone 155, infine, prevede una situazione giuridica riguardante la provvisione dell'ufficio come caso di devoluzione: si tratta, cioè, di una proroga di competenza a favore di una qualche autorità, per conferire la collazione in supplenza dell'autorità che non abbia provveduto.<sup>410</sup> Il canone fa, quindi, riferimento alla possibile negligenza dell'autorità competente a provvedere al conferimento dell'ufficio nel tempo debito, sia per ragioni fisiche – malattia,

---

<sup>408</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico pastorale. Libro primo*, cit., p. 208.

<sup>409</sup> Si veda il can. 154 CIC 1983: "L'ufficio vacante di diritto, che sia eventualmente ancora posseduto da qualcuno illegittimamente, può essere conferito, purché sia stata dichiarata nel debito modo l'illegittimità del possesso, e di tale dichiarazione venga fatta menzione nella lettera di conferimento". Tuttavia, sempre nell'ottica di preservazione della stabilità dell'ufficio, il canone 154 non contiene una sanzione di nullità, ma esige piuttosto che si ristabilisca la legalità per mezzo di una dichiarazione formale di illegittimità. La mancanza di una tale dichiarazione non comporta l'invalidità della collazione, giacché di diritto l'ufficio era vacante; ma sarà necessaria per poter indurre chi illegittimamente detenga l'ufficio ad attenersi a quanto stabilito dal diritto.

<sup>410</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., pp. 52-53.

assenza, viaggio – che giuridiche o morali quali, per esempio, divieti penali o motivazioni di convenienza e di prudenza. Nei casi in cui, per i suddetti motivi, la competente autorità – quella che, in linea di principio, avrebbe dovuto farlo – non sia in grado di realizzare la provvista, sarà un sostituto a conferire l’ufficio.<sup>411</sup>

L’autorità supplente non acquista alcun diritto o potestà sul soggetto cui l’ufficio è stato conferito, in quanto agisce sulla base di una delega relativa soltanto a quel caso specifico e che, pertanto, risulta esaurita dopo l’effettiva provvisione.<sup>412</sup> La sostituzione, pertanto, non vale in alcun modo a modificare la dipendenza gerarchica originaria propria dell’ufficio.

La *provisio* dell’ufficio ecclesiastico deve essere fatta, in ogni caso, per iscritto, come sancisce il can. 156: non essendo prevista dal dettato normativo alcuna altra forma per effettuare la provvista canonica, qualora mancasse la forma scritta l’atto amministrativo sarebbe nullo.

### ***3.2.2.1. Il libero conferimento***

La provvista canonica dell’ufficio ecclesiastico può assumere differenti forme o modalità. Uno dei quattro modi attraverso cui può avvenire è il “libero conferimento”, disciplinato dal can. 157 del vigente Codice<sup>413</sup>, a norma del quale:

“Se non è stabilito esplicitamente altro dal diritto, spetta al Vescovo diocesano provvedere con libero conferimento agli uffici ecclesiastici nella propria Chiesa particolare.”

---

<sup>411</sup> Questo è il caso, ad esempio, dell’Amministratore diocesano: ove non sia stato legittimamente eletto entro il tempo prescritto, la sua nomina è devoluta al Metropolita. Cfr. can. 421 § 2.

<sup>412</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico pastorale. Libro primo*, cit., p. 943.

<sup>413</sup> Il canone 157 considera soltanto il libero conferimento degli uffici diocesani da parte del Vescovo, per cui sono esclusi da questa norma gli uffici universali, come quelli della Curia Romana, e sovradiocesani, come quelli delle Conferenze episcopali. Di questi tratta il Codice nella parte propria. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2008, p. 54.



La libera collazione è la modalità più comune di conferimento dell'ufficio ed è posta in essere direttamente dall'autorità ecclesiastica in tutti i casi in cui la *provisio* non sia giuridicamente vincolata ad altra autorità che non sia la sua.<sup>414</sup> Tale sistema, pertanto, rappresenta la regola generale per la provvista di uffici ecclesiastici per i quali non sia specificamente previsto un procedimento diverso e costituisce, altresì, il regime che si applica come suppletorio di tutti gli altri, nelle circostanze previste dal diritto.

La differenza tra questa forma di provvista e le altre, quali la presentazione, l'elezione e la postulazione, sta nel fatto che l'autorità<sup>415</sup> designa liberamente il soggetto più idoneo a ricoprire l'ufficio tramite una scelta libera ed autonoma, senza l'intervento di terzi. Tale forma di provvisione pone, dunque, in primo piano la necessaria libertà di scelta del soggetto che nella Chiesa è chiamato ad esercitare il ministero dell'autorità: spetta, infatti, al Vescovo diocesano, in forza della sua potestà ordinaria (can. 381 §1)<sup>416</sup> e in consonanza con quanto stabilito al can. 148, il conferimento di tutti gli uffici ecclesiastici esistenti nell'ambito della porzione di Chiesa particolare affidata

---

<sup>414</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Provisione dell'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano, 1993, pp. 884-886.

<sup>415</sup> Si discute nella dottrina se il Superiore ecclesiastico possa nominare se stesso a un dato ufficio che dipende da lui, supposto che ne abbia le qualità prescritte e che non ci sia incompatibilità. Alcuni ammettono la possibilità, in considerazione del fatto che nell'attuale legislazione non esiste alcun divieto al riguardo. Altri, richiamandosi al can. 160, che non consente a chi ha il diritto di presentazione a un ufficio di presentare se stesso, danno una risposta negativa. La cosa è piuttosto dubbia. Di fatto, una nomina del genere è da ritenersi inopportuna, poiché non mancherebbe di suscitare meraviglia e forse scandalo. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 55.

<sup>416</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico: commento giuridico pastorale. Libro primo*, cit., p. 242. Il legislatore elenca i casi in cui spettano al Vescovo diocesano le proprie nomine: del tutore di un minore (can. 98 §2); degli insegnanti di discipline filosofiche, teologiche e giuridiche nel seminario (can. 253 §1); degli addetti alla Curia diocesana (can. 470); del Moderatore della Curia (can. 473); del Vicario generale ed episcopale (can. 477 §1); dei membri del Consiglio diocesano per gli affari economici (492 §1); dell'economista diocesano (can. 494 §1); di parte dei membri del Consiglio presbiterale (can. 497); dei membri del Collegio dei Consultori (can. 502 §1); del sacerdote "penitenziere" (can. 508); dei canonici (can. 509 §1); dei parroci (can. 523); dell'amministratore parrocchiale (can. 539); dei vicari parrocchiali (can. 547); dei vicari foranei (can. 553 §2); dei rettori della chiesa (can. 557 §1); del Vicario giudiziale (can. 1420 §1); dei giudici del tribunale diocesano (can. 1421 §1) e del promotore di giustizia e del difensore del vincolo (can. 1435).

alle sue cure pastorali.<sup>417</sup> La facoltà è esclusiva del Vescovo diocesano, per cui, a norma del can. 134 §3, il Vicario generale o episcopale non hanno alcuna competenza in merito.<sup>418</sup> L'eccezione di esercitare il libero conferimento spetta, in qualsiasi caso, al Romano Pontefice che ha sempre il diritto di intervenire<sup>419</sup> e soltanto il Sommo Pontefice può compiere un tale atto<sup>420</sup>.

Il canone 157 non esclude che il Superiore, nel conferire un determinato ufficio, possa richiedere il parere di un dato organo o di singoli soggetti, o debba riceverne il consenso<sup>421</sup>: anche de l'autorità ecclesiastica è giuridicamente libera di seguire o meno il parere raccolto, in tali casi potrebbe risultare invalida la provvista fatta senza formale richiesta del parere prescritto dal diritto; in altri casi, invece, non esiste nessun obbligo legale di effettuare specifiche consultazioni prima della provvista canonica dell'ufficio.<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 211: "Vale la pena notare che le radici di questa norma generale si trovano nei documenti conciliari. A tal riguardo il Vaticano II aveva affermato e prescritto formalmente nel Decr. *Christus Dominus*: <<Il Vescovo per poter distribuire in modo più adatto e più giusto i sacri ministeri tra i suoi sacerdoti, deve godere della necessaria libertà nel conferimento degli uffici e dei benefici; restano pertanto i diritti o i privilegi che in qualsiasi modo limitano tale libertà>>".

<sup>418</sup> In alcuni casi, tuttavia, si riconosce la competenza dell'Ordinario del luogo, che comprende anche i Vicari generali ed episcopali. A norma del can. 134 §2, ci si riferisce alle seguenti nomine: dei cappellani (can. 562); degli insegnanti di religione (can. 805); dei censori per l'esame dei libri di carattere religioso o morale (can. 830); degli amministratori dei beni di una persona giuridica ecclesiastica (can. 1279 §2). Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 56.

<sup>419</sup> Cfr. *Communicationes* 21 (1989) 185.

<sup>420</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico. Tavole sinottiche*, Città del Vaticano, 1998, p. 119. Il Codice, a proposito di libero conferimento degli uffici ecclesiastici presenta: competenza del Romano Pontefice: Cardinali di Santa Romana Chiesa (can. 351 § 1); Legati pontifici (can. 362); Segretario generale del Sinodo dei Vescovi (can. 348 § 1); Vescovi in genere (can. 377 § 1); Vescovi diocesani (can. 377 § 3); Vescovi ausiliari (can. 377 § 3); Vescovi coadiutori (can. 403 § 3).

<sup>421</sup> Si pensi, ad esempio, al can. 524, il quale prescrive che, al fine di poter meglio giudicare l'idoneità del soggetto cui affidare la Parrocchia vacante, il Vescovo diocesano debba sentire il vicario foraneo ed eseguire le indagini opportune, udendo, se del caso, anche il parere di sacerdoti degni di particolare fede e dei laici. O, ancora, al can. 682, a norma del quale nel conferire l'ufficio ecclesiastico ad un religioso il Vescovo diocesano dovrà prima ottenere il consenso del Superiore competente.

<sup>422</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Provvisione dell'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 885.

A norma del can. 274 § 2, i chierici hanno l'obbligo di accettare i compiti e gli uffici assegnati loro dal proprio Ordinario, a meno che non siano esonerati per un impedimento legittimo.

### 3.2.2.2. *La presentazione*

Altro sistema attraverso il quale può avvenire la provvisione canonica dell'ufficio ecclesiastico è la "presentazione". Il Codice vigente disciplina tale modalità di provvista nei canoni dal 158 al 163. Essa consiste nella designazione del candidato ad un ufficio, fatta da determinate persone fisiche o giuridiche<sup>423</sup> innanzi all'autorità competente ad istituire l'ufficio: infatti, per legge comune o diritto particolare, taluni collegi od organi unipersonali della Chiesa godono talora del diritto di intervenire nell'attribuzione di determinati uffici ecclesiastici, proprio mediante la presentazione di uno o più candidati alla competente autorità ecclesiastica, affinché questa provveda alla nomina.<sup>424</sup>

Si tratta di un istituto peculiare del solo diritto latino, che affonda le sue radici in un privilegio che la Chiesa concedeva ai fedeli laici, ossia il tradizionale diritto di patronato. Tale tradizione canonica venne, poi, abrogata da Paolo VI con la Lettera Apostolica *Ecclesiae Sanctae*, in attuazione di quanto stabilito dal Concilio Vaticano II.<sup>425</sup>

---

<sup>423</sup> La presentazione si distingue totalmente dall'elezione, perché il diritto di presentare un candidato può spettare sia ad una persona singola sia ad una famiglia, oppure ad una persona giuridica o ad un semplice gruppo di persone, mentre il diritto di elezione spetta ad una persona giuridica o ad un gruppo di persone, le quali devono procedere ad una votazione collegiale. Nella presentazione, inoltre, possono essere proposte anche più persone (can. 160 § 1, mentre, nell'elezione, viene designato un solo candidato a maggioranza di voti (can. 176). Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2008, pp. 56-57.

<sup>424</sup> J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., pp. 56-57.

<sup>425</sup> Si veda *Christus Dominus*, n. 20: "...per l'avvenire, alle autorità civili non siano più concessi diritti o privilegi di elezione, nomina, presentazione o designazione all'ufficio episcopale". E Paolo VI, applicando tale disposizione conciliare, così disponeva nella Lettera Apostolica *Ecclesiae Sanctae*: "Sono abrogati i privilegi non onerosi, eventualmente concessi fino ad oggi a persone fisiche o morali, che comportano un diritto di elezione, di nomina, o di presentazione per qualsiasi ufficio o beneficio non concistoriale vacante; sono abrogate le consuetudini e ritirati i diritti quanto alla nomina, all'elezione, alla presentazione di sacerdoti ad un ufficio o beneficio

La presentazione del candidato non vincola in alcun modo l'autorità istituyente né fa sorgere nel candidato alcun diritto a vedersi conferito l'ufficio, giacché lo *ius praesentationis* – a differenza del diritto di elezione, che ricade propriamente sulla designazione del titolare dell'ufficio, il che in via di principio vincola l'autorità ecclesiastica, e fa sorgere precise aspettative giuridiche in capo all'eletto – riguarda esclusivamente la presentazione di uno o più soggetti, e si esaurisce con essa, senza che dal suo esercizio derivi uno speciale *ius ad rem* per chi è stato presentato.

La *provisio* per presentazione si svolge in due fasi successive: la fase di presentazione vera e propria che, a norma del can. 158, deve avvenire nell'arco di tre mesi, decorrenti dal momento in cui si ha notizia che l'ufficio risulta vacante; e la fase di istituzione, per la quale nel CIC non è previsto altro termine se non quello generale fissato dal can. 57 § 1, entro cui l'autorità competente deve attribuire l'ufficio a chi è stato presentato.

Affinché il soggetto possa risultare idoneo alla candidatura all'ufficio, occorre che egli presti il proprio consenso<sup>426</sup>: agli effetti della procedibilità, è sufficiente che l'accettazione del presentato sia presunta e che questi non si sia opposto negli otto giorni successivi al momento in cui ne ha avuto notizia<sup>427</sup>; passato questo termine, il consenso si presume e il candidato potrà essere presentato, purché successivamente, a norma del can. 163, l'accettazione sia manifestata in forma espressa, come condizione necessaria affinché l'autorità competente possa istituire il presentato.<sup>428</sup> In ogni caso, il presentato ha la

---

parrocchiale; la legge del concorso, anche per gli uffici o benefici non curati, è soppressa". PAULUS PP. VI, Lettera Apostolica M.P. *Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, AAS 58 (1966) 757-787, parte I, n. 18 §1.

<sup>426</sup> L'accettazione da parte del candidato può essere espressa o tacita, o anche implicita nel silenzio ed è presunta, qualora il detto candidato non opponga il suo rifiuto entro otto giorni utili, secondo la 43 *Regula Iuris* del VI Libro delle Decretali di BONIFACIO VIII: "*Qui tacet consentire videtur.*" riportato da R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 59.

<sup>427</sup> Il tempo s'intende utile (can. 162), per cui non decorre per chi ignori la vacanza dell'ufficio o non sia in grado di agire, a causa di un impedimento (can. 201 §2). Cfr. *Communicationes* 22 (1990) 237-238.

<sup>428</sup> Si veda il can. 159 CIC 1983: "Nessuno sia presentato contro la sua volontà; di conseguenza colui che è proposto per essere presentato, richiesto del suo parere, se non rifiuta entro otto giorni utili, può essere presentato."

possibilità di rinunciare all'ufficio prima di ricevere l'istituzione (can. 161 §2), e anche successivamente (can. 184 §1, cann. 187-189)<sup>429</sup>.

A norma del can. 160, chi gode del diritto di presentazione non potrà mai esercitarlo in maniera autoreferenziale, presentando se stesso, ma ha la possibilità di presentare anche più persone, sia contemporaneamente che successivamente; qualora lo *ius praesentationis* risieda in capo ad un collegio o gruppo di persone potrà essere presentato anche un membro del collegio stesso. In ottemperanza al comando indirizzato dal legislatore nel can. 163, l'autorità cui compete la provvisione dell'ufficio dovrà sempre effettuare il giudizio di idoneità, tanto quando sia positivo, tanto quando sia negativo, al fine di verificare che il presentato sia in possesso dei requisiti richiesti ai cc. 149 e ss., nonché di ogni altro requisito che per legge sia in concreto necessario per lo specifico ufficio<sup>430</sup>.

A tal fine, l'autorità potrà servirsi di un'indagine che raccolga le informazioni sul candidato oppure sottoporlo ad un esame, se ritenuto utile o se richiesto dalla legge di fondazione. Se il candidato è stato presentato legittimamente, non ha manifestato il proprio diniego nel termine utile di otto giorni<sup>431</sup> ed è riconosciuto idoneo, l'autorità ha l'obbligo di procedere all'istituzione<sup>432</sup> fermo restando che, nel caso di una pluralità di presentati riconosciuti idonei, potrà istituire soltanto uno dei medesimi scegliendolo liberamente - non essendo tenuta ad istituire il più idoneo -, e contro tale scelta non sarà possibile alcun ricorso.<sup>433</sup>

Il canone 163 non stabilisce un termine entro il quale l'autorità debba procedere all'istituzione, ma occorre distinguere tra uffici che richiedono la cura

---

<sup>429</sup> Cfr. A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Presentazione a un ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, op. cit., p. 833-834.

<sup>430</sup> Cfr. G. OLIVERO, *Lineamenti del diritto elettorale nell'ordinamento canonico*, in Aa. Vv., *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Giuffrè, Milano, 1953, p. 224: "Al collatore (...) spetta anzitutto di sindacare la regolarità formale della designazione che gli viene fatta".

<sup>431</sup> Cfr. J. MINAMBRES, *La presentazione canonica. Collaborazione nella provvista degli uffici ecclesiastici*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 144-145.

<sup>432</sup> Cfr. A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Presentazione a un ufficio*, cit., pp. 833-834.

<sup>433</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, cit., p. 460.

delle anime e gli altri: per i primi non è stabilito alcun termine speciale ma occorre tener conto che il prolungato stato di vacanza di determinati uffici andrebbe a discapito della *suprema lex Ecclesiae*, che è proprio la cura delle anime; per i secondi si segue la norma del can. 57 §1, ossia il termine di tre mesi utili, trascorso il quale sia il candidato che colui che lo ha presentato potranno produrre un'istanza di sollecito o un ricorso formale, a norma dello stesso canone.

### 3.2.2.3. *L'elezione*

Un'ulteriore modalità per designare il titolare di un ufficio ecclesiastico è quella che avviene attraverso "l'elezione". Nel Codice vigente il legislatore non offre alcuna definizione di tale sistema di provvista ma, ai canoni 164-179, fornisce le disposizioni da seguire nella *provisio* per elezione, precisando – al can. 164 – che tali prescrizioni hanno un carattere sussidiario e suppletivo, nel senso che sono da applicare a meno che il diritto particolare, o i legittimi statuti, oppure i regolamenti non abbiano espressamente stabilito altro.<sup>434</sup> L'elezione è in uso per la provvista di alcune sedi vescovili (can. 377 §1), di alcune parrocchie, rettorie e cappellanie (can. 523, can. 557 §1, can. 565), per la nomina dei Moderatori supremi d'Istituti religiosi e di altri Superiori (can. 625 §§ 1 e 3).

In senso ampio, potrebbe considerarsi elezione qualsiasi modo di provvisione di un ufficio, anche per libero conferimento; ma in senso stretto e specifico, il termine *electio* deve essere inteso come modalità di provvedere agli uffici in modo diverso e con un proprio contesto giuridico-ecclesiale, che si concretizza nella designazione di un candidato ad un ufficio ecclesiastico, fatta

---

<sup>434</sup> Così, per esempio, l'elezione del Romano Pontefice è disciplinata attualmente dalla Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis*, emanata da Giovanni Paolo II il 22 febbraio 1996, in AAS 88 (1996) 305-343. In precedenza, la legge speciale per l'elezione del Pontefice era stata promulgata da Paolo VI il 1° Ottobre 1975 con la Costituzione Apostolica *Romano Pontifici Eligendo*, in AAS 67 (1975) 609-645.

Le elezioni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica si svolgono secondo i propri statuti.

collegialmente da una persona giuridica o da un gruppo di persone che, di regola, deve essere confermata dalla competente autorità mediante l'istituzione canonica.<sup>435</sup> In alcuni casi, risulta sufficiente la sola accettazione da parte dell'eletto, senza la necessità di alcuna conferma da parte dell'autorità.<sup>436</sup> Se, invece, si richiede tale conferma, a norma del can. 165 questa deve pervenire nel termine utile di tre mesi dalla ricezione della notizia della vacanza dell'ufficio<sup>437</sup>.

Il trimestre utile deve essere computato ai sensi del can. 201 §2, pertanto non si considerano i giorni in cui non è stato possibile effettuare l'elezione; ove tale termine dovesse trascorrere inutilmente, la competente autorità provvederà liberamente alla provvisione dell'ufficio.<sup>438</sup>

L'elezione, in ogni caso, deve avvenire osservando il tempo prescritto dalla legge - sia universale che particolare - o dagli statuti: ove il collegio o gruppo non riuscisse ad eleggere un candidato entro il trimestre utile o il tempo stabilito dal diritto<sup>439</sup>, si passerebbe – come nel caso della presentazione – al

---

<sup>435</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 1996, p. 121.

<sup>436</sup> Questo è il caso dell'elezione del Romano Pontefice da parte del Collegio cardinalizio (can. 332 §1) e dell'Amministratore diocesano da parte del Collegio dei consultori (can. 427 §2). Cfr. A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Elezione a un ufficio*, cit., pp. 440-441; F. J. URRUTIA, *Provvisione dell'ufficio*, cit., p. 885; V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, cit., p. 460.

<sup>437</sup> Si veda R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., pp. 64-65: "L'eventuale convocazione per l'elezione fatta prima della vacanza dell'ufficio è invalida, cioè senza nessun valore giuridico. Non sono escluse, tuttavia, alcune consultazioni private prima della vacanza dell'ufficio. Il tempo, entro il quale occorre fare l'elezione, comincia a decorrere dal momento della notizia certa della vacanza dell'ufficio, che può essere diverso da quello della vacanza reale (can. 165)."

<sup>438</sup> Cfr. A. GAUTHIER, *Principi generali dell'attività giuridica nella Chiesa. Commentario dei canoni 96-203 del Libro I del Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1993, pp. 104-105.

<sup>439</sup> Nell'elezione dell'Amministratore diocesano, ad esempio, il canone 421 §1 stabilisce che si debba procedere nel termine di otto giorni successivi alla notizia della vacanza della sede episcopale. In ogni caso, il termine entro il quale procedere all'elezione può essere ridotto o prolungato dal diritto particolare o statutario. Il Codice del 1917, al can. 162 §5 vietava *sub poena nullitatis* l'elezione ad un ufficio conferito a vita, prima dell'effettiva vacanza determinatasi con la morte del titolare. La norma è stata tralasciata nel nuovo Codice, ma non c'è dubbio che essa sia ancora da applicare, poiché, a termine del can. 153 §2, la provvista anticipata di non più di sei mesi è possibile soltanto nel caso che si tratti di uffici conferiti a tempo determinato. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 65.

libero conferimento e, pertanto, la scelta del titolare sarebbe devoluta *de iure* alla competente autorità.<sup>440</sup>

A seguito della notizia della *vacatio*, la procedura di elezione ha inizio attraverso la convocazione, che è l'atto giuridico attraverso il quale il presidente del collegio o del gruppo chiama o invita tutti quelli che fanno parte dello stesso collegio o gruppo, affinché concorrano all'elezione.<sup>441</sup> La convocazione può essere personale o generale. Nel caso in cui debba essere personale, la convocazione va fatta *ad validitatem*<sup>442</sup> nel luogo del domicilio o del quasi-domicilio, oppure nel luogo della dimora degli elettori e in essa deve essere precisato il luogo, il giorno e l'ora della riunione, giacché avranno diritto di esprimere il loro voto soltanto coloro che risulteranno presenti nel giorno e nell'ora determinati nella stessa convocazione.

Qualora non venisse legittimamente convocata una parte degli elettori, l'elezione sarebbe per sé valida ove il numero degli elettori non convocati non superasse un terzo dei componenti del collegio o gruppo: tuttavia, in tal caso, ad istanza anche di uno solo dei non convocati che siano risultati assenti l'elezione potrebbe essere rescissa dall'autorità competente.<sup>443</sup> Laddove, invece, non fosse legittimamente convocata più della terza parte degli elettori, l'elezione sarebbe nulla ipso iure, a meno che tutti i non convocati non siano comunque realmente intervenuti.<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> In genere si tratta dell'autorità a cui spetta di confermare l'elezione, ad esempio il Vescovo, nella provvisione delle parrocchie. Relativamente all'Amministratore diocesano, è il Metropolita.

<sup>441</sup> La convocazione deve essere fatta da chi, secondo gli Statuti o il diritto, è competente per farla. Ad esempio, il Sommo Pontefice convoca i Cardinali per l'elezione del Decano del Collegio Cardinalizio: cfr. can. 352 §2; il Cardinale Decano convoca i Cardinali per l'elezione del Romano Pontefice: cfr. UDG, n. 19.

<sup>442</sup> Cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 2002, pp. 619-620.

<sup>443</sup> Cfr. A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Elezione a un ufficio*, cit., pp. 440-441. Nel caso in esame, deve constare giuridicamente (per mezzo di testimoni, documenti, ecc.) che il ricorso sia stato trasmesso almeno entro tre giorni dalla ricezione della notizia dell'elezione e che sia provata l'omissione e l'assenza (can. 166 §2).

<sup>444</sup> "Tra gli assenti non si computano gli incapaci (can. 171), poiché per legge non possono partecipare all'elezione. E' necessaria, invece, la convocazione degli elettori che fossero nell'impossibilità d'intervenire per es. a causa di infermità, solo nel caso che per diritto particolare o statutario sia consentito il voto per lettera o per mezzo di un procuratore". Così R.



A norma del can. 169, l'ammissione al voto di soggetti non appartenenti al collegio o al gruppo comporterebbe la nullità dell'elezione<sup>445</sup>. Per la validità della seduta, se gli Statuti non chiedono un *quorum* particolare, si osserva il can. 119 n. 1, che dispone al primo scrutinio la maggioranza assoluta dei presenti che devono rappresentare la maggioranza delle persone da convocare.<sup>446</sup> Il voto, inoltre, può essere nullo per inabilità della persona (can. 171).<sup>447</sup>

Condizione imprescindibile per la validità del voto è la libertà dell'elettore: pertanto, sarebbe nullo il voto di chi eleggesse una persona spinto da dolo, da timore grave o coazione ingiustamente indotti per imporre l'elezione di un determinato candidato, o l'esclusione di altri.<sup>448</sup> Il voto deve essere segreto, di modo che risulti occulta l'identità di chi lo ha espresso<sup>449</sup>; certo, nel senso che non lasci adito ad alcun dubbio circa la volontà dell'elettore; assoluto, in quanto non è valido apportare condizioni al candidato a favore del quale ci si esprime<sup>450</sup>;

---

WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 66.

<sup>445</sup> Tale prescrizione non è da intendersi nel senso che sia vietata la presenza all'atto di persone estranee al corpo elettorale, per quanto ciò possa avere talora una certa influenza sullo svolgimento dell'elezione. Ciò che si deve far salva in ogni caso è la libertà dell'elezione.

<sup>446</sup> Cfr. *Communicationes* 23 (1991) 218; J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 622; A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Elezioni a un ufficio*, cit., pp. 440-441.

<sup>447</sup> Sono inabili a votare: chi è incapace di un atto umano per ragioni d'età, per un'infermità psichica permanente, per uno stato d'incoscienza e d'irresponsabilità passeggero, dovuto a un improvviso malore, ad ubriachezza, ecc.; chi manca di voce attiva, sia per legittima sentenza del giudice, che per diritto comune o per diritto particolare (ad esempio, per diritto comune, manca di voce attiva e passiva il religioso esclaustro; ne è privo anche il religioso divenuto Vescovo); chi è colpito da scomunica inflitta o dichiarata, sia per sentenza giudiziaria che per decreto; chi si è staccato notoriamente dalla comunione con la Chiesa, come avviene, ad esempio, nei casi di apostasia, scisma ed eresia. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale, Libro primo*, cit., p. 256.

<sup>448</sup> Così R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 69: "I modi di impedire la libertà possono essere di qualsiasi genere: diretti o indiretti, intenzionali o preterintenzionali, di carattere fisico o morale. Coloro che impediscono la libertà di un'elezione ad un ufficio ecclesiastico commettono un reato, passibile di pena (can. 1375)."

<sup>449</sup> La segretezza del voto esclude per sé la votazione per alzata di mano, a meno che sia approvata per diritto particolare o statutario. Resta esclusa per sé anche la votazione per acclamazione (*acclamatio seu inspiratio*), un tempo consentita nella elezione del Romano Pontefice.

<sup>450</sup> Diverso significato ha il §2 del can. 172, il quale rende inefficaci le eventuali condizioni espresse prima dell'elezione, sia in forma generale – indirizzate, cioè, a chiunque risultasse eletto –, sia ad un candidato concreto: esse sono prive di valore e si ritengono come non aggiunte, per cui né l'eletto né gli altri sono tenuti al loro adempimento. Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 60.

determinato, ossia si richiede che la persona votata – che deve risultare eleggibile o candidata per quell’elezione - sia precisata in modo concreto ed inequivocabile dallo stesso elettore, che non può esprimere voti in forma alternativa.<sup>451</sup>

Il vigente Codice di Diritto Canonico prevede due tipi di elezione: l’elezione per scrutinio e per compromesso. Di regola l’elezione avviene per votazione generale, ossia *per scrutinium*, con un voto segreto scritto per ognuno degli elettori presenti. Se non è disposto altro dal diritto o dagli statuti, deve ritenersi eletto nel primo e secondo scrutinio colui che ha riportato un numero di voti pari alla maggioranza assoluta dei presenti; al terzo scrutinio si avrà il ballottaggio fra i due candidati che nel secondo scrutinio abbiano ricevuto il maggior numero di voti e, se sono di più, fra i due più anziani d’età. Risulterà eletto chi avrà ottenuto il maggior numero di voti e, in caso di parità, il più anziano.<sup>452</sup>

Quello per compromesso, è un sistema straordinario d’elezione, consistente nella designazione di un numero ristretto di persone, appartenenti o meno al corpo elettorale, alle quali si trasmette il diritto di voto affinché provvedano all’elezione; sebbene la legge non precisi alcuna causa o motivo determinato in base al quale si possa far ricorso a tale sistema, a norma del can. 174 §1 occorre che il diritto particolare o statutario non lo proibiscano espressamente e che tutti i membri del collegio si esprimano unanimemente e per iscritto a favore dell’adozione di tale sistema di *electio*.<sup>453</sup>

---

<sup>451</sup> Il can. 170 del CIC 1917 dichiarava invalido il voto dato a se stesso. La norma è stata eliminata nel nuovo Codice, perché un tale voto non è facilmente controllabile, e perché l’eventuale controllo sarebbe in sé fastidioso e potrebbe creare gravi e spiacevoli inconvenienti. Una tale disposizione potrebbe essere stabilita dal diritto particolare, ma risulterebbe del tutto inopportuna. Tale questione, spinosa e di non facile prova, per quanto riguarda l’elezione del Romano Pontefice, è già stata abolita con il m. p. *Summi Pontificis electio* di Giovanni XXIII, del 5.XI.1962, in AAS 54 (1962) 632-640.

<sup>452</sup> Cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., pp. 440-443.

<sup>453</sup> Ai compromissari non viene trasferito il diritto d’elezione ma quello di voto, ed unicamente *ad casum*, dunque per una sola elezione. Ed è per questo motivo che è possibile imporre condizioni alla loro azione e revocare loro la delega. Inoltre, in caso di elezione nulla o quando non si verificano le condizioni richieste, la legge impone la devoluzione del diritto di suffragio al corpo elettorale. Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all’ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 62.

Dopo aver eletto colui che ha ottenuto la maggioranza richiesta, deve essere fatta la proclamazione da parte del presidente del collegio elettorale che, successivamente, dovrà notificare all'eletto la sua elezione all'ufficio mediante l'intimazione. Questa fase è diretta ad ottenere l'accettazione da parte dell'eletto – che dovrà pervenire entro otto giorni utili dalla ricezione dell'intimazione - e, ove richiesto dal diritto, la conferma dell'autorità competente (can. 177 §1).

La mancanza di accettazione fa perdere ogni diritto, anche se la stessa persona potrà nuovamente essere eletta: al contrario, l'accettazione determina il conferimento dell'ufficio *pleno iure*, a meno che non occorra la successiva conferma dell'autorità, nel qual caso l'eletto dovrà chiederla entro otto giorni dall'accettazione. La conferma da parte dell'autorità dovrà essere data per iscritto, previa verifica dell'idoneità del soggetto e solo dopo aver ricevuto la conferma l'eletto sarà in grado di emettere atti validi, avendo conseguito l'ufficio con pieno diritto.<sup>454</sup>

#### **3.2.2.4. La postulazione**

La postulazione è la quarta modalità di provvisione regolata dal vigente Codice di Diritto Canonico ai canoni 180 – 183 e può essere considerata come una forma sussidiaria o complementare dell'elezione.<sup>455</sup> Si ricorre ad essa quando gli

---

<sup>454</sup> Dunque, gli effetti giuridici dell'accettazione si differenziano a seconda del tipo concreto di elezione: se l'elezione è collativa o costitutiva – come nel caso della designazione del Sommo Pontefice e dell'amministratore diocesano -, l'accettazione conferisce *pleno iure* l'ufficio, a meno che non vi sia qualche ostacolo legale; se, invece, l'elezione è non collativa – come nel caso della designazione dell'ufficio episcopale delle strutture gerarchiche comunitarie -, sarà necessario il successivo intervento dell'autorità ecclesiastica competente per confermare l'eletto e conferirgli l'ufficio e, sino al momento in cui non sarà intervenuta tale conferma, l'eletto non sarà investito *pleno iure* della titolarità del *munus* ma acquisterà soltanto uno *ius ad rem*, che non lo autorizzerà ancora ad intervenire nell'amministrazione spirituale o temporale dell'ufficio, pur attribuendogli il titolo per perseguire personalmente l'attribuzione dell'ufficio a suo favore. Cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., pp. 643-644.

<sup>455</sup> Si veda A. GAUTHIER, *Principi generali dell'attività giuridica nella Chiesa. Commentario dei canoni 96-203 del Libro I del Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 114: “La più grande differenza tra elezione e postulazione è che la prima si appoggia su un diritto e dà uno *ius ad rem* mentre la seconda consiste nella richiesta di una grazia e non conferisce un vero diritto e non può essere ammessa senza ledere la giustizia”.

elettori<sup>456</sup> vogliono scegliere o indicare una persona, a loro parere, più adatta o più idonea per poter ottenere e realizzare un ufficio ma tale candidato abbia un impedimento canonico che si frappone al conseguimento del *munus*.

Si può, dunque, affermare che la postulazione persegue il fine di superare l'ostacolo giuridico che si frappone al conferimento dell'ufficio. In questi casi, purché si tratti di un impedimento canonico rispetto al quale l'autorità competente possa e sia solita concedere la dispensa (can. 180 §1)<sup>457</sup>, gli elettori possono postulare il candidato presso l'autorità ecclesiastica competente.

L'impedimento può provenire dal diritto sia universale sia particolare o statutario: si pensi al difetto di età, alla mancanza di un titolo accademico prescritto, al divieto di rielezione ad un ufficio ecclesiastico concesso a tempo determinato. In ogni caso deve trattarsi di un impedimento sancito dall'ordinamento giuridico della Chiesa, escludendosi gli impedimenti di carattere civile.<sup>458</sup>

Il voto dovrà essere espresso col termine "*postulo*"<sup>459</sup> o termine equivalente; la formula "*eligo vel postulo*" vale per l'elezione, se l'impedimento

---

Tale forma sussidiaria dell'elezione entrò nell'ordinamento canonico ad opera di Graziano (sec. XII) e, in particolare, di Innocenzo III, con la promulgazione della "*Quarta Compilazione*" nel 1216.

La postulazione, affinché possa aver luogo, non deve essere proibita dal diritto universale, particolare o statutario; tale divieto, tuttavia, non impedisce che, in tal caso, ci si possa rivolgere al Romano Pontefice.

<sup>456</sup> La facoltà di postulare spetta ai soli elettori; conseguentemente, i compromissori non possono postulare, se tale facoltà non è stata espressa nel compromesso. Sono esclusi dalla postulazione anche i membri del collegio che non hanno il diritto di dare il voto, perché sono stati considerati inabili a norma del can. 171 §1; non hanno il diritto di postulazione gli estranei al collegio. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 77.

<sup>457</sup> Si veda il can. 90 §1: "Non si dispensi dalla legge ecclesiastica senza una causa giusta e ragionevole (...) diversamente la dispensa è illecita, e se non sia data dallo stesso legislatore o dal suo superiore, anche invalida". Nel caso della postulazione la causa giusta e ragionevole è data dalla maggiore adeguatezza del candidato che si intende scegliere, e non da una semplice preferenza fondata su motivi o preferenze personali. La *personarum acceptio* è formalmente proibita, ad esempio, nel can. 524, relativamente alla nomina di un parroco da parte del Vescovo diocesano.

<sup>458</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma, 1994, pp. 913-914; F. J. URRUTIA, *Provisione dell'ufficio*, cit., p. 885.

<sup>459</sup> Si veda A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Postulazione per l'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., pp. 801-802: "Se qualcuno dubita circa l'idoneità del candidato, o prevede che vi possa essere un impedimento, dovrebbe servirsi della formula *postulo*".

canonico non esista, altrimenti per la postulazione.<sup>460</sup> A norma del can. 181 §1, è richiesta una maggioranza qualificata di almeno i due terzi dei suffragi laddove, per la semplice elezione, sarebbe sufficiente la maggioranza assoluta.

Nel caso in cui si tratti di postulazione ad un ufficio che richiede conferma da parte della competente autorità ecclesiastica, la postulazione deve essere trasmessa dal presidente del collegio o gruppo entro otto giorni utili all'autorità competente a cui spetta la conferma: quest'ultima procederà, anzitutto, a concedere la dispensa dall'impedimento, oppure, se non ha tale potestà, la richiederà all'autorità superiore.<sup>461</sup>

Se, invece, non si tratti di un ufficio che richiede la conferma, l'istanza della postulazione – nella quale occorrerà indicare l'impedimento dal quale si chiede la dispensa<sup>462</sup> - dovrà essere trasmessa direttamente all'autorità a cui spetta la concessione della dispensa. Se l'autorità competente accetta la postulazione, la deve notificare all'interessato, il quale, entro otto giorni utili, potrà accettare o meno la designazione: soltanto a seguito della sua accettazione, acquisirà il pieno diritto al *munus*.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Così L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., p. 269: “Tali formule, secondo alcuni autori, sono ad validitatem, secondo altri, più fondatamente, non sono tali da rendere nullo il voto, se mai non venissero osservate, purché per altro risulti chiara l'intenzione del votante. In genere, sulle schede, si suole scrivere soltanto il nome e il cognome dell'eletto, senza aggiungere altro”.

<sup>461</sup> Pertanto, la designazione di un postulato ad un ufficio vincolato dalla conferma, nel caso che detta conferma spetti a un'autorità priva della facoltà di dispensare, richiederà due atti distinti: la conferma dell'elezione da parte dell'autorità inferiore e la concessione della dispensa da parte dell'autorità superiore.

<sup>462</sup> Cfr. A. ALVAREZ – F. J. URRUTIA, *Postulazione per l'ufficio*, cit., pp. 801-802; J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., pp. 651-652.

<sup>463</sup> Questa, dunque, è un'altra caratteristica peculiare della postulazione: la notifica al candidato – se questi non fa parte del collegio – e l'accettazione da parte sua, hanno luogo solo dopo che la competente autorità si è pronunciata in via definitiva, concedendo la dispensa e ammettendo la postulazione per mezzo di un rescritto. Tale procedura, oltre ad essere dettata da motivi di prudenza e deferenza, deriva dal fatto che il postulato non acquista nessun *ius ad rem* ed è, altresì, determinata dalla circostanza che l'atto richiesto all'autorità ecclesiastica è di natura graziosa: pertanto, l'autorità resta pienamente libera di esprimere una decisione. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 78.

### 3.3. La perdita dell'ufficio ecclesiastico

#### 3.3.1. Ragioni e modalità

Dopo aver esaminato il concetto di ufficio ecclesiastico e le quattro modalità attraverso le quali si realizza l'istituzione della provvisione canonica, altro fondamentale aspetto da analizzare è quello della perdita dell'ufficio ecclesiastico, il cui approfondimento, da un punto di vista metodologico, costituisce la necessaria introduzione che ci consentirà di fornire il giusto inquadramento sistematico all'istituto della rinuncia, su cui è focalizzata la seconda parte di questa ricerca.

Se è vero che la missione e le attività della Chiesa esigono, per loro stessa natura, che i ministeri e gli uffici in essa esercitati godano di stabilità, non solo oggettiva ma anche soggettiva<sup>464</sup> – in quanto continui mutamenti potrebbero incidere negativamente sull'attività pastorale, rendendola scarsamente incisiva e poco coerente -, è altrettanto vero che potrebbero verificarsi situazioni in cui, per motivi di varia natura, l'obiettivo del *munus* non sia perseguito e realizzato e l'ufficio risulti non adeguatamente esercitato o attuato in modo non consono alle concrete esigenze della comunità cristiana: in tali circostanze, una prolungata permanenza in carica potrebbe arrecare grave pregiudizio al bene spirituale dei fedeli, specialmente ove si tratti di uffici a cui sia annessa la cura pastorale.

E' proprio per prevedere e disciplinare queste situazioni che risulterebbero nocive per la *salus animarum* che il legislatore ha dedicato specificamente il Capitolo II del Titolo IX del Libro I<sup>465</sup> del vigente Codice alla questione della perdita dell'ufficio ecclesiastico<sup>466</sup>: i canoni 184-186

---

<sup>464</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, Città del Vaticano, 1996, p. 141.

<sup>465</sup> Tali norme si applicano a tutti gli uffici, sia a quelli di cui siano titolari dei chierici che a quelli esercitati da laici, dal momento che il vigente Codice – a differenza del CIC 17 – non fa alcuna distinzione riguardo alla condizione giuridica personale dei titolari. Cfr. *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, ed. italiana diretta da J. I. Arrieta, Coletti a San Pietro, Roma, IV edizione 2013, p. 174.

<sup>466</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 31; A. ALVAREZ, *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 789; J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 657.

introducono il tema nei suoi tratti generali ed essenziali, prevedendo le motivazioni e disciplinando le procedure relative alla cessazione della titolarità di un ufficio; i successivi canoni 187-196 legiferano, invece, sulle singole e diverse modalità di perdita dell'ufficio.<sup>467</sup>

La perdita dell'ufficio è l'atto giuridico con il quale esso rimane vacante, ossia privo del titolare: essa, dunque, produce degli effetti esattamente contrari a quelli della provvista canonica, comportando la perdita della potestà ordinaria che si esercita come annessa all'ufficio.<sup>468</sup> Nei casi in cui si perde sia la titolarità che il possesso dell'ufficio, si parla di perdita piena dell'ufficio; quando, invece, il titolare conserva il diritto all'ufficio ma ne perde il possesso – ad esempio, perché ha rinunciato invalidamente allo stesso, per timore -, si è in presenza di una perdita di fatto; infine, se il soggetto perde la titolarità dell'ufficio ma ne mantiene il possesso, si avrà una perdita solo di diritto.<sup>469</sup>

Con la cessazione dell'ufficio, il soggetto perde tutti i diritti, le facoltà e gli obblighi derivanti dall'esercizio del *munus* a cui era stato designato: l'ufficio diviene vacante di pieno diritto e, pertanto, da quel momento potrà essere conferito a un altro titolare, a norma dei sacri canoni.<sup>470</sup>

Le cause e le modalità giuridiche attraverso le quali si determina la cessazione dell'ufficio sono dettate dal canone 184 §1<sup>471</sup> e possono essere

---

<sup>467</sup> Cfr. *Communicationes* 9 (1977) 236; G. MARCHETTI, *La vacatio di un ufficio ecclesiastico: annotazioni circa un istituto giuridico canonistico*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 17 (2004), pp. 131-132. Qualora si tratti di membri di Istituti di vita consacrata e di Società di vita apostolica, occorrerà tenere presenti anche le cause di rimozione o di trasferimento previste dal loro diritto statutario.

<sup>468</sup> Si veda il can. 143 §1 CIC 1983: “La potestà ordinaria si estingue con la perdita dell'ufficio cui è annessa”.

<sup>469</sup> Le fattispecie di perdita dell'ufficio possono essere lette in parallelo con quelle della vacanza. Inoltre, occorre sottolineare come la perdita di un ufficio e la conseguente vacanza di esso siano cosa ben diversa dalla sospensione dell'ufficio, alla quale non consegue la vacanza: infatti, la sospensione non tocca la titolarità di un ufficio, ma comporta solo l'impedimento dell'esercizio di alcune funzioni proprie dell'ufficio o la sua proibizione (ad es. si veda il can. 1331 §1, n. 3 e il can. 1333 §1). Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 84.

<sup>470</sup> Cfr. P. G. MARCUZZI, *Gli uffici ecclesiastici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris* 56 (1983), p. 425.

<sup>471</sup> Il canone in esame non tratta in maniera specifica della vacanza dell'ufficio, ma soltanto delle modalità giuridiche attraverso le quali si verifica la cessazione del relativo titolare, modi che vengono poi disciplinati separatamente nei canoni successivi. Ciò spiega perché nel canone non si è fatta particolare menzione dell'ipotesi di decesso. Cfr. *Codice di Diritto Canonico e leggi*

raggruppate in tre differenti categorie, a seconda che scaturiscano da una determinazione oggettiva esterna, dall'iniziativa del titolare o dall'iniziativa della competente autorità.

Nella prima categoria rientrano la scadenza del tempo determinato (can. 186), il compimento dell'età prevista dal diritto (can. 186) e la perdita per altre cause stabilite dal Codice (can. 184 §2 e 194); la rinuncia è la sola modalità di cessazione dell'ufficio derivante dall'iniziativa del titolare (cann. 187-189); appartengono, invece, alla terza categoria il trasferimento (cann. 190-191), la rimozione (cann. 192-195), e la privazione (can. 196).<sup>472</sup>

Ad eccezione dei casi di rinuncia che non richiedono accettazione, per produrre l'effetto giuridico della perdita dell'ufficio tutte queste procedure richiedono un formale intervento da parte dell'autorità attraverso un atto che, a seconda dei casi, potrà avere natura amministrativa (notifica o decreto, di carattere costitutivo o dichiarativo) o giudiziaria (sentenza). L'autorità emanerà tale atto sul presupposto di una causa o motivo che potrà avere diversa entità ma che, in ogni caso, dovrà risultare giusta, proporzionale o grave. Il procedimento formale d'attuazione che verrà seguito per l'adozione del provvedimento di

---

*complementari commentato*, ed. italiana diretta da J. I. Arrieta, cit., p. 174; A. ALVAREZ, *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, cit., p. 790.

<sup>472</sup> La maggioranza degli autori accetta questa suddivisione delle cause e dei modi in cui può avvenire la perdita dell'ufficio ecclesiastico, anche se è possibile riscontrare differenze non sostanziali in alcune sottodivisioni da essi adoperate: ad esempio, alcuni li suddividono positivamente o negativamente, secondo il loro aspetto; altri giuristi trattano le cause della perdita dell'ufficio facendo, invece, due distinzioni: cause ordinarie e cause straordinarie. Cfr. V. DE PAOLIS, *Gli uffici ecclesiastici*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1979, pp. 422-423.

Altri autori fanno una suddivisione diversa, secondo la quale la perdita dell'ufficio ecclesiastico può avvenire in tre modi: 1. *Ex ipsa natura rei* (per morte del titolare; per raggiunto limite d'età; per il tempo prestabilito; per cessazione dell'ufficio da parte del Superiore, se esso fu conferito *ad beneplacitum*). 2. *Per voluntatem titularis*, cioè per rinuncia, che può essere espressa o tacita. 3. *Per voluntatem superioris* (trasferimento, rimozione, privazione); cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 25. García Martín elenca: cause naturali, indipendenti dalla volontà (morte, cessazione del Superiore, scadenza del tempo), cause volontarie (rinuncia) e cause giuridiche (trasferimento, rimozione, privazione); cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 657.



privazione dipenderà dagli effetti giuridici che si perseguono nonché dall'atteggiamento assunto dall'interessato.<sup>473</sup>

Sebbene la designazione ad un *munus* dipenda dalla provvista effettuata dall'autorità competente, al fine di garantire la stabilità soggettiva dell'ufficio ecclesiastico e svincolarla dalle variazioni alle quali possano sottostare i titolari dell'autorità nel loro avvicendamento, il can. 184 §2 stabilisce che se, una volta concesso il provvedimento di *provisio*, il Superiore che ha conferito l'ufficio dovesse perdere, per un qualsiasi motivo, la sua potestà, il titolare designato rimarrebbe comunque in carica, a meno che non sia diversamente sancito dal diritto comune, particolare o statutario.<sup>474</sup>

Onde consentire di provvedere immediatamente alla provvisione dell'ufficio e precisare la decorrenza dei termini stabiliti dal diritto, il can. 184 §3 prescrive che la perdita dell'ufficio che abbia sortito effetto sia notificata il prima possibile a tutti coloro che, avendone diritto, saranno chiamati a provvedere alla designazione e all'istituzione del nuovo titolare dell'ufficio.<sup>475</sup>

Una novità del CIC 83 è rappresentata dall'istituto dell'emeritato, previsto dal can. 185: si tratta di un titolo meramente onorifico – dunque non attribuisce alcuna qualifica giuridica sull'ufficio – che può essere conferito da parte dell'autorità competente al soggetto che lasci l'ufficio di cui sia stato titolare per raggiunti limiti d'età o per rinuncia debitamente accettata.<sup>476</sup> La concessione di questo titolo, che non costituisce un obbligo per l'autorità<sup>477</sup>, vuole essere nella mente codiciale un attestato di stima, di onore e di

---

<sup>473</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano, 1997, pp. 190-191.

<sup>474</sup> Ad esempio, per diritto comune, con la vacanza della sede episcopale cessano dal loro ufficio il Vicario generale ed episcopale, tranne che si tratti di un Vescovo ausiliare, nel qual caso egli conserva tutte le sue facoltà (can. 481 §1; can. Can. 409). Cfr. A. ALVAREZ, *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 789.

<sup>475</sup> Cfr. G. P. MONTINI, *Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996), p. 199. Tuttavia, l'eventuale mancanza della procedura di notificazione non ha alcun effetto giuridico.

<sup>476</sup> Se ne deduce, pertanto, che il titolo non può essere di regola conferito al soggetto che perda il suo ufficio per rimozione o per privazione. La ragione risulta quanto mai evidente: sarebbe del tutto inopportuno conferire un titolo onorifico ad un soggetto che cessi dal suo ufficio per motivi disciplinari o, addirittura, penali, come nel caso della privazione.

<sup>477</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *I Vescovi emeriti*, Città del Vaticano, 2000, pp. 22-24.

riconoscenza per chi ha portato a termine il *munus* affidatogli con competenza e lealtà, dedicandosi con speciale amore e dedizione all'adempimento delle sue funzioni pastorali. Il medesimo titolo può essere attribuito anche ai laici che abbiano lodevolmente espletato per più anni un ufficio a tempo determinato.

Nel rispetto del principio di sussidiarietà, l'ulteriore e specifica regolamentazione dell'istituto in esame è lasciata al diritto particolare o proprio.<sup>478</sup>

Il can. 186, nel prevedere le due modalità di perdita dell'ufficio per scadenza del tempo prestabilito – ove si tratti, quindi, di un ufficio conferito a tempo determinato – e per compimento dell'età prevista dal diritto, precisa che, in entrambi i casi, la cessazione non si verifica in maniera automatica ma richiede un'intimazione scritta da parte della competente autorità.

Ciò significa che la cessazione avrà effetto giuridico soltanto nel momento in cui sarà consegnato al titolare dell'ufficio il decreto dell'autorità che lo informa della scadenza del tempo definito o del raggiungimento dell'età prestabilita.<sup>479</sup>

---

<sup>478</sup> Sebbene, come si è detto, il titolo di emerito non viene conseguito automaticamente, ipso iure, con la perdita dell'ufficio, ma deve essere conferito dalla competente autorità, il can. 402 §1 del vigente Codice, in via eccezionale, riconosce il titolo al Vescovo dimissionario *ex iure*. Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Normae in vita Ecclesiae de Episcopis ab officio cessantibus*, 31 ottobre 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, EDB, Bologna, pp. 900-905, nn. 1431-1438. Una simile eccezione si trova anche nelle nuove Norme della Rota Romana, dove nell'art. 3 §2 si legge: "I Giudici all'inizio del settantacinquesimo anno di età cessano dall'ufficio; se poi gli stessi, nel contempo, avranno compiuto almeno dodici anni nell'ufficio di Uditore, diventano emeriti". *Normae Romanae Rotae Tribunalis*, 18 aprile 1994, AAS 86 (1994) 508-540.

<sup>479</sup> L'autorità ecclesiastica ha in ogni caso la possibilità di dimostrare che l'intimazione sia comunque avvenuta, pur senza la forma scritta. Inoltre, a termine dei cann. 55 e 56, qualora una gravissima ragione dovesse frapporsi alla consegna del testo scritto del decreto, lo stesso si ritiene intimato se viene letto all'interessato di fronte ad un notaio o a due testimoni, e viene redatto un verbale di quanto avvenuto, firmato da tutti i presenti. Ugualmente il decreto si ha per intimato se l'interessato si rifiuti senza giusta causa di comparire a ricevere o a sentir leggere il decreto, oppure se, comparso a ricevere o sentire il decreto, non sottoscriva il relativo verbale. Ai fini della determinazione del momento preciso della vacanza dell'ufficio, nel caso in cui la cessazione sia notificata per iscritto farà fede la data della ricevuta della raccomandata con la quale essa sarà spedita; nel caso in cui, invece, la cessazione sia notificata a norma dei cann. 55 e 56, farà fede la data del verbale. Cfr. A. ALVAREZ, *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, cit., p. 789; V. DE PAOLIS, *Gli uffici ecclesiastici*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 424.

### 3.3.2. *La perdita per scadenza del tempo prestabilito*

La prima delle due modalità di perdita dell'ufficio ecclesiastico indicate al can. 186<sup>480</sup>, quella per scadenza del tempo prestabilito, riguarda tutti gli uffici conferiti per un tempo determinato, come nel caso degli Uffici della Curia Romana, a cui si viene designati per un quinquennio. Pertanto, se, a norma del diritto universale, particolare, statutario o secondo le leggi di fondazione, un ufficio viene conferito a tempo determinato, lo si potrebbe perdere proprio con lo scadere del tempo prestabilito.

Sono numerosi i casi nei quali il vigente Codice prevede che le nomine siano effettuate a tempo determinato: Vicari episcopali, se non sono Vescovi ausiliari (can. 477 §1); membri del Consiglio diocesano per gli affari economici (can. 494 §2); economo diocesano (can. 494 §2); membri del Consiglio presbiterale diocesano (can. 501 §1); membri del Collegio dei consultori (can. 502 §1); Consiglio pastorale diocesano (can. 513 §1); Parroci, se la Conferenza Episcopale abbia così deliberato con decreto<sup>481</sup> (can. 522); Vicari foranei (can. 554 §2); Superiori di Istituti religiosi (can. 624 §1), di Istituti secolari (can. 717 §1) e di Società di vita apostolica (can. 734); Vicario giudiziale, Vicari giudiziali aggiunti e Giudici (can. 1422); commissario di associazione pubblica (can. 318 §1); Prefetti, Presidenti, membri, Segretari, rimanenti Officiali maggiori e Consultori dei Dicasteri della Curia Romana<sup>482</sup>.

Come già si è detto, la scadenza del termine prestabilito è solamente una causa che la competente autorità potrà rilevare per procedere alla rimozione del titolare ma non è di per sé sufficiente a produrre automaticamente la perdita

---

<sup>480</sup> Nel CIC 1917 non si trovava esplicitamente una simile norma, dal momento che in quel Codice era raro il caso di un ufficio ecclesiastico conferito *ad tempus definitum*: tra i rari casi, vi erano gli esaminatori sinodali, i giudici sinodali e i parroci consultori. Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 86.

<sup>481</sup> In Italia la Conferenza Episcopale ha deliberato che i Vescovi possano nominare i Parroci *ad certum tempus* e che tale nomina a tempo determinato, se fatta, abbia la durata di nove anni. Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Delibera del 23 dicembre 1983*, in *Enchiridion CEI*, EDB, Bologna, 1986, vol. 3, p. 915, n. 1593.

<sup>482</sup> Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Costituzione Apostolica Pastor Bonus*, art. 5 §1; *Regolamento Generale della Curia Romana*, art. 12 §2.

dell'ufficio: conseguentemente, fino a quando l'autorità ecclesiastica non gli avrà notificato il decreto di intimazione nelle dovute forme, il titolare dell'ufficio dovrà rimanere in carica – a meno che il diritto non stabilisca diversamente – e la cessazione non produrrà effetti giuridici, in quanto l'esercizio del *munus* s'intenderà prorogato tacitamente *pleno iure*. Soltanto a seguito della suddetta notifica verranno meno tutti i diritti e gli obblighi del titolare, l'ufficio diventerà vacante a tutti gli effetti potrà essere conferito a norma di legge ad altri titolari.<sup>483</sup>

### ***3.3.3. La perdita per raggiunti limiti d'età***

Quella del raggiungimento dei limiti di età è una causa di perdita dell'ufficio ecclesiastico del tutto nuova, introdotta dal Codice del 1983 al canone 186: infatti, nel precedente codice Pio-Benedettino non esiste alcuna traccia della menzione del raggiungimento di una certa età.<sup>484</sup>

Anche in questo caso, come per la scadenza del tempo prestabilito, l'ufficio non si perde automaticamente, in quanto la cessazione non deriva propriamente dal raggiungimento del limite d'età, bensì dalla decisione dell'autorità ecclesiastica la quale, per conferire validità giuridica alla cessazione e rendere l'ufficio vacante, dovrà prima notificare il decreto di intimazione all'interessato.<sup>485</sup>

Sono vari i termini di età stabiliti dall'ordinamento canonico universale, dal diritto particolare o dalle norme speciali e dipendono, sostanzialmente, dalla natura dell'ufficio di cui trattasi: ad esempio, per i Capi dei Dicasteri della Curia

---

<sup>483</sup> Cfr. A. ALVAREZ, *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, cit., p. 789.

<sup>484</sup> L'unico caso era costituito dagli Uditori Rotali, i quali “appena iniziato il 75° anno di età, diventano Emeriti e cessano dalle funzioni di Giudice”. Cfr. *Norme del Tribunale della Sacra Romana Rota*, 27 maggio 1969, art. 2 §2, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, p. 741, n. 1226.

Nel CIC 1917 mancava anche il riferimento alla morte, quale modo ordinario di perdita dell'ufficio. Il motivo dell'assenza è da ricollegare probabilmente col fatto che con la morte viene a mancare lo stesso soggetto che può perdere l'ufficio.

<sup>485</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Gli uffici ecclesiastici*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 424; G. MARCHETTI, *La vacatio di un ufficio ecclesiastico: annotazioni circa un istituto giuridico canonistico*, cit., p. 134; G. P. MONTINI, *Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età*, cit., p. 202.

Romana (se non Cardinali), i Segretari e quanti ad essi equiparati è previsto il limite dei settantacinque anni; per i Sottosegretari ed equiparati ed Officiali il limite prescritto è di settant'anni; per i Cardinali Prefetti, Presidenti o comunque Capi di Dicasteri della Curia Romana o di altri Istituti della Santa Sede e dello Stato Città del Vaticano e per i loro membri la cessazione dall'ufficio è fissata al compimento dell'ottantesimo anno d'età; per i laici della Curia Romana, invece, al sessantacinquesimo anno d'età.

Vi sono, poi, dei casi particolari di cessazione dall'ufficio a motivo del conseguimento di una determinata età: si tratta di tutte quelle ipotesi in cui la legge prevede solo l'invito – non l'obbligo giuridico - a presentare la rinuncia.<sup>486</sup> Rientrano in tale casistica, ad esempio: i Vescovi diocesani, coadiutori ed ausiliari; i Prelati e Abati territoriali; i Vicari, Prefetti e Amministratori Apostolici; gli Ordinari militari; i Parroci e tutti coloro che ne sono equiparati; i Cardinali preposti a Dicasteri o ad altri organismi permanenti della Curia Romana e della Città del Vaticano.<sup>487</sup>

Tutti costoro, dopo aver compiuto i settantacinque anni, sono invitati a presentare le proprie dimissioni all'autorità competente - dunque al Romano Pontefice o al Vescovo diocesano -, la quale, all'esito di una ponderata valutazione di tutte le circostanze di persone e di luoghi, deciderà se accettarle o meno.<sup>488</sup> Pertanto, i titolari dell'ufficio resteranno tali *pleno iure* fino a che le dimissioni non saranno formalmente accettate.

---

<sup>486</sup> Cfr. *Idem, Il Vescovo diocesano a settantacinque anni è pregato di presentare rinuncia. Considerazioni sul canone 401 §1*, in Aa. Vv., *Il Vescovo e la sua Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1996, pp. 217 ss.

<sup>487</sup> Non sono soggetti a questa normativa: il Romano Pontefice, la cui facoltà di rinuncia è comunque giuridicamente contemplata dal can. 332 §2; gli Amministratori diocesani, coloro che reggono *ad interim* una diocesi, una prelatura o abbazia territoriale, un vicariato o una prefettura apostolica; i Prelati che presiedono a prelature personali; i Patriarchi e tutti coloro che, come Arcivescovi maggiori, Metropoliti o altro, reggono una Chiesa orientale *sui iuris*.

<sup>488</sup> Cfr. *Communicationes* 23 (1991) p. 263.

### 3.3.4. Il trasferimento

La modalità di cessazione dall'ufficio disciplinata ai canoni 190 e 191 del Codice vigente presenta la caratteristica del tutto peculiare di comportare, al contempo, la perdita di un *munus* e il conferimento di un altro<sup>489</sup>. Infatti, il trasferimento consiste nel passaggio del titolare da un ufficio ecclesiastico ad un altro, fatto dalla competente autorità per giusta causa.

Nel trasferimento, dunque, la perdita dell'ufficio *a quo* è conseguenza dell'attribuzione della titolarità del nuovo ufficio, e si perfeziona con la presa di possesso dell'ufficio *ad quem*.<sup>490</sup> Nel rispetto del bene e dei diritti del titolare – che può essere trasferito soltanto ad un ufficio di uguale o di superiore dignità –, è l'esigenza stessa di salvaguardare il bene supremo della Chiesa che può suggerire l'opportunità del trasferimento da un ufficio ad un altro.

L'autorità legittimata a disporre il trasferimento è soltanto quella che ha il diritto di provvedere ad entrambi gli uffici interessati<sup>491</sup> – sia quello *a quo* che quello *ad quem* –, dunque non l'autorità che fosse competente solo per la designazione della persona.<sup>492</sup>

Il trasferimento si dice volontario o libero se avviene su istanza dell'interessato e con il suo libero consenso, come conseguenza di un suo accordo con il superiore: per questo tipo di *translatio* è sufficiente qualunque

---

<sup>489</sup> Nel caso in cui, dopo il primo atto non avvenga l'effettivo conferimento di un altro ufficio, non saremmo in presenza di un caso di trasferimento ma, bensì, di rimozione, privazione o rinuncia.

<sup>490</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Trasferimento dall'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 1064. L'autore sottolinea che: "...il trasferimento coinvolge una rinuncia o una rimozione e una provvisione di un altro ufficio".

<sup>491</sup> Ad esempio, il trasferimento dei Vescovi diocesani è di competenza del Romano Pontefice; dei Parroci, di competenza del Vescovo diocesano, e dell'Amministratore diocesano (solo dopo un anno dalla vacanza o dall'impedimento della sede episcopale) e degli altri uffici di carattere diocesano, del medesimo Vescovo e, limitatamente, dell'Amministratore diocesano. Il trasferimento dei Superiori è regolato dalle norme del diritto proprio.

<sup>492</sup> Si veda R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 100: "Ciò elimina dalla categoria della *translatio* quei casi in cui un titolare lascia il suo ufficio in una diocesi per conseguirne un altro in altra diocesi o in una diversa struttura ecclesiastica. Il trasferimento dunque può aver luogo soltanto tra gli organi della stessa struttura ecclesiastica, come per esempio la diocesi o la Curia Romana. Nel caso di passaggio tra uffici appartenenti a diversi enti si tratta di perdita dell'ufficio e di collazione indipendente dal nuovo ufficio".

giusta causa<sup>493</sup> e non si richiedono speciali procedure. Invece il trasferimento è obbligato o autoritativo se è fatto dalla competente autorità contro la volontà del titolare: per esso è necessaria una causa grave e occorre seguire le procedure disposte dal diritto.<sup>494</sup> Tale tipologia di trasferimento, a seconda delle circostanze e della procedura seguita, potrà essere giudiziario, amministrativo o penale, se imposto per sentenza o decreto, come pena di un delitto.<sup>495</sup>

I casi di trasferimento volontario - che, come si è detto, non richiedono speciali procedure -, sono accostabili alle ipotesi di rinuncia condizionata: pertanto si osserveranno soltanto i requisiti per la rinuncia dell'ufficio *a quo* e le norme generali per la provvista dell'ufficio *ad quem*, nonché le norme del diritto particolare, se esistenti, e la procedura si conclude con una notifica scritta.

Il procedimento del trasferimento forzoso penale è simile alla procedura della privazione – di cui si dirà nel prosieguo – mentre per il trasferimento forzoso amministrativo la procedura da seguire dipenderà dalla tipologia di trasferimento e dalle cause che lo provocano. Ciò comporta che l'autorità competente che procede al trasferimento avrà l'obbligo, anzitutto, di verificare il grado di stabilità dell'ufficio che riveste colui che sarà trasferito: se i cosiddetti “trasferimenti semplici” – ossia quelli che riguardano uffici che godono di minore stabilità - potranno essere effettuati senza una particolare procedura, avendo come soli punti di riferimento le norme generali del diritto e l'equità naturale, per poter effettuare il trasferimento ai titolari degli uffici più stabili

---

<sup>493</sup> La causa “giusta” e la “grave” devono essere vagliate alla luce dell'equità naturale e canonica. Cfr. P. GEFAELL, *La tutela del soggetto nella perdita dell'ufficio*, in *Ius Ecclesiae* 7 (1995), p. 139.

<sup>494</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico, Tavole sinottiche*, Città del Vaticano, 1998, p. 127. L'intensità della gravità richiesta dipende dal tipo di ufficio o dalle circostanze: ad esempio, se si tratta del trasferimento del titolare di un ufficio conferito a tempo indefinito, che gode di una speciale stabilità, la causa dovrà essere più grave rispetto all'ufficio conferito per un tempo determinato o lasciato alla prudente discrezionalità del Vescovo.

<sup>495</sup> Sebbene il can. 1336 preveda il trasferimento forzoso come eventuale pena espiatoria conseguente ad un'azione definita come delittuosa, nel diritto comune non esistono delitti che esigano una tale pena: pertanto è da considerare soltanto come una delle possibilità concesse al Superiore per i delitti che prevedono una pena indeterminata o per ammorbidire la pena di privazione dell'ufficio se il Superiore ritenga che concorrano circostanze attenuanti. Cfr. Ivi, p. 1064.

occorrerà osservare speciali procedure amministrative, come quella dettata per il trasferimento dei Parroci nei cann. 1748-1752.<sup>496</sup>

Il trasferimento, sia volontario che obbligato, per produrre effetti ed essere valido richiede che il decreto di intimazione sia notificato per iscritto<sup>497</sup> al destinatario. L'ufficio da cui si è trasferiti diviene effettivamente vacante non a seguito dell'atto di trasferimento ma solo nel momento in cui colui che viene trasferito prende possesso dell'ufficio *ad quem*, a meno che il diritto non disponga diversamente o l'autorità competente prescriva altro<sup>498</sup>: in conseguenza, sino a che ciò non avvenga, il trasferito continuerà a percepire la remunerazione connessa con il primo ufficio.

### 3.3.5. La rimozione

La rimozione è una causa di perdita del *munus* che si sostanzia nell'allontanamento o destituzione dall'ufficio ecclesiastico, stabilito con decreto dell'autorità competente o dalla legge stessa in casi tassativi. Essa produce il medesimo effetto giuridico della privazione, in quanto entrambe comportano la perdita dell'ufficio in perpetuo, ma se ne differenzia per i motivi: infatti, mentre la privazione ha sempre natura penale, configurandosi come punizione per un reato o delitto, la rimozione ha, invece, carattere disciplinare o

---

<sup>496</sup> Norme particolari sono dettate, ad esempio, anche per il trasferimento dei Legati pontifici (can. 362); il trasferimento dei Vescovi diocesani è regolato dai cann. 416-418 e, anche se il Romano Pontefice può decidere il trasferimento forzoso di un Vescovo diocesano, è antica prassi stabilire un consenso con l'interessato. Cfr. F. J. URRUTIA, *Trasferimento dall'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 1064.

<sup>497</sup> Così R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 105 "Il can. 190 §3 non prevede, per la validità, la forma scritta del decreto di trasferimento, bensì la forma scritta dell'intimazione, cioè dell'atto con cui si porta il provvedimento a conoscenza dell'interessato. Dunque, la mera notizia orale del trasferimento non ha alcun valore giuridico".

<sup>498</sup> Si veda, ad esempio, il canone 418: applicando il principio generale, esso dispone che la Diocesi *a qua* rimane vacante dal momento in cui il Vescovo prende possesso della diocesi *ad quam*; tuttavia, il §2 di tale canone determina che, dal momento che ha ricevuto notizia certa del trasferimento, egli non è più il Vescovo diocesano della Diocesi *a qua* ma l'Amministratore diocesano e, di conseguenza, cessa la potestà del Vicario generale ed episcopale. Cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, op. cit., pp. 673-674.



pastorale e, pertanto, il provvedimento è determinato soprattutto dalla necessità di salvaguardare il bene pubblico – ossia, la salvezza delle anime –, nell'eventualità che il titolare di un ufficio, pur senza sua colpa e per i motivi più svariati indipendenti dalla sua volontà, non sia più in grado di esercitare in modo adeguato il ministero conferitogli.

La rimozione, inoltre, si distingue dal trasferimento, in quanto comporta la perdita dell'ufficio di cui si è titolare senza, però, il conferimento di un nuovo ufficio.<sup>499</sup> A norma del can. 192, la rimozione può avvenire secondo due differenti modalità: *ab homine*, ossia per decreto legittimo dell'autorità competente; oppure *ex iure*, in forza del diritto stesso, nei casi tassativamente elencati dal Codice al can. 194.<sup>500</sup>

Per quanto riguarda la prima delle due modalità, il decreto di rimozione deve essere emesso dall'autorità competente, ossia quella da cui dipende l'ufficio e che ha il diritto di conferirlo tramite la provvista canonica.<sup>501</sup> L'unico limite che il can. 192 pone all'autorità nell'emanazione del decreto di rimozione è la salvaguardia dei diritti eventualmente acquisiti dai soggetti passivi.<sup>502</sup> Se si tratta di un ufficio conferito a tempo indeterminato<sup>503</sup>, la rimozione può essere effettuata seguendo le procedure amministrative stabilite dalla legge<sup>504</sup> e soltanto

---

<sup>499</sup> Cfr. A. ALVAREZ, *Rimozione dall'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., pp. 926-927.

<sup>500</sup> Cfr. G. MAZZONI, *Le norme generali*, in E. Cappellini ed., *La normativa del nuovo Codice*, Queriniana, Brescia, 1985, pp. 63-64.

<sup>501</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, cit., p.283: secondo il giurista, la potestà dell'autorità è autonoma, non ha bisogno del consenso di nessuno, e questo non soltanto per la rimozione degli uffici conferiti per libera collazione, ma anche per la rimozione degli uffici vincolati a presentazione o elezione. Lo stesso Chiappetta sottolinea che per quanto riguarda gli uffici diocesani affidati a membri di Società di vita apostolica o d'Istituti religiosi, la rimozione può essere fatta sia dal Vescovo diocesano che dal proprio Superiore, purché tra essi vi sia la reciproca informazione (cfr. cann. 628 §2 e 738 §2).

<sup>502</sup> Occorrerà, dunque, prendere in considerazione i principi dell'*aequitas naturalis et canonica*: cfr. *Communicationes* 14 (1982), p. 153.

<sup>503</sup> A tempo indeterminato è conferito l'ufficio del Vescovo diocesano e anche quello del Parroco, a meno che, come si è detto, non esista una disposizione speciale della Conferenza Episcopale (can. 522). In genere questo criterio si applica agli uffici che comportano la cura d'anime. Il Codice però non tratta della rimozione del Vescovo diocesano: pertanto, deve ritenersi che questa forma di perdita dell'ufficio riguardi tutti gli altri uffici.

<sup>504</sup> A norma del can. 184 §3, occorrerà rendere nota il prima possibile la perdita dell'ufficio, notificandola ai legittimi interessati che abbiano qualche diritto nella provvista dell'ufficio.

in presenza di gravi cause derivanti dall'inadempienza degli obblighi più importanti dell'ufficio, all'esito di una ponderata valutazione da parte dell'autorità di tutte le circostanze che miri, in ogni caso, alla salvaguardia del bene comune e della salvezza delle anime.<sup>505</sup>

Questa stessa procedura di rimozione – che richiede la presenza di gravi cause – si applicherà anche nel caso si tratti di un ufficio conferito a tempo determinato<sup>506</sup> e l'autorità competente intenda rimuovere il titolare prima della scadenza del tempo prestabilito, a meno che si tratti di uffici diocesani conferiti a religiosi, i quali potranno essere rimossi *ad nutum* sia dal Vescovo diocesano che dal loro Superiore.<sup>507</sup>

Invece, se l'ufficio è conferito a prudente discrezione dell'autorità competente<sup>508</sup> e, pertanto, la stabilità del titolare e la durata del *munus* conferito è lasciata *ad beneplacitum superioris*, non si richiederanno procedure speciali caratterizzate dalla necessità della presenza di una causa grave, ma sarà sufficiente una qualunque giusta causa, ad esempio la semplice utilità o convenienza: come a discrezione del Superiore era stata effettuata la *provisio*, così per volontà discrezionale dello stesso Superiore si può essere rimossi.

---

<sup>505</sup> Il giudizio sulla gravità della causa spetta, in ogni caso, all'autorità che prende la decisione di rimuovere. Così R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, cit., p. 107: "Se si tratta di un ufficio con piena cura d'anime, le cause si riferiscono al carattere pastorale e amministrativo-economico, come per esempio la residenza, la celebrazione della Messa pro populo, l'incapacità fisica o mentale. Di regola, le cause sufficienti per la rimozione dagli uffici conferiti a tempo indeterminato possono essere quelle elencate al can. 1741, e altre simili". Per il trasferimento o la rimozione dei Parroci, allorquando ricorrano gravi cause derivanti dall'inosservanza delle procedure stabilite dal diritto o da situazioni contingenti che non rendano più possibile l'esercizio del ministero sacerdotale, è prevista una particolare procedura nei canoni 1740-1747 la quale, però, non si applica ai parroci religiosi o membri di una società di vita apostolica, in quanto questi ultimi potranno essere rimossi liberamente. E prevista anche una procedura speciale per la rimozione dell'Amministratore diocesano prima del termine dell'incarico (can. 494 §2).

<sup>506</sup> Sono tali, generalmente, gli uffici che non comportano cura d'anime, come per esempio quelli di Curia.

<sup>507</sup> Cfr. G. MARCHETTI, *La vacatio di un ufficio ecclesiastico: annotazioni circa un istituto giuridico canonistico*, cit., pp. 141-143.

<sup>508</sup> Si tratta di uffici che, seppur conferiti dal Vescovo a tempo indeterminato, restano soggetti al suo potere discrezionale, in quanto egli può liberamente rimuovere i titolari. Sono tali: i Vicari generale ed episcopale (can. 477 §1); il Moderatore di Curia (can. 473 §2); il cancelliere e i notai di Curia (can. 485); il vicario foraneo (can. 554 §3); i vicari parrocchiali (can. 552).

La giustizia della causa, anche in quest'ultimo caso, deve essere valutata dalla stessa autorità che rimuove, la quale non potrà procedere in modo arbitrario ma sarà tenuta comunque ad osservare la procedura generale prevista dal diritto comune<sup>509</sup> e a rispettare l'equità naturale e canonica, per tutelare il buon nome del titolare rimosso agendo con tutte le necessarie cautele.<sup>510</sup>

La seconda modalità di rimozione, quella *ipso iure*, come si è detto ha carattere puramente penale e si attua in tre casi tassativi, sanciti al can. 194: perdita dello stato clericale, pubblico abbandono della fede cattolica o della comunione ecclesiale, attentato del matrimonio da parte di un chierico. Lo stato clericale può perdersi per sentenza giudiziaria o decreto amministrativo, mediante la pena di dimissione inflitta secondo la legge o per rescritto della Santa Sede: in questi casi, l'autorità dovrà anzitutto decretare la perdita dello stato clericale e, come effetto riflesso, il soggetto sarà privato di tutti gli uffici *eo ipso*, degli incarichi e anche della potestà delegata.<sup>511</sup>

L'abbandono della fede cattolica o della comunione ecclesiale si ha in presenza di eresia, apostasia o scisma, ossia quando pubblicamente - non necessariamente con un atto formale, purché non sia occulto, anche se esterno - il soggetto renda noto alla comunità di aver rinnegato uno dei tre vincoli di cui al can. 205, e cioè i vincoli della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico e, al contempo, l'autorità competente abbia formalmente dichiarato tale

---

<sup>509</sup> L'autorità competente, non potendosi basare su denunce anonime o meri sospetti, per poter vagliare la sussistenza di una giusta causa dovrà informarsi adeguatamente, sentendo l'interessato prima di prendere la decisione di rimuoverlo, ma anche le persone i cui diritti potrebbero essere offesi dalla rimozione; affinché la rimozione possa produrre effetti giuridici, il decreto dovrà essere intimato rigorosamente per iscritto e tanto il decreto che la notifica dovranno essere firmati, datati e certificati. Cfr. P. GEFAELL, *La tutela del soggetto nella perdita dell'ufficio*, art. cit., p. 147.

<sup>510</sup> Ad esempio, l'equità richiederà che l'interessato sia informato sulle cause della rimozione; in alcuni casi, tuttavia, la stessa equità potrà richiedere che, proprio per tutelare la buona fama del rimosso, le cause principali non si rendano pubbliche e nel decreto vengano incluse solo le ragioni secondarie. Nell'atto di rimozione non si tratterà di una semplice informazione al titolare circa la perdita dell'ufficio, ma dovrà procedersi anche in tal caso per decreto di rimozione. Cfr. A. ALVAREZ, *Rimozione dall'ufficio*, cit., pp. 926-927.

Per un'approfondita disamina dell'operatività del principio di equità nell'Ordinamento Canonico, si veda: B. SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli, 2007.

<sup>511</sup> Cfr. R. SZEWCZYK, *La natura e gli effetti della privazione dell'ufficio ecclesiastico nei codici di diritto canonico del 1917 e 1983*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1999, p.62.

situazione di separazione dalla comunità ecclesiale, rendendo il soggetto inabile ad esercitare i propri diritti nella Chiesa.<sup>512</sup>

La terza causa di rimozione *ipso iure* riguarda solamente i chierici, i quali, rispetto al matrimonio, hanno l'impedimento dell'Ordine Sacro; non concerne i religiosi di voti perpetui – dei quali tratta il can. 649 §1 n.2 –, né i laici.<sup>513</sup> Mentre nel primo dei tre casi esaminati alla rimozione per diritto stesso deve precedere – come si è visto - il decreto di riduzione allo stato laicale, negli ultimi due casi la perdita dell'ufficio è automatica, però si richiede comunque l'intervento dell'autorità con atto dichiarativo.<sup>514</sup>

Infine, il canone 195 prescrive che, nei soli casi di rimozione per decreto<sup>515</sup>, l'autorità competente – oltre a proteggere gli eventuali diritti acquisiti dai terzi- dovrà assicurare al rimosso un onesto sostentamento per un periodo di tempo conveniente, nel caso che l'ufficio costituisse il suo unico mezzo di mantenimento; invece non è previsto alcun obbligo morale al sostentamento della persona rimossa nell'ipotesi di rimozione *ipso iure*, e questo diverso trattamento si spiega in considerazione del fatto che in quest'ultimo caso la rimozione va a colpire i casi più gravi, conseguenti ad una condotta antiggiuridica o contraria al bene comune.

---

<sup>512</sup> Si veda J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 76: “Non si perde automaticamente l'ufficio per una pena ecclesiastica, neppure per la scomunica che in forza del can. 1331 §1, n.3 proibisce di esercitare qualsiasi ufficio, incarico o ministero ecclesiastico, ma non priva ipso iure degli uffici ecclesiastici, a meno che ciò sia affermato espressamente”.

<sup>513</sup> Così V. DE PAOLIS, *Gli uffici ecclesiastici*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 428: “Attentare implica che venga posta una forma, che se non ci fosse l'impedimento, renderebbe possibile il matrimonio”.

<sup>514</sup> Cfr. *Communicationes* 23 (1991), pp. 267-268.

<sup>515</sup> Il testo del can. 195, oltre ad essere un'applicazione del principio di equità naturale e canonica, riflette quanto raccomandato dal Concilio Vaticano II nel Decreto *Presbyterorum ordinis*, che al n. 20 ricordava ai Vescovi il loro dovere di predisporre norme che garantissero l'onesto sostentamento di quanti svolgono un qualche compito al servizio del Popolo di Dio. Pertanto, tale disposizione deve ritenersi applicabile anche ad altre due modalità di perdita dell'ufficio ecclesiastico, la rinuncia e il raggiungimento dell'età prevista. Cfr. P. GEFAELL, *La tutela del soggetto nella perdita dell'ufficio*, cit., p. 370.

### 3.3.6. La privazione

La privazione è una modalità di perdita dell'ufficio ecclesiastico introdotta per la prima volta nell'Ordinamento Canonico dal Codice del 1983, che ne fornisce la disciplina al canone 196.<sup>516</sup> Essa si sostanzia nella rimozione da un ufficio come provvedimento penale comminato dall'autorità competente in conseguenza della commissione di un reato o di un delitto canonico.<sup>517</sup>

Tale provvedimento, a differenza della rimozione, ha sempre carattere penale, pertanto è il diritto penale a disciplinarne procedure ed effetti.<sup>518</sup> Ai sensi del can. 1336 §1 n.2, la privazione dell'ufficio viene annoverata tra le pene espiatorie, avente lo scopo principale di privare il fedele di un qualche bene spirituale: conseguentemente, ha carattere perpetuo e non può mai essere oggetto di una pena *latae sententiae*, richiedendo sempre la sanzione da parte dell'autorità.

Deve essere inflitta soltanto per legge – secondo le procedure previste dal Codice nei cann. 1341-1353 -, e può attuarsi attraverso due differenti modalità: per decreto o sentenza<sup>519</sup> oppure *ipso iure*. Quest'ultima coincide, in sostanza, con la rimozione *ipso iure ex can. 194* e riguarda i tre casi tassativi che abbiamo esaminato.<sup>520</sup>

---

<sup>516</sup> Cfr. *Communicationes* 23 (1991), p. 268.

<sup>517</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Privazione dell'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., p. 835.; V. DE PAOLIS, *L'applicazione della pena canonica*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 14 (1989), pp. 69-94.

<sup>518</sup> Così J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 64: "D'altra parte non possiamo dimenticare che la pena inflitta nella Chiesa ha, allo stesso tempo, un carattere pastorale e serve per la salvezza delle anime mediante la correzione del delinquente".

<sup>519</sup> Il Codice vigente prevede la pena della privazione dell'ufficio per il delitto nei seguenti casi: apostasia, eresia o scisma (can. 1364 §1); abuso della potestà dell'ufficio (can. 1389); grave inosservanza dell'obbligo di residenza (can. 1396); in caso di sollecitazione al peccato contro il sesto precetto del Decalogo (can. 1387); nel caso si continui a dare scandalo (can. 1394 §1); per delitti contro la vita e la libertà della persona umana (can. 1397); contro giudici e ministri del tribunale colpevoli di reati vari (can. 1457). Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 79.

<sup>520</sup> Perdita dello stato clericale; abbandono pubblico della fede cattolica e della comunione ecclesiale; attentato matrimonio da parte di un chierico: cfr. R. SZEWCZYK, *La natura e gli effetti della privazione dell'ufficio ecclesiastico nei Codici di Diritto Canonico del 1917 e del 1983*, cit., pp. 64-66.

La privazione produce effetto giuridico dal momento dell'applicazione della sentenza, comportando la vacanza dell'ufficio e vincolando il reo dovunque e per tutto il tempo per il quale è stata irrogata, anche qualora venisse meno il diritto di colui che l'ha costituita o inflitta.<sup>521</sup>

### **3.4. La rinuncia all'ufficio ecclesiastico e i suoi requisiti**

#### ***3.4.1. Il concetto e la definizione di rinuncia***

L'istituzione della rinuncia all'ufficio, disciplinata ai canoni 187-189 del Codice vigente, può essere intesa in considerazione di un principio generale dell'Ordinamento Giuridico Canonico: l'importanza ed il rispetto della libertà dei figli di Dio. Può accadere, infatti, che in presenza di determinati motivi il titolare di un ufficio possa ritenere non più conveniente continuare nell'esercizio del *munus* conferitogli e, dunque, in tal caso l'Ordinamento consente la possibilità della rinuncia, da intendersi come cessazione volontaria dell'ufficio.<sup>522</sup>

In senso lato, potrebbe considerarsi rinuncia qualsiasi dimissione dall'ufficio, come ad esempio la non accettazione di una presentazione, elezione o postulazione; ma, a termine del can. 187, la rinuncia si considera in senso stretto come la libera cessazione o dimissione da un ufficio ecclesiastico del quale si è in possesso, fatta all'autorità competente e da essa approvata.<sup>523</sup>

Il Codice vigente, similmente al CIC 1917, pur affermando il diritto alla rinuncia all'ufficio, non offre nessuna precisa definizione di rinuncia, sebbene

---

<sup>521</sup> Cfr. can. 1351 CIC 1983.

<sup>522</sup> Si veda L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, op. cit., p. 275: "Non si tratta della rinuncia sollecitata dalla legge, a cui si dà più propriamente il nome di dimissioni e che ha luogo ad es. per limiti d'età, per infermità o altre cause che rendono inadatti all'adempimento dei propri compiti, ma si tratta invece della rinuncia volontaria che si verifica quando il titolare prende iniziativa autonoma e personale alla rinuncia all'ufficio".

<sup>523</sup> Nella precedente legislazione si distingueva tra rinuncia espressa e tacita; il Codice attuale riconosce soltanto la rinuncia espressa (can. 189 §1), ossia la rinuncia in senso stretto o propriamente tale. Cfr. F. M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, Roma, 1945, p. 268.

essa sia un'istituzione che ha sempre trovato un contesto storico e un posto ben preciso nella vita e nell'organizzazione della Chiesa sin dalle origini e la cui concezione, variamente interpretata, seguendo gli insegnamenti dei Padri della Chiesa fu sin da subito collegata col concetto gerarchico dell'ufficio ecclesiastico - ossia con il Primato del Vescovo di Roma – e con il ministero del Vescovo e del presbitero, in sostanza con il concetto di gerarchia ecclesiastica.<sup>524</sup>

Dunque, si trattava di un'istituzione conosciuta ed impiegata nei vari aspetti della vita ecclesiale, tramandata ed applicata attraverso le molteplici deliberazioni dei Concili, dei Papi, dei Sinodi e dei Padri della Chiesa<sup>525</sup>; ma, ancora sino al Duecento, la rinuncia non era stata studiata scientificamente, in maniera ampia e approfondita, dai giuristi, così da poterne offrire una definizione o nozione precisa ed elaborarne una teoria generale che fosse in grado di indagarne l'essenza giuridica e fissarne gli elementi essenziali.

A fornire la prima definizione della rinuncia fu l'insigne decretalista Goffredo da Trani (1200-1245), che nell'opera *Summa in Titulos Decretalium*, nella sezione dedicata alla rinuncia (*De renunciatione*), la descrisse in questi termini:

“*Renunciatio est propriae rei vel iuris spontanea refutatio*”.<sup>526</sup>

---

<sup>524</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 87.

<sup>525</sup> Si veda P. G. CARON, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica*, Milano, 1946, p. 24: “Le fonti del diritto della Chiesa in questo periodo sono rappresentate (...) dai cosiddetti Canoni degli Apostoli, dagli Atti dei primi Concili provinciali e regionali, da alcune Epistole dei pontefici e dagli scritti dei Padri della Chiesa. In quest'epoca primitiva della storia della Chiesa sarebbe, come è ovvio, fuori luogo voler ricercare nelle fonti suddette una disciplina compiuta e particolareggiata dei modi di dimissione dell'ufficio. Questa disciplina manca, si può dire, del tutto nelle fonti legislative di questo periodo, se si eccettuano la statuizione contenuta nei Canoni degli Apostoli, la quale vieta la rinuncia preliminare all'ufficio da parte dell'ufficiale neo-eletto, e la deliberazione, attribuita al Concilio di Arles, la quale consiglia alla rinuncia i due Vescovi, i quali si trovino contemporaneamente al governo della stessa sede”.

<sup>526</sup> GODEFREDUS DE TRANO, *Summa in Titulos Decretalium*, Lib. I, Basileae, 1489, fol. 15 recto, n. 1.

L'opera è importante anche perché in essa l'autore desume dalle Decretali<sup>527</sup> gli elementi costitutivi dell'istituzione della rinuncia, indicandone gli elementi fondamentali e fornendo il seguente ordine alla trattazione dell'istituto: definizione, soggetto, accettazione, oggetto, efficacia, volontà.<sup>528</sup> La definizione di Goffredo da Trani verrà poi ripresa, con esigue variazioni, dal Cardinale Ostiense, Enrico da Susa (1200-1271), che nell'opera *Summa aurea* si riferisce alla rinuncia in tal modo:

*“Iuris proprii spontanea refutatio”*.<sup>529</sup>

Dal patrimonio di questi due giuristi, la dottrina canonistica successiva attingerà soprattutto i due elementi fondamentali dell'oggetto (*“propriae rei vel iuris – iuris proprii”*) e della volontà (*“spontanea refutatio”*), che rimarranno come punti fermi, pur nella diversità delle varie interpretazioni e definizioni.<sup>530</sup>

La definizione della rinuncia, basata sugli elementi e requisiti essenziali esaminati, rimase sostanzialmente invariata nelle elaborazioni dottrinali dei giuristi<sup>531</sup> sino alla codificazione Pio-Benedettina, la quale, pur cercando di

---

<sup>527</sup> Nel corso dei secoli, l'istituto della rinuncia è stato indicato attraverso molteplici espressioni. Sottolinea J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 93: “In prevalenza troviamo nelle Decretali i termini latini: renunciatio e resignatio, usate senza differenza. Nei secoli seguenti, invece, particolarmente nella pratica della Cancelleria o Dataria Apostolica, le due espressioni acquisteranno due significati differenti: si distingueva tra la renunciatio pura e semplice, che implicava la mera rinuncia all'ufficio cioè il semplice abbandono dell'ufficio per il quale si veniva investito, e la resignatio in favorem, o abbandono a vantaggio di una terza persona. Ordinariamente, il termine rinuncia era indicato, nella legislazione antica, con i vari nomi latini: *abrenuntiatio, cessio, cessus, abdicatio, recusatio, eiuratio, refutatio spontanea, dimissio...*”

<sup>528</sup> Cfr. *Ivi*, p. 89.

<sup>529</sup> H. HOSTIENSIS, *Summa aurea*, Coloniae, 1677, p. 138.

<sup>530</sup> Si veda J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 89-90: “Vale la pena notare che, dopo aver stabilito le prime definizioni della rinuncia, la dottrina canonistica doveva aspettare ancora tre secoli per precisare due nuove definizioni distinte: per la rinuncia espressa, definita da Petrus Rebuffus o Pierre Rebuf (1484-1554); per la rinuncia tacita, definita da Flaminius Parisius o Flaminio Parisino (1477 – 1563)”. Nell'arco di questi secoli e sino alla codificazione del 1917, il termine *renuntiatio* fu inteso in senso lato e in senso stretto, e conservò molteplici significati.

<sup>531</sup> Ad esempio, F.L. Ferraris, conferma, nella sua definizione, che tutti gli elementi ed i requisiti essenziali della rinuncia del tempo passato erano rimasti invariati: “*Resignatio seu renuntiatio beneficiis, est spontanea beneficii ecclesiastici dimissio facta coram legitimo superiore eam acceptante*”. F. L. FERRARIS, *Prompta biblioteca canonica, iuridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica. Editio novissima, mendis expurgata*, vol. VI, Romae, 1890, col. 1369.



semplificare la questione introducendo qualche uniformità terminologica<sup>532</sup>, come si è detto non fornì alcuna definizione legale della rinuncia, continuando a riservare tale compito alla dottrina canonistica.

E, in effetti, non mancheranno nell'intervallo di tempo tra le due codificazioni, i contributi di giuristi che, gradualmente, apporteranno al concetto di rinuncia nuovi e fondamentali elementi, come, ad esempio, la causa.

Tra questi, Ogetti descrive l'istituzione della rinuncia come "*negotium iuridicum*" che sia "*declaratio voluntatis*"<sup>533</sup>; Wernz e Vidal scrivono che:

*"Renuntiatio est libera dimissio proprii officii seu beneficij ecclesiastici ex iusta causa et cum acceptatione competentis Superioris ecclesiastici legitime facta"*.<sup>534</sup>

E Conte a Coronata indica che la rinuncia è:

*"...libera proprii officii dimissio ex iusta causa a clerico titulari facta, Superiore acceptante"*.<sup>535</sup>

Anche la dottrina canonistica successiva al Codice del 1983 – nel quale occorre notare che il termine *renuntiare* o *renuntiatio* è adoperato spesso con accezioni diverse e non sempre immediatamente legato con l'ufficio ecclesiastico<sup>536</sup> –, attingendo alle riflessioni dei giuristi del passato ed elaborandole alla luce della

---

<sup>532</sup> Per quanto riguarda la rinuncia all'ufficio ecclesiastico, ad esempio, della parrocchia o della diocesi si usa il termine "*renuntiatio*" (cfr. cann. 157; 183-191; 430 §1; 2148-2150; 2158-2160). Per quanto riguarda, invece, la rinuncia condizionata o incondizionata al beneficio si usa il termine "*dimissio*" (cfr. cann. 1484-1496). CIC 1917: Lib. III, Pars V, Cap. VI: *De dimissione et permutatione beneficiorum*. Invece, nel periodo a cavallo tra l'una e l'altra codificazione, alcuni giuristi utilizzeranno il termine *resignatio* con riferimento sia all'ufficio ecclesiale non beneficiale che a quello beneficiale.

<sup>533</sup> B. OJETTI, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Liber secundus, De Personis* (can. 145-214), Romae, 1931, p. 118.

<sup>534</sup> F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius Canonikum ad Codicis normam exactum*, vol. II, *De personis*, Romae, 1943, p. 389.

<sup>535</sup> M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. I, Taurini – Romae, 1950, p. 305.

<sup>536</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 91.

legislazione contemporanea, ha continuato a costruire la definizione della rinuncia, cercando di specificarne la consistenza e gli elementi fondamentali in maniera sempre più analitica. Ad esempio, Garcia Martin descrive la rinuncia come:

“...la libera cessazione o dimissione da un ufficio ecclesiastico del quale si è in possesso, fatta all’autorità competente legittimamente e da essa accettata”.<sup>537</sup>

Gefaell osserva:

“Rinuncia, in senso proprio, è la libera cessazione, dimissione o abdicazione – benché anticamente si dessero sfumature diverse a questi termini – dell’ufficio ecclesiastico, per giusta causa, nelle mani della legittima autorità a cui compete generalmente accettarla o respingerla”.<sup>538</sup>

E, in conclusione, D’Ostilio indica la rinuncia come:

“...la libera e spontanea (differente dalla rinuncia sollecitata da legge per raggiunto limite d’età) dimissione dell’ufficio da parte del titolare, fatta per giusta causa al competente superiore e da questo legittimamente accettata”.<sup>539</sup>

Dunque, alla luce dell’esame della dottrina canonistica compiuto, risulta ancora una volta evidente - come era già accaduto nei secoli precedenti - che le varie interpretazioni fornite dai giuristi, seppur diverse quanto alle definizioni, risultano accomunate dal costante riferimento agli elementi essenziali dell’istituto della rinuncia, tramandati sin dai tempi di Goffredo da Trani e dell’Ostiense.

---

<sup>537</sup> G. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 663.

<sup>538</sup> P. GEFAELL, *Il commento al can. 187*, in A. Marzoa – J. Miras – R. Rodriguez – Ocana ed., *Comentario exegetico al Còdigo de Derecho Canònico*, vol. I, Pamplona, 1996, p. 1046.

<sup>539</sup> F. D’OSTILIO, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, cit., pp. 147-148.

Quanto all'espressione da ritenersi più corretta nell'indicare l'istituto in esame, le due codificazioni hanno comportato un'opera di semplificazione nel *mare magnum* dei molteplici termini usati durante i secoli della vita della Chiesa, limitandosi ad utilizzare i soli due termini latini “*renuntiatio*” e “*dimissio*” per descrivere la rinuncia all'ufficio ecclesiastico: ma, tra i due, il primo è l'unico che si collega nel modo più appropriato con l'istituto della rinuncia, dal punto di vista sia giuridico che lessicale-linguistico.

Passando ad esaminare le possibili classificazioni della rinuncia, sotto l'aspetto formale i canonisti hanno sempre distinto tra rinuncia espressa e rinuncia tacita. Si dice espressa se viene presentata verbalmente o per iscritto al Superiore competente e nel rispetto delle condizioni previste dalla legge; è tacita, invece, quando la si desume in seguito alla presunzione di uno dei fatti considerati dalla legge.<sup>540</sup> La rinuncia espressa, a sua volta, si dice assoluta – o pura e semplice – se è fatta senza condizioni o patti; invece, è detta condizionata, se vi sono poste condizioni particolari.<sup>541</sup>

Nel Codice del 1917 la rinuncia si distingueva in espressa (disciplinata ai canoni 184-187 e 189-191) e tacita (can. 188).<sup>542</sup> La rinuncia tacita è scomparsa, almeno nominalmente, dal Codice vigente che, pertanto, ammette soltanto quella espressa (can. 189 §1), ossia la rinuncia propriamente tale, che può essere assoluta o condizionata e può richiedere o meno il bisogno di accettazione.<sup>543</sup>

---

<sup>540</sup> Cfr. F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, vol. II, *De personis*, cit., p. 390.

<sup>541</sup> Si pensi alla rinuncia del Parroco ex can. 1743. Cfr. A. ALVAREZ, *Rinuncia all'ufficio*, cit., p. 929. Si veda anche J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 98-99: “Prima del Codice 1917, e soprattutto nella pratica della Cancelleria Apostolica, si distingueva tra la *renuntiatio* pura e semplice, che implicava il semplice abbandono dell'ufficio per il quale si veniva investiti e la *resignatio in favorem* o abbandono a profitto di un terzo definito. A partire dal Codice Pio-Benedettino non si parla più di *resignatione in favorem*, ma ritroviamo altri due termini: *renuntiatio* e *dimissio*”.

<sup>542</sup> In particolare, la rinuncia tacita aveva luogo implicitamente in alcuni casi stabiliti tassativamente dal diritto, in cui, a motivo di una particolare condizione o situazione, considerata incompatibile o contraria, l'ufficio si rendeva vacante ipso iure, senza alcuna dichiarazione né scritta né orale. Nella redazione del Codice 1983, questi casi tassativi di rinuncia tacita vennero ridotti a tre soltanto e si preferì definirli “rimozione ipso iure”: venne, pertanto, formulata una nuova norma, il can. 194.

<sup>543</sup> Cfr. P. GEFAELL, *Il commento al can. 187*, cit., p.1048.

### 3.4.2. *L'oggetto e il soggetto della rinuncia*

Sin dalle primissime elaborazioni della dottrina canonistica e durante i secoli, l'oggetto dell'istituto della rinuncia è stato sempre collegato con l'ufficio ecclesiastico e, sino al Codice del 1983, con il beneficio ecclesiastico.<sup>544</sup> Occorre tener presente che nel Codice vigente, come si è visto in precedenza, il Legislatore ha modificato il concetto tradizionale di ufficio, liberandolo dal suo carattere prettamente clericale e rendendolo accessibile anche ai laici: conseguentemente, l'attuale nozione di ufficio ecclesiastico comprende gli uffici come *omnia munera*, anche non strettamente sacerdotali, ossia qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione sia divina che ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale, a norma del can. 145 §1.

Oggetto della rinuncia può, quindi, essere qualsiasi ufficio, primo fra tutti il supremo ufficio pontificale, e poi l'ufficio vescovile, quello di vicario generale, presbiterale, diaconale, ecc., purché abbiano il requisito richiesto di stabilità oggettiva. La rinuncia all'ufficio comporta anche la rinuncia ai diritti e doveri annessi propri e definiti, che si possono considerare indipendenti dalla persona che, in un certo momento, li esercita.<sup>545</sup>

Anche la questione del soggetto della rinuncia, imprescindibilmente connessa alla tematica della stabilità soggettiva dell'ufficio ecclesiastico, ha subito profonde innovazioni a seguito della Codificazione del 1983: sino a quel momento, difatti, vigeva il principio sancito al can. 118 del CIC 1917, in base al quale soltanto i chierici – ossia coloro che avevano ricevuto almeno la prima tonsura, sia secolari che religiosi – potevano partecipare alla potestà di ordine o di giurisdizione e, in virtù di tale partecipazione, essere designati a ricoprire un ufficio ecclesiastico.

---

<sup>544</sup> Si veda F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, vol. II, *De personis*, cit., p. 104: “*Obiectum renuntiationis possunt esse omnia officia sive beneficia ecclesiastica cuiuscumque generis et qualitatis...*”

<sup>545</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 105.

In attuazione dello spirito conciliare, nel sistema introdotto dal Codice vigente tutti gli uffici che non comportano l'esercizio dell'ordine sacro o della giurisdizione propriamente detta possono essere conferiti anche ai laici e, conseguentemente, anche i laici possono essere titolari di un ufficio ecclesiastico e, quindi, soggetti della rinuncia all'ufficio ecclesiastico stesso.<sup>546</sup>

Ma, al di là di quanto sin qui detto, l'aspetto più importante da approfondire, che riguarda il soggetto dell'ufficio e della rinuncia all'ufficio stesso è, senza dubbio, quello sancito al can.187 del Codice vigente: la capacità di intendere e di volere del soggetto, il quale deve essere pienamente responsabile dei propri atti.<sup>547</sup> Si tratta del presupposto richiesto *ipso iure naturae* per la validità di ogni atto giuridico – che, ai sensi del can. 124 CIC 1983, sta ad indicare l'abilità della persona - e, dunque, deve considerarsi come prima ed essenziale condizione per la validità della rinuncia.<sup>548</sup>

### ***3.4.3. L'habilitas del soggetto rinunciante***

L'istituto della rinuncia è sottoposto, come ogni altro atto giuridico, ai requisiti generali di validità espressi ai cann. 124 e ss. Dal combinato disposto dei cann. 124 §1 e 187 del Codice vigente si evince che il requisito essenziale per la validità della rinuncia all'ufficio ecclesiastico è che il rinunciante sia responsabile dei propri atti – “*compos sui*” -, cioè dotato della piena capacità di intendere e di volere.

Il rinunciante, pertanto, ai sensi dei cann. 98 §1 e 99, deve essere maggiorenne e dotato dell'uso della ragione, così da avere il pieno esercizio dei

---

<sup>546</sup> Così F. D'OSTILIO, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, cit., p. 102: “Attualmente i fedeli laici sono soggetti della potestà di governo che non richiede nella persona la potestà dell'ordine sacro, come ad esempio della potestà giudiziaria e della potestà puramente amministrativa”.

<sup>547</sup> Si tratta di un requisito fondamentale, sancito già dal CIC 1917 al can. 184: “*Quisque sui compos potest officio ecclesiastico renuntiare, nisi speciali prohibitione renuntiatio sit ipsi interdicta*”.

<sup>548</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, cit., p. 1065.

propri diritti. La rinuncia, infatti, è un atto giuridico umano<sup>549</sup> - libero, cosciente e responsabile -, che necessita, *ad validitatem*, dell'uso della ragione e dell'intenzione di compierlo: se, per una qualsiasi causa (ad esempio, infermità mentale, ubriachezza, droga, ecc.), il rinunciante non fosse cosciente di sé, in tal caso sarebbe assimilato ai bambini e non sarebbe responsabile dei propri atti, rendendo la rinuncia "*ipso iure irrita*".<sup>550</sup>

Occorre considerare che la rinuncia rientra tra le circostanze in cui il Codice non ritiene sufficiente la sola capacità giuridica generale o naturale<sup>551</sup>, ma richiede che il soggetto agente sia in possesso dell'ulteriore requisito dell'*habilitas*, ossia della capacità giuridica specifica<sup>552</sup> – determinata dalla natura stessa dell'atto giuridico, nonché dalla sua importanza e rilevanza nell'ordinamento canonico -, necessaria affinché l'atto giuridico che è posto sia ritenuto efficace.

---

<sup>549</sup> Rileva J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 124: "L'espressione *actus humanus* nella dottrina giuridica specifica un atto pienamente umano ove il soggetto è consapevole di quello che fa e del perché lo compie. Quanto più egli percepisce lucidamente il motivo delle sue azioni, tanto più potremo considerare il suo agire come umano; esso non è semplicemente espressione della natura umana astrattamente intesa, bensì espressione della sua individualità, ovvero della natura umana realizzatasi concretamente in un determinato soggetto, dal quale dipendono le sue azioni". Cfr. anche J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano, 1992, p. 48.

<sup>550</sup> Cfr. A. ALVAREZ, *Rinuncia all'ufficio*, cit., pp. 929-930; G. MARCHETTI, *La vacatio di un ufficio ecclesiastico: annotazioni circa un istituto giuridico canonistico*, cit., p. 135.

<sup>551</sup> La capacità giuridica generale, radicata ad un livello naturale del soggetto, risulta necessaria per una qualunque attività giuridica e si configura come quell'attitudine, riconosciuta dalla legge, di essere soggetto del rapporto giuridico, tale da rendere l'agente capace di esercitare personalmente quei diritti e doveri giuridici che gli competono in forza della sua soggettività. Le persone fisiche la acquistano mediante il battesimo; le persone giuridiche mediante gli statuti, a norma del diritto. Cfr. P. FEDELE, *Capacità canonica (Teoria generale)*, in *Enciclopedia del Diritto. Annali*, Giuffrè, Milano, 2007, p.163.

<sup>552</sup> L'abilità specifica è quella che rende il soggetto agente idoneo a poter manifestare un determinato atto di volontà, in modo tale che quest'ultimo possa essere considerato come atto giuridico. L'*habilitas* non intacca i diritti innati della persona, ma piuttosto riguarda solamente determinati diritti che sono prescritti esattamente dalla legge positiva in vista di un determinato atto giuridico: pertanto, una persona è abile quando, possedendo la capacità naturale o giuridica, può porre un determinato atto. Cfr. P. CIPROTTI, *Atto giuridico canonico*, in *Enciclopedia del Diritto. Annali*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 215.

#### 3.4.4. *La manifestazione della libera volontà dell'agente*

La rinuncia all'ufficio ecclesiastico sarà un atto giuridico valido soltanto se potrà configurarsi quale atto volontario del soggetto agente - scaturente da un processo che appartiene sia all'intelletto che alla volontà - ed espressione della sua libertà di agire. La rinuncia, pertanto, presuppone la cognizione razionale del fine e non potrà essere considerata volontaria in presenza di un'eventuale circostanza ignorata nel porre l'atto, pur senza alcuna consapevolezza da parte dell'agente, poiché la volontarietà necessita sempre della conoscenza dell'azione<sup>553</sup>, ossia deve sempre essere deliberata – in maniera libera e positiva<sup>554</sup> - e determinata a produrre un cosciente e consapevole effetto giuridico concreto.

Da quanto sin qui detto, si deduce che l'atto sarà veramente voluto e, quindi libero, solo quando la causa determinante dell'agire potrà rintracciarsi nell'intervento della stessa coscienza morale dell'agente, che dovrà aver operato sulla scorta della sua più intima e nascosta essenza, e non sulla base di circostanze transitorie, passionali o intellettive.<sup>555</sup>

La volontà alla quale si fa riferimento e che conferisce validità all'atto giuridico è la volontà interna, che dovrà esistere nel momento in cui l'agente pone in essere l'atto – o, meglio, l'agente non deve avere l'intenzione di ritirarla – e dovrà essere debitamente manifestata. Infatti, proprio perché – come si è visto poc'anzi - la volontà è un fatto interno ed invisibile del soggetto, sarà necessario palesarla attraverso un elemento esterno e sensibile, così da poterla

---

<sup>553</sup> Cfr. A. ODDONE, *Teoria degli atti umani*, Milano, 1993, p. 20; R. BACCARI, *La volontà dei sacramenti*, Milano, 1941, p. 3.

Si veda anche J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 128: “La cognizione del fine, come condizione affinché un atto sia considerato volontario, è necessaria per distinguere quanto invece potrebbe essere spontaneo oppure involontario. Così si ritengono spontanei quegli atti che, pur provenendo sempre da un principio intrinseco all'agente, tuttavia avvengono senza la conoscenza del fine; sono, invece, involontari tutti quegli atti che procedono da un principio estrinseco all'agente, e contro l'inclinazione della sua stessa volontà”.

<sup>554</sup> La volontà determinata in modo positivo esclude che possa ritenersi sufficiente, ai fini dell'atto, un'intenzione dell'agente che sia meramente interpretativa – presente, cioè come desiderio o ipotesi - o abituale, neppure se l'atto è posto per una volontà avuta precedentemente e poi interrotta, ma mai ritrattata o revocata. Cfr. *Ivi*, p. 129.

<sup>555</sup> Cfr. F. ASTURI, *Libertà e volontà*, in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, 11 (1931), p. 60.

accertare giuridicamente e renderla conoscibile ai destinatari e alle persone interessate: la dichiarazione di volontà del rinunciante.<sup>556</sup>

A termine del can. 189 §1 del Codice vigente, nel caso della rinuncia espressa la dichiarazione di volontà dev'essere fatta in maniera formale all'autorità alla quale appartiene la provvisione dell'ufficio<sup>557</sup> di cui si tratti, dunque per iscritto oppure oralmente innanzi a due testimoni.<sup>558</sup> Se si tratta di rinuncia che necessita di accettazione, l'autorità competente dovrà decidere se accogliere o meno l'istanza della rinuncia; l'eventuale reiezione da parte dell'autorità può essere espressa o tacita, e non richiede alcuna procedura speciale per produrre l'effetto di rendere nulla la rinuncia, al contrario dell'accettazione che, invece, dovrà essere fatta in maniera formale ed espressa a norma del diritto.

L'ordinamento canonico presuppone fino a prova contraria la conformità dell'intenzione esterna dell'agente con la dichiarazione esterna e con il suo comportamento esteriore: pertanto, elemento interno ed esterno devono concordare reciprocamente e, nel caso si riscontrasse divergenza tra essi – dal momento che l'atto giuridico volontario non può essere ridotto ad una pura e semplice dichiarazione di volontà alla quale, poi, la legge attribuirà degli effetti,

---

<sup>556</sup> Sottolinea G. STOLFI, *Teoria del negozio giuridico*, Padova, 1961, p. 5: “La manifestazione (...) viene più propriamente chiamata dichiarazione se debba compiersi nei confronti di una persona determinata: si dice, quindi, che col testamento la persona manifesta la volontà di disporre del suo patrimonio, perché l'atto mortis causa per considerarsi formato non deve essere portato a conoscenza di nessuno, e si dice all'opposto che i contraenti dichiarano la propria volontà, perché il contratto suppone che ognuno di loro manifesti la sua intenzione all'altra parte. Ciò non toglie che le due parole vengano adoperate come sinonimi”.

<sup>557</sup> L'autorità competente è quella a cui spetta erigere, innovare e sopprimere l'ufficio di cui trattasi, sulla base del principio generale sancito dalla *Regula Iuris I* del Libro X delle Decretali di Bonifacio VIII: “*Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur*”. In AE. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, Pars secunda, *Decretalium Collectiones*, Lipsiae, 1881, p. 927.

<sup>558</sup> In caso di rinuncia orale, il notaio deve redigere regolare verbale. Una dichiarazione del rinunciante che fosse soltanto tacita o dedotta da altre persone, rimarrebbe un fatto presumibile che in sé potrebbe esistere o meno, e potrebbe essere suscettibile di differenti interpretazioni; al contrario, una dichiarazione espressa e precisa consente al soggetto agente di escludere tali possibili interpretazioni contrarie alla sua volontà interna. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, cit., p. 277.



occorrerà dare sempre prevalenza all'elemento interno e all'intenzione del rinunciante.<sup>559</sup>

### ***3.4.5. La causa giusta e proporzionata***

Dall'analisi del combinato disposto dei cann. 187 e 124 del Codice vigente si riscontra che accanto alla volontà dell'agente occorre tener conto di un altro elemento costitutivo e sostanziale dell'atto giuridico, che ne va a completare la natura: la causa<sup>560</sup>. Si tratta di un requisito essenziale ed autonomo, seppur imprescindibilmente coesistente ed in stretta simbiosi ed interdipendenza con la volontà del rinunciante, sino al punto che il concetto stesso di causa, nella dottrina canonistica, non può comprendersi se non in relazione all'agente e al suo interno volere.

La causa può considerarsi come il fine giuridico tipico di un determinato genere di atti, che giustifica l'agente nel porre quel particolare atto per poter raggiungere quanto da lui veramente voluto. Sia il canone 187 che il 189 sanciscono che la rinuncia è lecita e può essere accettata solo se fondata su una causa "giusta"<sup>561</sup> e "proporzionata": il rinunciante, cioè, deve basare la sua dichiarazione di volontà sull'esistenza di una causa concreta che, dal suo soggettivo punto di vista, sembra giusta; l'autorità ecclesiastica competente, dal canto suo, sarà chiamata a valutare e decidere se la causa presentata dal

---

<sup>559</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 132.

<sup>560</sup> Si veda P. CIPROTTI, *Atto giuridico canonico*, in *Enciclopedia del Diritto. Annali*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 216: "La causa era identificata con le utilitas Ecclesiae o ancora nell'Ecclesiae necessitas vel magna et evidens utilitas, mentre con la più recente riflessione giuridica, la causa non è propriamente assimilabile a questo concetto, sebbene sicuramente essa sarà sempre corrispondente ad un'utilità o ad una necessità della Chiesa medesima".

<sup>561</sup> Nel can. 187 si parla di causa "giusta" e non "grave", in quanto si tratta di una norma generica e facente riferimento ad una soggettività fortemente collegata col soggetto o titolare di un ufficio; nel caso concreto, dunque, la causa dovrà essere "grave" ed anche "gravissima", anche se tutto dipenderà dalle particolari circostanze specifiche. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 275; J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 665.

rinunciante è veramente giusta e sufficientemente opportuna e, all'esito di tale ponderazione, dovrà trovare ed avere un impulso sufficiente a giustificare o valutare la quantità della causa, ossia la sua proporzionalità o meno al tipo d'ufficio a cui si rinuncia, a norma del can. 189 §2.<sup>562</sup>

La causa giusta e proporzionata deve essere fondata su elementi soggettivi ed oggettivi: i primi riguardano necessità ed esigenze del titolare dell'ufficio o sue particolari condizioni; le seconde concernono, invece, il bene comune della Chiesa e dei fedeli o altre circostanze esterne.<sup>563</sup>

Tuttavia, nell'esigere la presenza di una causa giusta per l'efficacia di un atto di rinuncia, il CIC 1983 non determina quali debbano essere i presupposti e le motivazioni in presenza dei quali una causa possa considerarsi giusta, lasciandoli, perciò, all'apprezzamento dell'autorità ecclesiastica che ha conferito l'ufficio.<sup>564</sup>

Analizzando attraverso un rapido *excursus* la storia della Chiesa, si trovano un'infinità di esempi di rinunce, che hanno consentito alla dottrina canonistica di enunciare gradualmente, nel corso dei secoli, una casistica delle circostanze in presenza delle quali era legittimo considerare "giusta" la causa che spingeva il soggetto a rinunciare al *munus* conferitogli. Nel prossimo capitolo ci soffermeremo analiticamente sui caratteri peculiari dei precedenti storici della rinuncia al Soglio Petrino; in questa sede, ci limiteremo ad elencare le legittime cause di rinuncia – relative, in particolar modo, all'Ufficio Vescovile - elaborate dai canonisti e fissate nel XIII secolo da Innocenzo III nella celebre

---

<sup>562</sup> Rileva J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 136: "Vale la pena sempre ricordare che il diritto a rinunciare, tuttavia, contempla solo la facoltà di presentare la rinuncia, perché non si tratta di un diritto a disinteressarsi arbitrariamente ad un impegno che ha carattere di servizio ecclesiale e che si è accettato liberamente. Per questo il canone 189 §2 specifica che deve esserci "...iusta e proportionata causa..." per rinunciare, ed è allo stesso tempo requisito per l'accettazione o, almeno, per la liceità di questa".

<sup>563</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, cit., p. 245.

<sup>564</sup> Se ne deduce che ciò che è ragionevole per chi rinuncia, potrebbe essere considerato insufficiente da parte dell'autorità competente: pertanto, *ex* can. 189 §2, la causa giusta deve essere accertata ed accettata dall'autorità competente.

decretale “*Nisi cum pridem*”. Esse sono: *conscientia criminis, debilitas corporis, defectus scientiae, malitia plebis, grave scandalum, irregularitas*.<sup>565</sup>

All’epoca del Concilio di Trento, poi, i grandi Papi della Riforma continuarono a definire e specificare la disciplina della rinuncia; in particolare, San Pio V, per far fronte agli abusi dell’epoca – che inducevano a presentare dimissioni poi accolte senza motivi validi –, con la Costituzione *Quanta Ecclesiae* dell’aprile 1568 definì con precisione quali dovevano essere le cause motivate di accettazione delle varie dimissioni, proibendo agli Ordinari di accettare ogni altra rinuncia che fosse basata su cause diverse da quelle elencate nella sua Costituzione. Nello stabilire tali cause, San Pio V si richiama, sostanzialmente, alla decretale *Nisi cum pridem* di Innocenzo III, prendendo in considerazione, tuttavia, anche altre cause legittime, tra cui la vecchiaia, e ponendo l’accento, in particolar modo, su cause quali la malattia e l’impedimento o menomazione fisica.<sup>566</sup>

Le cause di rinuncia all’ufficio considerate giuste e legittime rimasero tassativamente fissate nella prassi della Chiesa sino all’entrata in vigore del CIC 1917, allorquando il Legislatore stabilì che è lecito rinunciare per qualunque motivo, purché vi sia una *iusta causa* che, come si è già detto, non deve essere

---

<sup>565</sup>Per quanto attiene alla prima causa, i canonisti sostengono che non tutti i crimini esigono la rinuncia, ma soltanto quelli che impediscono l’esercizio degli ordini, anche dopo che gli stessi crimini sono stati espunti. Si tratta, ad esempio, dell’eresia, dello scisma, della simonia, della falsificazione di lettere apostoliche, dell’omicidio, ecc. La debolezza fisica è causa legittima di rinuncia sia che derivi da infermità, sia che derivi dall’età avanzata, purché renda impossibile l’adempimento all’ufficio pastorale. In riferimento al *defectus scientiae*, occorre considerare che non si richiede una scienza eccezionale o straordinaria, ma si può tollerare una scienza anche solo sufficiente. E il difetto di scienza può essere compensato dalla perfezione della carità. La *malitia plebis*, invece, fa riferimento all’eventualità in cui non sia possibile o non si osi risiedere nel luogo legato al beneficio o ufficio a causa di inimicizie capitali, tali, cioè, da poter dare origine ad attentati. La penultima delle cause sancite da Innocenzo III trova giustificazione nel fatto che, avendo dato scandalo con la propria condotta o il proprio insegnamento, il Vescovo susciterebbe il disprezzo e l’odio del suo gregge e non sarebbe più in condizione di fare il bene: in tal caso potrà chiedere di dimettersi. Quanto, infine, all’irregolarità, essa è causa giusta e legittima di rinuncia poiché il Vescovo che incorre in un’irregolarità personale non facilmente dispensabile, infatti, non sarebbe più in grado di assolvere i compiti legati alla propria carica. Cfr. P. G. CARON, *La rinuncia all’ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall’età apostolica alla riforma cattolica*, cit., pp. 137-138.

<sup>566</sup> Cfr. PIUS PP. V, Const. *Quanta Ecclesiae*, 1 aprilis 1568, in P. Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, n. 125, pp. 225-226.

necessariamente grave, bensì proporzionata all'importanza dell'ufficio e ai danni che la rinuncia stessa può comportare.<sup>567</sup> Tale principio è stato adottato anche dal Codice vigente ed è espresso al can. 189 §2.

Per comprendere cosa il Legislatore voglia intendere disponendo la proporzionalità della causa, occorre considerare che nella Chiesa ogni ufficio, da una parte, ha lo stesso grado di responsabilità, dal momento che concorre a realizzare il fine ultimo della *salus animarum*; ma, d'altra parte, mira a realizzare un suo scopo particolare, dipendente dalla sua importanza e dal posto che occupa nell'Ordinamento giuridico della Chiesa. Ad ogni ufficio è collegata una responsabilità e un'importanza graduata: la responsabilità del Sommo Pontefice – che possiede iure divino la pienezza del potere nella Chiesa universale – non è proporzionata alla responsabilità del Vescovo o del Parroco.<sup>568</sup>

Perciò, la proporzionalità della causa può comprendersi soltanto in relazione al tipo di ufficio, all'esito di una ponderata valutazione che prenda in considerazione tutti gli aspetti, soggettivi ed oggettivi, e tutte le condizioni e circostanze, umane, giuridiche ed ecclesiali, ed il rinunciante, conscio della grave responsabilità che si assume, dovrà agire mostrando di possedere il giusto grado di maturità e mirando a salvaguardare, in ogni caso, il fine primario della Chiesa.

In ogni caso, la valutazione di proporzionalità della causa e la stessa efficacia giuridica della rinuncia dipendono dall'accettazione dichiarata da parte della competente autorità, che non potrà accettare dimissioni non sufficientemente fondate e, tenendo conto che la giusta causa per accettare la

---

<sup>567</sup> Cfr. P. GEFAELL, *Il commento al canone 187*, cit., p. 1046.

<sup>568</sup> Ciò si comprende considerando che la rinuncia del Pontefice avrebbe effetti sull'intera Chiesa universale. Si consideri, inoltre, che la *plenitudo potestatis* del Sommo Pontefice deriva direttamente da Cristo, dunque non risulta revocabile da alcuna umana potestà ed è, di regola, tale per tutta la vita del Pontefice medesimo. Ecco perché la rinuncia dovrebbe essere per il Papa un passo d'eccezione, permesso solo in circostanze particolari e serie. Tuttavia, dal momento che l'assunzione del *munus* si concretizza al momento e in ragione della sua accettazione e, quindi, dipende dalla sua volontà, è chiaro che questa stessa volontà possa rinunciare al *munus* medesimo. Cfr. can. 332 §2 CIC 1983.

rinuncia non è diversa da quella che occorre per presentarla<sup>569</sup>, dovrà investigare e giudicare se il rinunciante si basa realmente su una causa giusta e proporzionata.<sup>570</sup>

#### **3.4.6. I motivi della rinuncia: spirituali, ecclesiali o misti**

Come si è detto, nel rispetto della libertà del soggetto, la legge canonica consente al titolare di un ufficio di rinunciare al rapporto con la comunità ecclesiale instauratosi a seguito della sua volontaria accettazione dell'incarico, nel momento in cui egli ritenga di avere ragioni particolari o motivi intimi che lo inducono a ritenere non più conveniente l'esercizio del *munus*. E questa possibilità gli è riconosciuta dall'ordinamento purché sussista una causa giusta, la quale risulta fondata su elementi soggettivi ed oggettivi.

Gli elementi soggettivi sono rappresentati dalle motivazioni di ordine spirituale o personale che possono indurre il soggetto alla rinuncia: si tratta di motivazioni che riguardano necessità ed esigenze del titolare dell'ufficio, sue particolari condizioni e decisioni.<sup>571</sup> Tra le motivazioni d'ordine spirituale e personale occorre senza dubbio considerare il cosiddetto "*zelum melioris vitae*", ossia l'aspirazione alla vita monastica. Sin dai tempi antichi della Chiesa (IV-VI sec.) si ebbero esempi di rinunce all'ufficio vescovile per poter trascorrere gli ultimi anni nel raccoglimento della vita monastica<sup>572</sup> e, sebbene la citata

---

<sup>569</sup> Non si tratta, dunque, di due cause, bensì di due giudizi diversi – quello del rinunciante e quello dell'autorità – sulla stessa causa. Cfr. *Communicationes*, 1 (1989), p. 228.

<sup>570</sup> Si veda P. GEFAELL, *Il commento al can. 187*, art. cit., p. 1055: "Ora si tratta che queste cause convincano l'autorità, la quale, per ponderare la proporzionalità della causa presentata, può avvalersi di altri dati che sono l'altro termine della proporzione. Dovrà, dunque, tener conto delle esigenze del servizio, dell'esistenza di possibili sostituti, del congruo sostentamento del chierico, dell'essere in corso un processo disciplinare sull'interessato":

<sup>571</sup> Cfr. J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 160.

<sup>572</sup> Così P. G. CARON, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica*, cit., p. 71: "Una causa che determinò in questo periodo parecchie rinunce all'ufficio vescovile fu il desiderio di trascorrere gli ultimi anni nel raccoglimento della vita monastica. Questo *zelum melioris vitae* fu, per esempio, la ragione che occasionò la rinuncia di S. Giusto, vescovo di Lione, il quale nel 381 abbandonò la direzione del suo episcopato per ritirarsi a vita eremitica nel deserto egiziano".

decretale *Nisi cum pridem* di Innocenzo III non considerò lo “*zelum*” una causa giusta e sufficiente per le dimissioni di un Vescovo, non mancarono Pontefici successivi che legittimarono la volontà di rinunciare all’ufficio ecclesiastico per motivi spirituali di perfezionamento della vita cristiana.<sup>573</sup> Tale aspirazione trova ancora oggi i suoi seguaci<sup>574</sup>, a testimonianza della ricchezza della vita ecclesiastica e della complessità dell’istituto della rinuncia, che si esprime non soltanto in casi che risultano evidenti all’osservatore esterno, ma anche in situazioni nascoste, estremamente intime e personali.

Prendendo in considerazione, invece, gli elementi oggettivi, la rinuncia avverrà per motivi *stricte* ecclesiali – riguardanti, cioè, il *bonum Ecclesiae* e naturalmente liberi da qualsiasi dipendenza esterna, anche minima, e da qualsiasi coazione fisica o morale -, laddove il rinunciante risulti animato dalla convinzione che la sua decisione serva per la Chiesa, ossia per l’attuazione del regno di Dio e per la salvezza delle anime. Ma potrebbe anche accadere che la decisione del rinunciante risulti influenzata da motivazioni miste - sia d’ordine spirituale-personale che ecclesiale -, dal momento che gli elementi soggettivi ed oggettivi su cui si fonda l’istituto della rinuncia sono sempre presenti e tra essi esiste una interdipendenza reciproca.<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> *Ivi*, p. 192: “Così Gregorio IX riconobbe come legittimo il transito alla religione operato dal vescovo Pietro di Urgel e parimenti Clemente IV concesse al vescovo Oliviero di Sirmium l’autorizzazione ad entrare nell’ordine francescano”.

<sup>574</sup> Si pensi, ad esempio, al caso di don Andrea Santoro, che nell’anno 2000 decise di rinunciare al suo ufficio di parroco della parrocchia dei Santi Fabiano e Venanzio in Roma, per partire missionario per la Turchia ove, dopo cinque anni di lavoro faticoso e pieno di esperienza spirituale, è stato ucciso il 5 febbraio 2006 a Trabzon, nella Chiesa di Santa Maria. Cfr. A. SANTORO, *Lettere dalla Turchia*, Roma, 2006, p. 247.

<sup>575</sup> Si veda J. WIECEK, *La natura della rinuncia all’ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 168: “In questa realtà soggettiva-oggettiva si realizza l’istituzione della rinuncia, e non solo con unica motivazione *stricte* personale o unica motivazione *stricte* ecclesiale, ma con tante motivazioni che si trovano nella decisione del rinunciante”.

### **3.4.7. Il vigente canone 188: le circostanze di nullità della rinuncia**

Come si è visto, la rinuncia, in quanto atto giuridico, deve rispondere ai requisiti previsti dal can. 124 e successivi per la validità di ogni atto giuridico. In particolare, i quattro requisiti principali, che costituiscono l'essenza dell'istituto della rinuncia, sono l'abilità della persona rinunciante, la volontà deliberata del soggetto dell'atto giuridico, la dichiarazione della volontà e la causa giusta e proporzionata, quale elemento coesistente con la volontà.<sup>576</sup>

Al fine di tutelare la libera determinazione del titolare dell'ufficio, scongiurando l'ipotesi che egli possa essere ingiustamente sospinto alla rinuncia, il canone 188 CIC 1983 – riproducendo quasi esattamente il can. 185 CIC 1917 - enuncia quattro situazioni giuridiche in presenza delle quali la rinuncia è inefficace *ipso iure* poiché, limitando la libertà della persona, rendono invalido l'atto. Si tratta di cause o vizi che possono essere esterni o interni ma che, in ogni caso, vanno ad incidere sulla libera volontà e sull'intelletto del rinunciante: timore grave, ingiustamente incusso; dolo; errore sostanziale; simonia.<sup>577</sup>

Il timore non è una violenza fisica ma morale, che proviene dall'esterno e va ad incidere nell'animo della persona, determinando trepidazione o turbamento della mente a causa di un pericolo sovrastante o di un male

---

<sup>576</sup> In merito alle condizioni richieste *ad validitatem* per la rinuncia, gli autori propongono diverse classificazioni. Si vedano, in particolare: A. ALVAREZ, *Rinuncia all'ufficio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, cit., pp. 929-930; V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, cit., pp. 482-485; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, cit., pp. 275-276.

<sup>577</sup> Occorre considerare che, ai sensi del can. 125 §1 e 2, l'atto giuridico in generale è nullo se determinato da violenza fisica; lo si ritiene, invece, valido, se posto per timore grave, ingiustamente incusso, o per dolo, a meno che non sia disposto diversamente dalla legge. Si comprende, quindi, come il can. 188 si ponga in veste di *lex specialis* nei confronti del can. 125 §2, in quanto applica l'eccezione da esso prevista e stabilisce che la rinuncia fatta per timore grave o per dolo è in ogni caso nulla. Pertanto, come osservato da J. Manzanares: "per la validità della rinuncia si richiede più di quanto il diritto esige per la validità dell'atto giuridico in generale". Il giudizio dell'autore è riportato da P. GEFAELL, *Il commento al can. 188*, in A. Marzoa – J. Miras – R. Rodriguez – Ocana ed., *Comentario exègetico al Còdigo de Derecho Canonico*, vol. I, Pamplona, 1996, p. 1051.

imminente serio e ingiusto.<sup>578</sup> Turbando le facoltà intellettive dell'agente, il timore condiziona l'aspetto volitivo dell'atto umano, e va a diminuire, sin quasi ad escludere totalmente, la libertà del rinunciante: conseguentemente, egli risulterà determinato nel suo atto esclusivamente dalle circostanze, ossia per evitare un male maggiore che, almeno a suo giudizio, può evitarsi solo rinunciando all'ufficio.<sup>579</sup>

Per essere causa di invalidità dell'atto di rinuncia, il timore deve essere ingiustamente incusso: deve risultare, cioè, da una minaccia fatta illegittimamente, non per rivendicare un diritto legittimo. Pertanto, se il timore è incusso giustamente, nell'esercizio di un legittimo diritto o nell'adempimento di un dovere, non sarà considerato causa di nullità dell'atto.<sup>580</sup>

Anche il dolo è un vizio della volontà che proviene dall'esterno e determina sull'atto di rinuncia i medesimi effetti giuridici del timore grave.<sup>581</sup> Si tratta dell'inganno o raggirato messo in atto – con il silenzio, le parole o i gesti – contro il rinunciante, al fine di confonderlo, celargli o presentargli in maniera distorta la realtà dei fatti. L'inganno può vertere sulle cause della rinuncia, sui suoi effetti o su false possibilità future.<sup>582</sup> La persona ingannata compie la sua determinazione all'atto in maniera libera – analogamente a quanto accade nel

---

<sup>578</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 96-203)*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, Roma, 1988, pp. 410-411.

<sup>579</sup> La dottrina canonistica distingue il *timor*, propriamente detto, dal *metus*: il primo agisce sull'intelletto, il secondo sulla volontà. Ma essendo indivisibile il processo psico-volitivo che porta alla formazione dell'atto umano, ne risulta che qualsiasi causa che influenza il momento intellettuale si riverbererà anche sul momento volitivo. Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. I, cit., p. 175.

<sup>580</sup> Rilevano V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, cit., p. 482: "E' il caso, ad esempio, di un vescovo che per giusta causa minacci la rimozione di un parroco che si è mostrato assolutamente inadatto al suo ufficio. Se il parroco, per evitare l'umiliazione della rimozione, decide di dimettersi, lo fa validamente". Per la dottrina, anche il *timor ab intrinseco* e il *timor ex necessitate* non sono vizi di consenso proprio, poiché manca il carattere dell'ingiustizia del male minacciato.

<sup>581</sup> Cfr. F. X. URRUTIA, *Dolus in iure canonico*, in *Periodica* 79 (1990), pp. 267 – 292.

<sup>582</sup> Cfr. P. GEFAELL, *Il commento al can. 188*, cit., p. 1051. Si pensi, ad esempio, al caso in cui il titolare sia stato convinto, con l'inganno, di aver danneggiato gravemente qualcuno con l'esercizio del suo ufficio. Il dolo qui considerato è il dolo sostanziale: un semplice dolo accidentale non avrebbe alcun effetto sulla validità della rinuncia, come neppure dell'atto giuridico in genere.



caso del timore -, ma l'oggetto del suo volere gli è stato prefigurato in maniera non veritiera e, perciò, se avesse potuto conoscere la realtà dei fatti, la sua determinazione sarebbe stata diversa.<sup>583</sup>

A differenza del timore e del dolo, l'errore sostanziale – al quale è equiparata l'ignoranza sostanziale<sup>584</sup> - è un vizio interno della volontà, che si verifica, quindi, nel soggetto passivo. Esso presuppone una volontà ben decisa, ma la valutazione del soggetto risulta falsata, in quanto si fonda su un giudizio oggettivamente falso o sbagliato sugli elementi essenziali della rinuncia: si può trattare, pertanto, di un errore sulla causa o motivo della rinuncia<sup>585</sup>, sulla natura stessa e sulle conseguenze dell'atto oppure su un'eventuale *condicio sine qua non* stipulata tra rinunciante ed autorità e conosciuta erroneamente da parte del soggetto passivo (cfr. can. 126 CIC 1983).

La simonia, invece, è una causa di invalidità dell'atto di rinuncia *ipso iure* che può essere perpetrata dal rinunciante, dall'autorità che l'accetta o da una terza persona interessata. Essa consiste nell'intenzione deliberata di comprare o vendere – ad un prezzo temporale, non spirituale – la rinuncia all'ufficio ecclesiastico.<sup>586</sup> In considerazione dello stretto legame esistente tra provvisione e rinuncia all'ufficio, la dottrina sottolinea che qualsiasi forma di simonia, renderebbe nullo *ipso iure* il conferimento dell'ufficio, a prescindere se perpetrata – da parte del candidato o dell'autorità – nella fase di destinazione del candidato o nella fase della reale assegnazione dell'ufficio.

---

<sup>583</sup> Si veda V. DE PAOLIS, *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 96-203)*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, cit., pp. 412: “Di fatto ha compiuto un atto giuridico e l’ha compiuto liberamente. In questa prospettiva timore e dolo coincidono, nel fatto che la persona in oggetto ha agito liberamente e nel fatto che avrebbe agito diversamente, se non ci fosse stato il timore o avesse avuto piena conoscenza della verità; sia nel timore che nel dolo l’uomo rimane libero (*coactus voluit, sed voluit!*). Tuttavia l’influsso del timore e dell’inganno è evidente”.

<sup>584</sup> Così J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 480: “L’ignoranza è la mancanza o carenza abituale di conoscenza di quello che si deve sapere da parte del soggetto passivo della legge”.

<sup>585</sup> Si pensi, ad esempio, al caso in cui il titolare rinunciasse al *munus* conferitogli poiché erroneamente convinto dell’esistenza di un’incompatibilità d’ufficio.

<sup>586</sup> Cfr. P. GEFAELL, *Il commento al can. 188*, cit., p. 1052.

### 3.4.8. *Il requisito dell'accettazione e gli effetti giuridici della rinuncia*

Il canone 189 §1 del Codice vigente introduce una fondamentale distinzione tra due diverse tipologie di rinuncia: quella che richiede accettazione da parte della competente autorità e quella che, invece, ha effetto *ex se*, senza alcun bisogno di conferma.<sup>587</sup> La rinuncia che ha bisogno di accettazione<sup>588</sup>, come rilevato da Chiappetta, si configura come la conseguenza di un incarico affidato ai chierici, i quali, a termine del can. 274 §2, sono tenuti ad accettare e adempiere fedelmente gli incarichi loro affidati dal proprio Ordinario, dal momento che l'ufficio ecclesiastico non ha carattere privato ma pubblico ed una finalità spirituale: in considerazione di ciò, l'ufficiale al quale sia stato conferito e che lo abbia legittimamente accettato non possiede alcuna facoltà – né giuridica né morale - di rinunziarvi senza l'assenso da parte dell'autorità che gliel'ha conferito.<sup>589</sup>

Il canone 189 non fornisce un criterio generale che consenta di distinguere tra i due tipi di rinuncia ma lascia soltanto dedurre che non sempre la legge canonica richiede il requisito dell'accettazione. Quest'ultima – che si può considerare come una fase dinamica dell'atto giuridico, connessa con tutti i requisiti formali previsti dalla legge<sup>590</sup> - in ultima analisi si sostanzia in un atto amministrativo con il quale viene revocata la precedente decisione di provvista canonica: così come la *provisio* viene conferita mediante un decreto, allo stesso modo sarà un decreto a revocare quello precedente.

---

<sup>587</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, cit., p. 1066; J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 666.

<sup>588</sup> I casi di rinuncia con accettazione sono enumerati in: CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Il Vescovo emerito*, Città del Vaticano, 2008, p. 24.

<sup>589</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, cit., p. 277. Si confronti anche il can. 2399 del CIC 1917, a norma del quale i chierici maggiori *praesumentes* di lasciare l'ufficio loro affidato dal proprio Ordinario senza la sua licenza, erano passibili di sospensione "a divinis".

<sup>590</sup> Si veda J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., pp. 174-175: "In primo luogo, l'accettazione della rinuncia è caratterizzata da una fase preliminare dello stesso atto, costituita da un elemento verbale (e positivo) da parte dell'autorità competente (ad es. consenso introduttivo verbale, o accettazione verbale, espressa in forma di risposta alla domanda verbale di una persona rinunciante)".

Tale atto dell'autorità sarà comunque sottoposto a precise condizioni: giusta causa, tempo, formalità ed effetto giuridico.<sup>591</sup> Difatti, come si è già detto, a seguito della presentazione della rinuncia, l'autorità è chiamata a vagliare attentamente il fondamento soggettivo e oggettivo delle motivazioni che hanno determinato la volontà del rinunciante ed è tenuta ad esprimersi positivamente nel termine di tre mesi, trascorsi i quali, nel silenzio dell'autorità, la rinuncia decade e non produce alcun effetto.

Il rinunciante non è titolare di alcun diritto all'accoglimento della rinuncia<sup>592</sup> ma, se questa viene accettata dall'autorità, non potrà più essere revocata, determinandosi la vacanza dell'ufficio di diritto.<sup>593</sup> L'eventuale accettazione dev'essere validamente notificata al soggetto passivo e la rinuncia consegue i suoi effetti soltanto a seguito di tale comunicazione.<sup>594</sup>

Invece, se la rinuncia non richiede alcuna conferma, a norma del can. 189 §3 l'effetto giuridico è immediato e si manifesta con la legittima e formale comunicazione fatta dal rinunciante: l'ufficio risulterà vacante, il suo titolare perderà ogni diritto e la sua rinuncia al *munus* acquisirà i caratteri dell'irrevocabilità, sebbene il rinunciante potrebbe ottenere l'ufficio per altro titolo, ossia con una nuova provvista canonica (can. 189 §4).<sup>595</sup>

Partendo dal presupposto che per il Codice vigente i casi di rinuncia che non necessitano di accettazione debbono ritenersi particolari o insoliti, in virtù della loro rarità, si può affermare che gli uffici ecclesiastici per i quali è prescritta l'accettazione della rinuncia sono quelli che, per essere assegnati, hanno bisogno di conferma; gli uffici che non richiedono accettazione della rinuncia, invece, sono quelli che si ottengono *pleno iure* con la sola accettazione da parte dell'eletto. Rientrano in questa seconda categoria due soli casi, espressamente

---

<sup>591</sup> Cfr. J. GARCIA MARTIN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, cit., pp. 667-668.

<sup>592</sup> Cfr. T. VANZETTO, *Provvista e cessazione dell'ufficio ecclesiastico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 24 (2011), Ancora, Milano, p. 91.

<sup>593</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Libro I (cann. 126-196)*, in P. LOMBARDIA – J. I. ARRIETA, ed. it. L. Castiglione, *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata*, vol. I, Roma, 1986, p. 165.

<sup>594</sup> Pertanto, il rinunciante rimane in carica fino alla ricezione della notizia certa dell'accettazione della sua rinuncia. Cfr. anche can. 190 CIC 1917.

<sup>595</sup> Cfr. A. ALVAREZ, *Rinuncia all'ufficio*, cit., pp. 929-930.

contemplati dal CIC 1983: la rinuncia dell'Amministratore diocesano (can. 427 §1) e quella del Romano Pontefice (can. 332 §2), ipotesi, quest'ultima, sulla quale sarà focalizzato il capitolo conclusivo di questa ricerca.

## CAPITOLO IV

### La rinuncia all'ufficio primaziale

**SOMMARIO:** 4.1. I precedenti storici e le dispute sulla possibilità della rinuncia al Ministero Petrino – I profili giuridici della “*renuntiatio pontificalis*” nel Codice del 1917 e in quello vigente – 4.3. Gli elementi costitutivi della rinuncia al Ministero Petrino – 4.3.1. La libertà del rinunciante – 4.3.2. La debita e pubblica manifestazione della volontà – 4.3.3. La non accettazione e la conoscibilità dell'atto di rinuncia – 4.4. Lo status canonico e la qualifica del Pontefice resignante: un dibattito aperto.

#### IV.1. I precedenti storici e le dispute sulla possibilità della rinuncia al Ministero Petrino

Nel terzo capitolo, analizzando i requisiti generali dell'istituto della rinuncia all'ufficio ecclesiastico come disciplinati ai cann. 187 – 189 del C.I.C. 1983, si è avuto modo di constatare cosa intenda il Legislatore quando, al can. 189 §2, prescrive che l'autorità competente non possa accettare una rinuncia che non sia fondata su una causa giusta e proporzionata: in particolare, si è detto che tale rapporto di proporzionalità dev'essere commisurato in relazione all'importanza dell'ufficio cui si rinuncia e ai danni che la *resignatio* stessa potrebbe causare al “*bonum commune Ecclesiae*”. Pur se accomunati dal medesimo fine supremo della *salus animarum*, ogni ufficio ecclesiastico persegue, infatti, un suo scopo particolare – dipendente dalla sua importanza e dal posto che occupa nell'Ordinamento giuridico della Chiesa – e possiede, conseguentemente, un proprio e differente grado di responsabilità e di valore.

In questa prospettiva e alla luce di quanto ampiamente illustrato nei primi due capitoli di questo lavoro, risulta palesemente che la responsabilità del Sommo Pontefice, supremo organo di vertice della Comunità Ecclesiale, non è proporzionata alla responsabilità del Vescovo o del Parroco: il Vicario di Cristo

e Successore di Pietro sulla Cattedra Romana, posto a capo del Collegio Episcopale quale Pastore dell'intero gregge del Popolo di Dio, possiede *iure divino* – in virtù del Primato di giurisdizione - una potestà ordinaria, indipendente da qualsiasi altra potestà ecclesiastica o civile, che è suprema, piena, immediata ed universale.<sup>596</sup> Occorre, poi, considerare che la *plenitudo potestatis*<sup>597</sup> del Sommo Pontefice deriva direttamente da Cristo, dunque non risulta revocabile da alcuna umana potestà ed è, di regola, tale per tutta la vita del Pontefice medesimo. L'eventuale rinuncia del Successore di Pietro, pertanto, contiene in sé una materia estremamente importante e delicata, che andrebbe a coinvolgere interessi cruciali della vita ecclesiale, dispiegando effetti sull'intera Chiesa universale.

Quanto premesso permette di comprendere perché la *resignatio* del Papa è stata sempre considerata un passo d'eccezione, consentito solo in presenza di particolari e serie circostanze, ed anche il motivo per cui la sorprendente *Declaratio* di Benedetto XVI dell'11 Febbraio 2013 – che, dopo oltre seicento anni, ha rivitalizzato l'istituto della rinuncia<sup>598</sup> nell'Ordinamento canonico –

---

<sup>596</sup> Cfr. M. MOSCONI, *La potestà ordinaria, suprema, piena, immediata e universale del Romano Pontefice e il principio della necessità Ecclesiastica*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000), pp. 18-23; D. CITO, *Il Papa supremo legislatore*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000), pp. 32-45.

<sup>597</sup> Per comprendere l'importanza cruciale che l'Ufficio Petriano riveste nell'organizzazione della Chiesa, è sufficiente rammentare le facoltà e i poteri di esclusiva competenza del Sommo Pontefice: 1. Convocazione e presidenza del Concilio Ecumenico, ratifica e promulgazione delle sue deliberazioni (cann. 338; 341); 2. Convocazione e presidenza del Sinodo dei Vescovi, sua conclusione, ecc. (cann. 344; 347); 3. Erezione delle Chiese particolari (can. 373); 4. Costituzione, soppressione e modifica delle province ecclesiastiche (can. 431 §3); 5. Creazione dei Cardinali (can. 351); 6. Nomina o conferma dei Vescovi (can. 377 §1); 7. Erezione, soppressione e modifica delle Conferenze Episcopali (can. 449 §1); 8. Approvazione o definizione dei requisiti essenziali per la validità dei sacramenti (can. 841); 9. Disciplina degli impedimenti dirimenti del matrimonio (can. 1075); 10. Aggiunta di una clausola dirimente al divieto di matrimonio (can. 1077 §2); 11. Disciplina dei tempi sacri per tutta la Chiesa (cann. 1244; 1246 §2); 12. Dispensa dal celibato ecclesiastico (can. 291); 13. Scioglimento del matrimonio rato e non consumato dei battezzati e del matrimonio fra una parte battezzata e l'altra non battezzata (can. 1142); 14. Giudizio su cause riguardanti particolari persone (cann. 1405 §1; 1406 §2); 15. Concessione di particolari benedizioni (can. 1169 §2).

<sup>598</sup> Come sottolineato dal Prof. Fantappiè, nel commentare la sorprendente ed inattesa notizia della rinuncia di Benedetto XVI la stampa e i media italiani ed internazionali sono incorsi in errori e imprecisioni terminologiche, in quanto il termine tecnico di "*renuntiatio*", proprio del diritto canonico, è stato sovente sostituito con quello di "abdicazione" o "dimissioni". Entrambe queste espressioni risultano improprie ed inadeguate, per tutta una serie di motivazioni. Per quanto concerne il termine "abdicazione" – in considerazione anche del fatto che la rinuncia non

abbia suscitato clamore e perplessità, sollevando una serie di complesse questioni sul terreno teologico-canonistico, oltre che della semplice opportunità e convenienza. Ma la decisione di Ratzinger, come già sopra rilevato, non rappresenta certo un *unicum* nella storia della Chiesa, poiché, per quanto possa trattarsi di una circostanza rara ed eccezionale e non siano moltissimi gli episodi documentati di *renuntiatio pontificalis*, essa rimane pur sempre un evento che si è storicamente verificato nel corso dei secoli, sulla cui possibilità e liceità la dottrina canonistica ha dibattuto – tra contrastanti opinioni – sin dalle origini dell’Ordinamento canonico e che, in tempi a noi più recenti, ha trovato formalizzazione giuridica tanto nel C.I.C. del 1917 quanto in quello vigente del 1983.

All’esito di un rapido – e senza alcuna pretesa di esaustività – *excursus* storico, si rileva che, seppur nell’incertezza delle fonti e nella contraddittorietà e mancanza di oggettivi riscontri e testimonianze storiografiche che caratterizza

---

riguarda il titolo di sovrano dello Stato Città del Vaticano, bensì la titolarità del *munus* petrino -, esso dev’essere correttamente interpretato nel senso di rinuncia alla sovranità o ad esercitare o valersi di un proprio diritto. Pertanto, tale terminologia sarebbe stata ancora plausibile ai tempi in cui il Papato si identificava con la forma monarchica del “sovrano pontefice”: con la cessazione del potere temporale dei Papi, invece, il titolo di sovrano è un semplice corollario dell’ufficio petrino, ma non ne rappresenta l’essenza. Stando, poi, al significato che esse assumono nel diritto secolare, le dimissioni, dal canto loro, comporterebbero l’esistenza di un’autorità superiore al Papa, che possa esonerarlo dall’ufficio o disporne la cessazione da esso. Anche nel caso si trattasse di dimissioni volontarie, esse richiederebbero che vi fosse un’amministrazione disposta ad accogliere la richiesta espressa dal Papa il quale, in una circostanza del genere, sarebbe considerato alla stregua di un impiegato: ma si è già detto che, dal momento che non esiste alcuna autorità superiore a quella del Pontefice, la sua eventuale rinuncia non richiede alcuna accettazione per essere valida. Inoltre, nel diritto canonico, il verbo “*dimittere*” assume propriamente il significato di “mandar via, licenziare, espellere”. Cfr. C. FANTAPPIE’, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcanum Press, Roma, 2015, pp. 359-360. In definitiva, per quanto riguarda gli uffici ecclesiastici è più corretto parlare di rinuncia invece che di dimissioni, giacché, come rileva Arroba Conde, rinuncia è un termine che “...esprime non una logica di potere, ma di responsabilità nei confronti della missione legata all’ufficio stesso. Chi viene nominato a un ufficio, infatti, è al servizio della missione affidatagli, non viceversa, e ne risponde davanti a Dio.” J. ARROBA CONDE, *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, p. 359. Sulla mistica della “teologia della rinuncia” e sul principio della dualità papale (papa-individuo e papa-*vicarius Christi*), al centro del dibattito canonistico medievale, si veda V. GIGLIOTTI, *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56(2016), pp. 40-48. Sugli aspetti terminologici e sulle diversità rilevabili tra i concetti di rinuncia, dimissioni e abdicazione e deposizione, si veda, inoltre, la dettagliata analisi contenuta in G. BONI, *Sopra una rinuncia. La decisione di Papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015, pp. 9 e ss.

gli albori della Comunità ecclesiale, il primo Papa per il quale si potrebbe parlare, impropriamente, di rinuncia, è Clemente Romano<sup>599</sup>, a capo della comunità romana forse dal 68 al 76 o, come sembra preferibile, dal 92 al 99, collocato da Ireneo di Lione, nella lista episcopale romana da lui elaborata, dopo gli apostoli Pietro e Paolo, Lino e Anacleto.<sup>600</sup> A questo Papa la tradizione attribuisce un importante documento, una *Epistola ad Corinthios*<sup>601</sup>, indirizzata dalla comunità di Roma a quella di Corinto, dilaniata da contrasti disciplinari e dottrinali, con la quale si esortano i più generosi ad allontanarsi, piuttosto che suscitare divisioni e discordie: parole, queste, che rifletterebero la stessa

---

<sup>599</sup> Cfr. F. SCORZA BARCELLONA, *Clemente I*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2000, pp. 199-212.

<sup>600</sup> Quella di Clemente Romano è una figura assai controversa, rispetto alla quale sussistono dubbi e perplessità anche in merito alla collocazione cronologica nella lista episcopale romana: come riportato da Valerio Gigliotti, secondo una prima tradizione Clemente sarebbe stato ordinato Vescovo di Roma da San Pietro stesso; una diversa tradizione, invece, lo vorrebbe terzo successore dell’Apostolo nella lista episcopale romana; un’ulteriore tradizione, attribuita a S. Epifanio, immagina che Clemente, ordinato vescovo da San Pietro, abbia rinunciato alla propria dignità conducendo una vita appartata per tutto il tempo del vicariato dei vescovi Lino e Cleto – assunto durante l’assenza degli Apostoli -, per poi risalire la *cathedra Petri* alla morte di Pietro stesso, dietro pressione del popolo romano. In merito precisa Gigliotti: “Pietro avrebbe scelto a coadiuvarlo in exteriora Lino e Cleto, a cui tuttavia non avrebbe conferito la *potestas pontificii aut solvendi aut ligandi*, che avrebbe invece riservato a Clemente designandolo come proprio successore (...) Lino e Cleto non furono quindi apostolici; lo fu invece Clemente il quale, tuttavia, reputando *perniciosum exemplum* la designazione del successore da parte dell’Apostolo, scelse di rinunciare al papato in favore di Lino, alla cui morte successe Cleto; infine, una volta morto Cleto, Clemente poté essere eletto regolarmente papa: da ciò, la controversia sul posto da attribuire a Clemente nel catalogo dei Papi, secondo alcuni al secondo posto, secondo altri al quarto”. V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2013, pp. 6-7. In base a tale ricostruzione, dunque, nella vicenda di Clemente si potrebbe leggere la prima indicazione giuridica contraria all’ammissibilità della cosiddetta *resignatio in favorem* per il Vescovo di Roma. Si consideri, altresì, che la problematicità nella definizione della figura di Clemente e dei suoi legami con Lino e Cleto si può comprendere alla luce del fatto che le loro vicende si collocano in un periodo in cui la Comunità ecclesiale romana è retta ancora da un collegio di anziani ma cominciano ad emergere forti spinte centrifughe verso l’emersione della figura preminente di un *episcopos*, il cui ruolo unico sarebbe stato funzionale ed efficace anche per sanare gli inevitabili contrasti della Comunità.

<sup>601</sup> Si tratta, essenzialmente, di una lettera di denuncia contro i personalismi nella Chiesa: risalente alla fine del I secolo, riporta l’immagine di una Comunità cristiana che si presenta come corpo collettivo, e che come corpo collettivo intende agire, riflettendo quella struttura collegiale di presidenza della comunità romana che persisterà almeno fino alla prima metà del II secolo. Cfr. E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI (ed.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2010, pp. 89-93; P. A. GRAMAGLIA, *Episcopato monarchico e primato romano*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXI, 1995, pp. 85 ss.



condizione di Clemente, che si mostra pronto ad astenersi dall'esercizio delle funzioni episcopali e che, secondo la tradizione, sarebbe stato, poi, esiliato in Crimea<sup>602</sup>.

Per la storiografia, il primo caso di rinuncia papale documentato come tale nella Chiesa è quello di Ponziano<sup>603</sup>, diciottesimo Vescovo di Roma, succeduto ad Urbano nel 231: la sua *resignatio*, indicata con l'espressione *discinctus est*<sup>604</sup> - riportata dal Catalogo liberiano -, per le circostanze in cui fu pronunciata è da considerarsi la prima compiuta spontaneamente.<sup>605</sup> Cinque anni dopo la sua elezione, durante la persecuzione ordinata da Massimino il Trace, essendo stato deportato in Sardegna insieme al presbitero Ippolito<sup>606</sup> e

---

<sup>602</sup> Cfr. R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, 2013, pp. 19-23. Come rilevato dalla Prinziwalli, quella della deportazione e della rinuncia al pontificato di Clemente sarebbe soltanto una leggenda agiografica, funzionale alla costruzione e al progressivo sviluppo dell'ideologia pontificia, in una comunità, come quella romana, in cui il graduale passaggio dal collegio degli anziani – che reggono la Chiesa romana dei primi due secoli - al monoepiscopato si verifica con ritardo rispetto ad altre zone, a causa della diversificazione etnica determinata dal continuo afflusso di immigrati: “Secondo la lista dei vescovi (...) prodotta da Ireneo, a Roma finì ad allora c'era stato un unico vescovo martire: Telesforo. Non si vede motivo per dubitare di questa informazione specifica, laddove, in contesto laudativo, Ireneo avrebbe certo precisato di altri vescovi martiri, se ce ne fossero stati, e dunque ciò basta a depennare Clemente dalla lista dei pontificati interrotti, nella quale alcuni lo collocano perché deportato, secondo la leggenda agiografica che avrà straordinaria fortuna nel mondo slavo, da Traiano nel Chersoneso Taurico (Crimea) e ivi, dopo qualche tempo, gettato in mare con un'ancora al collo. La qualifica di martire per Clemente risale, in realtà, al tardo IV secolo, quando il suo personaggio viene creato in modo funzionale allo sviluppo dell'ideologia pontificia...” E. PRINZIVALLI, *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, p. 34.

<sup>603</sup> Cfr. *Idem*, *Ponziano, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, I, cit., pp. 261-263.

<sup>604</sup> L'accezione tecnico-giuridica di tale locuzione nel senso traslato della *renuntiatio* trova conferma anche nel *Thesaurus linguae Latinae*, V, 1, Lipsiae, 1909-34; col 1316: “(...) *i. q. cingulo dignitatis privare, magistratu exuere, exautorare*”.

Il termine è usato anche nel linguaggio militare per indicare la degradazione.

<sup>605</sup> Cfr. A. AMORE, *Ponziano, papa*, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, Roma-Città del Vaticano, 1952, col. 1756; A. M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, Piemme, Casale Monferrato, 2005, p. 22.

<sup>606</sup> Emanuela Prinziwalli ipotizza che se il presbitero Ippolito fosse da identificare con l'antipapa autore dell'*Elenchos*, a capo di una comunità romana dissidente, allora la rinuncia di Ponziano acquisirebbe un'ulteriore valenza di riconciliazione nei confronti delle due fazioni: “La rinuncia di Ponziano fu dovuta a due concause, una prossima, l'episodio persecutorio sotto Massimino il Trace, e l'altra preesistente, i conflitti ricollegabili al progressivo accentramento nella persona del vescovo delle diverse anime della chiesa di Roma, alla ricerca di un'unità che si configura anche come inevitabile reazione rispetto alle spinte centrifughe, verificatesi lungo tutto il II secolo, a causa della confluenza a Roma di didaskaloi cristiani di vario genere e tendenza dottrinale”. E. PRINZIVALLI, *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*,

condannato ai lavori forzati in miniera, il 28 settembre del 235 Ponziano rinunciò pubblicamente al suo ufficio, permettendo, così, che gli succedesse Antero, un greco di origine orientale. Il suo gesto fu animato da spirito di realismo, nella convinzione che la prolungata assenza del Pastore avrebbe nuociuto al gregge, soprattutto in tempo di persecuzione;<sup>607</sup> ma, probabilmente, Ponziano fu determinato alla rinuncia anche dalla volontà di favorire una riconciliazione tra le due componenti etniche della comunità romana<sup>608</sup>.

Più che di libera rinuncia, sarebbe più corretto parlare di deposizione per Silverio, figlio di Papa Ormisda, primo suddiacono ad ascendere al Soglio di Pietro nel 536, la cui elezione venne favorita dai Goti: egli fu vittima degli intrighi di palazzo della corte bizantina<sup>609</sup> e, accusato di alto tradimento e collusione con i Goti, venne fatto confinare nell'isola di Palmarola dall'imperatrice Teodora.<sup>610</sup>

Esempio del tutto negativo, in quanto espressione di assoluta mondanizzazione e strumentalizzazione del potere papale, è la vicenda di

---

in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 35.

<sup>607</sup> Cfr. A. PIZZI, *Le rinunce al pontificato nei primi secoli della storia dei papi*, in *Atti del Convegno nazionale "S. Pietro Celestino nel settimo anniversario dell'elezione pontificia"* (Ferentino, 21-22 maggio 1994), a cura di B. Valeri, p. 78.

<sup>608</sup> In tal senso, R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, cit., p. 25: "...l'espressione adottata dal Catalogo liberiano, "*discinctus est*", farebbe dunque di Ponziano il primo dimissionario nella storia del Papato. Il termine sembra suggerire una scelta volontaria: anche se, ovviamente, chi era deportato nelle miniere dell'isola presumeva di non ritornarne vivo, non è del tutto chiaro il contesto nel quale egli rinunciò al governo della comunità romana, forse ancora lacerata dal contrasto fra le sue differenti componenti etniche, vale a dire fra latini e greci."

Si veda anche E. PRINZIVALLI, *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 36: "Il fatto che l'eletto al posto di Ponziano rechi un nome greco, Antero, potrebbe essere la conferma degli effetti della riconciliazione".

<sup>609</sup> L'episodio di Silverio è indicativo della notevole influenza ed interferenza che l'imperatore di Bisanzio continuava ad esercitare nei confronti dell'episcopato romano. Rileva la Prinzivalli: "Le vicende di Silverio (...) non sarebbero comprensibili al di fuori del contesto creato dalla politica di Giustiniano: il disegno dell'imperatore, volto a ricondurre ad unità l'impero nel segno dell'ortodossia di fede, facendo dell'imperatore medesimo l'immagine unica del modello celeste, segna, nelle luci e nelle immani tragedie, la storia successiva: la guerra gotica dipende direttamente da tale visione". *Ivi*, p. 48.

<sup>610</sup> Cfr. A. TORNIELLI, *Non è il primo caso*, in *Il Timone*, marzo 2013, p. 12; cfr. anche R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, cit., pp. 32-36.

Benedetto IX<sup>611</sup>, al secolo Teofilatto dei Conti di Tuscolo, che regnò dall'ottobre 1032 al settembre 1044, quando una rivolta popolare lo scacciò da Roma.

Al suo posto venne eletto Papa Silvestro III il quale, dopo soli quarantanove giorni, venne depresso, degradato e condannato alla reclusione in un monastero da Benedetto IX, che tornò sul Soglio pontificio sino al primo maggio del 1045, quando cedette per denaro l'ufficio primaziale a Giovanni Graziano, arciprete di San Giovanni in Porta Latina, che assunse il nome di Gregorio VI: quest'ultimo, accusato di simonia dal re Enrico III, rinunciò al ministero durante il Sinodo di Sutri del 1046.<sup>612</sup> Benedetto IX tornò una terza volta sul trono nell'ottobre 1047, dopo la morte improvvisa di Clemente II, venendo definitivamente depresso, dopo pochi mesi, da Enrico III<sup>613</sup>.

Ma il caso più noto di rinuncia al Ministero Petrino e al quale la decisione di Benedetto XVI è stata immediatamente assimilata, rimane quello del monaco eremita Pietro da Morrone, Papa San Celestino V<sup>614</sup>, eletto a Perugia - dopo una sede vacante durata più di due anni, seguita alla morte di Niccolò IV nell'aprile del 1292 - il 5 luglio del 1294. Il 18 luglio frate Pietro venne informato nel suo eremo abruzzese di S. Onofrio, nei pressi di Sulmona, di essere stato chiamato al supremo ufficio di direzione della Chiesa, ed egli, malgrado persistenti dubbi

---

<sup>611</sup> Cfr. O. CAPITANI, *Benedetto IX*, in *Enciclopedia dei papi*, II, cit., pp. 138-147.

<sup>612</sup> Cfr. A. SENNIS, *Gregorio VI*, in *Enciclopedia dei papi*, II, cit., pp. 148-150.

<sup>613</sup> Cfr. R. DE MATTEI, *Vicario di Cristo. Il Primato di Pietro tra normalità ed eccezione*, Fede e Cultura, Verona, 2013, p. 116. Per una più approfondita disamina degli eventi che caratterizzarono il Soglio di Pietro tra il 1044 e il 1047, si veda: V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, cit., pp. 21-25; J. GROHE, *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra 1046 e 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 55-57. Dalla disamina del contesto storico in cui si verificarono le vicende citate, risulta chiaro che non si possa parlare di una vera e propria libera rinuncia alla carica, né per Benedetto IX, né per Gregorio VI. In ogni caso, quanto accadde liberò il papato dalle controversie tra le famiglie nobili di Roma e dintorni e in un primo momento legò nuovamente la Chiesa romana ai destini dell'impero, per aprire la strada, in un secondo momento, alla grande riforma gregoriana.

<sup>614</sup> Per una dettagliata ricostruzione della *renuntiatio* di Papa Celestino V, cfr. V. GIGLIOTTI, *La renuntiatio papae nella riflessione giuridica medievale (secc. XIII-XV): tra limite ed esercizio del potere*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 79 (1996), pp. 350 e ss.

e scrupoli<sup>615</sup>, accettò la decisione dei Cardinali<sup>616</sup>: si fece ordinare vescovo e intronizzare all'Aquila il 29 agosto 1294, all'età di ottantacinque anni, per poi trasferire la curia a Napoli.<sup>617</sup> Inesperto di politica, privo di capacità amministrative ed estraneo ad ogni ambizione di potere, data anche la sua età avanzata, Celestino si rese conto che sarebbe stato un grave danno per il bene della Chiesa e per la sua stessa anima permanere in un ufficio al quale non si sentiva affatto idoneo e, pertanto, cominciò presto a riflettere su una possibile rinuncia al papato.

Dopo soli cinque mesi dall'elezione, l'eremita abruzzese, interiormente turbato dal drammatico e inconciliabile scontro tra le istanze autentiche di una "Ecclesia spiritualis" e le mondanità sempre più estreme dell' "Ecclesia carnalis"<sup>618</sup> all'epoca imperante, decise di dimettersi, non ritenendosi all'altezza dell'ufficio assunto. Celestino consultò i Cardinali sulla legittimità della propria scelta e – assistito, in particolare, dai consigli del potente Cardinale romano Benedetto Caetani, suo futuro successore col nome di Bonifacio VIII - emanò una Costituzione<sup>619</sup> - il cui contenuto, poi, divenne sostanzialmente parte

---

<sup>615</sup> Si veda P. HERDE, *Celestino V (Pietro del Morrone) 1294. Il papa angelico*, a cura di Q. Salomone, Edizioni Celestiniane, L'Aquila, 2004, p. 15: "L'elezione era (...) avvenuta all'unanimità. Avevano contribuito vari fattori a questo risultato: (...) avvenimenti sconvolgenti delle ultime settimane e giorni, (che avevano impressionato i cardinali), le attese escatologiche (diffuse un po' ovunque), ma anche il pensiero segreto di eleggere un candidato di compromesso come soluzione di transizione, scegliendo un eremita inesperto, molto avanti negli anni, che prometteva di diventare un papa non troppo severo. Era certamente una decisione insensata, perché a Pietro mancavano tutti i presupposti per reggere la Chiesa con successo: la conoscenza del complesso apparato curiale, del diritto canonico, dei problemi spirituali e politici; inoltre era troppo vecchio perché potesse adeguarsi ai nuovi compiti".

<sup>616</sup> Gli emissari del Collegio Cardinalizio, sotto la guida del Cardinale Pietro Colonna, giunsero a minacciare l'eremita affermando che, rifiutando l'elezione a pontefice, avrebbe commesso un peccato mortale. Pertanto, è possibile affermare che l'accettazione dell'elezione era viziata dalla mancanza della piena libertà dell'eletto. Cfr. V. GIGLIOTTI, *Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, Olschki, Firenze, 2008, pp. 259-261.

<sup>617</sup> Cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L'universalità del Papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, N.I.S., Roma, 1996, pp. 41-43.

<sup>618</sup> Cfr. P. HERDE, *Celestino V*, in *Enciclopedia dei papi*, II, cit., pp. 460-472.

<sup>619</sup> Si veda J. GROHE, *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra 1046 e 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 60: "La Costituzione apostolica di papa Celestino sulla possibilità della rinuncia del Pontefice, testo conosciuto solo per la pubblicazione effettuata dal successore Bonifacio VIII – e forse mai pubblicato prima in forma di bolla – aprì il cammino all'effettiva rinuncia del 13 dicembre 1294 in presenza del collegio cardinalizio".

centrale della Costituzione “*Quoniam*” di Bonifacio VIII, a sua volta inserita nel *Liber Sextus* delle Decretali -, con la quale venivano riconfermate le norme sancite da Gregorio X per la disciplina del Conclave e si stabiliva che il Papa potesse validamente rinunciare al suo ufficio<sup>620</sup>; quindi, il 13 dicembre 1294, a Napoli, pronunciò ufficialmente la propria abdicazione al cospetto del Collegio Cardinalizio riunito in Concistoro, adducendo ragioni conformi alla tradizione canonistica: malattia, ignoranza, desiderio di tornare alla vita eremitica.<sup>621</sup>

Con tale atto Celestino abbandonava il papato senza che gli fosse assegnata da parte del collegio cardinalizio o dal suo successore una sede episcopale o la dignità cardinalizia<sup>622</sup>; Bonifacio VIII gli impedì persino di riprendere la sua vita eremitica sul monte Morrone e, dopo un tentativo di fuga, lo fece imprigionare nella rocca di Fumone fino alla sua morte, avvenuta il 19 maggio 1298, all’età di ottantasette anni.

L’ultimo Papa a lasciare il trono prima di Benedetto XVI fu il veneziano Angelo Correr, eletto nel 1406 con il nome di Gregorio XII<sup>623</sup>. In un periodo davvero oscuro per la storia della Chiesa, quello del Grande Scisma d’Occidente,

---

<sup>620</sup> Valerio Gigliotti distingue tre fasi attraverso le quali Pietro dal Morrone mise in pratica la sua rinuncia al supremo ministero petrino: “(...) una fase consultiva, in cui il papa cercò di raccogliere le argomentazioni giuridiche che potessero sostenere il proprio intendimento; la predisposizione di una *declaratio* con cui, seguendo le regole stabilite dalla tradizione canonistica, Celestino manifestò la propria volontà di rinuncia, ed infine la (controversa) redazione di uno *statutum* con cui invece finì per innovare la normativa sulla *renuntiatio papae*”. V. GIGLIOTTI, *Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, cit., p. 279.

<sup>621</sup> Cfr. P. HERDE, *Celestino V*, in Aa.Vv., *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1379)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, pp. 93-127. Si veda anche R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, op. cit., p. 74-75: “...le svariate ipotesi avanzate per indicare le ragioni di una scelta tanto inconsueta hanno ruotato in particolare sul ruolo esercitato nella vicenda dal potente cardinale romano Benedetto Caetani, suo immediato successore con il nome di Bonifacio VIII: invocando l’illegittimità della rinuncia, i suoi oppositori lo accusavano di aver plagiato il papa[...]In realtà appare piuttosto chiaro che l’anziano eremita non era per niente in grado di governare il complesso apparato curiale, ampiamente infiltrato di personale napoletano dal sovrano angioino. Con l’elezione del nuovo papa, al contrario, gli ambienti romani ne ripresero in sostanza il controllo”.

<sup>622</sup> Così J. GROHE, *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra 1046 e 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell’Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 60: “Prima della rinuncia Celestino aveva chiesto che gli fosse permesso di far uso delle insegne pontificie durante le celebrazioni eucaristiche, ma il collegio lo aveva rifiutato”.

<sup>623</sup> Per alcune notizie biografiche cfr. G. ORTALI, *Gregorio XII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, cit., pp. 584-593 e la bibliografia ivi segnalata (pp. 592 s.).

segnato da anni di lotte e contese giuridiche, belliche e diplomatiche, Gregorio XII dovette confrontarsi con due antipapi, Benedetto XIII, eletto dalla fazione avignonese, e Giovanni XXIII, eletto a seguito del Concilio di Pisa del 1409. Al fine di ricomporre l'unità della Chiesa d'Occidente e conseguentemente alle pressioni esercitate su di lui dal Concilio di Costanza<sup>624</sup>, nel 1415 Gregorio inviò nella città tedesca il suo plenipotenziario Carlo Malatesta per rendere nota la propria decisione di rinunciare all'ufficio papale; il 4 luglio 1415 l'Assemblea Sinodale prese atto ufficialmente della volontà del Pontefice e, contemporaneamente, depose l'antipapa Benedetto XIII<sup>625</sup>. A seguito della rinuncia, Gregorio XII venne reintegrato nel Sacro Collegio con il titolo di cardinale vescovo di Porto e con il primo rango dopo il Papa<sup>626</sup>. Pertanto, dimise l'abito e gli appellativi pontifici e riassunse il nome secolare di Angelo Correr e la veste purpurea, ritirandosi come *legatus a latere* ad Ancona, ove morì il 18 ottobre 1417.<sup>627</sup>

Dal 1415 ad oggi, nessun Pontefice è giunto a compiere l'atto della rinuncia ma, a partire dalla metà del secolo XX, quasi tutti i Successori di Pietro hanno, quanto meno, riflettuto sul tema<sup>628</sup>, interrogandosi sull'opportunità o meno di una tale decisione, alla luce del progressivo allungamento della vita e, contemporaneamente, della crescente complessità dei compiti e delle funzioni

---

<sup>624</sup> Cfr. J. WOHLMUTH, *I concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1449)*, in *Storia dei Concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Queriniana, Brescia, 1990, pp. 219-281.

<sup>625</sup> Cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, Roma, 1926-1963, vol. I, p. 183.

<sup>626</sup> MANSI, XXVII, 741.

<sup>627</sup> Cfr. R. DE MATTEI, *Vicario di Cristo. Il Primato di Pietro tra normalità ed eccezione*, cit., p. 150-151; P. G. CARON, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dalla età apostolica alla riforma cattolica*, Vita e pensiero, Milano, 1946, p. 301.

<sup>628</sup> Si veda R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, cit., p. 107: "...proprio a partire dalla metà del '900 si erano infittite a varie riprese le voci di una tentazione di dimissioni da parte di un papa regnante. Queste rispondevano a circostanze diverse, anche se negli ultimi decenni, in effetti, era aumentato notevolmente l'accento sul declino delle loro condizioni fisiche, e di conseguenza sulla loro capacità di governare realmente la Chiesa Cattolica. Dopo la caduta del potere temporale dei papi[...]era apparso evidente in quale misura, al venir meno delle energie di un Pontefice, semplicemente a causa dell'avanzare dell'età oppure per il sopraggiungere di una grave malattia, diminuiva rapidamente la sua capacità di controllo e di indirizzo, che veniva surrogata dai collaboratori e dalla curia, sovente con deviazioni e distorsioni di non poco conto, innanzitutto nel settore delle nomine a determinate cariche ed uffici ecclesiastici".

del *munus* petrino, tali da renderne sempre più difficile l'espletamento per una persona non pienamente in possesso di vigore fisico e intellettuale. Negli ultimi anni della sua vita, già Pio XI, Papa dal 1922 al 1939, pare avesse meditato la possibilità di questo gesto.

Ben più noto il proposito del suo successore, Pio XII, il quale, dinanzi alla minaccia di un suo rapimento da parte dei Nazisti, scrisse una lettera di dimissioni<sup>629</sup> e la fece consegnare al Cardinale Goncalves, Patriarca di Lisbona, in quanto il Portogallo era un Paese neutrale e, dunque, in caso di effettiva deportazione del Papa, i Cardinali sarebbero stati liberi di riunirsi in quel Paese ed eleggere un nuovo Pontefice.<sup>630</sup> Dopo la guerra il documento venne distrutto, ma Pacelli giunse nuovamente ad un passo dalle dimissioni nel 1954, quando la malattia lo colpì; essendosi ripreso, l'idea venne abbandonata.

Come testimoniato dall'allora segretario particolare, Mons. Loris Capovilla, il pensiero della rinuncia sfiorò anche Giovanni XXIII, in considerazione del suo stato di salute e in previsione dell'immane lavoro richiesto dalla prosecuzione del Concilio<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> Celebre la confidenza che il Pontefice avrebbe fatto al Cardinale Segretario di Stato Domenico Tadini: "Se mi rapiscono, porteranno via il cardinale Pacelli, non il Papa". (Cit. da A. TORNIELLI, *Non è il primo caso*, in *Il Timone*, marzo 2013, p.13). Da questa dichiarazione filtrerebbe, tra l'altro, la convinzione di Pacelli che il Papa dimissionario riacquisirebbe la dignità cardinalizia.

<sup>630</sup> Tuttavia, sottolinea la Boni, occorre distinguere con attenzione il caso di un Papa che, essendo perfettamente in grado di intendere e di volere, rinuncia spontaneamente al ministero petrino, da quello di un Pontefice che non sia in grado di realizzare validamente alcun atto di rinuncia, in quanto la sua *capacitas animi* risulti viziata da mancanza di libertà. Alla luce di questa precisazione tra due casi contingenti diametralmente difformi: "(...) il progetto organizzato da Pio XII durante la seconda guerra mondiale dinanzi alla minaccia di un'invasione dello Stato Città del Vaticano e del suo rapimento e deportazione da parte delle truppe tedesche dopo il crollo del fascismo(...) più che concretare una rinuncia parrebbe accostabile all'occorrenza della sede impedita: una sede impedita, peraltro, eventualmente culminante ed anzi ad un certo momento pilotata e smistata verso la sede vacante e l'attivazione delle procedure elettorali". G. BONI, *Rinuncia del Sommo Pontefice al munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita: tra ius conditum e ius condendum*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56(2016), p. 74.

<sup>631</sup> Significativo, al riguardo, il memoriale intitolato "Il Papa può dimettersi?", datato 11 ottobre 2002, del Cardinale Loris Francesco Capovilla, per dieci anni segretario di Angelo Giuseppe Roncalli: "E' scolpito nitidamente nella mia memoria il colloquio col vescovo Alfredo Cavagna, confessore e consigliere di Giovanni XXIII, un venerdì di quaresima 1963[...]monsignore esce dalla stanza[...]mi fa chiamare in salone e senza preambolo, supponendo forse che io sapessi qualcosa, mi dice che il Papa non può dimettersi. Lo esclude Pio XII nella Costituzione De Sede Apostolica vacante, e cita il paragrafo 99. E' evidente che nel corso della conversazione, Giovanni XXIII[...]deve essersi dichiarato disposto a rinunciare al Papato. Rispondo a

Anche verso la fine del Pontificato di Paolo VI, in particolare in prossimità del suo 80° compleanno, nel settembre 1977<sup>632</sup>, si prospettò palesemente la possibilità che l'anziano Papa, seriamente ammalato, potesse dimettersi dal supremo vertice ecclesiastico.<sup>633</sup> Lo preoccupava il pensiero di un'infermità che lo rendesse inabile al lavoro e che avrebbe potuto danneggiare la Chiesa; inoltre, un'ipotesi del genere gli sembrava coerente con le disposizioni da lui stesso emanate, che imponevano ai Vescovi di rinunciare al governo di una diocesi al compimento dei 75 anni e ai Cardinali di lasciare gli incarichi curiali al compimento degli 80 anni, escludendo, inoltre, i Cardinali ultraottantenni dal Conclave. Tuttavia, come confermato, a due decenni di distanza dalla morte del Pontefice, dal suo confessore, il Gesuita Paolo Dezza, sebbene avesse voluto rinunciare, Montini non ebbe il coraggio di farlo, considerando quella decisione un potenziale trauma per la Chiesa<sup>634</sup>.

La questione della rinuncia sarà, poi, un motivo ricorrente soprattutto nel corso degli ultimi anni del lungo pontificato di Giovanni Paolo II, a causa della malattia degenerativa da cui il Pontefice venne colpito sin dal 1991.<sup>635</sup> Lo stesso

---

monsignor Cavagna, che mi pone il quesito, che conosco la Costituzione di Pio XII, letta durante il Conclave del 1958. Con quella esortazione Pio XII incoraggia il designato ad accettare il voto dei cardinali elettori e a non sottrarsi alla volontà divina. Non tocca per nulla il tasto delle dimissioni[...]. In M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia*, Torino, 2012; si veda anche *Idem, Papa Giovanni il Santo*, Cinisello Balsamo, 2014.

<sup>632</sup> Al fine di mettere ufficialmente a tacere ogni ipotesi, tre settimane prima di quella data, il 2 settembre 1977, il vicedirettore de *L'Osservatore Romano*, Don Virgilio Levi, pubblicava un articolo nel quale invitava a distinguere nettamente le norme relative ai vescovi rispetto alla condizione del Papa: "Il ministero del Papa, oltre ad essere unico, è anche sotto molti aspetti diverso da quello del vescovo[...]. Di fronte a questo mandato superiore e unico, di origine divina, che colloca il Papa nella Chiesa come principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione[...], il governo pastorale della diocesi romana può venire secondo, sul piano pratico, anche se ne costituisce la giustificazione teologica". V. LEVI, *Perché il Papa non può dimettersi*, in *L'Osservatore Romano*, 2 settembre 1977, p. 1.

<sup>633</sup> Cfr. quanto argomenta V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, cit., pp. 393-394.

<sup>634</sup> Cit. da R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, 2013, p. 114. Il medesimo autore, a pag. 113, riporta le parole con le quali Paolo VI si riferisce a Celestino V, nel corso di un pellegrinaggio a Fumone, il 1° settembre 1966: "[...]San Celestino V, come per dovere aveva accettato il Pontificato supremo, così, per dovere, vi rinuncia; non per viltà, come Dante scrisse, ma per eroismo di virtù, per sentimento di dovere".

<sup>635</sup> *Ivi*, p. 115: "Già alcuni anni dopo l'attentato, nel 1989, il Papa redige una nota in cui dichiara di rinunciare al pontificato "nel caso di infermità, che si presuma inguaribile, di lunga durata, e che mi impedisca di esercitare sufficientemente le funzioni del mio ministero apostolico, ovvero nel caso che un altro grave e prolungato impedimento sia parimenti d'ostacolo".



Wojtyła, nel 1995, consapevole che una tale scelta, seppur legittimata da oggettivi presupposti giuridici, richiedesse, per la sua gravità, un approfondimento che si spingesse a valutare anche le ripercussioni politiche e religiose e, soprattutto, l'influsso sul sentimento dei fedeli, decise di consultare – oltre al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Joseph Ratzinger - un ristretto gruppo di canonisti, diretti da uno dei massimi esperti di diritto canonico, il Cardinale Vincenzo Fagiolo, per conoscere il loro parere circa l'opportunità o meno che un Pontefice si dimetta dall'altissimo incarico di Vicario di Cristo in terra.<sup>636</sup>

D'altro canto, occorre considerare che, nel corso dei secoli, la disputa teologica e canonica era giunta ad esplicitare molteplici argomenti a favore e contro il diritto alla rinuncia papale<sup>637</sup>. Le controversie si basavano, in

---

<sup>636</sup> Vincenzo Fagiolo era stato nominato nel 1990 presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi Legislativi; egli espresse la sua posizione sulla rinuncia del Pontefice in un assai interessante articolo: V. FAGIOLO, *La rinuncia al papato e la rinuncia all'ufficio episcopale: il caso di Papa Celestino V*, in *I Quaderni dell'Università di Teramo*, 2, Teramo, 1995, pp. 11 e ss.

<sup>637</sup> Si veda la dettagliata analisi di R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma, 2008, pp. 126-128: "Il primo argomento di coloro che si oppongono al diritto del Pontefice di rassegnare le proprie dimissioni, è che l'autorità papale, massima autorità, è conferita soltanto da Dio e quindi può essere tolta soltanto da Dio. Nessun potere umano può rimuovere ciò che non ha conferito. Il Papa non ha nessun superiore che accolga le sue dimissioni e, poiché "*Nemo est iudex in causa sua*", il Papa non può rimuovere se stesso dal suo ufficio supremo. Coloro che sono in favore del succitato diritto, hanno risposto[...]anche se il potere papale viene da Dio, non viene dato direttamente, ma attraverso la mediazione umana: il consenso degli elettori e l'accettazione dell'eletto. [...]Un Papa può liberamente rinunciare a quello che ha liberamente accettato. Il secondo argomento è che il Papa e la Chiesa universale sono legati da un indissolubile vincolo spirituale di matrimonio, come un Vescovo e la sua diocesi. [...]Ma i teologi favorevoli hanno risposto che se il Papa può permettere ai Vescovi di dimettersi per il bene della Chiesa, allora, per motivi simili, anche lui può dimettersi, in quanto ciò che viene permesso agli inferiori è permesso ai superiori. Il terzo argomento è che il potere papale di giurisdizione, universale e supremo, conferisce un carattere indelebile alla persona. Dire che un Papa può dimettersi vorrebbe dire che questo carattere indelebile verrebbe a mancare.[...]i favorevoli alla rinuncia obiettano che sussiste una differenza radicale tra potere d'ordine e potere di giurisdizione, il quale, a differenza del primo, non ha nessuna qualità sacramentale e nemmeno conferisce un carattere indelebile, perciò non costituisce un impedimento all'abdicazione papale, attraverso la quale il Pontefice perde il suo potere giurisdizionale ma non il suo potere sacerdotale. Il quarto argomento è che non c'è niente di più necessario alla Chiesa che un'autorità solida che mantenga intatta la Fede. [...]Gli autori concordano nell'affermare che le dimissioni avrebbero dovuto essere un passo d'eccezione, permesso solo in circostanze serie, quali: la conoscenza pubblica di un crimine; evitare uno scandalo; un'irregolarità canonica; la debolezza fisica; l'età avanzata e l'infermità; un difetto di conoscenza e discernimento; una malattia mentale, debolezza di mente oppure un impedimento simile; l'impossibilità di sopportare la malignità di persone

particolare, sull'individuazione dell'essenza autentica del *Munus Petrino*, ossia della fonte del potere papale.

Si può sostenere la legittimità della rinuncia solo se si individua tale fonte nella potestà di giurisdizione e, dunque, si considera il supremo ufficio della Chiesa un ufficio giurisdizionale, non legato indelebilmente alla persona che lo occupa<sup>638</sup>; se, invece, si ritiene che il Papa deriva la sua *plenitudo potestatis* dal sacramento che riceve, ossia dalla potestà d'Ordine, allora si deve riconoscere l'impossibilità della rinuncia, poiché essa comporterebbe solo la perdita dell'esercizio della suprema potestà, ma non la potestà stessa, che sarebbe indelebile come l'ordinazione sacramentale da cui scaturisce<sup>639</sup>. Tuttavia, la prevalente e costante dottrina canonica riconosce il carattere giurisdizionale e non sacramentale dell'ufficio primaziale, per cui ammette la perfetta validità giuridica di una rinuncia pontificia<sup>640</sup>.

Pur consapevole di ciò, lo studio approfondito e riservatissimo del gruppo di studiosi giunse alla conclusione dell'assoluta inopportunità di una rinuncia pontificia, soprattutto in considerazione dei rischi imponderabili che ne potrebbero derivare per l'unità della Chiesa<sup>641</sup>: secondo il parere dell'eminente

---

incorreggibili; il timore per la propria salvezza; l'ordine, lo stato ed il bene pubblico della Chiesa universale”.

<sup>638</sup> Ciò significa che il Papa e il Vescovo ordinario possiedono lo stesso potere spirituale. La differenza sta nella loro autorità amministrativa o giurisdizionale.

<sup>639</sup> Cfr. R. GIRALDO, *Problematica sul rapporto tra poteri papali e consacrazione episcopale*, L.I.E.F., Vicenza, 1978, p. 219.

<sup>640</sup> Così R. DE MATTEI, *Vicario di Cristo. Il Primato di Pietro tra normalità ed eccezione*, cit., p. 118: “[...]Va infatti ricordato che la persona del Papa non viene investita di un carattere indelebile, poiché l'ufficio di cui è titolare non rappresenta un quarto grado dell'ordine sacro dopo l'episcopato, né il papa è un vescovo superiore agli altri quanto al suo potere d'ordine.”

<sup>641</sup> Si veda F. CAPOROSSI, *Il no del Cardinale Fagiolo alle dimissioni del Papa*, in *Cronache*, supplemento n.7 a *Cronache Cittadine* n.421, Giugno2008, pp. 21-22: “[...]Si trattava di esaminare il fondamento dottrinale della rinuncia e stabilire, nel caso di ricorso alle dimissioni, la prassi da seguire. [...] Lo studio partì dal presupposto che un Papa regnasse a Roma in concomitanza alla permanenza in vita di un altro in “pensione” altrove, che avrebbe potuto incrinare la compattezza della Chiesa Cattolica. [...]Fu intravisto che tra queste due figure si creassero attriti che potessero portare a lotte interne nelle gerarchie ecclesiastiche e, persino, aprire la porta a nuovi scismi. [...]Fagiolo non si limitò al verdetto, ma espresse con larghezza di vedute i vantaggi e gli svantaggi dell'eventuale rinuncia alla tiara per età o malattia, rendendo così più chiaro il diniego in base al quale un Romano Pontefice non deve rinunciare per non provocare smarrimenti e sconcerto nell'animo dei credenti. [...]Le sue responsabilità di fronte a milioni di fedeli sparsi in tutto il mondo potevano affondare nell'incertezza di un Papa-monarca

giurista Fagiolo, una rinuncia al Soglio Pontificio poteva giustificarsi solo in caso di “*amentia*”, ossia incapacità mentale di far fronte alle grandi responsabilità del ministero. Alla luce del loro rapporto, dunque, il Papa polacco avvertì l’obbligo di coscienza di continuare a svolgere il compito a cui il Cristo l’aveva chiamato<sup>642</sup>.

Dopo il faticoso Giubileo del 2000, quando le condizioni fisiche del Papa si aggravano vistosamente giorno dopo giorno, numerosi alti prelati fanno esplicito riferimento all’eventualità di un’imminente rinuncia e l’eminente canonista Julian Herranz venne segretamente interpellato per esaminare nuovamente la controversa ipotesi<sup>643</sup>: alla fine il Papa, immerso in una profonda dimensione mistica e martirologica e pienamente consapevole del significato e del valore del donare se stessi sino in fondo, credette in coscienza di dover proseguire, rimettendosi alla Divina Provvidenza.<sup>644</sup>

È indubitabile, tuttavia, che la straziante fase finale della malattia e la morte di Giovanni Paolo II, vissuti come pubblico dramma attraverso i media mondiali, abbiano interiormente segnato l’animo e la razionalità del tedesco

---

in Vaticano e uno in pensione: i cattolici che non condividevano le scelte del nuovo Papa avrebbero potuto appellarsi al vecchio, creando fratture irreparabili.”

<sup>642</sup> A distanza di un anno da quel rapporto, nel novembre 1996, il cardinale arcivescovo di Vienna, Franz Konig, confermerà la decisione del Pontefice e l’influenza determinante su di lui esercitata dal responso del cardinal Fagiolo, dichiarando all’agenzia di stampa tedesca DPA: “Il Papa sa, e l’ha detto, che l’elezione di un nuovo Pontefice mentre il vecchio è ancora in vita rappresenterebbe un problema. Un Papa in pensione, un altro in Vaticano: la gente si domanderebbe chi dei due conta”. (Cit. da R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, cit., p. 116).

<sup>643</sup> Così si espresse Herranz, in un suo appunto del 17 dicembre 2004: “[...] Il Papa, che personalmente è molto distaccato dalla carica, vive abbandonato alla volontà di Dio. Si affida alla Divina Provvidenza. Inoltre, teme di creare un pericoloso precedente per i suoi successori, perché qualcuno potrebbe rimanere esposto a manovre e sottili pressioni da parte di chi desiderasse deporlo.” (Cit. da A. TORNIELLI, *Non è il primo caso*, in *Il Timone*, marzo 2013, p.13).

<sup>644</sup> Suggestive e preganti di significato, al riguardo, le parole di un uomo che ben conosceva Giovanni Paolo II, il portavoce Navarro-Valls: “La vera consapevolezza di un Papa è, infatti, il saper convivere continuamente e in modo umile con l’imperitura potenza dell’autorità che detiene, senza mai confonderla con le proprie capacità e il proprio potere, lasciandosi guidare con leggerezza dal soffio di vento della grazia.” J. NAVARRO-VALLS, *La coscienza della rinuncia*, in *La Repubblica*, 12 febbraio 2013, p. 1.

Joseph Ratzinger, spingendolo ad optare per una scelta diversa ma, pur sempre, nella sicura coscienza di agire per il bene della Chiesa.<sup>645</sup>

#### **4.2. I profili giuridici della “*renuntiatio pontificalis*” nel Codice del 1917 e in quello vigente**

Per quanto grande possa essere stato il clamore mediatico e lo stupore che la decisione di Benedetto XVI ha suscitato nel cuore dei credenti così come nell’animo di quanti non si riconoscono appartenenti alla Chiesa Cattolica ma la cui coscienza non ha potuto non essere interrogata da un gesto di tale portata storica, non ci si può lasciar travolgere dalle impressioni e suggestioni soggettive tralasciando la sicurezza della verità oggettiva.

E, al di là delle accese dispute teologiche e giuridiche circa l’opportunità della rinuncia papale, l’innegabile e fermo dato oggettivo è costituito dalla circostanza che la *renuntiatio* del Romano Pontefice<sup>646</sup>, per quanto rara nel corso della storia, non è affatto un evento nuovo o, di per sé, perturbante la costituzione della Chiesa, in quanto - come si è visto nel precedente paragrafo - trova significativi esempi nella storia del Pontificato ed un sicuro quadro definitorio nella tradizione canonica, che, sin dal Medioevo, l’ha

---

<sup>645</sup> Tuttavia, all’esito di questo veloce sondaggio sulle presunte tentazioni di dimissioni da parte di alcuni Papi del Novecento, chiosa la Boni: “(...) in questa spedita carrellata si alternano casi di impedimento della sede, più o meno effimero e transeunte, intimidazioni e ricatti di depositio, presentimenti di stati morbosi preludenti all’incoscienza, oltre a veridici proponimenti di rinuncia, espressi forse talora in maniera non del tutto perspicua, ovvero in forma non giuridicamente rigorosa. Questi ultimi, d’altronde, in se stessi, non devono scandalizzare, essendo anzi dovere di ogni ministro, e quindi pure del Pontefice, instancabilmente interrogarsi circa la propria efficienza *ad finem* per il bene della Chiesa. Questo non deprime il primato del Papa - e perciò non deve aversi ritrosia a trattarne, pur senza intrusioni martellanti e con il rispetto ed il garbato pudore per scelte personalissime del successore di Pietro -, ma ne centuplica la fibra veracemente ministeriale e diaconale, al fondo genuinamente cristiconformata.” G. BONI, *Rinuncia del Sommo Pontefice al munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita: tra ius conditum e ius condendum*, cit., p. 84.

<sup>646</sup> Per una sintesi delle riflessioni dei canonisti sul tema, si veda: P. MAJER, *Renuncia del Romano Pontefice*, in A. Viana Tomé, J. Otaduy Guerín, J. Sedano Rueda (a cura di), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VI, Aranzadi, Universidad de Navarra, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 930-931.

progressivamente assimilata alle rinunce degli altri vescovi; ma, soprattutto, quella della rinuncia è un'ipotesi positivamente ed espressamente contemplata dalla disciplina canonica, prima nella costituzione “*Quoniam*” di Bonifacio VIII del 1294<sup>647</sup>, poi al canone 221 del Codice del 1917 e, successivamente, al canone 332 §2 del Codice latino del 1983 e nel Codice dei canoni delle chiese orientali (can. 44 §2).

Pertanto, la rinuncia rappresenta una possibilità esplicitamente prevista nel governo ordinario della Chiesa<sup>648</sup>, che trova il suo fondamento ontologico nel diritto soggettivo del Papa – come di qualunque altro fedele – di accettare o meno l'investitura ad un ufficio ecclesiastico e di rispondere in prima persona delle responsabilità che questo impone.<sup>649</sup>

Già i canonisti medievali avevano previsto che un Papa potesse rinunciare al proprio ufficio, anche se finora la storia ci ha testimoniato un numero esiguo di tali eventi. Dunque, proprio perché si tratta di un'ipotesi consacrata dal diritto e confermata dalla storia, giuristi e canonisti insistono nel sottolineare che la rinuncia papale non deve turbare la Comunità ecclesiale: dal punto di vista oggettivo e dogmatico non vi è alcuna svolta, giacché si tratta, senza dubbio, di un qualcosa di straordinario – quanto alla sua scarsa propensione a verificarsi nel corso dei secoli – ma pienamente inserito nell'ordinarietà dell'Ordinamento della Chiesa.<sup>650</sup> Certo, non si può negare la

---

<sup>647</sup> Tale costituzione, nel 1298 verrà inserita da Bonifacio VIII nel *Liber Sextus* (1,7,1).

<sup>648</sup> Cfr. A. SPADARO, *La rinuncia di Benedetto XVI. La stampa, la Rete, la gente*, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, p. 431.

<sup>649</sup> Rileva Fantappiè: “Così come colui che è designato in conclave diventa papa e acquista la suprema potestà nella Chiesa mediante la libera accettazione, allo stesso modo mediante la libera e pubblica rinuncia perde tale potestà”. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, p. 99. D'altronde, per illustrare questo principio, già il Caietano e tutta la dottrina posteriore erano ricorsi al concorso dell'elemento umano nell'elezione ed eventuale rinuncia all'ufficio papale: “*Est ergo coniunctio papatus in Petro non a Deo immediate, sed mediante ministerio Humano, tam ex parte electorum quam ex parte electi.*” THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis*, (Romae, 1551), in *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, in *Scripta theologica*, vol. I, a cura di V.M.I. Pollet, Romae, 1936, cap. VI, n. 285.

<sup>650</sup> In tali termini si sono espressi, ad esempio, Patrick Valdrini, ordinario di Norme generali di Diritto canonico e pro Rettore della Pontificia Università Lateranense (Cfr. S. MAZZA, *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013) e Cesare Mirabelli, ordinario di

singularità del caso nella sua eccezionalità, in quanto la desuetudine le ha conferito i tratti di una sorta di ipotesi di scuola che, proprio per questo, da molto tempo, ormai, non era stata più oggetto di studio e approfondimento da parte di teologi e canonisti, a differenza di quanto è avvenuto in passato: ma ciò non sminuisce affatto il suo essere contemplata dalla legge della Chiesa.<sup>651</sup>

Nonostante la realtà, con le sue mille sfaccettature, solitamente si riveli più sorprendente della cristallina staticità del diritto, si potrebbe dire, usando l'espressione del Prof. Mirabelli, che:

“...in questo caso la legge, il diritto canonico, è stata più preveggenza della realtà.”<sup>652</sup>

La rinuncia è una delle quattro cause di cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice, che determinano, cioè, la vacanza della Sede Romana<sup>653</sup>; le altre tre sono costituite dalla morte, dalla certa e perpetua pazzia o totale infermità mentale e dalla notoria apostasia, eresia o scisma<sup>654</sup>. La fattispecie della pazzia è prevista in quanto il Pontefice deve possedere, al momento dell'elezione e per l'intera durata della sua suprema missione al servizio della Chiesa, un uso della

---

diritto ecclesiastico e di diritto costituzionale presso numerosi Atenei Romani (Cfr. M. A. CALABRÒ, *Un caso previsto dal codice canonico*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013).

<sup>651</sup> Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, cit., p. 100: “In sostanza il diritto canonico ammette la facoltà di rinunciare l'ufficio papale, ma la concepisce come una possibilità che può divenire reale solo in casi eccezionali, nel rispetto di determinate condizioni e dietro giusta causa. Per essere valida e legittima la rinuncia deve rispettare determinate condizioni fissate dalle norme canoniche; per essere lecita essa è inoltre subordinata all'evenienza di una giusta causa ossia di motivi di forza maggiore che rendono impossibile l'esercizio dell'ufficio petrino”.

<sup>652</sup> Intervista di M. A. CALABRÒ, *Un caso previsto dal codice canonico*, cit.

<sup>653</sup> Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 100: “(...) la concreta evenienza della rinuncia, essendo considerata equivalente sul piano giuridico alla morte fisica del papa, fa scattare automaticamente le procedure per il conclave e per l'elezione del nuovo papa, quindi non lascia la Chiesa in una situazione di vuoto istituzionale permanente o anche semplicemente prolungato”.

<sup>654</sup> Mentre la rinuncia e la morte determinano la vacanza della Sede Apostolica, rispettivamente, dal momento della rinuncia liberamente e pubblicamente dichiarata dal Pontefice o dal momento in cui la morte del Papa sia stata ufficialmente accertata e dichiarata dal Camerlengo di Santa Romana Chiesa e dal Decano del Collegio Cardinalizio, la pazzia e l'eresia producono la cessazione dell'ufficio pontificio solo dal momento di una dichiarazione da parte dei Cardinali, almeno di quelli presenti a Roma, che attestino ufficialmente il verificarsi di tali circostanze.

ragione tale da consentirgli di esercitare pienamente i suoi poteri primaziali; nel caso della fattispecie dell'eresia, se il Pontefice, come dottore privato, diventasse manifestamente eretico, cadrebbe ipso facto dalla sua carica, senza il bisogno di alcuna sentenza declaratoria.<sup>655</sup>

La morte e la rinuncia sono le uniche due cause di cessazione dell'ufficio petrino prese in considerazione espressamente dalla normativa canonica vigente, ossia dal Codice di Diritto Canonico e dalla Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis* circa la vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Romano Pontefice, promulgata da Giovanni Paolo II il 22 febbraio 1996<sup>656</sup>: in particolare, nel silenzio del Codice, la morte del Romano Pontefice e le procedure da seguire per la sua sepoltura sono disciplinate nei nn. 27-32<sup>657</sup> della Costituzione Giovanneo-Paolina, mentre la rinuncia trova riscontro normativo sia nel CIC che nella citata Costituzione<sup>658</sup> la quale, al n. 77, non fa altro che rimandare al disposto del Can. 332 §2:

---

<sup>655</sup> Per una attenta disamina storica sul giudizio e l'eventuale deposizione del Romano Pontefice si veda O. CONDORELLI, *Il Papa deposto tra storia e diritto*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56 (2016), pp. 5-30; per una riflessione in chiave storica sul rapporto tra eresia del Pontefice e infallibilità dello stesso, si veda anche A. ERRERA, *Il papa, l'inquisitore, l'eretico: tre figure non sempre distinte*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56 (2016), pp.153-173.

<sup>656</sup> La *Universi Dominici Gregis* di Giovanni Paolo II è stata modificata due volte da Benedetto XVI: con la *Litterae Apostolicae motu proprio datae de aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*, dell'11 giugno 2007; e poi con la *Litterae Apostolicae motu proprio datae "Normas nonnullas" de nonnullis mutationibus in normis ad electionem Romani Pontifici attinentibus*, del 22 febbraio 2013.

<sup>657</sup> Cfr. AAS 88(1996) 305-346.

<sup>658</sup> La circostanza che, tra le cause di cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice previste dalla dottrina, solo la rinuncia sia stata espressamente contemplata sia dal CIC del 1917 che da quello del 1983 è un'ulteriore conferma del fatto che essa sia stata da sempre considerata dai canonisti come un'ipotesi altamente reale e oggettivamente concretizzabile, addirittura molto di più dell'eresia e della pazzia che, difatti, non trovano riscontro alcuno nella normativa sinora promulgata. Il silenzio normativo al riguardo potrebbe trovare una spiegazione in questa considerazione del Blat: "La soluzione data ora previamente non gioverebbe di molto alla questione, dal momento che le circostanze dell'evento non possono essere previste. Il silenzio del Codice si basa sul principio giuridico che: "Non costituiscono diritto le cose che possono accadere in un caso fortuito" (Pandette, Lib. I, Tit. III, 1.4) e "Il diritto deve essere adattato a quelle cose che accadono frequentemente e facilmente, piuttosto che a quelle che avvengono raramente" (Pandette, Lib. I, Tit. III, 1.5)" A. BLAT, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici. Liber II De Personis*, Roma 1921, p. 201.

*Si contingat ut Romanus Pontifex muneri suo renuntiet, ad validitatem requiritur ut renuntiatio libere fiat et rite manifestetur, non vero ut a quopiam acceptetur.*

Il canone si apre con una forma grammaticale, “*si contingat*”, che esprime, in maniera evidente, un *modus potentialis*, ossia una possibilità giuridica, una supposizione che, seppur rara o particolare, si assume come potenzialmente realizzabile<sup>659</sup>.

Siamo in presenza di una disciplina giuridica sintetica e chiara, che affonda le sue radici nella storia e ripropone le conclusioni concordi della dottrina; tuttavia, per poter comprendere pienamente la *ratio* autentica di questo canone, occorre partire dalla premessa – già analiticamente esaminata nel terzo capitolo - che la rinuncia è una delle modalità di perdita dell’ufficio ecclesiastico espressamente contemplata e disciplinata dai Canoni 187-189 del CIC 83, inseriti nel primo articolo del secondo capitolo *De amissione officii ecclesiastici* del Titolo IX del Libro I.

Essa si configura come causa volontaria di perdita dell’ufficio<sup>660</sup>, in quanto frutto di una scelta che proviene liberamente dal titolare dell’ufficio stesso, il quale assume autonomamente e personalmente l’iniziativa di rinunciare ad esso<sup>661</sup>. Come si è visto in precedenza, i cann. 187 e seguenti stabiliscono, in termini generali, i requisiti di validità e le condizioni richieste per la liceità di qualsiasi tipo di rinuncia volontaria. Anzitutto, la rinuncia dev’essere motivata e

---

<sup>659</sup> J. WIECEK, *La natura della rinuncia all’ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, cit., p. 190: “Ciò indica in modo meditato, che si tratta di un’istituzione attualmente infrequente e possiamo dire, sulla base degli ultimi nove secoli, che rimane anche come istituzione ipotecaria. Non va dimenticato che trattare di questa materia è disquisire di un atto pontificio di eminente importanza, di per sé raro nella storia della Chiesa, senza dimenticare che i non molti casi verificatisi, vanno contestualizzati in un determinato periodo storico”.

<sup>660</sup> Si veda P.V. PINTO, *Commento ai cann. 1-203*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma, 2001, p. 102: “Il modo di perdere l’ufficio può essere automatico (limiti di età o del tempo prefissato dal diritto), volontario (rinuncia), forzato (trasferimento imposto, rimozione, privazione). Queste prescrizioni si applicano agli uffici ricoperti da chierici, sia a quelli ricoperti da laici”.

<sup>661</sup> Si distingue, pertanto, dalla rinuncia sollecitata dalla legge, a cui si attribuisce, più propriamente, il nome di “dimissioni” e che ha luogo, ad esempio, per limiti d’età, per infermità o altre cause che rendono inadatti all’adempimento dei propri compiti. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Roma 1996, p. 275.



presentata liberamente, da parte di un soggetto che sia capace di intendere e di volere e, quindi, responsabile dei propri atti.

Occorre, poi, una causa soggettivamente (necessità ed esigenze del titolare, sue particolari condizioni, ecc.) e obiettivamente (la necessità della Chiesa e delle anime e altre circostanze esterne concernenti lo stesso ufficio) giusta e proporzionata alla categoria dell'ufficio al quale si rinuncia: perciò, ove si trattasse di una rinuncia che richiede accettazione, onde salvaguardare il bene del rinunciante, della Chiesa e delle anime e poiché l'ufficio ecclesiastico ha un'intima finalità spirituale di servizio ai fedeli, l'autorità competente sarà chiamata a valutare se effettivamente sussiste un giusto motivo e solo all'esito di tale analisi potrà pronunciarsi sulla rinuncia<sup>662</sup>.

Ai sensi del can. 188, non avrebbe alcuna validità una rinuncia fatta "...per timore grave, ingiustamente incusso, per dolo o per errore sostanziale oppure con simonia"<sup>663</sup>.

La rinuncia dev'essere fatta all'autorità competente per la provvisione dell'ufficio, per iscritto o innanzi ad almeno due testimoni o per procuratore munito di regolare mandato; è suscettibile di revoca fino a quando non abbia sortito i suoi effetti giuridici.

Il Codice, poi, opera una distinzione tra uffici che richiedono l'accettazione della rinuncia e quelli che non ne necessitano. La prima tipologia riguarda quegli uffici ecclesiastici che, per essere assegnati, richiedono una conferma: in tal caso, la rinuncia è valida solo se accettata dalla superiore autorità competente, la quale deve decidere e pronunciarsi nel termine tassativo di tre mesi, decorsi i quali la rinuncia decade senza produrre alcun effetto giuridico, dal momento che l'autorità non ha alcun obbligo di accettazione della medesima e il rinunciante non può vantare alcun diritto nei confronti dell'autorità stessa<sup>664</sup>.

---

<sup>662</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 1-203)*, in Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Ed., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, Roma 1995, pp. 476-477.

<sup>663</sup> Cfr. Can. 188 CIC-83.

<sup>664</sup> *Communicationes* 10 (1978) 18.

La seconda tipologia, invece, concerne quegli uffici che si ottengono *pleno iure* unicamente in base all'accettazione dell'eletto: rispetto a tale categoria, la rinuncia produce immediato effetto giuridico con la legittima e formale comunicazione fatta dal rinunciante a norma del can. 189 §3. Sono soltanto due i casi del genere contemplati dall'Ordinamento Canonico: la rinuncia fatta dal Romano Pontefice, a norma del can. 332 §2, e quella presentata dall'Amministratore diocesano, ai sensi del can. 430 §2.

Dopo aver sistematicamente inquadrato il can. 332 §2 nell'ambito del generale istituto canonico della rinuncia all'ufficio ecclesiastico, possiamo analizzarne nel dettaglio i requisiti e approfondirne l'interpretazione.

La rinuncia al Sommo Pontificato era già disciplinata dal canone 221 del CIC 1917, nel quale si prescriveva unicamente che per la validità non era necessaria alcuna accettazione<sup>665</sup>:

*Si contingat ut Romanus Pontifex renuntiet, ad eiusdem renuntiationis validitatem non est necessaria Cardinalium aliorumve acceptatio.*<sup>666</sup>

Dall'estrema sintesi del canone 221 si evince che il Codice Pio – Benedettino presupponeva e dava per scontato che il Papa potesse rinunciare al suo supremo *munus*, limitandosi a chiarire che per la validità della sua rinuncia non era richiesta l'accettazione di nessuno, neppure quella del corpo elettorale del Pontefice, il Collegio Cardinalizio, e non esplicitando gli altri requisiti richiesti *ad validitatem*.<sup>667</sup>

---

<sup>665</sup> Cfr. G. MORONI, *Rinuncia al pontificato*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 57, Tipografia Emiliana, Venezia, 1852, pp. 305-315.

<sup>666</sup> Cfr. Can. 221 CIC-1917.

<sup>667</sup> Rileva il Prof. Bettetini: "Si sottolinea inoltre che il codice usava il termine tecnicamente ben definito di *renuntiatio* (ed il relativo verbo *renunciare*) perché l'espressione *resignatio*, pur adoperata da Bonifacio VIII nella sua costituzione con riferimento all'operato di Celestino V, nel linguaggio tecnico curiale del diritto canonico precodificale poteva implicare la possibilità di un'accettazione per la validità; accettazione invece assolutamente esclusa nel caso di *cessatio* volontaria dall'ufficio di Vescovo di Roma". A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, n. 2, Vita e Pensiero, Milano, 2013, p. 242.

Sebbene anch'esso appaia sufficientemente stringato – data la secolare prassi contraria a una rinuncia papale<sup>668</sup> –, il canone 332 §2 del CIC vigente esplicita, invece, in maniera specifica le ulteriori due condizioni inscindibili richieste per la validità della rinuncia del Romano Pontefice: la libertà della persona rinunciante e la debita manifestazione della volontà in maniera conforme al diritto – “rite”-, di modo che la Chiesa possa averne conveniente notizia<sup>669</sup>.

Tuttavia, il Codice Giovanneo-Paolino risulta più generico di quello del 1917 riguardo al carattere assoluto della rinuncia, dal momento che non cita più espressamente i Cardinali tra coloro che non devono – in quanto impossibilitati – accettarla, limitandosi ad affermare che la rinuncia non deve essere accolta “*a quopiam*”<sup>670</sup>, trattandosi di un atto non ricettizio, perfetto ed efficace dal momento della sua esternazione in modo conforme al diritto.

---

<sup>668</sup> G. BONI, *Due Papi a Roma?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 2 novembre 2015, p. 35: “ Il canone 332 §2, d'altronde, è parco e minimalissimo nella fissazione di requisiti a pena di nullità anche proprio – quasi un leitmotiv in sottofondo da secoli – per non scatenare post factum diverbi che possano mettere in forse la rinuncia e far piombare la Chiesa nello scompiglio”.

<sup>669</sup> F. WERNZ, P. VIDAL, *Ius Canonicum*, II, Roma 1923, p. 432: “La giurisdizione pontificia[...]è relazione morale tra Superiore e suddito, che dipende dalla libera volontà umana, facilmente mutabile. Perciò, come il Romano Pontefice per la libera accettazione dell'elezione ha conseguito il primato di giurisdizione, così Egli, per la libera, pubblica e dichiarata rinuncia dalla sua dignità, perde la giurisdizione papale”.

<sup>670</sup> Tale circostanza risulta logica ed evidente: difatti, sottoporre la rinuncia ad accettazione significherebbe subordinarla ad un giudizio che andrebbe ad esaminare e valutare le cause della rinuncia, così da impedire eventuali rinunce indebitamente fondate. Ma il Pontefice, in quanto suprema autorità della Chiesa, non può essere giudicato da nessuno, sulla base del principio costitutivo riportato ora al canone 331: “*Prima Sedes a nemine iudicatur*”. Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 242. Si veda anche O. CONDORELLI, *Il papa deposto tra storia e diritto*, cit., pp. 5-6: “Il *Codex iuris canonici* del 1983 enuncia, al can. 1404, un principio giuridico profondamente radicato nella storia: *Prima Sedes a nemine iudicatur*. Che il Romano Pontefice non possa essere giudicato da alcuna autorità umana è norma posta in capo al titolo *de foro competenti* del Libro VII *de processibus*. Tale norma costituisce il corollario del primato di giurisdizione del quale il Vescovo di Roma gode – per diritto divino – quale successore di Pietro e Vicario di Cristo. Primato che si esplica in una potestà piena, universale e suprema (can. 331). Nel can. 333 §3 è enunciato un principio speculare a quello del can. 1404 e, come questo, conseguenza del primato di giurisdizione. Come il Papa non può essere giudicato da nessuno parimenti non è dato appello o ricorso contro il suo giudizio”.

Entrambe le codificazioni sono accomunate, poi, dalla mancanza di qualsiasi riferimento alle possibili cause della rinuncia<sup>671</sup>, in ciò risentendo, evidentemente, dell'influsso della dottrina canonistica che, dalla decretale *Quoniam alicui* di Bonifacio VIII in avanti, è progressivamente giunta alla conclusione che una giusta causa fosse necessaria per la liceità della rinuncia ma non per la sua validità, così da evitare il rischio che l'esistenza di una *iusta causa* di rinuncia potesse essere equiparata a una *iusta causa* di deposizione.<sup>672</sup>

### **4.3. Gli elementi costitutivi della rinuncia al Ministero Petrino**

#### ***4.3.1. La libertà del rinunciante***

In considerazione dell'importanza delle conseguenze che la rinuncia comporta nella vita della Chiesa, per essere valida essa richiede libertà tanto nell'iniziativa quanto nell'esecuzione<sup>673</sup>; in altre parole, essa necessita di due condizioni imprescindibili: la libertà della persona rinunciante e la libertà nella manifestazione della volontà.

Anzitutto, come costantemente postulato dalla canonistica<sup>674</sup>, il Pontefice deve pervenire ad una così grave decisione nella più totale e assoluta libertà e senza il benché minimo condizionamento, pressione o coazione, fisica

---

<sup>671</sup> A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 242: "Va innanzitutto evidenziato che la codificazione tace sulle possibili cause di cessazione dall'ufficio papale o, per meglio dire, l'unica causa che riporta di cessazione è appunto la renuntiatio, non citando neppure la più comune, per la durata intrinsecamente vitalizia dell'ufficio petrino, cioè la morte, né altre possibili cause evidenziate dalla dottrina (prima fra tutte quella classica dell'eresia notoria, oltre all'apostasia e allo scisma)".

<sup>672</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>673</sup> Cfr. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 33.

<sup>674</sup> Si veda A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 243: << La stessa costituzione *Quoniam* di Bonifacio VIII che formalizzò la renuntiatio come possibile causa di perdita della potestà papale, affermava che Celestino V "*statuit et decrevit, Romanum Pontificem posse libere resignare*". Se poi rileggiamo le parole di quest'ultimo Pontefice all'atto della rinuncia, egli dichiara, per non dar luogo ad ambiguità, che "*sponte ac libere cedo papatui, et expresse renuntio loco et dignitati, oneri et honori.*">>.

o morale<sup>675</sup>, dall'esterno: deve, perciò, trattarsi di un "atto umano"<sup>676</sup>, posto in essere da un Pontefice che sia "*compos sui*", pienamente capace di intendere e di volere, libero e indipendente nelle proprie decisioni, in quanto il Codice intende affermare in maniera inequivocabile l'assoluta impossibilità che il Successore di Pietro possa essere deposto.

Ne consegue che né un concilio ecumenico, né il Collegio Cardinalizio né, tanto meno, un altro organo inferiore del governo ecclesiastico potrà obbligare il Santo Padre a rinunciare al suo *munus*; a maggior ragione, tale costrizione non potrà provenire da un'autorità politica, militare, economica o d'altra specie, esterna alla Chiesa.<sup>677</sup>

Affinché si concretizzi la libertà dell'atto, a salvaguardia del Pontefice e della Chiesa stessa, è necessario, in sostanza, che la rinuncia non sia carente degli elementi costitutivi ed essenziali che, a termine del can. 124 §1, connotano ogni atto giuridico; occorre, altresì, che la manifestazione di volontà del rinunciante non sia inficiata da difetti di capacità del Papa, ai sensi del can. 187; né da vizi della volontà, come l'errore, la violenza, il dolo<sup>678</sup>: si richiede, pertanto, che non ricorrano le condizioni coartanti che il can. 188<sup>679</sup> prevede in generale per la

---

<sup>675</sup> G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di Diritto Ecclesiale*, cit., p. 536: "...il Concilio Ecumenico o il Sinodo dei Vescovi o il Collegio dei Cardinali non possono spingere il Romano Pontefice alla rinuncia: si cadrebbe nel conciliarismo, e la rinuncia sarebbe invalida".

<sup>676</sup> TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*, VII, q.1, a. 1: "*Actiones quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae[...]*Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt".

<sup>677</sup> C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 100.

<sup>678</sup> *Ibidem*: "Il piano della validità esige la conformità alla legge naturale e positiva prevista per la rinuncia agli uffici ecclesiastici. Quindi la rinuncia del Papa deve avvenire quando il titolare è nel pieno possesso delle facoltà mentali e nelle condizioni di scegliere liberamente, ossia senza che dall'esterno sia esercitata su di lui una forma grave e ingiusta di timore (violenza morale). Stando sempre al can. 188 rendono altresì nulla la rinuncia l'esistenza di dolo, di errore sostanziale e di simonia".

<sup>679</sup> Come si è già visto nel terzo capitolo, il canone 188, nel prevedere le circostanze che - inficiando la libera volontà - rendono nulla la rinuncia *ipso iure*, si spinge oltre quanto disposto dal canone 125 §2 per la generalità degli atti giuridici. Infatti, ai sensi di quest'ultimo canone, l'atto posto per timore grave, ingiustamente incusso, o per dolo, vale, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto; ma può essere rescisso per sentenza del giudice, sia su istanza della parte lesa o dei suoi successori nel diritto, sia d'ufficio. Cfr. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 33.

validità degli atti di cessazione volontaria, e le altre circostanze che, seppur non menzionate dal citato canone, sanciscono *ipso iure* la nullità di qualsiasi atto giuridico, come la violenza fisica (Can. 125 §1) , l'ignoranza intorno a ciò che costituisce la sostanza dell'atto, l'ignoranza e l'errore che ricadono sulla condizione "*sine qua non*" (Can.126)<sup>680</sup>, vale a dire l'errore sostanziale e il dolo sostanziale, tale cioè da causare un errore sostanziale.<sup>681</sup> Il Papa, inoltre, non deve essere affetto da alcuna malattia, anche psichica, che possa, in qualche modo, condizionare la sua capacità di autodeterminarsi liberamente<sup>682</sup>.

Sotto il profilo appena illustrato, le parole<sup>683</sup> – saggiamente dosate - utilizzate da Benedetto XVI nella sua storica *Declaratio* hanno fornito alla Chiesa universale un'indubbia garanzia, lasciando trasparire con estrema chiarezza teologica e giuridica l'assoluta e completa libertà del suo agire:

“Dopo aver ripetutamente esaminato la mia coscienza davanti a Dio (...),  
ben consapevole della gravità di questo atto,  
con piena libertà dichiaro  
di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro  
(...)”<sup>684</sup>

---

<sup>680</sup> Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Canoni riguardanti il Papa e il Concilio Ecumenico nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris* 63 (1990), p. 595.

<sup>681</sup> Per un'approfondita disamina della valenza dell'errore nella tradizione canonica, quale attualmente formalizzata al can. 126, si veda: A. BETTETINI, *L'errore in diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2009, in particolare pp. 198 ss.

<sup>682</sup> D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3(2001), p. 281: “[...] Diversamente accadrebbe, nel caso in cui la rinuncia avvenisse negli spazi, anche brevi, di lucidità, nel qual caso si dovrebbe optare per la validità della medesima; ciò, però, potrebbe offrire il fianco a discussioni sulla validità della rinuncia stessa”.

<sup>683</sup> Così F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, in *Ius Ecclesiae*, 2013, p. 799: “(...) sia le parole scelte che il contesto nel quale sono state espresse rendono netta e riconoscibile la volontà di Papa Benedetto. Infatti entrambe esprimono in modo sufficiente il senso e l'intenzione dell'autore e la corrispondenza con la sua effettiva volontà libera”.

<sup>684</sup> Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1. F. Puig rileva come tali parole di Benedetto XVI: “(...) per un verso esprimono la necessaria riflessione che precede e accompagna l'impulso fondamentale di una personale deliberazione. Per un altro verso rendono esplicita la sostanza dell'atto...” F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., p. 800.

Dal momento che la certezza del diritto impone che si presuma, fino a prova contraria, la coincidenza tra l'interno volere e la sua estrinsecazione<sup>685</sup> - e, quindi, la validità e l'efficacia giuridica dell'atto<sup>686</sup> -, si deve ritenere che la decisione di rinunciare al ministero petrino non gli è stata estorta con violenza, né incutendogli un ingiusto timore o mediante un doloso artificio preordinato da terzi; nessun errore sostanziale, né tanto meno simonia. Il consenso di Ratzinger non è stato viziato da nessuna congiura, raggiro o indebita pressione e, pertanto, la sua personale rinuncia è pienamente valida e legittima, in quanto esclusivo frutto di una sua libera ponderazione e determinazione.<sup>687</sup>

La liberà volontà del Papa è condizione sufficiente a conferire validità all'atto di rinuncia, non essendo richiesta alcuna causa<sup>688</sup>, come si è visto nel precedente paragrafo. Quanto alle ragioni che configurano una lecita rinuncia e che, in qualche modo, potrebbero influire sulla libertà stessa dell'atto, i canonisti concordano nel ritenere che esse si presentano tali in presenza di una causa gravissima, che renda la decisione necessaria per salvaguardare il bene e l'utilità della Chiesa<sup>689</sup>.

---

<sup>685</sup> Cfr. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 34-35; Bettetini parla, al riguardo, di un atto giuridico pienamente valido, che "...si presenta integro nella sua esteriorità socialmente rilevabile" A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 245.

<sup>686</sup> Sulla presunzione generale di validità dell'atto giuridico canonico, si veda: A. S. SANCHEZ-GIL, *La presunzione di validità dell'atto giuridico nel diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 176 ss.

<sup>687</sup> Fa notare, in merito, la Boni: "(...) quanto alla libertà di Ratzinger, l'avvedutissima assicurazione del medesimo, oltre a perfezionare sostanzialmente la sua rinuncia, protegge e blinda la legittimità del successore, e altresì corazza la sacrosanta libertà di tutti i successori di agire nell'avvenire come meglio reputino quanto al loro recesso: bloccando al contempo oziose polemiche nel presente - circa presunte deficienze irritanti la volontà e la mancanza di un'autentica intenzione interiore da parte del rinunciante - e imprudenti sollecitazioni nel futuro." G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 34.

<sup>688</sup> Si veda D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, cit., pp. 281-282: "...a tal riguardo si deve rilevare, con un certo rammarico, il comportamento di chi, pochi anni or sono, sostenne, con fare superficiale e sbrigativo, la necessità della rinuncia di Giovanni Paolo II, assurgendo temerariamente a consigliere del Pontefice, sollevando tra l'altro oziose questioni e finendo per alimentare dissapori e fraintendimenti [...] Il compito di confermare i fratelli è insito nel ministero petrino e la fiducia in esso è imprescindibile, postulando continua e indefessa adesione da parte di chiunque".

<sup>689</sup> Cfr. I. CHELODI, *Ius canonicum de personis: praemissis notionibus de iure publico ecclesiastico de principiis et fontibus iuris canonici*, Libreria moderna editrice, Trento, 1943, p. 249.

Sebbene non sia richiesto *ad validitatem* – quanto, piuttosto, *ad liceitatem* -, la gravità degli effetti che la rinuncia determina nell’Ordinamento canonico induce a ritenere che tale atto debba essere adeguatamente motivato: anche sotto questo profilo la rinuncia di Benedetto XVI risulta perfettamente valida, in quanto il Papa, dopo aver sottolineato di essere pienamente consapevole della gravità della sua scelta, la motiva<sup>690</sup> sulla base della considerazione che:

“(…) per governare la barca di San Pietro e annunciare il Vangelo è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell’animo…”

Quel vigore che, nei mesi precedenti alla rinuncia:

“(…) in me è diminuito in modo tale da dover riconoscere la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato.”<sup>691</sup>

Ordinariamente, una volta posta, la rinuncia fa decadere istantaneamente dall’ufficio: ma, come sovente accade con gli atti amministrativi<sup>692</sup>, l’efficacia dell’atto – che si perfeziona con la dichiarazione e, pertanto, nel caso di

---

<sup>690</sup> Il Pontefice tornerà, poi, ad esporre in maniera chiara e incontrovertibile le motivazioni del suo gesto nel corso della sua ultima udienza generale, il giorno precedente all’inizio della Sede Vacante: “In questi ultimi mesi, ho sentito che le forze erano diminuite e ho chiesto a Dio con insistenza, nella preghiera, di illuminarmi con la sua luce per farmi prendere la decisione più giusta non per il mio bene, ma per il bene della Chiesa. Ho fatto questo passo nella piena consapevolezza della sua gravità e anche novità, ma con una profonda serenità d’animo. Amare la Chiesa significa anche avere il coraggio di fare scelte difficili, sofferte, avendo sempre davanti il bene della Chiesa e non se stessi.” BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza generale del 27 febbraio 2013*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, p. 271.

<sup>691</sup> BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio di rinuncia al ministero di Vescovo di Roma*, 11.II.2013, in *L’Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1. Scrive al riguardo Bettetini: “Con intelligente conoscenza Benedetto XVI ha accettato che era la realtà a essere costituente, manifestazione impensata della Volontà di Dio anche in senso contrario a secolari tradizioni e consuetudini, e che quindi il suo atto era richiesto e giustificato dal bene delle anime e della Chiesa.” A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 244.

<sup>692</sup> Si veda G. LO CASTRO, *Comunicazione e conoscenza degli atti amministrativi in diritto canonico*, in *Diritto e religioni*, 3 (2008), pp. 64-73.



Ratzinger, alle ore 12.00 dell'11 febbraio – potrebbe essere differita e dispiegare i suoi effetti a partire da un termine successivo al momento in cui la rinuncia è stata esternata. Ed è esattamente ciò per cui ha optato Benedetto XVI, il quale ha apposto alla sua *Declaratio* la clausola “*nunc pro tunc*”, delineando, diacronicamente, un atto valido e perfetto, ma ancora inefficace<sup>693</sup>:

“(…) in modo che, dal 28 febbraio 2013, alle ore 20.00,  
la sede di Roma, la sede di San Pietro, sarà vacante  
e dovrà essere convocato, da coloro a cui compete,  
il Conclave per l'elezione del nuovo Sommo Pontefice.”<sup>694</sup>

Dunque, per libera e legittima determinazione del rinunciante, la vacanza della sede petrina si è aperta diciassette giorni dopo l'esternazione orale dell'*intentio renuntiandi*, e tale posposizione della sua efficacia<sup>695</sup>, in forza di un *dies a quo* posto come elemento accidentale – non essenziale – dell'atto giuridico, non ha inficiato in alcun modo la validità della rinuncia né ha suscitato alcun altro inconveniente giuridico.<sup>696</sup>

---

<sup>693</sup> Si veda M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, n. 1, Marcianum Press, Venezia, 2016, p. 147-148: “Pertanto, se l'esternazione e la recezione dell'atto di rinuncia devono avvenire contestualmente – secondo l'interpretazione del can. 332 §2 CIC prospettata -, ciò non implica che la sua efficacia debba esplicarsi istantaneamente per la sola circostanza che l'atto sia da subito recepibile dai terzi.”

<sup>694</sup> Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio di rinuncia al ministero di Vescovo di Roma*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1.

<sup>695</sup> Si è parlato, a proposito di questa situazione, sotto alcuni versi innovativa e irrituale per una *renuntiatio pontificalis*, di “sede prevacante”, di “quasi vacanza”, di “un lungo addio della durata di oltre due settimane”. Cfr. R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un papa si dimette*, cit., p. 131.

<sup>696</sup> E' stata, in ogni caso, sottolineata da più parti la stranezza e bizzarria di tale differimento cronologico, soprattutto in relazione ad adempimenti non rinviabili e al disbrigo di misure in sospenso che il rinunciante avrebbe potuto istruire ed eseguire nei mesi precedenti, dal momento che fonti attendibili hanno confermato sin dal primo istante che quella di Ratzinger non è stata una scelta estemporanea, bensì ponderata da lungo tempo. Ha chiosato, in proposito, Fernando Puig: “Il fatto che tale decisione resti alla discrezione del titolare dell'ufficio non preclude che una dilazione eccessiva possa essere delicata per la Chiesa: la pendenza della situazione, come alla fin fine tutti gli atti che riguardano l'ufficio, deve essere giustificata per il bene della Chiesa. E' ovvio che una dilazione eccessiva potrebbe introdurre elementi di perturbazione: fin quando la rinuncia non abbia effetto, il Papa resta tale, però proprio per questo motivo si impegnerà a facilitare il ritorno alla normalità con l'elezione di un nuovo Papa.” F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., p. 806; in senso favorevole alla previsione di una fase di transizione, auspicabilmente breve, che consenta al Papa rinunciante di procedere al disbrigo degli affari di governo pendenti, adempiendo così ai doveri istituzionali di

Al contrario, la previsione di questa breve fase di transizione ha consentito a Benedetto XVI di apportare alcune modifiche – rese, ormai, improcrastinabili dall’inedita situazione della rinuncia - alla Costituzione Apostolica *Universi dominici gregis*, che, tra l’altro, hanno permesso ai Cardinali convenuti a Roma di anticipare l’inizio del Conclave<sup>697</sup> – anche in considerazione del fatto che, nel caso in esame, non dovevano prepararsi ed officarsi le esequie del Pontefice defunto<sup>698</sup> -, abbreviando il protrarsi cronologico e, quindi, il dilatarsi della vacanza, da sempre temuto nella Chiesa: e ciò risponde in maniera evidente alla esigenze connesse al *bonum commune Ecclesiae*.

D’altro canto, nell’arco di tempo intercorso tra le ore 12.00 dell’11 febbraio e le ore 20.00 del 28 febbraio, Benedetto XVI, ancora in possesso della pienezza dei suoi poteri primaziali, sarebbe stato potenzialmente legittimato a ritrattare e recedere dalla decisione presa, a norma del can. 189 §4 del CIC 1983.<sup>699</sup>

---

ufficio, si veda anche: V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, cit., pag. 412.

<sup>697</sup> M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell’atto giuridico di rinuncia all’ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 149: “(...) al Collegio dei Cardinali è conferita la facoltà di anticipare l’inizio del Conclave, se consta la presenza di tutti gli elettori, prima che siano trascorsi quindici giorni dal momento in cui la Sede Apostolica è divenuta vacante. La modifica – introdotta da Papa Benedetto XVI durante l’ultimo scorcio del suo pontificato – del n. 37 UDG, che in origine disponeva come la procedura elettorale dovesse iniziare dopo il quindicesimo e non oltre il ventesimo giorno successivo alla sopravvenuta vacatio officii, ha attualizzato la legislazione vigente in materia”.

<sup>698</sup> Cfr. A. VIANA, *Posibile regulaciòn de la Sede Apostòlica impedida*, in *Ius Canonicum*, 53 (2013), pag. 549.

<sup>699</sup> Cfr. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 36. Si veda, in merito, anche A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 248: “Discorso a parer nostro diverso è quello (datosi con Benedetto XVI) di un atto di rinuncia completo sia nel procedimento costitutivo perfetto sia in quello integrativo conoscitivo, ma ad efficacia differita. Nelle more del termine per l’efficacia il Pontefice avrebbe potuto, in via ipotetica, legittimamente revocare la sua rinuncia, non essendo questa ancora efficace e non trattandosi di un atto che può creare in terzi legittime aspettative giudizialmente tutelabili. Ma, appunto, è mera ipotesi di scuola, che non si è data nella realtà fattuale.” Difatti, l’atteggiamento e il contegno di Ratzinger, prima che spirasse il termine convenuto, hanno dato prova cristallina del perseverare irremovibile della sua libera volontà fino all’ultimo giorno e al volo in elicottero nel cielo romano verso Castel Gandolfo.

Allo spirare del termine convenuto, la deliberazione del Pontefice è divenuta irrevocabile e non più suscettibile di revoca *a posteriori*: da quel momento, il resignante Benedetto XVI ha irrevocabilmente perso la suprema potestà di giurisdizione che aveva in quanto Vescovo di Roma e successore del Vicario di Cristo.

#### **4.3.2. La debita e pubblica manifestazione della volontà**

Come ulteriore requisito di validità, il can. 332 §2 del CIC vigente prescrive che il Pontefice manifesti “debitamente” (“*rite*”)<sup>700</sup> la sua volontà di rinunciare al Ministero Petrino: la certezza del diritto e l’importanza stessa dell’atto di rinuncia, infatti, richiedono che la *voluntas renuntiandi* venga formalmente estrinsecata<sup>701</sup> in maniera chiara e corretta, di modo che ne resti un’evidente prova e la Chiesa possa averne incontrovertibile notizia.<sup>702</sup>

Tuttavia, l’uso dell’avverbio “*rite*” da parte del legislatore canonico non implica la codificazione di una vincolante forma specifica della rinuncia,

---

<sup>700</sup> Con la formula “*rite manifestur*” il can. 332 §2 intende affermare che la rinuncia, per essere legittima, necessita che venga comunicata in forma chiara, assumendo i caratteri della pubblicità, della certezza e della conoscibilità: dunque, l’atto deve avere una sua necessaria e formale manifestazione, che sia esplicita e circostanziata. Tuttavia, in concreto, tale forma non deve essere definita dalla legge, bensì lasciata alla libertà del Pontefice. Chiosa la Boni: “(...) in definitiva, c’è in quel *rite* assai poco di formale e molto invece di sostanziale nell’indicare un modo comunque appropriato di manifestazione della *voluntas renuntiandi* (secondo l’impiego frequente del termine all’interno della codificazione).” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 39.

<sup>701</sup> Infatti, tra gli elementi che determinano la perfezione di un atto giuridico, consentendogli di dispiegare validamente i suoi effetti, è fondamentale il momento dell’esternazione: soltanto se la volontà decisionale, formatasi nell’animo del soggetto agente, viene resa conoscibile verso l’esterno, l’atto potrà acquistare rilevanza ai fini giuridici. L’esternazione di un atto giuridico, che è cosa diversa rispetto alla forma, si concretizza con la recezione. Quest’ultima, a seconda dei casi, o può risultare decisiva per la costituzione dell’atto, cioè per il suo perfezionamento, o assurgere a condizione richiesta per la validità stessa dell’atto. Cfr. G. GIAMPICCOLO, *Dichiarazione recettizia*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, Giuffrè, Milano, 1964, p. 384.

<sup>702</sup> Il Prof. Bettetini rileva come ciò emerga dalla relazione al can. 35 §2 della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, che rappresenta la fonte prossima e letterale del can. 332 §2. Lo stesso Bettetini sottolinea che, ferma restando la salvaguardia della libertà del Pontefice, appare ragionevole che la *voluntas renuntiandi* venga manifestata per iscritto oppure oralmente innanzi a testimoni, applicando analogicamente il disposto del can. 189 §1. Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 244-245.

richiesta per la validità dell'atto, come invece è stabilito dal can. 189 §1 per la generalità delle rinunce senza accettazione: la particolarità dell'ufficio primaziale comporta, infatti, che il Papa, nella sua veste di Supremo Pastore e Legislatore, rimanga pienamente libero<sup>703</sup> di far conoscere la propria decisione nel modo che ritiene più opportuno, purché la manifesti in modo evidente e giusto, ossia conferendole la chiarezza necessaria ad evitare lesioni della certezza giuridica e incertezze sulla titolarità del supremo ufficio di governo della Chiesa.<sup>704</sup>

Se non fosse stata tutelata in tal modo la libertà di scelta del Pontefice, si sarebbe generato un contrasto diretto con il can. 331 del CIC vigente, laddove si afferma che il Vescovo di Roma, in forza del suo ufficio, esercita sulla Chiesa una potestà per sua natura suprema, libera da qualsiasi limitazione posta dalle norme di diritto umano; col rischio che l'imposizione di una formalità irritante avrebbe potuto rivelarsi illegittimamente compressiva delle prerogative connesse al *munus* petrino.

Dunque, attraverso l'avverbio "*rite*" il Codice sancisce l'esigenza che la rinuncia venga manifestata palesemente, di modo che i fedeli ne possano avere conoscenza, ma ciò non va ad intaccare in alcun modo la libertà del rinunciante<sup>705</sup>, dal momento che si traduce nella previsione di un requisito di

---

<sup>703</sup> Si veda J. WIECEK, *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, op. cit., p. 186: "...le ragioni risiedono nel fatto che la rinuncia è un atto personale del Romano Pontefice, che impiega la sua potestas primatialis, non delegabile, che concerne le prerogative personali della sua potestà e del suo munus a vantaggio della Chiesa, rispetto al quale egli deve sempre essere libero, tanto nell'esercizio quanto nella volontà di rinunciarvi".

<sup>704</sup> P. LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 139.

<sup>705</sup> Ciò, come rilevato da Bettetini, a dimostrazione della centralità che la volontà del soggetto riveste nell'ordinamento ecclesiale: "(...) non di una volontà astratta, disincarnata. Bensì di quella concreta, specifica, imputabile ad un soggetto: dell'atto umano realmente ed effettivamente da questi voluto, una volta conosciuto nella sua verità, e rivolto a produrre effetti giuridici (...) L'ordinamento, cioè, se e nella misura in cui la reputa congruente con il fine ultimo della Chiesa, salvaguarda quella che Tommaso d'Aquino chiama l'*intentio*, l'atto di volontà interna che tende al fine *secundum exigentiam rationis*, e quindi, in definitiva, la libertà dell'uomo." A. BETTETINI, *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 245-246.

idoneità della forma di esternazione della rinuncia e non nella prescrizione di una prestabilita modalità formale a cui il rinunciante risulterebbe vincolato.<sup>706</sup>

Alcuni canonisti, come Ghirlanda, sostengono che il Pontefice debba comunque attenersi a quanto disposto dall'ultimo periodo del §1 del Can. 189, che lo vincolerebbe a compiere un atto di rinuncia pubblico, per iscritto od oralmente, innanzi ad almeno due testimoni<sup>707</sup>. Un'altra corrente interpretativa sostiene, invece, che il Pontefice possa rinunciare al proprio ufficio anche senza alcuna pubblicità o forma particolare, essendo sufficiente che l'atto di rinuncia venga recepito, da chiunque, come espressione della sua volontà autentica<sup>708</sup>.

Ma, a prescindere dalle dissertazioni dottrinali, è da ritenersi ragionevole e prudente che il Pontefice scelga di attenersi al dispositivo del can. 189 §1, palesando la sua *intentio renuntiandi* per iscritto oppure oralmente di fronte a testimoni.<sup>709</sup>

Non è, dunque, un caso, che Benedetto XVI, assolvendo irreprensibilmente la funzione pubblicitaria, abbia opportunamente adottato proprio questa formula, annunciando oralmente la sua rinuncia al ministero di

---

<sup>706</sup> M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 141: "Il Papa può decidere se manifestare la sua volontà liberamente in forma orale o scritta, purché tale forma risulti teleologicamente e proporzionalmente congrua, configurando la renuntiatio quale atto recettizio".

<sup>707</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di Diritto Ecclesiale*, cit., p. 536. Il Ferraris sostiene che la rinuncia dovrebbe "...essere fatta davanti al Collegio dei Cardinali, dal momento che solamente allo stesso spetta l'elezione del successivo Papa." L. FERRARIS, *Papa*, in *Prompta Biblioteca Canonica Juridica Moralis Teologica*, V, Napoli 1853, p. 942. Il medesimo autore riporta il testo dell'atto di rinuncia di Celestino V: "Io Celestino V, mosso da cause legittime, cioè per umiltà, migliore vita, coscienza illesa, debilità di corpo, difetto di scienza, malignità del popolo, infermità della persona, e per ritrovare la quiete della vita passata, espressamente rinuncio al luogo, alla dignità, all'onere e onore, dando piena e libera facoltà da ora al Sacro Collegio dei Cardinali di eleggere e di provvedere al Pastore della Chiesa Universale".

<sup>708</sup> S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni)*, cit., pp. 171-172.

<sup>709</sup> Fermo restando che per la suprema autorità della Chiesa le statuizioni codiciali rappresentano indicazioni meramente orientative e non prescrittive: cfr. M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 141-142.

Vescovo di Roma al Collegio Cardinalizio<sup>710</sup> riunito in Concistoro ordinario pubblico.

Si è trattato della scelta più logica<sup>711</sup>, sia sotto il profilo dell'ossequio alla *traditio canonica* – nel solco di una prassi veneranda che, sin dai tempi più remoti, ci fornisce prova della divulgazione dei più salienti atti pontifici proprio innanzi ai Porporati<sup>712</sup> – sia sotto il profilo dell'autorevolezza del Collegio Cardinalizio, il quale – in quanto autorità cui appartiene la provvisione per *electio* dell'ufficio petrino, ai sensi del can. 349 CIC vigente – , reso edotto della libera scelta del resignante, è l'organo che in maniera naturale può certificare l'autenticità della decisione pontificia<sup>713</sup> e, conseguentemente, far fronte alla situazione di vacanza della Sede Apostolica procedendo alla provvisione dell'ufficio petrino.<sup>714</sup>

D'altronde, considerando che la rinuncia del Romano Pontefice, per la portata e la gravità delle sue conseguenze, necessita di essere resa conoscibile all'*Ecclesia tota*<sup>715</sup>, il Collegio Cardinalizio si mostra quale canale d'eccellenza,

---

<sup>710</sup> Precisa la Boni: "Il fatto che tutti o parte dei Cardinali non fossero previamente edotti non compromette per nulla la loro testimonianza o la validità della rinuncia." G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 39.

<sup>711</sup> Cfr. P. MAYER, *Renuncia del Romano Pontefice*, in *Diccionario general de derecho canónico*, obra dirigida y coordinada por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Editorial Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, vol. VI, p. 932.

<sup>712</sup> Non si può non sottolineare, in particolare, come il gesto di Benedetto XVI rievocò quello di Celestino V, che il 13 dicembre 1294 dichiarò proprio ai Cardinali la sua intenzione di rinunciare al *munus* affidatogli. Per una dettagliata ricostruzione della rinuncia di Celestino V, si veda: V. GIGLIOTTI, *La renuntiatio papae nella riflessione giuridica medievale (secc. XIII-XV): tra limite ed esercizio del potere*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 79(1996), pp. 350 ss.

<sup>713</sup> Cfr. F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., p. 799.

<sup>714</sup> M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 142-143: "(...) dalla situazione giuridica di vacanza della Sede Apostolica determinata dalla rinuncia scaturisce il diritto-dovere dei cardinali elettori di procedere alla provvisione dell'ufficio petrino: un diritto-dovere già predeterminato dalla legislazione positiva quale effetto consequenziale delle dimissioni (can. 349 CIC; NN. 33-40 UDG), che pone di fatto il corpo elettorale quale destinatario principale della renuntiatio. Nel novero dei destinatari secondari, invece, possono ricondursi sia i cardinali non elettori ottuagenari privati del diritto di elettorato attivo sia il Popolo di Dio."

<sup>715</sup> Rileva F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., p. 800: "(...) ogni singolo fedele ha un interesse legittimo relativamente alla decisione del Papa di rinunciare, precisamente perché rispetto alla sua posizione in sede piena ha più che un interesse, ha situazioni di diritto e di dovere legate alla condivisione dei beni ecclesiali. Benché l'effettiva ricezione da parte di terzi sia irrilevante per l'integrità dell'atto (purché qualcuno abbia recepito la manifestazione della volontà), una sua ipotetica diffusione insufficiente potrebbe

per il cui tramite la notizia è pervenuta all'intera Cattolicità<sup>716</sup>: difatti, è l'istituzione che esprime nella maniera più compiuta e perfetta la dimensione ecclesiale attraverso una mirabile sintesi dei suoi due peculiari caratteri, la romanità e l'universalità.<sup>717</sup>

Da quanto sin qui detto, si evince l'importanza determinante – oltre che della chiarezza della formula della *Declaratio* – anche del contesto prescelto per l'esternazione della rinuncia: soltanto una dimensione pienamente pubblica è in grado di assicurare il crisma dell'incontrovertibilità all'atto del Pontefice, dissipando la nube dell'incertezza sulla sua validità e tutelando, conseguentemente, l'*unitas Ecclesiae* in una situazione, peraltro, di estrema delicatezza nella quale non sarebbe possibile neppure invocare l'intervento di un'autorità superiore che possa certificare la validità della decisione del Pontefice.

La rinuncia papale dev'essere necessariamente prefigurata, perciò, come atto conoscibile dalla Chiesa<sup>718</sup>, di modo che la sua esternazione *in facie*

---

creare gravi problemi di sicurezza giuridica. La natura dell'atto rende conveniente una pubblicità proporzionata alla situazione giuridica del titolare dell'ufficio nei confronti dei fedeli. Non si può confondere la non necessità di accettazione della rinuncia con la necessità di una espressione o forma effettivamente sociale e pubblica, consona con la cessazione di un ministero ecclesiale.”

<sup>716</sup> Nel proemio della Costituzione Apostolica “*Universi Dominici Gregis*” si evidenzia proprio come il Collegio Cardinalizio esprima l'universalità della Chiesa, alla luce della diversa provenienza dei suoi componenti: cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Const. apost. *Universi Dominici Gregis de Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione*, 22.II.1996, proemio, in AAS 88(1996), 307-308.

<sup>717</sup> Si veda G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 39: “(...) attraverso la finzione giuridica dell'aggregazione dei cardinali al presbiterio romano la diocesi di Roma è messa al corrente; attraverso la provenienza internazionale dei cardinali la Chiesa intera è avvertita. Nel collegio cardinalizio, d'altronde, clero di Roma (cardinali vescovi delle sedi suburbicarie e dei titoli presbiterali e diaconali di Roma) e insieme esponenziale di ogni continente, si riverbera la romanità e l'universalità del papa stesso”. In merito si veda anche L. DANTO, *La renonciation de Benoit XVI, illustration de la souveraine liberté du Pontife Romain. Réflexions canoniques*, in *L'Année Canonique*, 54 (2012), p. 417: l'autore ritiene che la rinuncia al ministero petrino possa qualificarsi come un “annuncio *urbi et orbi*”, in virtù dell'indissolubile unione, nella persona del Papa, del ministero episcopale – in quanto Vescovo di Roma – e del ministero primaziale, in quanto Successore di Pietro.

<sup>718</sup> E, questa sua prefigurazione, rileva Ganarin: “(...) non limita indebitamente la potestà primaziale, la quale semmai risulta preservata, perché l'esternazione di tale atto nell'ambito di una solenne occasione pubblica garantisce non solo che si avveri l'evento giuridico della recezione, ma altresì che l'intenzione dichiarata sia percepita dai terzi in modo non equivoco.” M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 144.

*Ecclesiae* consenta al Popolo di Dio – che non può, certo, essere inteso come soggetto chiamato surrettiziamente ad accettare la rinuncia - di assolvere al ruolo di testimone e certificatore della sussistenza di una inconfutabile corrispondenza tra la manifestazione esterna e la volontà formatasi internamente nell'animo del resignante.<sup>719</sup>

Nulla, dunque, è stato lasciato al caso da Papa Benedetto XVI, ed il Concistoro ordinario pubblico da lui prescelto per annunciare la rinuncia appare perfettamente appropriato anche sotto l'aspetto della dimensione pubblica e recettizia del contesto che quel "...rite manifestur" presuppone: si tratta, infatti, di un contesto istituzionale aperto e gli atti posti in essere al suo interno, non essendo secretati (a differenza di quanto accadrebbe, invece, in un Concistoro straordinario<sup>720</sup>), sono immediatamente recepibili dalle istituzioni ecclesiali e dai *christifideles*.

Occorre inoltre sottolineare che Ratzinger ha fornito alla Chiesa ulteriore e inconfutabile prova del suo fermo proposito di rinunciare al ministero petrino attraverso le non poche dichiarazioni orali pubbliche<sup>721</sup> successive all'11

---

<sup>719</sup> Ne deriva che si potrà presumere la piena libertà del Pontefice e la legittimità del suo atto, laddove i fedeli ne prendano atto passivamente, non adducendo argomenti seri e fondati tali da porlo in discussione: cfr. L. DANTO, *La renonciation de Benoît XVI, illustration de la souveraine liberté du Pontife Romain. Réflexions canoniques*, cit., p. 413.

<sup>720</sup> M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., p. 145: "Essendo tale riunione sempre segreta (can. 353 §4 CIC), in quanto vi partecipano esclusivamente i porporati sotto la presidenza del Papa – tanto che in passato era intimato l'extra omnes, cosicché tutti gli estranei erano tenuti a lasciare la sala del Concistoro -, le dimissioni di quest'ultimo non sarebbero idonee a determinare costitutivamente la vacanza della Sede Apostolica, perché non rese immediatamente conoscibili al Popolo di Dio. (...) acquisterebbero semmai una valenza meramente informativa, nel senso che i porporati sarebbero resi edotti dell'imminente manifestazione pubblica della rinuncia, che avverrà presumibilmente di lì a breve e solo allora la causa di cessazione dell'ufficio diverrà giuridicamente operativa".

<sup>721</sup> Per rileggere il testo delle ultime dichiarazioni pubbliche rese da Benedetto XVI all'indomani dell'11 febbraio 2013, dalle quali emerge con estrema chiarezza il fermo proposito di Ratzinger di rinunciare al ministero petrino, si veda: BENEDICTUS PP. XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX: 2013(gennaio-febbraio), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, pp. 210-272. Si fa riferimento, in particolare, al discorso tenuto dal Pontefice nel corso dell'Udienza generale del 13 febbraio 2013; all'omelia del Mercoledì delle Ceneri; all'indirizzo di saluto ai parroci e ai sacerdoti della Diocesi di Roma, del 14 febbraio 2013; alle parole pronunciate dal Santo Padre il 23 febbraio 2013, a conclusione degli esercizi spirituali della Diocesi di Roma; all'*Angelus* del 24 febbraio 2013; al discorso tenuto da Ratzinger nel corso della sua ultima Udienza generale, del 27 febbraio 2013; al saluto ai fedeli della Diocesi di Albano e al saluto di congedo del Santo Padre agli Em.mi Signori Cardinali presenti in Roma, del 28 febbraio 2013.



febbraio 2013, nonché tramite alcuni comportamenti concludenti<sup>722</sup> che hanno caratterizzato l'ultimo giorno del suo pontificato: in tal modo, oltre a ribadire la piena libertà e consapevolezza del suo abbandono, il rinunciante ha potuto chiarire quale sarebbe stato il servizio che avrebbe continuato a rendere alla Chiesa universale con la preghiera e la meditazione e professare, altresì, incondizionata obbedienza al futuro Vescovo di Roma.<sup>723</sup>

#### 4.3.3. *La non accettazione e la conoscibilità dell'atto di rinuncia*

Esaminate, nei due precedenti paragrafi, le due fondamentali e imprescindibili condizioni di validità della rinuncia al Soglio Pontificio, non v'è alcun dubbio che la peculiarità di tale atto, del resto già individuata e sancita al can. 221 del CIC-1917, risiede nella circostanza che esso non ha bisogno di alcuna conferma e, dunque, non si richiede accettazione della rinuncia papale:

(...) *non vero ut a quopiam acceptetur.*<sup>724</sup>

---

<sup>722</sup> Si pensi al saluto di congedo ai Cardinali presenti a Roma, all'abbandono volontario dell'appartamento pontificio, al viaggio in elicottero verso Castel Gandolfo, alla chiusura del portone di ingresso della nuova residenza alle ore 20.00 del 28 febbraio, che ha segnato plasticamente la fine del Pontificato di Benedetto XVI, allorché le Guardie Svizzere hanno smontato dal loro servizio di presidio e fatto ritorno in Vaticano: prove tangibili, dunque, che hanno confermato e certificato la legittima *vacatio* della Sede Apostolica allo spirare del *dies a quo* apposto da Ratzinger alla sua *Declaratio*.

<sup>723</sup> Cfr. M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, cit., pp. 146-147. Tuttavia il medesimo autore, nello stigmatizzare l'auspicabilità e la convenienza di un'eventuale rinuncia tacita, considerata foriera di incertezza giuridica, precisa: "I *facta concludentia*, se possono svolgere un'importante funzione confermativa e certificativa della voluntas renuntiandi, non sembrano invero sufficienti ad integrare una forma alternativa di esternazione della rinuncia, che per sua natura ha per oggetto una dichiarazione personale, il cui elemento volitivo pare difficilmente desumibile in modo sicuro attraverso una serie di condotte concordanti poste in essere dal soggetto agente".

<sup>724</sup> Cfr. Can. 332 §2 CIC-83. Tale clausola finale del can. 332 §2 condensa il disposto del can. 221 del CIC 1917, secondo cui "Si contingat ut Romanus Pontifex renuntiet, ad eiusdem renuntiationis validitatem non est necessaria Cardinalium aliorumve acceptio". Chiosa in merito la Boni: "(...) disposto che poteva essere depennato, risuonando in esso vetuste controversie oramai superate, soprattutto sull'intromissione del collegio dei cardinali nella decisione pontificia – specie in quei periodi storici nei quali tale collegio era in piena espansione quanto a prerogative rivendicate –, da tempo risolutamente negata." G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 37.

Questa caratteristica è giustificata dal rango e dal potere supremo del rinunciante, scaturente dalla natura del tutto particolare del *Munus* petrino<sup>725</sup>, che racchiude in sé le peculiari ed esclusive prerogative sancite, come si è visto nei primi due capitoli, dal Concilio Vaticano I con la Costituzione *Pastor aeternus*, ribadite dal Vaticano II nella *Lumen Gentium* e, infine, sintetizzate dalla vigente normativa canonica<sup>726</sup>. Ad un'eventuale accettazione della rinuncia del Pontefice osta, poi, l'invalidabile principio, che affonda le sue radici nel diritto divino, "*prima sedes a nemine iudicatur*"<sup>727</sup> (cfr. cann. 1404; 331; 333 §3) e l'inesistenza di un'autorità superiore.

Nell'introduzione della Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis*, nel fornire l'interpretazione autentica del Can. 332 §1, viene dichiarato che è dottrina di fede, dunque, di istituzione divina, che la potestà del Romano Pontefice deriva direttamente e immediatamente dal Cristo<sup>728</sup>.

Poiché il Primato Petrino è un vero e proprio primato di giurisdizione e di governo, e non meramente onorifico, il Successore del Principe degli Apostoli sulla Cattedra Romana – in virtù della posizione apicale che egli assume nella costituzione teologica della Chiesa - possiede *iure divino* la *plenitudo potestatis* sull'intera Chiesa Universale, che gli è comunicata dal suo stesso Divin

---

<sup>725</sup> Cfr. J. MANZANARES, *Il Romano Pontefice e la collegialità dei Vescovi*, in *Collegialità e primato. La suprema autorità della Chiesa*, EDB, Bologna, 1993, p. 55.

<sup>726</sup> P. LOMBARDIA, *Lezioni di Diritto Canonico. Introduzione – diritto costituzionale - parte generale*, Ed. it. a cura di G. Lo Castro, Milano 1985, pp. 31-32; 134-144.

<sup>727</sup> Tale principio, formalizzato nel can. 1404 CIC 1983, costituisce il corollario del primato di giurisdizione del quale il Vescovo di Roma gode quale successore di Pietro e Vicario di Cristo, a norma del vigente can. 331. Come sottolineato da Condorelli: «La storiografia che si è dedicata a rintracciare le radici bibliche e patristiche del principio ha indicato in un passo di San Paolo un possibile ascendente della formulazione letterale dell'assioma "*Prima sedes a nemine iudicatur*", là dove l'Apostolo afferma che "*spiritalis autem iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*" (1Cor 2.15)>>. O. CONDORELLI, *Il Papa deposto tra storia e diritto*, cit., pp. 9-10. Si veda anche: S. VACCA, *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, pp. 9-31; J. LLOBELL, *Sub can. 1404*, in *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, vol. IV-1, ed. A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocana, Pamplona, 2002, p. 699.

<sup>728</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Cessazione dell'ufficio di Romano Pontefice*, in *La Civiltà Cattolica* (2013), I, p. 452-453.

Fondatore: in conseguenza di tale esclusivo privilegio, il Papa è sottoposto solo a Cristo, di cui è Vicario universale e visibile qui in terra, e nessuna autorità umana, né civile né ecclesiastica, neppure il Collegio Cardinalizio o un Concilio Ecumenico o un Sinodo dei Vescovi, potrebbe essere legittimata a conferirgli o a revocargli la suprema potestà personale che, di regola, vale per tutta la vita del Pontefice medesimo.<sup>729</sup>

Tuttavia, poiché l'assunzione del *Munus* si concretizza al momento ed in ragione della sua libera accettazione da parte dell'eletto, è evidente che questa stessa volontà possa e debba essere lasciata libera di rinunciare al *Munus* medesimo<sup>730</sup>. Il che equivale a dire che il Papa, così come è libero di accettare o meno la propria elezione, allo stesso modo è libero di rinunciare all'ufficio.

Nel caso in cui decidesse di rinunciarvi, nessuna autorità umana potrebbe accettare e confermare questa sua rinuncia<sup>731</sup>, proprio in virtù del carattere

---

<sup>729</sup> *Ivi*, p. 447: "Poiché per la stessa natura del primato nessuna autorità umana conferma l'elezione del Romano Pontefice, nessuna autorità umana può confermare la rinuncia del Romano Pontefice."

In considerazione di ciò, si è soliti affermare che la rinuncia pontificia sia un atto non ricettizio, valido e perfetto dal momento della sua esternazione in modo conforme al diritto, i cui effetti giuridici si dispiegano a prescindere dall'accettazione da parte del collegio cardinalizio. Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice*, cit., p. 242; V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della chiesa*, cit., p. 397.

<sup>730</sup> S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni)*, cit., pp. 170-173.

<sup>731</sup> Soprattutto durante il Basso Medioevo, non mancarono accese dispute sulla questione dell'accettazione della rinuncia fatta dal Romano Pontefice. Tra favorevoli e contrari, la disputa teologica e canonica si protrasse nel tempo: poiché, infatti, per la validità della rinuncia ad un ufficio ecclesiastico si richiedeva, secondo la normativa vigente, l'accettazione del superiore, ci si domandava come tale disciplina potesse trovare applicazione nei confronti del Papa. La questione venne formalmente e definitivamente risolta da Bonifacio VIII, con la dichiarazione resa nei confronti del suo predecessore, Celestino V, nella Costituzione "*Quoniam*": "Poiché alcuni curiosi sembravano trarre deduzioni non giuste – disputando di ciò che non molto conviene e desiderando temerariamente sapere, contro la dottrina dell'Apostolo, più del necessario riguardo al grave dubbio se il Romano Pontefice, soprattutto quando si riconosca impari a reggere la Chiesa Universale e a sostenere gli oneri del Sommo Pontificato, possa rinunciare al Papato, all'onere suo ed onore: il Papa Celestino, nostro Predecessore[...]con autorità Apostolica stabilì e decretò che il Romano Pontefice potesse liberamente rinunciare. Noi, pertanto, affinché la deliberazione non fosse data all'oblio del tempo oppure perché non succedesse che venisse fuori il medesimo dubbio per una recidiva discussione, ordinammo, su consiglio dei nostri fratelli, che la deliberazione fosse messa tra le altre costituzioni a perpetua memoria della cosa." Tale *responsum* divenne, poi, normativa canonica, in quanto inserito nelle decretali e successivamente traslato nel can. 221 del CIC-1917. Il *responsum* di Bonifacio VIII è stato tradotto e riportato da D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, cit., p. 279.

supremo e insindacabile dell'ufficio primaziale: a rigor di logica, infatti, e secondo quanto prescritto dal Codice, l'eventuale accettazione spetterebbe ad un'autorità superiore, ma nessuna potestà sulla terra sovrasta il potere primaziale, supremo e insindacabile, del Vicario di Cristo<sup>732</sup>.

Tuttavia, sebbene la *renuntiatio pontificalis* – che può essere ascritta alla categoria della rinuncia c.d. “costitutiva” o *simplex* – non necessita di essere accettata da alcuna autorità ecclesiastica e, pertanto, non debba sottoporsi al vaglio gerarchico, ciò non significa che essa non possa considerarsi un atto giuridico di natura recettizia<sup>733</sup>, poiché la certezza giuridica esige in ogni caso che la manifestazione della volontà del rinunciante venga portata a conoscenza dei terzi e risulti, perciò, in maniera inequivoca la perdita dell'ufficio ecclesiastico.<sup>734</sup>

---

<sup>732</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, LEV, 2001, p.199.

Sottolinea il Ghirlanda: “...la conferma che nel Medioevo dava l'Imperatore, prima quello romano cristiano, poi di Bisanzio, quindi dei Franchi, infine di Germania, non toccava l'essenza dell'elezione e il conferimento della potestà, in quanto l'eletto era già considerato Papa, ma questi non veniva consacrato Vescovo, e quindi non dava inizio solenne al suo Pontificato prima di tale conferma”. G. GHIRLANDA, *Cessazione dell'ufficio di Romano Pontefice*, cit., p. 447). Tuttavia, per sottolineare il carattere non arbitrario della decisione di rinuncia del Pontefice, nonostante la pienezza assoluta del suo potere primaziale, precisa la Boni: “(...) a evitare derive esasperatamente monarchiche, di taglio autocratico, o comunque volontaristico del tutto ingannevoli della sovranità pontificia – in cui sovente peraltro nel corso della storia ecclesiale si è incorsi -, occorre ricordare quanto detto sulla causa che autorizza il pontefice a tale passo nella solitudine del suo discernimento: causa infatti che mai egli soppeserà in maniera autoreferenziale ed egotica, e che ha Dio come fideiussore, anzi come diretto ispiratore.” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 37-38.

<sup>733</sup> Ivi, p. 38: “(...) non dover comunicare a qualcuno di specifico e determinato un atto non comporta che esso possa tranquillamente classificarsi come non recettizio: generalmente, infatti, nelle dissertazioni giuridiche in materia, recettizio indica un atto che comunque, per la sua validità o efficacia, deve essere comunicato (cfr. can. 189 §3) nel senso di portato a conoscenza ovvero reso conoscibile con l'uso dell'ordinaria diligenza, come appunto nel caso della rinuncia del papa, in modo che si abbia prova chiara e univoca della stessa e si escluda qualsiasi dubbio. E invero pressoché tutti i canonisti, pur senza troppo sostare sul punto, richiedono la recezione-conoscibilità: in questo modo la rinuncia del papa, compiuta e perfetta ma solo quoad auctorem con l'emissione, diviene – immediatamente e contestualmente – giuridicamente rilevante, addivenendo al suo momento pienamente perfezionativo”.

<sup>734</sup> D'altronde, questa circostanza emerge chiaramente dal tenore letterale della seconda parte del paragrafo 3 del can. 189 CIC vigente, a norma del quale: “La rinuncia (...) che non ha bisogno di accettazione sortisce l'effetto con la comunicazione del rinunciante fatta a norma del diritto”. Rileva Ganarin: “(...) il termine *communicatio* sottintende che una determinata persona abbia preso davvero cognizione di un atto giuridico attraverso la notificazione individuale (...) il Codice precisa che la comunicazione della rinuncia senza accettazione è una condizione indispensabile per la sua efficacia, perché nella fase di recezione materiale dell'atto, questo deve considerarsi già perfetto e valido al momento della sua esternazione per mezzo della forma stabilita dal diritto. Dunque, la notificazione fa sì che la rinuncia divenga immediatamente

Ciò premesso, occorre, però, sottolineare che la disciplina della rinuncia del Romano Pontefice diverge, sotto il profilo della recettività dell'atto, rispetto alla disciplina prevista nelle norme generali del Libro I del Codice per le rinunce costitutive (can. 189 §§ 1 e 3), che non risulta del tutto applicabile al caso di specie, proprio in conseguenza del carattere specifico e peculiare della missione del Successore di Pietro.

Tale divergenza si evince dal fatto che, a norma del vigente can. 332 §2 CIC, per la validità dell'atto di rinuncia si esige che la volontà del Pontefice sia manifestata "debitamente": l'utilizzo di questo avverbio esclude in maniera evidente il rimando al can. 189 §3, ove si precisa che la rinuncia senza accettazione sortisce effetto quando è comunicata in modo effettivo dal rinunciante "a norma del diritto" (rinviando implicitamente, cioè, al §1 dello stesso can. 189, ove si individuano, a pena di invalidità dell'atto, il destinatario dell'atto e la forma che questa deve assumere).<sup>735</sup>

La specialità di questa disciplina<sup>736</sup> mira a preservare il carattere supremo della potestà del Romano Pontefice, che non è vincolato all'osservanza delle norme canoniche positive - le quali rappresentano per lui delle indicazioni meramente orientative, suscettibili di essere discrezionalmente disattese ove

---

efficace, non dovendo sindacarsi le ragioni sostanziali poste a suo fondamento." Il medesimo autore sottolinea, altresì, che nel caso in cui la *voluntas renuntiandi* viene manifestata oralmente, allora il momento dell'esternazione e quello della comunicazione coincidono temporalmente e l'atto di rinuncia è sin da subito valido, perfetto ed efficace; invece, nel caso in cui la rinuncia venisse redatta per iscritto, le due fasi dell'esternazione e della comunicazione potrebbero non risultare contestuali. M. GANARIN, *Sulla natura recettiva dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio Papae*, cit., pp. 128-130.

<sup>735</sup> Se la suprema autorità gerarchica della Chiesa fosse vincolata all'osservanza del combinato disposto dei §§ 1 e 3 del can. 189 CIC: "Di conseguenza, il Pontefice che avesse intenzione di rinunciare al suo incarico dovrebbe notificare l'atto di rinuncia ai padri cardinali, i quali, dopo averne preso coscienza, sarebbero tenuti a riunirsi per procedere collegialmente all'elezione del successore. In aggiunta, il Papa risulterebbe vincolato alla forma canonica di esternazione della rinuncia, che perciò dovrebbe essere dichiarata oralmente alla presenza di due testimoni o per iscritto." *Ivi*, p. 131-132.

<sup>736</sup> La specialità di questa disciplina consente di bilanciare e tutelare due interessi giuridici fondamentali: preservare il carattere supremo della potestà primaziale del Romano Pontefice, la cui rinuncia non deve essere accettata da alcuno; garantire che la cessazione di diritto del supremo ufficio si determini realmente soltanto nel momento in cui della *voluntas renuntiandi* del resignante venga debitamente resa edotta tutta la Chiesa, aprendosi soltanto in quel contestuale frangente la legittima vacanza della Sede petrina.

conveniente<sup>737</sup> - e, pertanto, non può essere obbligato da una legge irritante di diritto umano a comunicare in forma specifica a qualcuno la sua *intentio renuntiandi*.

Ma la circostanza che il can. 332 §2 CIC non precisi chi sia il soggetto istituzionale al quale deve destinarsi l'atto di rinuncia<sup>738</sup>, né prescriva, *ad validitatem*, una o più forme specifiche mediante le quali esso debba esternarsi, non consente in ogni caso, come si è visto, che possano risultarne compresi il carattere recettizio dell'atto e una sua previa, opportuna e idonea pubblicità<sup>739</sup> e conoscibilità ai terzi, tale da consentire, con l'uso dell'ordinaria diligenza, a tutti i *christifideles* di prendere cognizione della decisione papale<sup>740</sup> e al Collegio Cardinalizio di maturare la certezza morale che il Successore di Pietro ha

---

<sup>737</sup> I poteri primaziali del Pontefice, infatti, risultano vincolati unicamente dai limiti connessi all'essenza diaconale della potestà di governo, dai presupposti naturali di esistenza e validità di un atto umano libero e volontario, nonché dal nucleo intangibile dell'*Ecclesia visibilis*, riconducibili allo *ius divinum*. Cfr. J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano, 1997, pp. 225-226.

<sup>738</sup> Tale soggetto istituzionale rimane pur sempre individuabile nel Collegio cardinalizio, il quale costituisce, a livello giuridico, l'*auctoritas* di cui al can. 189 §1 CIC, competente per la provvista canonica dell'ufficio *de quo* (can. 349 CIC e n. 33 *Universi Dominici Gregis*), nonché, come sottolineato da Fantappiè: "...organo della volontà divina".

C. FANTAPPIÈ, *Papato, sede vacante e "Papa emerito". Equivoci da evitare*, 9 marzo 2013, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457>.

D'altra parte, il motivo per cui il can. 332 non precisa i destinatari dell'atto, escludendo che la sua recezione possa concretizzarsi nella forma della notificazione individuale, è facilmente intuibile: in virtù della posizione apicale del Romano Pontefice nell'organizzazione costituzionale della Chiesa, la sua rinuncia dev'essere necessariamente rivolta all'intera Chiesa e, quindi, ad un numero pressoché indefinibile di soggetti, il che renderebbe impossibile e impensabile un'eventuale forma di notificazione individuale. Ragion per cui, come si è già sottolineato in precedenza, attraverso la romanità e l'universalità incarnate al contempo dal Collegio Cardinalizio, la notizia della rinuncia del Pontefice raggiunge le membra del Corpo Mistico del Cristo nella sua interezza.

<sup>739</sup> L'atto di rinuncia deve soddisfare un requisito minimale di pubblicità, che sia: "(...) obiettivamente proporzionata alla situazione giuridica del titolare dell'ufficio nei confronti dei fedeli." F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., pp. 800. La pubblicità dell'atto deve avere, pertanto, una portata universale ed estrinsecarsi in una sede istituzionale che consenta a tutti e a ciascun fedele di prendere atto passivamente della volontà papale.

<sup>740</sup> Si veda M. GANARIN, *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio Papae*, cit., p. 134: "(...) l'atto di rinuncia del Vescovo di Roma ha natura e rilevanza costituzionali, al punto che la sua decisione viene ad incidere in termini estintivi sul rapporto giuridico intersoggettivo di diritti e di doveri che questi ha instaurato con ciascun christifidelis per la fruizione dei *bona Ecclesiae*. Il Popolo di Dio ha quindi il diritto di prendere atto della decisione assunta dal Papa." Si veda anche F. PUIG, *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, cit., pp. 799-800.

validamente ed effettivamente rinunciato al suo incarico, così da procedere – nei tempi e nei modi predeterminati dalla legge - al governo della Sede Apostolica vacante e all'elezione del nuovo Pontefice.

#### **4.4. Lo *status* canonico e la qualifica del Pontefice resignante: un dibattito aperto**

La rinuncia di Benedetto XVI ha evidenziato che - poiché il vigente canone 332 CIC si limita a fornire le basi giuridiche della rinuncia papale, indicandone sinteticamente i requisiti di validità, ma non dà una precisa disciplina che possa regolare la contemporanea presenza di un Papa regnante e di uno, per così dire, “in pensione” - la questione dello *status* giuridico del Papa che abbia deciso di rinunciare al supremo *munus* petrino risulta abbastanza controversa, con particolare riferimento al titolo da attribuirgli pubblicamente, nonché alle prerogative e alle insegne che gli spettano nella Chiesa.<sup>741</sup>

Nel silenzio della legge, canonisti e teologi hanno prospettato differenti ipotesi, ricercando eventuali precedenti nella storia della Chiesa, e la dottrina si è divisa elaborando riflessioni logico-sistematiche contrapposte, in grado di illustrare i risvolti più prettamente pratici della rinuncia ed inquadrare il nuovo *status* soggettivo che il Pontefice resignante assume allo scoccare dell'inizio della Sede vacante.<sup>742</sup>

---

<sup>741</sup> Sottolinea la Boni: “Si tratta di punti insoluti che non sono stati dissolti esplicitamente dal papa resignante, il quale avrebbe potuto, con autodeterminazione immediatamente efficace, predisporre e regolare (al limite forse nell'atto stesso della rinuncia) il suo venturo stato giuridico – compatibilmente, come ovvio, con le linee portanti dell'ordinamento della Chiesa -, ma non l'ha fatto. L'indeterminatezza è per giunta aggravata dalla penuria e dalla contraddittorietà di precedenti cui risalire. Ci si domanda in particolare: chi è stato romano pontefice, il dimissionario, è ancora papa? È papa-pontefice emerito? Possiede ancora la dignità cardinalizia? Rimane vescovo e in particolare vescovo emerito?” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 46.

<sup>742</sup> Si veda, in particolare, C. FANTAPPIE', *Papato, sede vacante e “Papa emerito”. Equivoci da evitare*, 9 marzo 2013, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457>. L'autore, nel sottolineare come nel pontificato di Benedetto XVI non vi sia stato un essenziale raccordo tra teologia e diritto canonico, chiosa: “(...) la rinuncia di Benedetto XVI ha posto gravi problemi sulla costituzione della Chiesa, sulla natura del primato del papa nonché sull'ambito ed estensione dei suoi poteri dopo la cessazione dell'ufficio”.

Come rilevato dal Prof. Bettetini, è pacifico in dottrina che il Pontefice, rinunciando all'ufficio petrino, perda le potestà che sono strettamente connesse all'esercizio di quel peculiare e supremo *munus* e che gli spettano proprio e soltanto in quanto Successore di Pietro sulla Cattedra romana: pertanto, il Pontefice la cui rinuncia abbia validamente e legittimamente conseguito i suoi effetti giuridici non godrà più del primato di giurisdizione sulla Chiesa universale – con tutte le prerogative ad esso connesse, ad esempio l'inappellabilità dei suoi atti –, né del carisma dell'infalibilità nei pronunciamenti *ex cathedra*.

Egli conserverà, invece, la propria dignità episcopale e, in virtù del carattere indelebile del sacramento, rimarrà insignito della pienezza dell'ordine sacro ricevuto nel grado dell'episcopato e, dunque, risulterà membro a tutti gli effetti del Collegio dei Vescovi.<sup>743</sup> Rinunciando all'incarico, evidentemente egli non è più Papa e titolare della *Prima Sedes*, quindi non ha più alcuna potestà nella Chiesa e non può intromettersi in alcun affare di governo; del resto, il Papa è tale in quanto Vescovo di Roma: perciò, come i Vescovi non perdono il carattere episcopale rinunciando al governo della Diocesi loro affidata, al compimento dei settantacinque anni, così il Vescovo di Roma che rinuncia non perderà la dignità e la sacramentalità dell'Ordine Episcopale.<sup>744</sup>

La dottrina si è divisa, invece, in merito all'appartenenza o meno del resignante al Collegio Cardinalizio: alcuni osservatori hanno, infatti, supposto

---

<sup>743</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 246. Rileva, in proposito, Fantappiè: “La rinuncia all'ufficio papale implica anche quella alla diocesi di Roma (*resignare loco tantum, non autem dignitati episcopali*) ma non la perdita dell'esercizio dei diritti episcopali (*resignare loco simul et dignitati*). Pertanto il papa che si è dimesso conserva i diritti di *episcopus consecratus* o, come si diceva nel medioevo, di *episcopus in ecclesia universalis*. Anche se privo del governo della Chiesa, egli potrebbe esercitare la sua potestà sacramentale nella diocesi di Roma dietro permesso del nuovo papa.” C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 103.

<sup>744</sup> Cfr. M. A. CALABRO', *Un caso previsto dal codice canonico, Intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013, p. 3. E chiosa la Boni: “Quanto alla qualifica di *episcopus consecratus*, la consacrazione episcopale è indelebile: il vescovo non più a capo di una diocesi resta tale, perché nulla, nemmeno l'eresia, lo scisma, l'apostasia, può cancellare il sacramento dell'ordine nel grado in cui lo si è ricevuto. Questo vale parimenti – e non a maggior ragione – per il vescovo di Roma.” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 48.



che Ratzinger, oltre a conservare lo *status* canonico di Vescovo consacrato, ritornasse a potersi fregiare della berretta rossa, argomentando a sostegno di questa tesi sulla base della considerazione dei diritti acquisiti e della dignità personale che il rinunciante conserva comunque nella Chiesa e, soprattutto, rilevando che chi era Cardinale al momento dell'elezione papale, una volta compiuta la rinuncia non può che recuperare la posizione o l'ufficio precedente.<sup>745</sup>

Tuttavia, la prevalente dottrina non condivide questa tesi. Bettetini rileva che se il Papa, a seguito della rinuncia, continuasse a far parte del Collegio Cardinalizio, allora godrebbe di tutte le prerogative che ne derivano, *in primis*, se ancora non avesse compiuto gli ottant'anni<sup>746</sup>, la partecipazione al Conclave per l'elezione del nuovo Papa, con tutte le conseguenti problematiche di correttezza costituzionale e di inopportunità che una simile presenza potrebbe prospettare.<sup>747</sup>

---

<sup>745</sup> Si veda P. MAYER, *Renuncia del Romano Pontefice*, cit., p. 933. Si veda A. CORDERO DI MONTEZEMOLO, *Un nuovo stemma per un papa emerito?*, in *Nobiltà. Rivista di araldica, genealogia e ordini cavallereschi*, XX (2013), p. 174: "Non sembra esistere alcuna norma canonica che stabilisca se con la rinuncia al Soglio pontificio il Papa emerito torni a far parte *pleno iure* del Collegio dei Cardinali. Sembrerebbe che in qualche modo così possa o debba essere considerato, seppur aggregato extra ordinem, ovvero senza rientrare in alcuno dei tre ordini cardinalizi". R. DE MATTEI, in un articolo intitolato *Considerazioni sull'atto di rinuncia di Benedetto XVI* del 12 febbraio 2013, consultabile in rete all'indirizzo [www.corrispondenzaromana.it](http://www.corrispondenzaromana.it), afferma: "Non ci potranno essere, dopo la rinuncia di Benedetto XVI, due papi, uno in carica e uno emerito, come è stato impropriamente detto. Benedetto tornerà ad essere sua eminenza il cardinale Ratzinger e non potrà più esercitare prerogative, come l'infallibilità, che sono intimamente legate al potere di giurisdizione pontificio."

<sup>746</sup> G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 46: "(...) comunque Ratzinger, pluriottantenne, è deprivato del principale diritto-dovere dei cardinali. Infatti è stato ormai pressoché parificato lo statuto giuridico dei cardinali (da Giovanni XXIII, tra l'altro, tutti ordinati vescovi) a quello episcopale, rimanendo ai primi, in più, solo il diritto-dovere di votare in conclave: prerogativa della quale però si è privati al compimento degli ottanta anni. Sebbene debba ammettersi che il problema, se non altro di correttezza costituzionale, per così dire, della partecipazione attiva alla procedura elettorale si potrebbe porre per futuri papi rinunciatari meno vegliardi."

<sup>747</sup> Si veda A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., pp. 246-247: "(...) per motivi di opportunità, riteniamo non conveniente la sua presenza, per evitare anche la sola possibilità che colui che già fu Papa influisca sull'elezione o si crei l'apparenza che possa designare un successore (designazione in linea di principio possibile, ma non attuabile allo stato attuale del diritto e, soprattutto, contraria a una ininterrotta consuetudine nella Chiesa, che vuole l'elezione del suo supremo Pastore comunque libera e affidata a un corpo elettorale quale strumento umano di cui lo Spirito Santo si serve per manifestare la Sua volontà: come ribadì la dottrina classica, una pluralità di pareri espressa nella forma del giudizio di maggioranza permette una ricerca serena e obiettiva della verità e quindi del volere di Dio, in quanto *per plures melius veritas inquiritur*."

E', dunque, più corretto ritenere che il Pontefice resignante non faccia più parte del Collegio Cardinalizio<sup>748</sup>, anche in considerazione del fatto che:

“(…) quando un cardinale accetta la nomina a papa, rinuncia a quella dignità ed esce *ipso facto* dal collegio cardinalizio perché assume un *munus*, quello petrino, che lo pone al di sopra del collegio. Anche quando è in concistoro, il papa, infatti, non è un *primus inter pares*.”<sup>749</sup>

Ne deriva che per tornare nuovamente in possesso della dignità cardinalizia, il Papa dimissionario dovrebbe essere creato Cardinale *ex novo* e reintegrato nel Sacro Collegio dal Pontefice che gli è succeduto sulla Cattedra petrina, qualora quest'ultimo lo ritenesse opportuno.<sup>750</sup>

Questa tesi risulta suffragata anche dall'univoca prassi che si ricava dai, seppur esigui, precedenti storici, i quali danno contezza che nei casi di rinuncia o di deposizione o di cessazione dell'ufficio petrino verificatisi nel corso dei secoli coloro che scendevano dal soglio pontificio non tornavano ad essere, *ipso iure*, nuovamente cardinali: emblematica, al riguardo, la vicenda di Celestino V che – sebbene non fosse un porporato già prima dell'elezione al soglio pontificio

---

<sup>748</sup> G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47: “D'altronde, l'eventuale estromissione del papa rinunciataro dal gremio del collegio cardinalizio non vieterebbe ogni forma di cooperazione sinergica con la *cathedra Petri* a cui venisse sollecitato e alla quale avrebbe diritto in qualità di vescovo emerito di Roma.”

<sup>749</sup> Cfr. C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105. Basti considerare che già nel can. 230 del CIC 1917 i Cardinali erano descritti come Senato del Romano Pontefice e suoi principali collaboratori nel governo della Chiesa universale. Nel vigente can. 349 CIC è scomparsa la qualifica di Senato e si attribuisce ai Cardinali una duplice funzione: quella di eleggere il Romano Pontefice, a norma del diritto peculiare; e quella di assistere il Sommo Pontefice – sia collegialmente che individualmente – nel suo compito di Pastore universale. Si evince, pertanto, chiaramente la precipua funzione di ciascun porporato, al servizio del Papa, in qualità di suo consigliere e membro del presbitero romano. Del medesimo avviso la Boni: “(…) vi è un rapporto di alterità tra pontefice e collegio cardinalizio, tant'è che i cardinali aiutano nella cura della Chiesa universale il papa (can. 349), il quale è chiamato a presiedere i concistori (cfr. can. 353 §1). E non pare che, d'altra parte, la rinuncia possa dispiegare un effetto ripristinatorio dello *status quo ante* l'ascesa al soglio del dimissionario”. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47.

<sup>750</sup> Si veda C. FANTAPPIE', *Quando Pietro depone le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013: “Il Papa che rinuncia non può tornare cardinale se non con una nuova nomina, rinuncia a titoli e prerogative, rimane vescovo ma senza una diocesi dove esercitare la sua giurisdizione, mantiene i poteri sacri. Paradossalmente, se volesse consacrare un sacerdote, dovrebbe chiedere il permesso al vescovo della diocesi in cui si trovasse.”

-, dopo la rinuncia, animato da *zelum melioris vitae*, tornò ad essere eremita e non fu mai considerato membro del Collegio Cardinalizio.<sup>751</sup>

Occorre, inoltre, considerare che, a norma del vigente can. 350 §§ 1 e 2 CIC, ciascuno degli appartenenti ai tre distinti ordini del Collegio Cardinalizio risulta legato a un titolo o una diaconia suburbicaria o nell'Urbe, che gli consente di essere incorporato al presbiterio romano: al momento dell'accettazione della designazione a Romano Pontefice, il Cardinale eletto Papa perde tale titolo o diaconia – che viene conferito a un altro – e, conseguentemente, non risulterà più in possesso della dignità cardinalizia.

Benedetto XVI, al momento dell'accettazione della sua legittima elezione a Pontefice, ha perso il titolo di Cardinale titolare di Ostia, che gli competeva a norma del can. 350 §4 in quanto Decano del Collegio Cardinalizio, e non gli è stato conferito alcun altro titolo o diaconia a seguito della rinuncia al *munus* primaziale<sup>752</sup>: conseguentemente, dal momento che il diritto canonico non contempla la possibilità che possa darsi un Cardinale senza titolo o diaconia, allo stato attuale Ratzinger non può essere considerato un porporato.<sup>753</sup>

---

<sup>751</sup> Come evidenziato da Fantappiè e da Bettetini, diverso è il caso di Gregorio XII il quale, nella delicata e complessa situazione delineatasi con lo Scisma d'Occidente e le tendenze conciliariste, patteggiò col Concilio di Costanza la "cessione" dell'ufficio papale per cercare di sanare le divisioni che stavano lacerando la Chiesa. Egli fu lasciato cardinale per essere incoraggiato a cedere e, dopo la rinuncia, proprio per ricompensarlo di aver ceduto il titolo, fu nuovamente creato cardinale vescovo di Porto dal Concilio, che gli conferì il diritto di precedenza immediatamente dopo il Pontefice e lo nominò, altresì, legato a vita per la Marca di Ancona. Anche all'antipapa Felice V – che, eletto invalidamente dal Concilio di Basilea nel 1439, rinunciò all'ufficio primaziale nell'aprile del 1449 -, Papa Niccolò V concesse il titolo cardinalizio di Santa Sabina nonché quelli di legato e vicario apostolico per gli Stati Sabaudi e la Germania solo come concessione politica che potesse compensarlo per la sua rinuncia. Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105; A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 247.

<sup>752</sup> Anche la Boni ritiene non condivisibile l'idea del ritorno di Ratzinger tra i membri del Collegio Cardinalizio a seguito della sua rinuncia al soglio pontificio: «Peraltro, nel concistoro del 22 febbraio 2014, cui ha presenziato, Joseph Ratzinger era vestito di bianco, con il soprabito, nella prima fila dei porporati vescovi, apostrofato come "primo tra i cardinali" da taluni cronisti e non solo: un cardinale tuttavia affatto anomalo, senza alcun titolo o diaconia di una Chiesa suburbicaria o nell'Urbe, non essendo più Ratzinger titolare di Ostia quale decano del collegio cardinalizio dal momento dell'accettazione dell'elezione». G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 47.

<sup>753</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 248. Ad ulteriore e tangibile riscontro di questa tesi, il Prof. Bettetini rileva: "(...) l'Annuario Pontificio non pone tra i cardinali il Pontefice regnante, così

Altra intricata questione che ha diviso la dottrina e che risulta di più complessa risoluzione per l'assenza di precedenti chiari nonché per i mutamenti teologici e canonici introdotti dal Vaticano II, è quella del titolo che spetta al Papa rinunciante.<sup>754</sup> All'indomani della *Declaratio* di Ratzinger, in un saggio pubblicato su *La Civiltà Cattolica*, l'autorevole canonista Ghirlanda sentenziava:

“E' evidente che il Papa che si è dimesso non è più Papa, quindi non ha più alcuna potestà nella Chiesa e non può intromettersi in alcun affare di governo. Ci si può chiedere che titolo conserverà Benedetto XVI.

Pensiamo che gli dovrebbe essere attribuito il titolo di Vescovo emerito di Roma, come ogni altro Vescovo diocesano che cessa.”<sup>755</sup>

---

evidenziando che il Papa, non appartiene più a tale collegio.” Né, tantomeno, il nome di Benedetto XVI compare all'interno del collegio cardinalizio negli *Annuari Pontifici* editi dal 2013 ad oggi. Nel caso si fosse voluto nominare Ratzinger cardinale – escludendo il titolo di Ostia, spettante al Decano del Collegio -, gli si sarebbe forse potuto attribuire il secondo titolo cardinalizio di sede suburbicaria, ma sempre previa rinuncia del cardinale titolare.

<sup>754</sup> Fa notare Fantappiè: “Questa scelta non può essere considerata questione neutra o secondaria, né per il momento né per il futuro. Nel titolo si riflette, infatti, la concezione che la Chiesa ha del ministero papale e si rispecchia una ben determinata visione teologica e canonica.” C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 105.

<sup>755</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, cit., p. 448. Tale verdetto di Ghirlanda, del 2 marzo 2013, non è affatto improvvisato, bensì ben calibrato e condiviso da altri illustri canonisti. Esso ben riflette le interrelazioni esistenti tra accettazione dell'elezione pontificia e consacrazione episcopale, e mette in evidenza come la potestà primaziale, propria del Romano Pontefice, non dipenda dall'ordinazione episcopale ma dall'accettazione dell'elezione, ragion per cui: “colui che cessa dal ministero pontificio non a causa di morte, pur evidentemente rimanendo Vescovo, non è più Papa, in quanto perde tutta la potestà primaziale, perché essa non gli era venuta dalla consacrazione episcopale, ma direttamente da Cristo tramite l'accettazione della legittima elezione.” *Ivi*, p. 462. Si veda anche M. J. ARROBA CONDE, *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, p. 361., ove si sostiene che, a prescindere dall'utilizzo dell'appellativo di Papa emerito: “(...) un Papa non può essere emerito”.

Tra coloro che, condividendo l'impostazione illustrata da Ghirlanda, si erano schierati a favore della denominazione di Vescovo emerito di Roma, si annoveravano autorevoli prelati e canonisti come il Cardinale Francesco Coccopalmerio, presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; il presidente emerito della Corte Costituzionale Cesare Mirabelli (nel già citato articolo: M. A. CALABRO', *Un caso previsto dal codice canonico*, *Intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013, p. 3) e il vice-rettore dell'Università Lateranense Patrick Valdrini (in: S. MAZZA, *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013).

La Santa Sede, una volta scartata l'ipotesi dell'attribuzione a Ratzinger della qualifica di "*iam Romanus Pontifex*" – che era stata assegnata a Celestino V – e di un suo eventuale ritorno nel Collegio Cardinalizio, ha oscillato per alcuni giorni tra il conferimento del titolo di "Vescovo emerito di Roma" e quello di "Papa emerito" o "Romano Pontefice emerito".

Alla fine Joseph Ratzinger, discostandosi dall'orientamento espresso da autorevole dottrina<sup>756</sup>, ha optato per quest'ultimo titolo, scegliendo di mantenere anche il nome pontificale assunto al momento dell'elezione al Soglio, il titolo di "Sua Santità", il medesimo stemma araldico con le chiavi decussate di San Pietro - in segno di particolare legame con la Sede di Roma - e di continuare a indossare la semplice talare bianca, sebbene senza la mantellina – detta "pellegrina" – e la fascia, e senza mozzetta e scarpe rosso porpora<sup>757</sup>; l'*anulus piscatoris* è stato sostituito dall'anello episcopale ma, all'inizio della Sede vacante, è stato annullato semplicemente tramite rigatura e non distrutto fisicamente, come avveniva tradizionalmente.<sup>758</sup>

Risulta evidente, dunque, come, sia da parte della Santa Sede che dei canonisti, la scelta sia ruotata attorno al comune titolo di "emerito"; ciò che è

---

<sup>756</sup> D'altra parte, come sottolineato da Salvatori: "(...) poiché si tratta di rinuncia del Supremo Legislatore stesso, Egli è libero nella rinuncia di disporre di sé e del suo futuro come meglio giudichi per il bene della Chiesa." D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3(2001), p. 281.

<sup>757</sup> Per Guzzo, la circostanza che Ratzinger abbia deciso di indossare un abito in parte diverso da quello del Papa regnante, sarebbe indice di una sorta di "...significativo processo di istituzionalizzazione dello status di Papa emerito." L.M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, n. 25/2016, 11 luglio 2016, p. 20. Tale processo di istituzionalizzazione sarebbe ulteriormente confermato e rafforzato dalle parole e dagli atteggiamenti pubblici di Papa Francesco nei confronti del suo emerito predecessore: "Cosa succederà con i Papi emeriti? Io credo che dobbiamo guardare a lui come a un'istituzione. Lui ha aperto una porta, la porta dei Papi emeriti. Ce ne saranno altri, o no? Dio lo sa. Ma questa porta è aperta: io credo che un Vescovo di Roma, un Papa che sente che le sue forze vengono meno – perché adesso si vive tanto tempo – deve farsi le stesse domande che si è posto Papa Benedetto." Cfr. FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Terra Santa*, 26 maggio 2014, in ([http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papafrancesco\\_2014\\_0526\\_terra-santa-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papafrancesco_2014_0526_terra-santa-conferenza-stampa.html)).

<sup>758</sup> Le decisioni di Ratzinger sono state comunicate dal portavoce della sala stampa vaticana, P. Federico Lombardi, nel briefing con i giornalisti del 26 febbraio 2013. Cfr. [http://it.radiovaticana.va/storico/2013/02/26/briefing\\_padre\\_lombardi\\_benedetto\\_XVI\\_sarà\\_pa\\_pa\\_emerito/it1-668488](http://it.radiovaticana.va/storico/2013/02/26/briefing_padre_lombardi_benedetto_XVI_sarà_pa_pa_emerito/it1-668488).

risultato non chiaro, ingenerando spaccature tra i canonisti, è se l'emeritato avrebbe dovuto attribuirsi in relazione al titolo di Papa o di Vescovo.<sup>759</sup>

Nel diritto della Chiesa post-conciliare, l'istituto dell'emeritato è stato dettato dalla necessità di armonizzare l'indelebilità della consacrazione episcopale con la prescrizione delle dimissioni dei Vescovi introdotta da Paolo VI nel 1966, al fine di sancire il legame spirituale, giuridico e affettivo che continua a sussistere tra il Vescovo dimissionario e la sua Diocesi.<sup>760</sup>

Dunque, proprio per evitare una disparità di trattamento ed operare un'equiparazione canonica tra la condizione del Vescovo di Roma resignante e

---

<sup>759</sup> Scrive Fantappiè: "La tradizione giuridica imporrebbe un ragionamento stringente e coerente: una volta che, per effetto della rinuncia, la persona del Papa perde l'ufficio, non ha più titolo né ragione per chiamarsi e farsi chiamare Papa. Si compie, cioè, definitivamente la separazione dei due aspetti o dimensioni che erano un tempo articolate e congiunte in unità attraverso il consenso, la persona concreta e il papato e, di conseguenza, si scinde nella persona concreta la sua qualificazione di vescovo consacrato e di vescovo eletto di Roma." C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., pp. 105-106. In tal senso si è espresso anche il costituzionalista Francesco Clementi: "Ritengo che sia del tutto errata quella condizione giuridica, che sto sentendo in questi giorni da parte di alcuni, di Pontefice emerito, perché, se dal punto di vista giuridico è dichiarato decaduto in ragione di un nuovo Conclave, posto in essere peraltro sulla base di dimissioni volontarie, non c'è ragione religiosa -che pure arrivo a capire- che possa ritenere corretto però il mantenimento dello *status*, oltre che del titolo. Mi rendo conto che separare la funzione giuridica da quella spirituale è un esercizio difficile, e tuttavia sono le stesse libere e volontarie dimissioni del Pontefice attualmente in carica che impongono questa lettura, a mio avviso." F. CLEMENTI, *L'incognita del profilo giuridico di Benedetto XVI dopo le dimissioni*, intervista di G. Galeazzi, in *La Stampa*, 15 febbraio 2013. Di segno opposto Antonello Blasi, docente di Diritto Canonico alla Lateranense, che ha suggerito di continuare ad usare l'appellativo di "Sua Santità", un po' come per la Regina madre di un regno si continua ad usare "Sua Maestà": "Il Santo Padre resta tale. Non avrà più la sua potestà e perderà l'esercizio delle sue prerogative, ma non per questo potrà subire una diminutio del sigillo che ha avuto. Non può essere ridimensionato a Eminenza. Ratzinger resterà quindi vescovo, seppure emerito, perché è questione che riguarda l'ordine sacro, e difficilmente potrà considerarsi di nuovo cardinale, anche se quello è un titolo e lui lo è comunque." (Cit. da R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, 2013, p. 131).

<sup>760</sup> L'emeritato è stato introdotto da Paolo VI con il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, del 6 agosto 1966 (in *Enchiridion Vaticanum*, II, n. 771), a seguito della previsione della rinuncia all'ufficio da parte dei Vescovi diocesani ed equiparati al compimento dei settantacinque anni. E' stato poi recepito, con significative variazioni, nel can. 185 del CIC 1983. Sul tema si veda: B. F. PIGHIN, *Profilo giuridico del vescovo emerito*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 779-794. In relazione alla devoluzione del *titulus* di *emeritus* chiosa la Boni: "Un *titulus* invero, si ripete di consueto, onorifico, ma senza che con ciò si possa peraltro obliare la *substantia* giuridica da esso potenzialmente trainata per il vescovo che è ancora magmatica dati i suoi verdi natali nella Chiesa. Essi si radicano specialmente nel Vaticano II e nella contrastata introduzione dell'invito alla rinuncia per età, cementandosi poi nel Codice del 1983: un neonato, quindi, sguarnito di un retroterra teologico o canonistico e privo di addentellati nel plurisecolare e ricchissimo arsenale lessicale propriamente ecclesiale, essendo mutuato *ab extra*, segnatamente dalle costumanze accademiche (anche se non solo)." G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 49-50.

quella dei “vescovi emeriti” che – a norma del combinato disposto dei cann. 401 e 402 §1 CIC 1983 - hanno rinunciato alle rispettive Diocesi, i canonisti avevano proposto di attribuire a Ratzinger il titolo di “Vescovo emerito di Roma”, sulla base dell’ovvia considerazione, già sopra esaminata, che:

“(…) poiché per Ratzinger, ex vescovo di Roma, non può affievolirsi o scolorire in alcun modo – non difformemente dagli altri successori degli apostoli – la consacrazione ricevuta, egli resta vescovo, pure vescovo emerito.”<sup>761</sup>

Tuttavia, non è mancato chi, come Fantappiè, ha rilevato che anche l’attribuzione del titolo di “Vescovo emerito di Roma” potrebbe essere non opportuna e celare problematiche strettamente connesse all’essenza stessa del *munus* petrino, che restano tuttora controverse e dibattute in dottrina, dal momento che il magistero dei due Concili Vaticani non si è pronunciato in modo dirimente in merito.

Invero, il disposto del can. 331 CIC 1983 sancisce che nella medesima persona del Papa si articolano e confluiscono, al contempo, tre diversi ruoli: il supremo *munus* primaziale, il Vescovo di Roma e il capo del Collegio Episcopale. Sebbene sia innegabile l’esistenza di un’ordinazione e implicazione

---

<sup>761</sup> Cfr. *Ivi*, p. 50. Tuttavia, è stata rilevata la sussistenza di almeno due motivi ostativi che non consentirebbero l’automatica applicazione analogica dell’istituto dell’emeritato alla situazione determinata dalla cessazione dall’ufficio di Romano Pontefice. Infatti, il vigente can. 185 CIC dispone: “A colui, che perde l’ufficio per raggiunti limiti d’età o per rinuncia accettata, può essere conferito il titolo di emerito.” Dunque trattasi di un istituto applicabile ad ogni ufficio ecclesiastico la cui perdita sia determinata da una delle due circostanze dettate dal canone stesso. Orbene, nel caso della *renuntiatio pontificalis*, evidenzia L. M. Guzzo: << (...) la legge canonica non prevede la perdita dell’ufficio ecclesiastico di Romano Pontefice per raggiunti limiti d’età, come invece è previsto per il Vescovo diocesano (cfr. can. 401, §1); il canone 185 parla espressamente di rinuncia accettata e, invece, a norma del can. 332, §2, nell’eventualità in cui il Romano Pontefice rinunci al suo ufficio non si richiede che qualcuno lo accetti. Per lo stesso motivo neppure il can. 402, §1, può essere interpretato, in via analogica, per il Vescovo di Roma, in quanto anche in questo caso “la rinuncia all’ufficio (deve essere) stata accettata” >>. L. M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull’emeritato di Benedetto XVI*, cit., p. 18. A fronte di quello che egli definisce “processo di istituzionalizzazione del Papa emerito”, l’autore auspica una più analitica disciplina legislativa della rinuncia del Romano Pontefice, proponendo una parziale riforma del can. 185 §3, nella parte in cui non prevede che il titolo di emerito possa essere conferito anche per la rinuncia che non richiede accettazione, così da contemplare espressamente la rinuncia pontificale.

logica tra essi, la dottrina continua ad interrogarsi se debbano configurarsi come tre distinti uffici inerenti alla persona del Papa o, piuttosto, alla stregua di tre funzioni scaturenti tutte dall'unico ufficio primaziale.<sup>762</sup>

Sulla base di questa premessa, se si accetta la tesi secondo la quale, nella persona dell'unico Successore di Pietro, l'ufficio primaziale è distinguibile e scorporabile ontologicamente da quello di Vescovo di Roma, allora la rinuncia ai due uffici implicherebbe effetti diversi e la consacrazione episcopale – giacché ricevuta posteriormente all'ufficio di Primate - giustificerebbe la devoluzione al Papa rinunciante del *titulus* di Vescovo emerito della Diocesi di Roma.<sup>763</sup>

Se, invece, si ritiene che il ruolo di Vescovo di Roma e quello di Primate della Chiesa universale danno vita ad un unico ed inscindibile ufficio – in virtù delle loro strette e reciproche implicazioni e del necessario e indissolubile vincolo che lega il Vicario di Cristo alla Cattedra romana -, allora non sarebbe possibile distinguere, anche nel caso della rinuncia, le due funzioni e, conseguentemente, si rivelerebbe inopportuno attribuire al resignante l'emeritato in relazione al suo ufficio di Vescovo dell'Urbe.<sup>764</sup>

---

<sup>762</sup> C. FANTAPPÌE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 107: "(...) resta controverso, in dottrina, se si possano distinguere e separare, dal punto di vista del loro fondamento, i due uffici-base: quello, anteriore, di primate della Chiesa, di origine divina, concesso direttamente e personalmente a Pietro e ai suoi successori, e quello, posteriore, di vescovo di Roma, cui tale ufficio è unicamente annesso per il vincolo che lega Pietro e il suo successore alla sede apostolica."

<sup>763</sup> Cfr. D. PALMIERI, *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno De Ecclesia*, Ex Off. Libreria Giachetti, Filii Et Soc., Prati, 1892, thesis VIII, pp. 399 e ss. Nell'opera si evidenzia come la neoscolastica distinguesse nel Primato petrino la *lex successionis* – ovvero la divina istituzione del Primato e della sua perennità – dalla *conditio successionis*, ossia l'elezione a Vescovo di Roma, che rappresenta il titolo o causa efficiente in ragione di cui una persona piuttosto che un'altra succede nell'ufficio di Pietro.

<sup>764</sup> Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, prefazione all'edizione italiana di G. Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1989, p. 271. L'autore sostiene che la separazione degli uffici papali intaccherebbe il principio della successione petrina e minerebbe l'unitarietà e il fondamento stesso del papato. Anche per Fantappiè, la devoluzione a Ratzinger del *titulus* di "Vescovo emerito di Roma" potrebbe recare intrinsecamente il pericolo che si affermi: "(...) in modo indiretto la teoria che anche il vescovo di Roma a 75 anni dovrebbe presentare le proprie dimissioni. Attenzione, il titolo non è neutro! E sono convinto che non si dovrebbe smarrire la differenza sostanziale tra l'ufficio di un qualsiasi vescovo e quello del vescovo di Roma, dotato di un carisma proprio. Il pericolo è di svilire la funzione del ministero petrino. E di trasformare il papato in un ufficio funzionariale e burocratico." C. FANTAPPÌE', *Quando Pietro depone le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013.



La Santa Sede non ha motivato le ragioni che l'hanno condotta ad optare ufficialmente per il titolo di "Papa emerito"<sup>765</sup>: è possibile che possa essersi rivelata determinante nella scelta la necessità di preservare il Papato da ambiguità – diffuse nell'opinione pubblica a seguito dell'annuncio della rinuncia e della prima ipotesi circolata di attribuire a Ratzinger il titolo di "Vescovo emerito di Roma" - che avrebbero rischiato di ridurlo a considerare una sorta di mero ufficio burocratico.<sup>766</sup>

Ma tale scelta, nel fugare un possibile equivoco, ne ha ingenerato un altro, scaturente non soltanto dalla confusione che la compresenza di un Papa regnante e di un Papa emerito potrebbe suscitare, ma anche da una serie di anomalie e incongruità sul piano teologico e canonico.

Come sottolineato da illustri canonisti, non si rivela affatto opportuna per la Chiesa la contemporanea presenza di due persone che portano il medesimo *titulus* di Papa, sebbene una di esse con la specificazione di "emerito", poiché se il supremo ufficio primaziale del Successore di Pietro è chiamato a rappresentare anche simbolicamente l'unità del Corpo mistico del Cristo, allora esso può incarnarsi di volta in volta in un'unica persona.<sup>767</sup>

A maggior ragione, occorre considerare che, sotto il profilo giuridico, è possibile qualificare come "Papa" soltanto colui che eserciti in tutto e per tutto le funzioni uniche e singolari annesse al suo ufficio o ministero; l'emerito, invece, conserva il titolo, il grado e gli onori del suo ufficio, ma non ne esercita più il potere, ossia la funzione. Scrive in proposito Fantappiè:

---

<sup>765</sup> Si veda G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 49: «Le circostanze hanno indotto a pensare che, con non lievi esitazioni, si sia proceduto in tale direzione anche per compiacere lo stesso Ratzinger, il quale però di recente ha dichiarato che avrebbe agognato di farsi chiamare "Vater Benedict", "Padre Benedetto", capitolando poi dinanzi alla pervicace ostinazione altrui».

<sup>766</sup> C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 108: "Non va infatti dimenticato che, all'annuncio della prima denominazione di vescovo emerito, studiosi d'orientamento laico, teologi dissenzienti e qualche esponente di Curia avevano dato un'interpretazione innovativa e modernizzante tendente a fare del papato un ufficio o ministero a termine come quello degli altri vescovi oppure, peggio, una sorta di amministratore delegato della Chiesa cui poteva essere revocato il mandato".

<sup>767</sup> Cfr. C. CARDIA, *Universalità della funzione petrina. Ipotesi ricostruttive*, in *Ius Ecclesiae*, 23 (2011), pp. 33-55.

“O il Papa c’è, e allora esercita le sue piene funzioni di supremo pastore della Chiesa *in actu* oppure non c’è, e allora siamo nel regime della *Sedes apostolica vacans*. Non si può prevedere nella Chiesa né una sorta di consolato, sul modello romano, né la coesistenza di due papi, seppure l’uno in pieni poteri, l’altro senza poteri. Proprio la posizione unica e sostanziale che rappresenta nella Chiesa Cattolica non permette di concepire, sotto qualsiasi titolo, un Papa che non sia nel pieno delle sue funzioni e dei suoi poteri.”<sup>768</sup>

Altri canonisti, come la Boni, hanno, altresì, evidenziato come accoppiare l’aggettivo “emerito” al sostantivo “Papa” lasci titubanti e non risulti condivisibile per tutta una serie di altre problematiche motivazioni: anzitutto, la locuzione “Papa emerito” – analogamente a quella di “Vescovo emerito di Roma”, sebbene in maniera meno penetrante – potrebbe indurre a pensare che anche il Papa sia tenuto a rassegnare la propria rinuncia ad una scadenza temporale determinata, così come previsto dal Codice per i Vescovi<sup>769</sup>; in secondo luogo, come già si è avuto modo di constatare, l’istituto dell’emeritato, delineato dal can. 185 CIC 1983, non risulta applicabile al Pontefice, per il quale non sono stabiliti limiti d’età e la cui rinuncia non richiede accettazione; infine, sebbene l’aggettivo emerito si abbini, nella comune prassi, all’ufficio che si è

---

<sup>768</sup> Cfr. C. FANTAPPIE’, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 109. Ad analoghe conclusioni perviene la Boni: “Si potrebbe infine opporre all’appellativo di pontefice emerito che è onticamente papa l’attuale titolare della giurisdizione, l’attuale vescovo di Roma pleno iure e lui solo, papa e successore di Pietro quale vescovo Roma con giurisdizione appunto in un preciso momento storico: e la qualifica di papa emerito annebbierebbe tale topica concomitanza.” Sulla base di queste considerazioni, la Boni – pur condividendo la tesi che non vi sia separazione, nella persona del Papa, tra l’ufficio di Primate e quello di Vescovo di Roma, ma sia, tuttavia, possibile operarne una distinzione che in nulla sminuirebbe o corroderebbe la sacramentalità e la collegialità episcopale – giunge ad affermare che: “Il titolo di vescovo emerito di Roma, dunque, se si tralasciano le pecche tutto sommato tollerabili che ad esso possono addossarsi, si conviene sia il più confacente: e anzi, da un certo punto di vista, ci pare, il tesaurizzare la relazione con la diocesi di Roma, e dunque il serbare la romanitas, può rivestire uno spessore ecclesiologico, pastorale e soprattutto ecumenico da non sottovalutare.” G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 52-53.

<sup>769</sup> Ma bisogna considerare la sostanziale differenza sussistente tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale: nel Vescovo della Chiesa di Roma, infatti, permane l’ufficio concesso singolarmente a Pietro: si tratta di una successione personale e non organica, come per tutti gli altri Vescovi.

ricoperto, l'unicità dell'ufficio petrino non dovrebbe essere suscettibile di applicazioni analogiche, bensì pretendere un trattamento peculiare e inimitato.<sup>770</sup> Tutte le problematiche relative al nuovo *status* soggettivo di Ratzinger e alle contraddizioni latenti nel titolo di "Papa emerito" da lui prescelto, scaturiscono, in ultima analisi, dalla circostanza che Benedetto XVI, nel dichiarare alla Chiesa universale la sua *intentio renuntiandi*, si è sensibilmente distaccato dalla consolidata tradizione canonistica.

Mentre quest'ultima ha sempre impostato la tematica della rinuncia nell'ottica della distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, presupponendo un legame inscindibile tra la titolarità e l'ufficio, in forza del quale chi rinuncia e non è più titolare dell'ufficio perde automaticamente ogni tipo di esercizio dell'ufficio stesso, il teologo Ratzinger prospetta una diversa e ben più complessa rappresentazione.<sup>771</sup>

Nella convinzione che chi assume il ministero petrino, sin dal momento dell'accettazione dell'elezione, risulta impegnato per sempre dal Signore nel servizio da rendere alla Chiesa universale e – trovandosi ad essere legato in modo

---

<sup>770</sup> La Boni evidenzia, inoltre, come potrebbe ingenerarsi un ulteriore dubbio in merito alla circostanza se l'emeritato debba essere conferito a tutti i Pontefici che hanno rinunciato, analogamente a quanto accade per i Vescovi diocesani, o presupponga, invece, un giudizio di effettiva meritevolezza. E, sempre per sottolineare l'inadeguatezza dell'istituto dell'emeritato, così come concepito e delineato dal CIC vigente per i Vescovi, in rapporto all'ufficio papale, la Boni ricorda come la qualifica episcopale non possa essere concepita alla stregua del ricoprire un ufficio, dal momento che scaturisce dalla consacrazione ed imprime un carattere indelebile; il papato, invece, essendo un ufficio *ordinatione divina stabiliter constitutum*, non è certo l'ultimo grado del sacramento dell'Ordine: << (...) i doni che rendono possibile l'infallibilità e il primato di giurisdizione papale sono dati senza dubbio al successore di Pietro: ma, a differenza del dono spirituale trasmesso nel sacramento dell'ordine, sono concessi alla persona concreta solo nella sua relazione con la Chiesa universale e, quindi, come persona pubblica. Il primato non è un sacramento – non è mai stato così nella tradizione teologica, per la quale "*Papa est nomen iurisdictionis*" –, ma una missione per la Chiesa universale, una partecipazione nella quale è stata conferita da Cristo a Pietro e ai suoi successori. E' da rigettarsi la tesi – invero del tutto minoritaria – che il papato sia il grado supremo del sacramento dell'ordine per cui l'ordinazione relativa del papa per la sede primaziale sarebbe un'ordinazione episcopale specifica infondente un carattere indelebile: ciò che, tra l'altro, inibirebbe la rinuncia>>. G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 52.

<sup>771</sup> Si veda C. FANTAPPIE', *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 109: "Il primo dato importante da rilevare è che Benedetto XVI, nella dichiarazione di rinuncia del 10 febbraio 2013, ha impiegato una terminologia differente tanto da quella di usata da Celestino V (*renuntiare papatui*) quanto da quella prevista dal codice canonico (*renunciatio muneris*). La sua opzione innovativa, certamente valutata con grande attenzione, è stata quella di rinunciare al ministero (*renunciatio ministerii*)".

permanente con il dono divino del papato - non sarà più possibile scindere in lui la dimensione privata da quella pubblica, Ratzinger ritiene che colui che rinuncia al *munus* di cui è investito perde la *potestas*, ossia i poteri annessi ad esso, ma non per questo risulta totalmente reciso dal *munus*.<sup>772</sup>

Diverse sono state le ipotesi avanzate nel tentativo di esplicitare il pensiero del Pontefice resignante emergente dalle parole della sua *Declaratio*<sup>773</sup> e dagli altri discorsi tenuti nel corso dei suoi ultimi interventi pubblici nell'interstizio intercorrente tra l'11 e il 28 febbraio 2013.<sup>774</sup>

In particolare, secondo Stefano Violi<sup>775</sup>, Benedetto XVI avrebbe inteso operare una duplice differenziazione: quella tra "*munus petrinum*" e "*executio muneris*", ossia la sua amministrazione; e l'altra tra un'*executio* amministrativo-ministeriale e una di natura più spirituale. In questa prospettiva, Benedetto XVI avrebbe rinunciato al *ministerium* papale ma non al *munus petrinum*, al quale rimarrebbe indissolubilmente legato, continuando ad esercitarlo su un piano non

---

<sup>772</sup> Gli schemi teologici di Benedetto XVI insistono molto sul concetto di *munus*, rinviando ad una qualificazione più estesa di quella di *officium*. Cfr. sul tema P. ERDO, *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 78 (1989), pp. 411-436.

<sup>773</sup> Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013, p. 1: "Sono ben consapevole che questo ministero, per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e pregando".

<sup>774</sup> Si veda, in particolare, il discorso tenuto da Ratzinger nel corso della sua ultima Udienza generale del 27 febbraio 2013: "Qui permettetemi di tornare ancora una volta al 19 aprile 2005. La gravità della decisione è stata proprio anche nel fatto che da quel momento in poi ero impegnato sempre e per sempre dal Signore. Sempre – chi assume il ministero petrino non ha più alcuna privacy. Appartiene sempre e totalmente a tutti, a tutta la Chiesa. (...) Il sempre è anche un per sempre – non c'è più alcun ritornare nel privato. La mia decisione di rinunciare all'esercizio attivo del ministero, non revoca questo. Non ritorno alla vita privata, a una vita di viaggi, incontri, ricevimenti, conferenze eccetera. Non abbandono la croce, ma resto in modo nuovo presso il Signore Crocifisso. Non porto più la potestà dell'ufficio per il governo della Chiesa, ma nel servizio della preghiera resto, per così dire, nel recinto di San Pietro. San Benedetto, il cui nome porto da Papa, mi sarà di grande esempio in questo. Egli ci ha mostrato la via per una vita che, attiva o passiva, appartiene totalmente all'opera di Dio." BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza Generale*, 27 febbraio 2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX: 2013(gennaio-febbraio) cit., p. 272.

<sup>775</sup> Cfr. S. VIOLI, *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, in *Rivista teologica di Lugano*, 18 (2013), pp. 203-214.

più ministeriale ma unicamente spirituale, attraverso la preghiera e la sofferenza.<sup>776</sup>

Altra ipotesi interpretativa è quella fornita da Gigliotti, secondo il quale, sull'esempio di San Benedetto, Ratzinger avrebbe pensato per sé ad una sorta di terzo *status*, diverso sia dalla condizione precedente l'ascesa al Soglio pontificio che da quella di suprema direzione della Chiesa, estrinsecantesi in un servizio operoso da continuare a rendere alla Comunità Ecclesiale non più attraverso la vita attiva di governo, bensì mediante quella contemplativa.<sup>777</sup> Fantappiè ritiene teologicamente insufficienti ed incomplete sia la teoria del "*munus petrinum*" prospettata da Violi, sia quella della "*renuntiatio mystica*" proposta da Gigliotti.

---

<sup>776</sup> Anche per Guzzo: "Il sempre e il per sempre stanno a significare il particolare legame del Papa emerito con la Chiesa di Roma, nel quale recinto egli resta. E' nel riferimento alla vita contemplativa che l'istituto del Papa emerito si carica di un proprio specifico ministero, senza peraltro comportare una stretta vita claustrale come per alcuni ordini religiosi." L.M. GUZZO, *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, cit., p. 21.

<sup>777</sup> Per Gigliotti, pertanto, la nuova condizione del Papa che ha rinunciato: "(...) non sarà più di natura governativa o giurisdizionale, a qualunque titolo e grado, e nemmeno privata, ma mistica e spirituale". Ciò condurrebbe a trasformare la portata del ministero petrino dalla *plenitudo potestatis* a quella che Gigliotti definisce "...*plenitudo caritatis*." V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, cit., pp. 423-424. Ma, nel ribadire con forza la monocraticità dell'ufficio di Romano Pontefice e scongiurare il campo da qualsiasi tentativo di esaltazione della scelta mistica di Ratzinger che possa far passare in subordine e sminuire l'*executio muneris* che spetta al suo Successore, nella sua dimensione attiva di conduzione e direzione del *populus Dei* quale unico detentore della suprema potestà di giurisdizione concessa dal Cristo a Pietro, la Boni chiosa: "(...) la croce si porta sia nella pace del monastero sia nel fragore della battaglia, sia rinunciando al governo sia governando. L'appartarsi di Ratzinger nella preghiera ha senza dubbio una valenza cristocentrica ed escatologica vivida e prorompente: non però in antitesi con chi a tale scelta non ha acceduto in passato e non accederà in futuro. V'è nella Chiesa una complementarità tra vita contemplativa e vita attiva, nella pluralità dei carismi da cui ogni tappa dell'avventura terrena della compagine ecclesiale è ossigenata: e quindi nella complementarità tra *Ecclesia spiritualis* e *Ecclesia carnalis*, tra *Ecclesia caritatis* ed *Ecclesia iuris* che il Vaticano II ha affermato. Anzi, se si legge senza occhiali preconcepi, ci pare possa cogliersi in filigrana nella *Declaratio* di Benedetto XVI – proprio nello scandirsi e nel susseguirsi delle parole e delle frasi – un'accentuazione dell'importanza di un governo saldo e forte della Chiesa." G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., pp. 72-73.

Partendo dal presupposto della centralità che, nella teologia del ministero ordinato elaborata da Ratzinger<sup>778</sup>, rivestono il fondamento sacramentale e la categoria di missione<sup>779</sup>, Fantappiè giunge alla conclusione che:

“La questione interpretativa suscitata dall’annuncio di Benedetto XVI è da ricondurre non tanto nella distinzione tra *munus* ed *executio* o tra i diversi *corpora* papali, quanto al problema della relazione tra la dimensione sacramentale e quella ministeriale. L’una si riferirebbe alla struttura ontologica, l’altra alla dimensione storica. In questo caso il *munus petrinum*, pur non essendo un grado dell’ordine, rinvierebbe a una missione permanente di natura sacramentale che non cesserebbe col venir meno dell’ufficio-ministero.”<sup>780</sup>

---

<sup>778</sup> Infatti, il teologo Ratzinger ha sempre ritenuto nefaste le conseguenze della separazione medievale tra *ordo* e *iurisdictio*, ritenendo che tale separazione riduca la Chiesa a un mero: “(...) apparato giuridico, un tessuto di leggi, di ordinamenti, di diritti...” Da questa idea di separazione discende, altresì, una concezione del primato petrino fondato sul primato della giurisdizione, che avrebbe stravolto la visione della Chiesa, facendo discendere poteri e funzioni dal vertice alla base attraverso deleghe e mandati. Cfr. J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 165-169. Invece, a partire dall’ *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II il primato papale tende ad essere ripensato come una forma particolare di esercizio del ministero episcopale, dotata di un carisma proprio ed esclusivo, valorizzandone il radicamento pastorale nella sede romana ed il compito primario di garantire la trasmissione dell’autentica fede apostolica.

<sup>779</sup> “Ora, mentre la prima idea implica l’abbandono della nozione giuridica di ufficio a favore di quella sacramentale di ministero, la seconda, necessariamente coordinata alla prima, implica l’esistenza di una missione vicariale di Cristo che, nel caso del Successore di Pietro, assume un carattere specifico. Persona e ufficio sarebbero scindibili sul piano ministeriale ma resterebbero indissolubili sul piano sacramentale. Da qui l’idea della continuazione della missione personale di Ratzinger nella preghiera e nella sofferenza.” C. FANTAPPIÈ’, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 113. In analogo senso si esprime, sulla scia del pensiero di Ratzinger: A. CARRASCO ROUCO, *La renuncia al Ministero Petrino. Nota teologica*, in *Scripta Theologica*, 45 (2013), pp. 467-475.

<sup>780</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ’, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 113. L’autore, nel tentativo di ricostruire ed interpretare il pensiero di Ratzinger emergente dal discorso tenuto nel corso della sua ultima Udienza generale, avanza un’ulteriore ipotesi: <<Nell’affermazione espressa da Ratzinger di voler restare “nel recinto di San Pietro” e di prendere esempio da San Benedetto si potrebbe cogliere un aggancio con la tradizione monastica benedettina, secondo cui l’abate perpetuo dimissionario restava prelado, conservando le insegne e il nome di abate, e al tempo stesso monaco, dedito alla preghiera nel monastero dove aveva fatto la professione o dove era stato eletto abate. Del resto i papi-monaci dell’IX secolo avevano concepito il papato al pari di un *abbas universalis* che deve guidare, nutrire e pascere il gregge affidatogli da Cristo>>. *Ibidem*, nota 68.

Nel proporre questa sua interpretazione, Fantappiè colloca, in ultima analisi, l'origine dei problemi interpretativi scaturiti dalla rinuncia di Ratzinger all'interno del più ambito dibattito concernente la fonte specifica della giurisdizione papale, ove, a seguito degli orientamenti adottati dal Vaticano II, si assiste al divario concettuale tra due prospettive un tempo perfettamente coordinate e integrate ed oggi non sempre procedenti in direzione unitaria e convergente<sup>781</sup>: quella prevalente tra i canonisti, che fa derivare il potere papale dalla potestà di giurisdizione, considerata origine e fondamento di ogni altra potestà nella Chiesa; e quella dei teologi conciliari, secondo la quale le specifiche funzioni del Pontefice discenderebbero primariamente dalla dimensione sacramentale dell'episcopato.<sup>782</sup>

Sarebbe, pertanto, necessaria un'opera di sintesi e di armonizzazione tra le due diverse prospettive dei teologi e dei canonisti che, pur continuando ad indagare il significato più profondo del primato petrino e delle sue possibili forme di estrinsecazione future, non abbandoni le importanti distinzioni cui è giunto il diritto canonico, come quella tra potestà d'ordine e di giurisdizione, giacché:

“Il necessario recupero della dimensione sacramentale della Chiesa non può, evidentemente, condurre ad opporre la Chiesa-sacramento alla Chiesa istituzione”.<sup>783</sup>

Al netto delle analizzate disquisizioni teologico-canonistiche sul profilo giuridico soggettivo assunto dal Pontefice resignante e dei dubbi interpretativi che un gesto di così grave portata e straordinarietà<sup>784</sup> per la Chiesa ha lasciato

---

<sup>781</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica nel post-Concilio*, in *Periodica de re canonica*, 103 (2014), pp. 165-205.

<sup>782</sup> G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, cit., pp. 459-460: “(...) l'affermazione che la potestà primaziale del Romano Pontefice viene dalla consacrazione episcopale e non dall'accettazione dell'elezione implica che, nell'eventualità che il Papa cessi dal suo ufficio non a causa di morte, non perderebbe mai tale potestà, in quanto conferita da un atto sacramentale che comporta un carattere indelebile”.

<sup>783</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, cit., p. 118.

<sup>784</sup> Si veda G. BONI, *Due Papi a Roma?*, cit., p. 42: «< (...) siamo persuasi che la *renuntiatio* dell'anziano pontefice abbia avuto una portata certamente non eversiva, assumendo quasi a

aperti nel dibattito e nel confronto dottrinale, alla luce di quanto detto in questo ultimo capitolo si comprende come l'atto di rinuncia di Benedetto XVI sia perfettamente conforme a quanto disposto dall'Ordinamento Canonico e rispetti tutti i requisiti e le condizioni richiesti per una valida e legittima rinuncia all'ufficio papale: difatti, è stato debitamente e pubblicamente manifestato innanzi al Collegio Cardinalizio riunito in Concistoro ed il Papa ha espressamente sottolineato la piena libertà della sua scelta, trovandone il giusto e proporzionato motivo nel *bonum commune Ecclesiae*, essendo giunto all'intima consapevolezza di non essere più in grado di esercitare il ministero petrino in modo adeguato.

La sua rinuncia non ha richiesto accettazione da parte di alcuna istanza ecclesiastica e, perciò, dalle ore 20.00 del 28 febbraio 2013, la Sede di Pietro è divenuta, *ipso iure*, vacante, rendendo legittima la convocazione del Conclave per l'elezione di un nuovo Pontefice, Francesco, unico detentore – in forza della necessaria monocraticità dell'ufficio primaziale - di quella potestà di giurisdizione ordinaria, suprema, piena, immediata ed universale sulla Chiesa che è stata concessa dal Cristo singolarmente a Pietro e al suo legittimo successore sulla Cattedra di Roma.

Nell'auspicio di una più analitica disciplina legislativa della rinuncia del Romano Pontefice, che possa fugare le problematiche interpretative rimaste insolute, è incontestabile la "...sconvolgente libertà interiore"<sup>785</sup> che l'anziano teologo e Pontefice Ratzinger ha mostrato attraverso la sua volontaria discesa

---

epifania e segnacolo della realtà teandrica della Chiesa, in cui la caducità dell'umano si raccorda all'eternità divina: ma che altrettanto certamente vada qualificato come *factum inauditum* con un impatto forte, ponendo una cesura la quale, pur essendo astrattamente contemplata, nondimeno resta traumatica e comunque non ordinaria. La rinuncia del successore di Pietro è e deve rimanere "un meccanismo straordinario": d'altra parte si è notato che attraverso l'espressione usata nel testo del canone 332 §2 ("*Si contigat ut...renuntiet*"), non si formula in modo positivo il diritto di rinunciare positivamente, come aveva decretato Bonifacio VIII ("*Romanum Pontificem posse libere resignare*"), ma si mira a indicare proprio il carattere eccezionale e straordinario della rinuncia. Ovviamente, a scanso d'incomprensioni, intendiamo una straordinarietà (extra ordinem) "di fatto", della decisione di ogni Pontefice (...). Non, invece, una straordinarietà propriamente "di diritto", della rinuncia in quanto tale, per la quale invero (...) non si registrano agganci normativi dirimenti >>>.

<sup>785</sup> Cfr. A. BETTETINI, *Profili storico-dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, cit., p. 248.



dal Soglio, dando prova di un legame così pieno e inscindibile col Cristo – testimoniato da quel suo desiderio di voler rimanere “...nel recinto di San Pietro” - da condurlo ad offrire sé stesso, la sua preghiera e la sua sofferenza, *pro salute Ecclesiae*, nell’intima e fiduciosa consapevolezza che la Barca della Chiesa sia destinata a seguire, tra i flutti del suo pellegrinaggio terreno verso la stella polare della Patria celeste, le sagge e misteriose rotte tracciate provvidenzialmente dal suo Divin Timoniere.

## CONCLUSIONI

Pur senza pretesa alcuna di esaustività, lo scopo di questa ricerca è stato quello di approfondire due tematiche relative all'Ufficio del Romano Pontefice, strettamente e inscindibilmente connesse tra loro: i poteri primaziali del Papa, con particolare riferimento all'infallibilità magisteriale, e l'eventualità della rinuncia al ministero petrino.

Preme, infatti, rilevare come la questione dei poteri primaziali conferiti dal Cristo a Pietro e ai suoi Successori permetta di cogliere l'essenza più vera dell'ufficio pontificale e la sua trattazione, pertanto, si rivela necessariamente prodromica alla comprensione delle peculiarità e delle gravose conseguenze scaturenti dalla rinuncia ad un *munus* unico e vitale per la Comunità Ecclesiale.

In un contesto storico caratterizzato dal definitivo declino del potere temporale della Chiesa, le due prerogative pontifiche che scaturiscono dal *munus* primaziale vennero dogmaticamente definite con la Costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I, estrema risposta difensiva della Chiesa contro gli attacchi del razionalismo relativistico, nelle forme del materialismo e del liberismo che contrassegnarono la fine del XIX secolo.

Il Primato è stato istituito dal Cristo stesso, che lo ha conferito, in modo diretto ed immediato, all'Apostolo Pietro, facendone il principio e il fondamento visibile dell'unità del suo Mistico Corpo. Ma, in quanto garanzia di unità, il Primato deve, necessariamente, essere perpetuo: per tale motivo, il Cristo ha voluto che i Successori di Pietro nella Sede Romana del suo martirio ereditassero, *iure divino*, la pienezza del potere di pascere, reggere e governare la Chiesa, tanto nelle cose riguardanti la Fede e i costumi, quanto in quelle concernenti la disciplina e il governo.

Il documento conciliare ha, anzitutto, solennemente riaffermato la suprema potestà di giurisdizione che, nella sua pienezza, compete solo al Vicario di Cristo in terra. Si tratta di un vero e proprio potere di governo, in quanto il Primato dell'Apostolo Pietro non è meramente onorifico, ma un'autentica *plenitudo potestatis* sulla Chiesa Universale. Tale potestà, dunque, è suprema, in

quanto non riconosce alcun'altra autorità ad essa superiore; immediata, poiché il Pontefice può esercitare il suo diritto d'intervento diretto in ogni campo, in qualsiasi momento, sui Vescovi e sui fedeli, sia chierici che laici; legata in maniera ordinaria all'ufficio papale, dunque non delegabile, ma permanente e continua nella persona del Papa finché siede sulla Cattedra di Pietro.

La tesi approfondisce, poi, attraverso una riflessione storica, biblica, teologica e giuridica, la prerogativa della "*divina assistentia*" riconosciuta alla Chiesa e al suo Sommo Pastore, quale garanzia di fedele custodia e trasmissione autentica del *Depositum Fidei*, in virtù della guida illuminante dello Spirito Santo. Il Magistero infallibile si presenta come intimo e imprescindibile complemento della suprema potestà di giurisdizione e, poiché la Chiesa ha sempre ammesso il Primato del Pontefice, ne consegue che anche l'infallibilità è divinamente rivelata, nella misura in cui lo è il Primato. Infatti, la potestà primaziale non avrebbe il vigore della pienezza se il Pontefice, oltre ad essere Sommo Pastore e Legislatore del gregge di Cristo, non fosse riconosciuto anche come suo Supremo Dottore e Maestro, autentica, sicura e indefettibile istanza magisteriale che custodisce integra, spiega ed interpreta fedelmente la *Veritas* rivelata, mantenendosi, in ogni caso, nel solco del *sensus fidei* della Chiesa e, quindi, conforme alla Sacra Scrittura e alle tradizioni apostoliche.

Come si evince dalle testimonianze storiche riportate, anche se non sempre in maniera unanime e nell'evoluzione progressiva che il concetto di *infallibilitas* ha conosciuto nel corso dei secoli, la Chiesa ha sempre ammesso questo carisma di verità e di fede che il Cristo ha donato al Romano Pontefice e all'insieme del Collegio Episcopale in intima unione e sotto la guida del Vescovo di Roma: un carisma posto a garanzia dell'incolumità della Fede, onde preservare integra e pura la retta dottrina e far risplendere la Fede autentica in Cristo, contro tutti coloro che vi si oppongono.

Dunque, la medesima infallibilità risiede in un duplice soggetto: nel Romano Pontefice da solo, che la riceve in maniera personale, in virtù del suo pubblico ufficio primaziale; e nel Collegio Episcopale, che non ne può essere depositario a prescindere dal suo Capo, il Vescovo di Roma.

La dottrina conciliare ha eminentemente chiarito che l'immunità dall'errore dottrinale del Romano Pontefice non è assoluta e incondizionata, ma circoscritta ad un ambito ben delimitato e sottoposta a determinati limiti e requisiti.

Il Successore di Pietro, infatti, è infallibile esclusivamente nei suoi pronunciamenti "*ex cathedra*", ossia quando intende pronunciarsi in veste di Pastore e Dottore della Chiesa Universale, facendo ricorso alla pienezza della sua autorità apostolica; occorre, poi, che il suo insegnamento verta su una dottrina concernente la fede e la morale ("*res fidei et morum*"); e che egli manifesti chiaramente l'intenzione di formulare un giudizio definitivo, ossia insegnare una verità in maniera autoritativa ed irrevocabile. Tali requisiti devono essere rispettati simultaneamente.

L'infallibilità del Papa è la stessa della Chiesa quanto alla natura e all'oggetto, ma ne differisce nelle modalità d'esercizio: infatti, l'infalibilità della Chiesa si estrinseca anche nel suo Magistero ordinario e universale, ossia quando i Vescovi, sparsi per il mondo, in assenza di una proclamazione solenne, insegnano costantemente una dottrina di fede o di morale, nella persuasione concorde ed esplicita di trasmettere un insegnamento vero e definitivo; il Pontefice, invece, se si realizzano i tre requisiti menzionati, è garantito dal carisma della "*divina assistentia*" solo nel suo Magistero straordinario o solenne il quale, dunque, può essere esercitato anche dal Papa da solo e non unicamente dalla Chiesa collegialmente riunita in Concilio Ecumenico.

Il Concilio Vaticano II rinnova l'insegnamento dell'infalibilità del Romano Pontefice ma sottolinea che la potestà del Papa sulla Chiesa universale non si oppone né arreca pregiudizio a quella di ciascun Vescovo sulla propria Chiesa particolare e, dunque, nell'ottica della collegialità, situa il Primato del Romano Pontefice e la sua infalibilità personale in una dimensione meno verticistica ed autoritativa, che non interrompe la tradizione ecclesiastica del ricorso alla forma di giudizio collegiale, ma le trasmette nuova linfa. Del resto, lo stesso Vaticano I non aveva in alcun modo voluto osteggiare la partecipazione e il coinvolgimento dell'Episcopato: non a caso, l'ultimo Concilio Ecumenico

sarà celebrato dopo la definizione dogmatica dell'infalibilità personale, prova evidente che essa non ha rappresentato un ostacolo alla sua convocazione. Persino nel definire il dogma dell'Assunzione di Maria, Pio XII ricorse alla consultazione esplorativa dell'Episcopato e, da allora, i Pontefici non hanno più fatto uso dell'infalibilità nel senso stretto della definizione.

Passando all'esame dei profili giuridici dell'infalibilità magisteriale, si è visto come la teologia e l'ecclesiologia del Concilio Vaticano I siano alla base del Codice di Diritto Canonico del 1917: in esso si pone fortemente l'accento sul ruolo del Magistero e sulla sua autorevolezza, e la suprema autorità magisteriale della Chiesa viene identificata con quella del Pontefice.

Dall'analisi dei canoni 1322-1325 si evince come il Codice, in un quadro dottrinale sintetico, si limiti a fissare i contorni generali del magistero infallibile, senza indicare le forme in cui esso si manifesta e quali siano le precise condizioni in presenza delle quali si possa parlare di pronunciamenti infallibili; viene, inoltre, stabilito il principio di presunzione di non infalibilità, dal quale si deduce, indirettamente, l'esistenza di un magistero autorevole non infallibile. In particolare, il can. 1323 si occupa della massima autorevolezza del magistero ecclesiastico e definisce l'insegnamento infallibile in materia rivelata, di fede divina e cattolica: l'oggetto di tale insegnamento comprende tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio, scritta o tramandata, e che la Chiesa propone a credere, come divinamente rivelato, sia in forma solenne che con il suo magistero ordinario ed universale. Il Magistero straordinario appartiene sia al Concilio Ecumenico che al Romano Pontefice nei suoi pronunciamenti "*ex cathedra*".

Il mutamento della visione ecclesiologica, operato dal Concilio Vaticano II attraverso la *Lumen Gentium*, determinerà la necessità di riformare le leggi canoniche, portando alla promulgazione di un nuovo Codice, nel 1983.

La nostra analisi si è incentrata sul canone 749 che, recependo il contenuto della *Lumen Gentium* 25, ci offre la disciplina del Magistero infallibile. A differenza di quanto accadeva nel CIC-1917, il Codice dell'83 non si limita a fissare i contorni generali di tale Magistero, ma ne indica con

precisione le forme di manifestazione, fissandone il soggetto, l'ambito e le condizioni. Permangono, invece, dubbi in dottrina intorno alla questione se il canone si estenda a comprendere anche l'oggetto secondario dell'infallibilità, in particolare la legge naturale: prevalente è l'opinione di coloro che ritengono che né il Concilio né il canone lo affermano espressamente, ma neanche lo negano.

Il canone statuisce che il carisma dell'infalibilità spetta al Romano Pontefice in modo personale, in virtù del suo ufficio primaziale, che ne fa il caposaldo della fede del popolo dei credenti; il Collegio dei Vescovi è soggetto del magistero infallibile nella sua interezza, "*una cum Romano Pontifice*", quando esercita solennemente il *Munus docendi* riunito in Concilio Ecumenico, ma anche nell'esercizio del suo Magistero ordinario ed universale.

Quanto all'oggetto dell'insegnamento, esso deve riguardare la fede e i costumi o una dottrina ad essi strettamente connessa.

Il canone 750 disciplina l'assenso dovuto dai fedeli ai pronunciamenti magisteriali infallibili: le verità rivelate, contenute nella Parola di Dio scritta o tramandata, ossia quelle che costituiscono il *Depositum Fidei* e che la Chiesa definisce in forma solenne o con pronunciamento ordinario e universale, richiedono un assenso "*de fide divina et catholica*". A seguito dell'aggiunta di un secondo paragrafo al can. 750, ad opera del *Motu Proprio "Ad tuendam fidem"* di Giovanni Paolo II, anche nei confronti delle verità che non sono proposte come formalmente rivelate, ma da tenersi in modo definitivo, si richiede un assenso pieno ed irrevocabile, fondato sulla fede nell'assistenza dello Spirito Santo di cui gode l'autorità magisteriale.

Al di là delle dispute e dei dissensi che il dogma dell'Infalibilità ha suscitato a causa delle distorsioni, spesso strumentali, circa il profondo e autentico contenuto della definizione del Concilio Vaticano I, il carisma dell'inerranza in materia dottrinale è un fondamentale strumento di garanzia posto a tutela della genuinità della Fede Cattolica: d'altronde, lo stesso Cristo mise in guardia i suoi discepoli dai maestri di false dottrine, che sempre sorgeranno a seminare l'errore tra i credenti (Cfr. Mt. 7, 15-16; 24,24).

Dinanzi ai pericoli che minacciano la fedele custodia e trasmissione delle Verità rivelate si comprende, pertanto, la necessità dell'esistenza di un'istanza magisteriale che, sotto la guida illuminante e disvelatrice del Paraclito, sia legittimata ad assumere la decisione ultima e vincolante, al fine di evitare l'incertezza di una situazione di sospensione e certificare ai fedeli ciò che autenticamente è Fede della Chiesa, nel solco di una chiara e costante Tradizione.

La seconda tematica oggetto di approfondimento della tesi, l'eventualità di una rinuncia al Ministero petrino, da semplice ipotesi di scuola contemplata dall'Ordinamento canonico, ma quiescente da secoli, è tornata a far parlare di sé a seguito delle dichiarazioni rese da Benedetto XVI nel libro intervista *Luce del mondo*; tuttavia, poiché – a partire dalla seconda metà del Novecento - la “tentazione della rinuncia” aveva fatto capolino, in qualche modo, nei vari Pontificati succedutisi e quasi tutti gli immediati predecessori di Ratzinger si erano interrogati sul tema, si riteneva che anche nel caso di Benedetto XVI la rinuncia, alla fine, non si sarebbe concretizzata, benché il teologo tedesco si fosse mostrato fermo e deciso nell'esprimere il proprio pensiero in merito. Ma la realtà si è spinta oltre ogni immaginazione e così, l'11 febbraio 2013, la *Declaratio* del Pontefice ha stupito la Chiesa e il mondo.

Dopo una necessaria premessa introduttiva sul concetto di ufficio ecclesiastico, i sistemi di provvista canonica e le modalità di perdita dell'ufficio – fornendo, in tal modo, l'opportuno inquadramento sistematico all'istituto della rinuncia all'ufficio, di cui sono stati vagliati i caratteri generali, così come disciplinati ai canoni 187 – 189 del CIC 1983 - l'intento del lavoro è stato quello di far emergere ed enucleare le singolari peculiarità della rinuncia ad un ufficio del tutto particolare nella gerarchica struttura istituzionale della Chiesa: quello primaziale del Vescovo di Roma, la cui particolare essenza è stata indagata nei primi due capitoli.

Si è mostrato, anzitutto, come la decisione del Pontefice sia suffragata dai precedenti storici, per quanto lontanissimi nel tempo e non perfettamente assimilabili, dal momento che le rinunce dei secoli passati non furono mai

pienamente una libera scelta, in quanto determinate dalle persecuzioni anticristiane dei primi secoli o condizionate dalla contingenza degli eventi, molto spesso politici e diplomatici, in un contesto storico, quello medievale, segnato dall'intreccio del potere temporale del papato con le vicende secolari e mondane. Tutte circostanze che non hanno in alcun modo inficiato la decisione di Benedetto XVI, a lungo meditata e ponderata spiritualmente e razionalmente, come da lui stesso dichiarato.

Ma, soprattutto, si è riscontrato come l'istituto della "*renuntiatio pontificalis*", per quanto reso raro e inusuale dalla storia, trovi un preciso fondamento giuridico nella Costituzione "*Quoniam*" di Bonifacio VIII e, attraverso le successive e graduali elaborazioni della dottrina canonistica, abbia trovato, poi, giuridica positivizzazione nel Codice di Diritto Canonico, sia in quello del 1917 che in quello Giovanneo-Paolino.

La rinuncia, infatti, è una causa volontaria di perdita dell'ufficio ecclesiastico, espressamente contemplata e disciplinata dai canoni 187-189 del CIC-83. In particolare, quella presentata dal Papa costituisce una delle quattro cause di cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice, che determina la situazione di Sede Vacante.

Il canone 332 §2 indica i requisiti di validità della rinuncia papale: occorre che essa sia il frutto di una libera scelta del Pontefice, e che non vi sia stato alcun condizionamento, pressione o coazione, sia fisica che morale, dall'esterno. Ovviamente, come richiesto per qualunque atto giuridico, il Pontefice deve essere "*compos sui*", ossia pienamente capace di intendere e di volere e responsabile dei propri atti, in conseguenza dell'assoluta libertà e indipendenza delle proprie determinazioni.

Il canone non detta alcuna disposizione che disciplini nel dettaglio le modalità di presentazione dell'atto di rinuncia: si prescrive unicamente che la volontà della rinuncia sia debitamente manifestata alla Chiesa con evidente e giusta chiarezza, in modo da evitare confusioni che possano ledere la certezza del diritto.



Pur essendo sufficiente la libera volontà del Pontefice per conferire validità all'atto, è ovvio che non può trattarsi di una scelta arbitraria, bensì motivata dalla sussistenza di una causa giusta e grave, che renda opportuno optare per la rinuncia, onde salvaguardare il bene e l'utilità della Chiesa.

Ma la vera peculiarità della rinuncia pontificia risiede nella circostanza che non deve essere presentata ad alcuna istanza e, dunque, non richiede accettazione. Il Pontefice, infatti, riceve i suoi poteri primaziali direttamente dal Cristo, di cui è Vicario in terra: perciò, è sottoposto unicamente a Colui che gli ha conferito il *munus* petrino e non esiste alcuna autorità umana, ecclesiastica o civile, a lui superiore, che possa confermare o respingere la sua *intentio renuntiandi*.

Particolarmente controversa e dibattuta si è rivelata essere la disputa tra teologi e canonisti circa lo *status* canonico e la qualifica da attribuire al Pontefice resignante.

A tal proposito, si è avuto modo di constatare che la dottrina risulta unanimemente concorde nel ritenere che il Papa resignante, poiché ha perso la dignità cardinalizia nel momento dell'accettazione dell'elezione al Soglio, non può considerarsi reintegrato nel Sacro Collegio dei Porporati; non risulta, invece, altrettanto condivisa la decisione di applicare al rinunciante l'istituto dell'emeritato *ex* canone 185 CIC 1983, alla stregua dei Vescovi diocesani che, a norma del combinato disposto dei vigenti cann. 401 e 402 §1, sono invitati a rinunciare al governo delle Chiese particolari loro affidate, al compimento del settantacinquesimo anno. In particolar modo, la dottrina si presenta tuttora divisa circa l'opportunità di adottare l'emeritato in relazione al titolo di Papa o di Vescovo di Roma, in considerazione delle diverse implicazioni teologiche e canonistiche che ciascuna delle due scelte comporterebbe, concernenti la possibilità o meno di distinguere e scorporare ontologicamente i due uffici che si sommano nell'unica persona del Papa: quello primaziale e quello di Vescovo di Roma.

Al di là delle contrastanti opinioni espresse in merito - di cui si è cercato di offrire una sufficiente rassegna - e accertata la piena libertà di Ratzinger -

nella sua veste di Supremo Legislatore - di disporre di sé e del suo futuro nel modo da lui giudicato migliore per il bene della Chiesa, non v'è dubbio alcuno che, a seguito della rinuncia, egli non ha perso l'indelebile carattere sacramentale dell'Episcopato ma, avendo rinunciato alla dignità di Successore di Pietro e al concreto esercizio del *munus* primaziale, egli non risulta più titolare di alcuna suprema potestà sulla Chiesa Universale.

In considerazione dei dubbi che lo scarno dettato normativo del vigente can 332 §2 ha suscitato, risulta fortemente auspicabile una più analitica disciplina legislativa della rinuncia del Romano Pontefice, che possa fugare le problematiche interpretative rimaste insolute.

Sotto il profilo della sensibilità personale di ciascuno e nell'ottica di un codice d'interpretazione emotivo e mondano, le motivazioni che hanno indotto Ratzinger a compiere questo passo storico possono essere condivisibili o meno, ma non si può non riconoscere che la rinuncia è un atto che richiede una grande maturità, umana e sacerdotale. Rendersi umilmente consapevoli e dichiarare pubblicamente i propri limiti, la propria debolezza e incapacità di guidare la Chiesa con il debito vigore, è indice di spiccata umanità, di forte coraggio e risolutezza di pensiero, non certo di debolezza.

Rinunciare rappresenta un fallimento esclusivamente nella prospettiva del mondo, nel quale si "è" solo se ci si afferma, a ogni costo, nel delirio di onnipotenza ed egoismo che, spesso, rende incapaci di riconoscere la propria fragilità e i limiti naturali e morali dell'agire e che, come dimostrato dalle ultime vicende degli scandali curiali, si annida anche tra le alte gerarchie ecclesiastiche.

La rinuncia di Ratzinger fa trionfare una logica diversa, quella dell'uomo di Fede, capace di mostrare una profonda libertà dall'io e un totale abbandono in Colui che ha piantato la vigna, di cui il Papa tedesco si è dichiarato, sin dal primo istante del suo Pontificato, solo un operaio. Il Signore stesso invita i suoi discepoli ad esercitare il servizio nella Chiesa con umiltà: *"Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: Siamo servi inutili; abbiamo fatto quanto dovevamo fare"* (Lc 17,10).

Animato da questo spirito evangelico, Ratzinger mostra di comprendere che l'essenza più autentica e profonda del Ministero Petrino si cela nel titolo di "*Servus servorum Dei*" e che il suo compito è soltanto e semplicemente quello di prestare servizio alla Chiesa, non sulla base di un proprio progetto o di una logica personale, ma guidato unicamente da ciò che Dio suggerisce attraverso le circostanze: perciò, dopo aver interrogato a lungo la propria coscienza agli occhi del Cristo che lo ha scelto come suo Vicario, è giunto alla consapevolezza di non essere più in grado di servire efficacemente la Chiesa nell'esercizio di un *munus* così delicato e impegnativo come quello petrino e, per amore della Chiesa, è stato capace di rinunciare, non certo fuggendo da Dio ma, anzi, rifugiandosi in Lui, rimanendo nel "recinto di San Pietro" per offrire alla Comunità Ecclesiale il seme fertile della propria preghiera e della propria sofferenza. Solo chi ama profondamente è capace di compiere delle rinunce e, nel dono totale di sé, è in grado di concretizzare delle scelte che realizzano il bene di chi si ama.

In tutto questo, il teologo Ratzinger, mostrando passione totale per il servizio al gregge affidatogli e totale distacco dalle logiche del mondo, è stato sostenuto e animato da un'unica, rassicurante, certezza: la Chiesa non appartiene agli uomini chiamati al suo servizio ma a Colui che ne è la vera e unica guida, il Cristo.

Perciò, tra le onde burrascose di qualsiasi tempesta, qualunque sia la difficoltà che agita il suo cammino o la situazione nuova, impreveduta ed eccezionale, con la quale è chiamata a confrontarsi, la Barca di Pietro rimane salda, poichè al suo timone vi è il Cristo, sempre pronto a porgerle la mano e a guidarla verso il porto sicuro, facendole percorrere quella rotta, imperscrutabile e, spesso, incomprensibile ai nostri occhi, che Egli ha tracciato, al di là delle contingenze degli uomini e degli eventi.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Manuali, monografie ed opere generali**

ACERBI A., *Il diritto nella Chiesa: tensioni e sviluppi nella storia*, Queriniana, Brescia, 1977.

ARDUSSO F., *Magistero ecclesiale: il servizio della Parola*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997.

ARRIETA J. I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Giuffrè, Milano, 1997.

AUBERT R., *Vatican I*, Edition de l'orante, Paris, 1964.

AUBERT R., *Il pontificato di Pio IX. (1846-1878)*, a cura di G. Martina, SAIE, Torino, 1976.

BACCARI R., *La volontà dei sacramenti*, Giuffrè, Milano, 1941.

BAGET BOZZO G., BENVENUTO E., *La figura e il Regno: la verità nella Chiesa*, Vallecchi, Firenze, 1981

BALLERINI P. A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano. Cenni storici ed esposizione delle sue Costituzioni dogmatiche*, Tipografia e libreria arcivescovile Boniardi-Pogliani, Milano, 1880.

BETTETINI A., *L'errore in diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2009.

BETTI U., *La costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, Pontificio ateneo Antonianum, Roma, 1961.

BETTI U., *La dottrina sull'Episcopato del Concilio Vaticano II: il capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*, Pontificio ateneo Antonianum, Roma, 1984.

BLAT A., *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, F. Ferrari: Libreria del Collegio Angelico, Romae, 1921.

BONACCORSI G., *Questioni bibliche: la volgata al Concilio di Trento, la storicità dell'Esateuco, l'interpretazione della Scrittura, secondo la dottrina cattolica*, Tip. pontificia Mareggiani, Bologna, 1904.

BONI G., *Sopra una rinuncia. La decisione di Papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015.

BOSCO G., *I concili generali e la Chiesa Cattolica: conversazioni tra un parroco e un giovane parrocchiano*, Tip. Salesiana Edit., Torino, 1893.

BOTTE B., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte: essai de reconstitution*, Aschendorff, Munster, 1966.

BOUYER L., *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris, 1970, trad. it., Cittadella, Assisi.

CALABRESE G., *Sviluppo della formula "res fidei vel morum" nella definizione dell'infallibilità del Papa nel Vaticano I: un'analisi ed un'interpretazione*, s. n., Genova, 1992.

CAPPELLO F. M., *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1945.

CAPRILE G. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: cronache del Concilio Vaticano II* edite da *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1966.

CARON P. G., *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica*, Vita e pensiero, Milano, 1946.

CASSINARI C., *L'infallibilità del Romano Pontefice nell'ordinamento giuridico*, collana Tesi Diritto canonico, (Pars dissertationis), 1, Ed. Antonianum, Roma, 2001.

CECCONI E., *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali. Parte I: Antecedenti del Concilio*, Roma, 1872-1879. Cedam, Padova, 1970.

CELEGHIN A., *Origine e natura della potestà sacra: posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia, 1987.

CHELODI I., *Ius canonicum de personis: praemissis notionibus de iure publico ecclesiastico de principiis et fontibus iuris canonici*, Libreria moderna editrice, Trento, 1942.

L. CHIAPPETTA, *Sommario di Diritto Canonico e Concordatario*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1994.

CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Ed. Dehoniane, Roma, 1996.

CIPROTTI P., *Lezioni di diritto canonico: parte generale*, Cedam, Padova, 1943.

- COGGI R., *La Chiesa*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 2002.
- COLOMIATTI E., *Codex Iuris Pontificii seu canonici*, vol. II, Ex Typographia G. Derossi, Torino, 1891.
- CONGAR Y., *La tradition et les traditions*, A. Fayard, Paris 1960.
- CONGAR Y., *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Cerf, Paris, 1968.
- CONGAR Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971.
- CONTE A CORONATA M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Ed. Marietti, Torino, 1950.
- CORTI G., *Il papa vicario di Pietro: contributo alla storia dell'idea papale*, Morcelliana, Brescia, 1966.
- CULLMANN O., *Saint Pierre: disciple, apotre, martyr. Histoire et theologie*, Delachaux & Niestle, Neuchatel-Paris, 1952.
- D'OSTILIO F., *Il diritto amministrativo della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1996.
- D'OSTILIO F., *Prontuario del Codice di Diritto Canonico. Tavole sinottiche*, LEV, Città del Vaticano, 1998.
- D'OSTILIO F., *I Vescovi emeriti*, LEV, Città del Vaticano, 2000.
- DA CASOLA IN LUNIGIANA M., *Compendio di Diritto Canonico: aggiornato alle ultime disposizioni canoniche e civili*, Ed. Marietti, Torino, 1967.

DE FINANCE J., *Saggio sull'agire umano*, LEV, Città del Vaticano, 1992.

DE LUISE G., *Codex canonum Ecclesiae: qui ex antiquo jure adhuc usque vigent et ex Concilii Tridentini decretis pro Cleri atque populi christiani reformatione editis deligenter deprompti atque ex Summonrum Pontificum nuperque Pii IX tam per se quam in sacro Concilio Vaticano Constitutionibus*, C. Pedone Lauriel, Napoli, 1873.

DE PAOLIS V., D'AURIA A., *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro primo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008.

DE MATTEI R., *Quale Papa dopo il Papa*, Piemme, Casale Monferrato 2002.

DE MATTEI R., *Vicario di Cristo. Il Primato di Pietro tra normalità ed eccezione, Fede e Cultura*, Verona, 2013.

DE TRANO G., *Summa in Titulos Decretalium*, Lib. I, Basileae, 1489.

DE TORQUEMADA J., *Summa de ecclesia d. Ioan. De Turrecremata tituli sancti Sixti presbyteri cardinalis, una cum eiusdem apparatu, nunc primùm in lucem edito, super decreto papæ Eugenii IV in Concilio Florentino de unione Græcorum emanato, ... cum indice copiosissimo per ordinem alphabeticum ducto*, M. Tramezzino, Venezia, 1561.

DEL GIUDICE V., *Nozioni di Diritto Canonico*, Giuffrè, Milano, 1970.

DESHAYES F., *Memento juris ecclesiastici pubblici et privati: ad usum seminariorum et cleri*, P. Lethielleux, Paris, 1902.



- DRAGUET R., *Histoire du dogme catholique*, Albin Cichel, Paris, 1947.
- FACCANI M., *Collegio e collegialità episcopali nel Sinodo 1969*, EDB, Bologna, 1991.
- FACCHIN C., LA VALLE F., *I cattolici al bivio: il Primato papale tra libertà di coscienza ed assolutismo religioso*, Il Segno, Verona, 1996.
- FALBO G., *Il Primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Coletti, Roma, 1989.
- FALCO M., *Introduzione allo Studio del Codex Iuris Canonici*, a cura di G. Feliciani, Il Mulino, Bologna 1992.
- FANTAPPIE' C., *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Roma, 2015.
- FELICIANI G., *Le Basi del diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- FERRARIS F. L., *Prompta biblioteca canonica, iuridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica. Editio novissima, mendis expurgata*, vol. VI, Romae, 1890.
- FRIEDBERG AE., *Corpus Iuris Canonici, Pars secunda, Decretalium Collectiones*, Lipsiae, 1881.
- GARCIA MARTIN J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Ediurcla, Roma, 2002.
- GARUTI A., *La collegialità, oggi e domani*, Edizioni francescane, Bologna 1982.

GARUTI A., *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Edizioni francescane, Bologna, 1990.

GARUTI A., *S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Uffizio del 24 gennaio 1647*, E.F.B., Bologna, 1993.

GARUTI A., *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Pontificium athenaeum Antonianum, Roma, 2000.

GAUTHIER A., *Principi generali dell'attività giuridica nella Chiesa. Commentario dei canoni 96-203 del Libro I del Codice di Diritto Canonico*, Pioda, Roma, 1993.

GHERRO S., *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni)*, Cedam, Padova, 2012.

GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa: mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990.

GIGLIOTTI V., *Fit monachus, qui papa fuit: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, Olschki, Firenze, 2008.

GIGLIOTTI V., *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2013.

GIRALDO R., *Problematica sul rapporto tra poteri papali e consacrazione episcopale*, L.I.E.F., Vicenza, 1978.

GRANDERATH T., *Constitutiones dogmaticae sacrosanti oecumenici Concili Vaticani ex ipsis eius Actis illustratae atque explicatae*, Friburgi Brisgoviae, 1892.

GUARDUCCI M., *Il Primato della Chiesa di Roma: documenti, riflessioni, conferme*, Rusconi, Milano, 1991.

HASLER A., *Come il Papa divenne infallibile: retroscena del Concilio Vaticano I (1870)*, Claudiana, Torino, 1982.

HERDE P., *Celestino V (Pietro del Morrone) 1294. Il papa angelico*, a cura di Q. Salomone, Edizioni Celestiniane, L'Aquila, 2004.

HERVADA J., *Diritto costituzionale canonico*, prefazione all'edizione italiana di G. Lo Castro, Giuffrè, Milano, 1989.

HOSTIENSIS H., *Summa aurea*, Coloniae, 1677.

JUGIE M., *Où se trouve le christianisme integra? Essai de démonstration catholique*, Lethielleux libraire-editeur, Paris, 1947.

KLEUTGEN J., *De Romani Pontificis suprema potestate docendi: disputatio theologica*, Typis Vincentii Manfredi, Neapoli, 1870.

KUNG H., GIBELLINI R., *L'Infallibilità*, A. Mondadori, Milano, 1977.

LATTANZI U., *Il Primato Romano*, Morcelliana, Brescia, 1971.

LIO E., *Humanae vitae e infallibilità: Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986.

LOMBARDIA P., *Lezioni di Diritto Canonico. Introduzione – diritto costituzionale - parte generale*, Ed. it. a cura di G. Lo Castro, Giuffrè, Milano 1985.

MACCARONE M., *Il Concilio Vaticano I e il "Giornale" di Mons. Arrigoni*, Antenore, Padova, 1966.

MARTINA G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia, 1980.

MARTINA G., *Pio IX (1867-1878)*. vol. 1: 1846-1850, vol. 2: 1851-1866, vol. 3: 1867-1878, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990.

MINAMBRES J., *La presentazione canonica. Collaborazione nella provvista degli uffici ecclesiastici*, Giuffrè, Milano, 2000.

MINGHETTI M., *I miei ricordi*, I, L. Roux, Torino, 1889.

MIRBT C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Romischen Katholizismus*, J. C. B. Mohr, Tubingen, 1934.

MONDIN B., *Speranza, salvezza, infallibilità: saggi di teologia fondamentale*, Coines, Roma, 1972.

MORRISON K., *Tradition and authority in the western Church 300-1140*, Princeton University Press, Princeton, 1969.

MOSCONI M., *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Glossa, Milano, 1996.

NEWMAN J. H., BATTAINI D., *Il Papa, il Sillabo e l'Infallibilità papale, ossia, lotte d'altri tempi oggi rinate e rigogliose*, Bocca, Torino, 1909.

ODDONE A., *Teoria degli atti umani*, Vita e pensiero, Milano, 1933.

OJETTI B., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Liber secundus, De Personis (can. 145-214)*, Pontificia Università Gregoriana, Romae, 1931.

PALMIERI D., *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno De Ecclesia*, Ex Off. Libreria Giachetti, Filii Et Soc., Prati, 1892.

PARAVICINI BAGLIANI A., *Il trono di Pietro. L'universalità del Papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, N.I.S., Roma, 1996.

PETRUZZI P., *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1984.

PIAZZONI A. M., *Storia delle elezioni pontificie*, Piemme, Casale Monferrato, 2005.

PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Roma, 1985.

POLVERARI A., *Vita di Pio IX*, vol. III., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988.

PRINZIVALLI E., SIMONETTI M., *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Fondazione Valla-Mondadori, Milano, 2010.

RAHNER K., Aa.Vv., *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Kung*, Edizioni Paoline, Roma, 1971.

RAHNER K., *Episcopato e primato*, ed. it. *Morcelliana*, Brescia, 1996.

RAHNER K., VORGRIMLER H., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970.

RATZINGER J., *Trasmissione della Fede e fonti della Fede*, Piemme, Casale Monferrato, 1985.

RATZINGER J., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul mistero*, a cura di G. Canobbio, Morcelliana, Brescia, 1986.

RONCALLI M., *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella storia*, Torino, 2012.

RONCALLI M., *Papa Giovanni il Santo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2014.

ROUSSEAU O., et Al., *L'infaillibilité de l'Eglise: Journées oecuméniques de Chevetogne, 25-29 septembre 1961*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne, 1962.

RUSCONI R., *Il gran rifiuto. Perché un Papa si dimette*, Morcelliana, Brescia, 2013.

SABA A., CASTIGLIONI C., *Storia dei Papi*, UTET, Torino, 1939.

SALVATORI D., *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. "Ad Tuendam Fidem": il can. 750 visto attraverso i Concili Vaticani*, Pontifica Università Gregoriana, Roma, 2001.

SANCHEZ-GIL A. S., *La presunzione di validità dell'atto giuridico nel diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2006.

SANTORO A., *Lettere dalla Turchia*, Città nuova, Roma, 2006.

SERRA B., *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli, 2007.

SCHATZ K., *Il Primato del Papa: la sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia, 1996.

STOLFI G., *Teoria del negozio giuridico*, Cedam, Padova, 1961.

SULLIVAN F. A., *Capire e interpretare il Magistero: una fedeltà creativa*, EDB, Bologna, 1997.

SULLIVAN F. A., *Il magistero nella Chiesa Cattolica*, Cittadella, Assisi, 1993.

SZEWCZYK R., *La natura e gli effetti della privazione dell'ufficio ecclesiastico nei codici di diritto canonico del 1917 e 1983*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1999.

TAINÉ H., *Les origines de la France contemporaine*, a cura di R. Laffont, Hachette, Paris 1966.

TIERNEY B., *Origins of Papal infallibility 1150-1350. A study on the concept of infallibility, Sovereignty and tradition in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden, 1988.

TILLARD J. M., *Il Vescovo di Roma*, Queriniana, Brescia, 1985.

TODD J. M. et Al., *Problèmes de l'autorité*, Editions du Cerf, Paris, 1962.

TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. VI, Edizioni studio domenicano, Bologna, 1993.

VACCA S., *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993.

VERMEERCH A., CREUSEN J., *Epitome Juris Canonici: cum commentariis ad scholas et ad usum privatorum*, H. Dessain, Mechliniae, 1936.

VON PASTOR L., *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, vol. I, versione italiana di mons. Pio Cenci, Desclée, Roma, 1932.

WALCZAK R., *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2008.

WERNZ F. X., VIDAL P., *Jus Canonikum ad Codicis normam exactum*, Pontificia Università Gregoriana, Romae, 1923.

WIECEK J., *La natura della rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella normativa canonica vigente*, Pontificia studiorum Universitas S. Thoma, Roma, 2011.

ZAMBARBIERI A., *I Concili del Vaticano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.

### **Contributi in opere collettanee ed articoli di riviste**

ALVAREZ A., *Perdita dell'ufficio ecclesiastico*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, p. 789.



ALVAREZ A., *Rimozione dall'ufficio*, in in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 926-927.

ALVAREZ A., URRUTIA F. J., *Elezione a un ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 440-441.

ALVAREZ A., URRUTIA F. J., *Presentazione a un ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 833-834.

ALVAREZ A., URRUTIA F. J., *Postulazione per l'ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 801-802.

AMORE A., *Ponziano, papa*, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1952, col. 1756-1760.

ANTON A., *Iglesia universal-iglesias particulares*, in *Estudios Ecclesiasticos*, 47, 1972, pp. 409-435.

ARDUSSO F., DIANICH S., *L'infedeltà della Chiesa*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Barbaglio G., Dianich S., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1982, pp. 648-666.

ARRIETA J. I., *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 1989, pp. 3-22.

ARROBA CONDE J., *Aspetti canonici di un raro caso di sede vacante*, in *Diritto e religioni*, n. 2-2013, pp. 359-365.

ASTURI F., *Libertà e volontà*, in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, 11, 1931, pp. 48-62.

BAGET BOZZO G., *Ad tuendam Fidem. Verità da credere e verità da accettare*, in *30 Giorni. Nella Chiesa e nel mondo*, n. 07/08, 1998, pp. 35-47.

BERLINGO' S., *La funzione dei laici nel nuovo CIC*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 107, 1982, pp. 509-550.

BETTETINI A., *Profili storico dogmatici della rinuncia del Pontefice al ministero di Vescovo di Roma*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, n. 2, Vita e Pensiero, Milano, 2013, pp. 231-248.

BETTI U., *La perpetuità del Primato di Pietro nei Romani Pontefici secondo il Concilio Vaticano*, in *Divinitas*, 3, 1959, pp. 95-143.

BETTI U., *Natura e portata del primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano*, in *Antonianum*, 34, 1959, pp. 387- 408.

BETTI U., *Il magistero infallibile del Romano Pontefice*, in *Divinitas*, 5, 1961, pp. 581-606.

BETTI U., *Il Vescovo di Roma erede dei poteri di Pietro*, in *Divinitas*, 6, 1962, pp. 113-233.

BETTI U., *Valutazione dottrinale della Costituzione*, in *La costituzione dogmatica sulla chiesa: introduzione storico-dottrinale*, testo latino e traduzione italiana, Elle Di Ci, Torino, 1967, pp. 82-88.

BETTI U., *L'ossequio al magistero pontificio – non ex cathedra-* nel n.25 della *Lumen Gentium*, in *Antonianum*, 62, 1987, pp. 421-461.

BEYER J., *De Legis Ecclesiae Fundamentalibus redactione, natura et crisi*, in *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, 61, 1972, pp. 525-551.

BONI A., *Le fonti del diritto nella struttura del nuovo CIC*, in *Apollinaris*, 56, 1983, pp. 370-398.

BONI G., *Due Papi a Roma?* , in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), 2 novembre 2015, pp. 1-76.

BONI G., *Rinuncia del Sommo Pontefice al munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita: tra ius conditum e ius condendum*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 71-107.

BONNET P. A., *De laicorum notione adumbratio*, in *Periodica*, 74, 1985, pp. 227-271.

BONNET P. A., *Ufficio*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLV, Giuffrè, Milano 1992, pp. 680-685.

BRUNELLI G., *Il pontificato e la rinuncia: vox clamantis in deserto*, in *Il Regno*, supplemento 3, 2013, pp. 1-10.

BUTLER C., *Infallibile, Authenticum, Assensum, Obsequium. Christian Teaching Authority and the Christian's Response*, in *Doctrine and Life*, 31, 1981, p. 799-805.

BUTTURINI G., *Il Vaticano I: il concilio dell'autorità papale*, in *Credere Oggi*, 4, 1983, pp. 76-87.

BUX N., *La dottrina del primato petrino nel contesto dell'ecumenismo*, in *Congregazione per la Dottrina della Fede, Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 2002, pp.175-215.

CALABRESE G., *Riflessioni sull'oggetto primario e secondario dell'infallibilità del Papa nel Vaticano I*, in *Rassegna di Teologia*, 8, 1977, pp. 91-124.

CALVI M., *La vigilanza del Romano Pontefice. Una limitazione alla vita delle Chiese locali?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 13, 2000, pp. 46-57.

CANTONI P., *L'infalibilità del Magistero del Papa*, in F. Cardini (a cura di), *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, pp. 125-143.

CAPITANI O., *Benedetto IX*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 138-147.

CAPOROSSO F., *Il no del Cardinale Fagiolo alle dimissioni del Papa*, in *Cronache*, supplemento n.7 a *Cronache Cittadine*, n.421, Giugno 2008, pp. 21-25.

CARDIA C., *Universalità della funzione petrina. Ipotesi ricostruttive*, in *Ius Ecclesiae*, 23, 2011, pp. 33-56.

CARRASCO ROUCO A., *La renuncia al Ministero Petrino. Nota teologica*, in *Scripta Theologica*, 45, 2013, pp. 467-475.

CASCIOLI R., *Benedetto Papa*, in *Il Timone*, marzo 2013, pp. 10-11.

CATTANEO A., *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in *Antonianum*, 77, 2002, pp. 503-539.

CHAPPIN M., *La presenza reale di Pietro*, in *Rassegna di Teologia*, 38, 1997, pp. 117-124.

CIPROTTI P., *Atto giuridico canonico*, in *Enciclopedia del Diritto. Annali*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 214-220.

CITO D., *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae*, 11, 1999, pp. 471- 491.

CITO D., *Il Papa supremo legislatore*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 13, 2000, pp. 32-45.

COCCOPALMERIO F., *La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II*, in *La Scuola Cattolica*, 104, 1976, pp. 540-549.

COMPOSTA D., *De Ecclesiae munere docendi*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1985, pp. 469-501.

CONDORELLI O., *Il Papa deposto tra storia e diritto*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 5-30.

CONGAR Y., *Cephas-Cephalé-caput*, in *Revue du Moyen-Age latin*, 8, 1952, pp. 5-42.

CONGAR Y., *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*, in *Catholicisme*, IV, Paris, 1956, pp. 1059-1067.

CONGAR Y., *Ministeri e comunione ecclesiale*, in *Fede e Annuncio*, 3, Bologna 1973, pp. 7-28.

CONZEMIUS V., *Perché il primato del Papa fu definito proprio nel 1870?*, in *Concilium*, 4, 1971, pp. 101-111.

CORDERO DI MONTEZEMOLO A., *Un nuovo stemma per un papa emerito?*, in *Nobiltà. Rivista di araldica, genealogia e ordini cavallereschi*, XX, 2013, pp. 174-181.

CORTI G., *Pietro, fondamento e pastore perenne nella Chiesa*, in *La Scuola Cattolica*, 84, 1956, pp. 321-335.

DAMILANO M., *Il balcone vuoto*, in *Rocca*, n.05, 2013, pp. 30-32.

DANTO L., *La renonciation de Benoit XVI, illustration de la souveraine liberté du Pontife Romain. Réflexions canoniques*, in *L'Année Canonique*, 54, 2012, pp. 403-418.

DE ECHEVARRIA L., *La funciòn de enseñar de la iglesia*, in *Codigo de derecho canònico*, Madrid, 1989, pp. 487-583.

DE MATTEI R., *Considerazioni sull'atto di rinuncia di Benedetto XVI*, 12 febbraio 2013, consultabile in rete all'indirizzo [www.corrispondenzaromana.it](http://www.corrispondenzaromana.it).

DE PAOLIS V., *Gli uffici ecclesiastici*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1979, pp. 402-429.

DE PAOLIS V., *La potestà di governo nella Chiesa. Gli uffici ecclesiastici*, in Aa.Vv., *I religiosi e il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma, 1984, pp. 31-63.

DE PAOLIS V., *L'applicazione della pena canonica*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 14, 1989, pp. 69-94.

DE PAOLIS V., *La Curia romana secondo la Costituzione apostolica Pastor Bonus*, in V. De Paolis et al., *Collegialità e Primato: La suprema autorità della Chiesa*, EDB, Bologna 1993, pp. 125-187.

DE PAOLIS V., *Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 1-203)*, in *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1995, pp. 235-497.

DELL'ADDOLORATA F., voce *Infallibilità*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, coll. 1920-1924, Sansoni, Firenze 1949-1954, col. 1920-1924.

DENZLER G., *Gli scritti di Hasler sul Vaticano I*, in *Concilium*, 8, 1981, pp. 159-170.

DUPUY B., *Le magistère de l'Eglise, service de la parole*, in O. Rousseau et al. (a cura di), *L'infaillibilité de l'église. Journées œcuméniques de Chevetogne, 25-29 septembre 1961*, Éditions de Chevetogne, 1963, pp. 53-97.

ERDO' P., *Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 78, 1989, pp. 411-436.

ERDO' P., *Il fatto teologico del Primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riferimento al can. 331 CIC)*, in *Periodica de re canonica*, vol. 98, fasc. 4, 2009, pp. 619-642.

ERRAZURIZ C.J., *Il Munus docendi Ecclesiae: diritti e doveri dei fedeli*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114, 1989, pp. 126-129.

ERRAZURIZ C. J., *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114, 1989, pp. 113-131.

ERRERA A., *Il papa, l'inquisitore, l'eretico: tre figure non sempre distinte*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 153-173.

FAGIOLO V., *La rinuncia al papato e la rinuncia all'ufficio episcopale: il caso di Papa Celestino V*, in *I Quaderni dell'Università di Teramo*, 2, Teramo, 1995, pp. 11-23.

FAGIOLO V., *Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni sul recente Documento della Congregazione per la Dottrina Della Fede*, in *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo*, n.11, 1998, pp. 70-75.

FANTAPPIE' C., *Papato, sede vacante e "Papa emerito". Equivoci da evitare*, 9 marzo 2013, consultabile all'indirizzo <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457>.

FANTAPPIE' C., *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 91-118.

FANTAPPIE' C., *Ecclesiologia e canonistica nel post-Concilio*, in *Periodica de re canonica*, 103, 2014, pp. 165-205.



FEDELE P., *Capacità canonica (Teoria generale)*, in *Enciclopedia del Diritto. Annali*, vol. VI, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 163-176.

FORD J., *From Vatican I to the present*, in *Journal of Ecumenical Studies*, 8, 1971, pp. 779-784.

FRUGONI A., voce *Celestino V*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, pp. 312-320.

GANARIN M., *Sulla natura recettizia dell'atto giuridico di rinuncia all'ufficio ecclesiastico con particolare riferimento alla renuntiatio papae*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, n. 1, Marcianum Press, Venezia, 2016, pp. 109-151.

GANSWEIN G., *Commento al Motu proprio Ad tuendam fidem*, in *Ius Ecclesiae*, 11, 1999, pp. 253-273.

GEFAELL P., *La tutela del soggetto nella perdita dell'ufficio*, in *Ius Ecclesiae*, 7, 1995, pp. 131-152.

GEFAELL P., *Il commento al can. 187*, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez, Ocana ed., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona, 1996, pp. 1046-1047.

GEFAELL P., *Il commento al can. 188*, in A. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez, Ocana ed., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. I, Pamplona, 1996, pp. 1051-1053.

GHIRLANDA G., *Accettazione della legittima elezione e consacrazione episcopale del Romano Pontefice secondo la Costituzione Apostolica Universi Dominici Gregis*, in *Periodica*, 86, 1997, pp. 615-656.

GHIRLANDA G., *Cessazione dell'ufficio di Romano Pontefice*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 2013, pp. 445-462.

GHIRLANDA G., *Il ministero petrino*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 2013, pp. 549-563.

GIAMPICCOLO G., *Dichiarazione recettizia*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 384-387.

GIGLIOTTI V., *La renuntiatio papae nella riflessione giuridica medievale (secc. XIII-XV): tra limite ed esercizio del potere*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 79, 1996, pp. 291-401.

GIGLIOTTI V., *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale*, in *Ephemeridies Iuris Canonici*, 56, 2016, pp. 31-70.

GOMEZ HERAS J., *Fede e autorità ecclesiastica nel Concilio Vaticano I*, in *Concilium*, 7, 1976, pp. 99-109.

GOMIS POMARES J., *El primado del Papa, fundamento, centro y principio de unidad de la Fe y de comunión en el Concilio Vaticano I*, in *Burgense*, 21, 1980, pp. 359-416.

GRAMAGLIA P. A., *Episcopato monarchico e primato romano*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXI, 1995, pp. 73-99.

GROCHOLEWSKI Z., *Canoni riguardanti il Papa e il Concilio Ecumenico nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, 63, 1990, pp. 571-610.

GROHE J., *Deposizioni, abdicazioni e rinunce al pontificato tra 1046 e 1449*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 55-72.

GUTWENGER E., *Qual è il ruolo del magistero nella fede della comunità ecclesiale?*, in *Concilium*, 1, 1970, pp. 59-75.

GUZZO L. M., *Ancora considerazioni sull'emeritato di Benedetto XVI*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, n. 25/2016, 11 luglio 2016, pp. 1-23.

HERDE P., *Celestino V*, in Aa.Vv., *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1379)*, Cinisello Balsamo, 1994, pp. 93-127.

HERDE P., *Celestino V*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 460-472.

HOUTEPEN A., *Cento anni dopo il Vaticano I: verso una chiarificazione del I (1870)*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 175-191.

KUNG H., *Breve rilancio del dibattito sull'infallibilità*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 192-202.

LAURENTIN R., *Il fondamento di Pietro nell'incertezza attuale. Riflessione pastorale*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 148-171.

LO CASTRO G., *Comunicazione e conoscenza degli atti amministrativi in diritto canonico*, in *Diritto e religioni*, 3, 2008, pp. 64-73.

LLOBELL J., *Sub can. 1404*, in A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez-Ocana ed., *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, vol. IV-1, Pamplona, 2002, pp. 699-710.

MACCARONE M., *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, in *Lateranum*, 18, 1952, pp. 1-138.

MAJER P., *Renuncia del Romano Pontefice*, in A. Viana Tomé, J. Otaduy Guerín, J. Sedano Rueda (a cura di), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VI, Aranzadi, Universidad de Navarra, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 930-933.

MANZANARES J., *Il Romano Pontefice e la collegialità dei Vescovi*, in V. De Paolis et al., *Collegialità e primato. La suprema autorità della Chiesa*, EDB, Bologna, 1993, pp. 21-68.

MCGRATH P., *Il concetto di infallibilità*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 93-105.

MARCHETTI G., *La vacatio di un ufficio ecclesiastico: annotazioni circa un istituto giuridico canonistico*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 17, 2004, pp. 117-145.

MARCUZZI P. G., *Gli uffici ecclesiastici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Apollinaris*, 56, 1983, pp. 422-431.

MAZZONI G., *Le norme generali*, in E. Cappellini ed., *La normativa del nuovo Codice*, Queriniana, Brescia, 1985, pp. 54-65.

MINAMBRES J., *Il governo della Chiesa durante la vacanza della sede romana e l'elezione del Romano Pontefice*, in *Ius Ecclesiae*, 8, 1996, pp. 713-729.

MOLARI C., *Dio può dare le dimissioni?*, in *Rocca*, n.05, 2013, pp. 33-35.

MONTINI G. P., *Il Vescovo diocesano a settantacinque anni è pregato di presentare rinuncia. Considerazioni sul canone 401 §1*, in Aa. Vv., *Il Vescovo e la sua Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1996, pp. 217-245.

MONTINI G. P., *Il momento della vacanza di un ufficio conferito per un tempo determinato o fino a una determinata età*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 9, 1996, pp. 195-208.

MORONI G., *Rinuncia al pontificato*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 57, Tipografia Emiliana, Venezia, 1852, pp. 305-315.

MOSCONI M., *La presunzione di non infallibilità: can. 749*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 10, 1997, pp. 379-390.

MOSCONI M., *La potestà ordinaria, suprema, piena, immediata e universale del Romano Pontefice e il principio della necessità Ecclesiastica*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 13, 2000, pp. 18-23.

MOSCONI M., *Sede vacante nihil innovetur: i limiti all'esercizio dell'autorità nella condizione di vacanza della sede*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 17, 2004, pp. 146-175.

MUCCI G., *La competenza del magistero infallibile*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 1988, pp. 17-25.

MUCCI G., *Infallibilità della Chiesa, magistero e autorità dottrinale dei fedeli*, in *La Civiltà Cattolica*, 3, 1988, pp. 431-442.

OLIVERO G., *Lineamenti del diritto elettorale nell'ordinamento canonico*, in Aa. Vv., *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, Giuffrè, Milano, 1953, pp. 207-235.

ORTALI G., *Gregorio XII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 584-593.

PATTARO G., *Infallibilità e Fede*, in Aa.Vv., *L'infalibilità: l'aspetto filosofico e teologico. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma, 5-12 gennaio 1970*, a cura di Enrico Castelli, Cedam, Padova, 1970, pp. 313-322.

PIGHIN B. F., *Profilo giuridico del vescovo emerito*, in *Ius Ecclesiae*, 13, 2001, pp. 779-794.

PIZZI A., *Le rinunce al pontificato nei primi secoli della storia dei papi*, in B. Valeri (a cura di), *Convegno nazionale "S. Pietro Celestino nel settimo anniversario dell'elezione pontificia"*, Ferentino, 21-22 maggio 1994, pp. 78-95.

PRINZIVALLI E., *Ponziano, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 261-263.

PRINZIVALLI E., *Pontificati interrotti nella storia della Chiesa: il primo millennio*, in *Chiesa e storia: rivista dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Tau Editrice, Todi, 2014, pp. 29-54.

PUIG F., *La rinuncia di Benedetto XVI all'ufficio primaziale come atto giuridico*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2013, pp. 797-808.

RE G. B., *La struttura costituzionale della Chiesa: Primato del Pontefice e collegialità dei Vescovi*, in *Il governo universale della chiesa e i diritti della persona*, Vita e pensiero, Milano, 2003, pp. 315-333.

RUFFINO G., *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa*, in *Salesianum*, 1, 1954, pp. 39-76.

SALA G. B., *Insegnamenti infallibili e Spirito Santo*, in *Rassegna di Teologia*, 34, 1993, pp. 516-543.

SALAVERRI J., *La Triple Potestad de la Iglesia*, in *Miscellanea Comillas*, 14, 1951, pp. 11-84.

SALVATORI D., *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontefice*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 22, 2009, pp. 275-282.

SCHILLEBEECKX E., *Il problema dell'infallibilità d'ufficio*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 121-147.

SCIACCA G., *La Costituzione Apostolica Universi Dominici Gregis. Alcune considerazioni*, in *Apollinaris*, 4, 1995, pp. 411-422.

SCORZA BARCELLONA F., *Clemente I*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2000, pp. 199-212.

SENNIS A., *Gregorio VI*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Istituto della enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 148-150.

SPADARO A., *La rinuncia di Benedetto XVI. La stampa, la Rete, la gente*, in *La Civiltà Cattolica*, I, 2013, pp. 425-437.

STICKLER A., *Sulle origini dell'infallibilità papale. Riflessioni su un libro recente*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXVIII, 1974, pp. 583-594.

STROTMANN T., *Primauté et céphalisation*, in *Irenikon*, 37, 1964, pp. 186-197.

TEJERO E., *Canones preliminares: la función de magisterio*, in *Comentario exegetico de Derecho Canonico*, vol. 5, Navarra, 1997, pp. 48-540.

TEJERO E., *La funzione docente della Chiesa*, in Lombardia P., Arrieta J.I. (a cura di), *Codice di diritto canonico. Edizione bilingue commentata*, vol. 1, Roma, 1986, pp. 534-547.

THOMAS DE VIO (CARD. CAIETANUS), *De comparazione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis*, (Romae, 1551), in *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus*, in *Scripta theologica*, vol. I, a cura di V.M.I. Pollet, Romae, 1936, cap. VI, n. 285.

THILS G., *Verità e verificaione al Vaticano I*, in *Concilium*, 3, 1973, pp. 40 - 50.

TORNIELLI A., *Non è il primo caso*, in *Il Timone*, marzo 2013, pp. 12-13.

URRUTIA F. J., *Dolus in iure canonico*, in *Periodica*, 79, 1990, pp. 267-292.

URRUTIA F. J., *Privazione dell'ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 835-836.

URRUTIA F. J., *Provvisione dell'ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 884-886.



URRUTIA F. J., *Trasferimento dall'ufficio*, in C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 1064-1065.

VALENTINI D., *Il papato e il Concilio Vaticano I: spunti su un dibattito*, in *Salesianum*, 49, 1987, pp. 377-399.

VANZETTO T., *Provisione e cessazione dell'ufficio ecclesiastico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 24, 2011, pp. 72-95.

VIANA A., *Posible regulaciòn de la Sede Apostòlica impedida*, in *Ius Canonicum*, 53, 2013, pp. 547-572.

VIOLI S., *La rinuncia di Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, in *Rivista teologica di Lugano*, 18, 2013, pp. 203-214.

WALK K., *L'infailibilité, comme la voit le code de droit canonique (canons 749- 750)*, in *Studia Canonica*, 23, 1989, pp. 257-266.

WILFRED F., *Sulle dimissioni di papa Benedetto XVI*, in *Concilium*, 49, 2013, pp. 160-166.

WOHLMUTH J., *I concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1449)*, in G. Alberigo (a cura di), *Storia dei Concili ecumenici*, Queriniana, Brescia, 1990, pp. 219-239.

ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO F., *A proposito di primato pontificio di giurisdizione. Colloqui e soliloqui di un canonista*, in *In Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, novembre 2010, pp. 1-3.

### **Articoli su stampa quotidiana e periodica**

ACCATTOLI L., *Non c'è posto per un Papa emerito*, in *Corriere della sera*, 18 maggio 1994.

BERTONE T., *A proposito della recezione dei documenti del magistero e del dissenso pubblico*, in *L'Osservatore Romano*, 20 dicembre 1996.

BETTI U., *La Professione di fede e il giuramento di fedeltà*, in *L'Osservatore Romano*, 25 febbraio 1989.

BIANCHI E., *Ora più che mai è il successore di Pietro*, in *La Stampa*, 12 febbraio 2013.

CACCIARI M., *La rinuncia di Ratzinger è un trauma e una breccia positiva*, in *Il Foglio*, 13 febbraio 2013.

CALABRÒ M. A., *Un caso previsto dal codice canonico: intervista al Prof. Cesare Mirabelli*, in *Corriere della sera*, 12 febbraio 2013.

CLEMENTI F., *L'incognita del profilo giuridico di Benedetto XVI dopo le dimissioni*, intervista di G. Galeazzi, in *La Stampa*, 15 febbraio 2013.

DI CICCIO C., *Vie nuove*, in *L'Osservatore Romano*, 13 febbraio 2013.

FANTAPPIE' C., *Quando Pietro depone le chiavi*, intervista di Umberto Folena, in *Avvenire*, 21 febbraio 2013.

GALLI DELLA LOGGIA E., *Il seme fertile di una rinuncia*, in *Corriere della Sera*, 13 febbraio 2013.

GARUTI A., *Il problema del dissenso alla luce della Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professio fidei*, *L'Osservatore Romano*, 11 luglio 1998.

GIOVAGNOLI A., *Il teologo mite*, in *Europa*, 12 febbraio 2013.

LANIA C., *Per non finire come Wojtyla*, in *il Manifesto*, 12 febbraio 2013.

LEVI V., *Perché il Papa non può dimettersi*, in *L'Osservatore Romano*, 2 settembre 1977.

LIUT M., *Il canonista Arroba: un gesto di servizio*, in *Avvenire*, 12 febbraio 2013.

MAZZA S., *Da Ratzinger un tesoro di saggezza*, in *Avvenire*, 14 febbraio 2013.

NAVARRO VALLS J., *Giovanni Paolo II soffrì fino all'ultimo ma niente paragoni*, in *La Stampa*, 12 febbraio 2013.

NAVARRO VALLS J., *La coscienza della rinuncia*, in *la Repubblica*, 12 febbraio 2013.

RATZINGER J., *Guardare Cristo*, in *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1997.

RUFFINI E., *Giovanni XXIII nel primo anno di Pontificato*, in *L'Osservatore Romano*, 4 nov. 1959.

SCALFARI E., *Il pastore e il potere*, in *la Repubblica*, 12 febbraio 2013.

SEQUERI P. A., *Totale passione totale distacco*, in *Avvenire*, 12 febbraio 2013.

## **Fonti**

### **1. Documenti Conciliari**

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM LATERANENSE V,  
Bulla *Pastor aeternus gregem*, Sessio XI, 19.XII.1516, in Denzinger 1445-740.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, Decr.  
I: *Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, sess. IV, 8.IV.1546, in  
COD, 663-664.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM I, Const.  
Dog. *Dei Filius de Fide catholica*, 24.IV.1870, in C.O.D, 804-811.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM I, Const.  
Dog. prima de Ecclesia Christi *Pastor aeternus*, 18.VII.1870, in C.O.D., 811-  
816.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II,  
Const. Dog. de Ecclesia *Lumen gentium*, 21.XI.1964, in AAS 57 (1965).

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II,  
Decretum de Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus*,  
28.X.1965, in AAS 58(1966) 673-696.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II,  
Const. Dog. de divina revelatione *Dei Verbum*, 18.XI.1965, in AAS 58 (1966)  
817-835.

## 2. Documenti dei Romani Pontefici

INNOCENTIUS PP. III, Sermo II in *Consacratione Pontificis*, PL 217, col. 656 e 664.

CLEMENS PP. VI, *Super quibusdam*, 29.IX.1351, in DS 44.

PIUS PP. V, Const. *Quanta Ecclesiae*, 1 aprilis 1568, in P. Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, n. 125, pp. 225-226.

LEO PP. XIII, Enciclica *Satis cognitum*, 29.VI.1896, in Leonis XIII Pontificis Maximi Acta, XVI, Romae 1897, 197.

PIUS PP. IX, Enciclica *Amantissimum*, 8.IV.1862, in DS 955.

PIUS PP. IX, Littera *Tuas libenter*, 1.XII.1863, in *Codicis Iuris Canonici fontes*, II, Romae 1948.

PIUS PP. IX, *Syllabus Pii IX, seu Colectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum*, 8-XII-1864, in DS 2901-2980.

BENEDICTUS PP. XV, Const. Ap. *Providentissima Mater Ecclesiae*, 27.V.1917, in AAS 9/II (1917).

JOANNES PP. XXIII, alloc. *Questa festiva*, 25.I.1959, in AAS 51(1959).

JOANNES PP. XXIII, m. p. *Summi Pontificis electio*, 5.XI.1962, in AAS 54 (1962) 632-640.

PAULUS PP. VI, Lettera Apostolica M.P. *Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, AAS 58 (1966) 757-787.

PAULUS PP. VI, Esortazione Apostolica *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971).

PAULUS PP. VI, Const. Ap. Romano Pontifici Eligendo, 1.IX.1975, in AAS 75 (1975) 609-645.

PAULUS PP. VI, Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8.XII.1975, in AAS 69 (1976).

JOANNES PAULUS PP. II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.I.1983, in AAS 75 (1983) pars II, VII-XIV.

JOANNES PAULUS PP. II, All. *Ho desiderato grandemente*, 3.II.1983 (*Ad novum Codicem Iuris Canonici, paucis ante diebus promulgatum, publice exhibendum*), in AAS 75 (1983) 445-463.

JOANNES PAULUS PP. II, Costituzione apostolica *Pastor bonus* sulla Curia Romana, 28.VI.1988, in AAS 80 (1988).

JOANNES PAULUS PP. II, *Il Magistero del Romano Pontefice*, Udienza generale 17.III.1993, in *L'Osservatore Romano*, 19 marzo 1993.

JOANNES PAULUS PP. II, *L'infallibilità del Romano pontefice*, Udienza generale, 24. III.1993, in *L'Osservatore Romano*, 26 marzo 1993, n.18.

JOANNES PAULUS PP. II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano, 1994.

JOANNES PAULUS PP. II, Const. apost. *Universi Dominici Gregis* de Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione, 22.II.1996, in AAS 88 (1996), 305-343.

JOANNES PAULUS PP. II, Litt. Ap. Motu proprio datae *Ad tuendam fidem* quibus normae quaedam inseruntur in *Codice Iuris Canonici*, 18 maii 1998, AAS (1998), 457-461.

BENEDICTUS PP. XVI, *Lettera Pastorale ai Cattolici d'Irlanda*, 19.III.2010, LEV, 2010.

BENEDICTUS PP. XVI, *Luce del Mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano, 2010.

BENEDICTUS PP. XVI, *Angelus* 3.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì 4 febbraio 2013.

BENEDICTUS PP. XVI, *Declaratio di rinuncia al ministero di Vescovo di Roma*, 11.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 11-12 febbraio 2013.

BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza Generale*, 13.II.2013, in *L'Osservatore Romano*, 14 febbraio 2013.

BENEDICTUS PP. XVI, *Udienza generale del 27 febbraio 2013*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, p. 271.

BENEDICTUS PP. XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX: 2013(gennaio-febbraio), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, pp. 210-272.

FRANCISCUS PP., *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Terra Santa*, 26 maggio 2014, in

([http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papaf\\_rancesco\\_20140526\\_terra-santa-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papaf_rancesco_20140526_terra-santa-conferenza-stampa.html)).

### **3. Documenti della Curia Romana**

*Norme del Tribunale della Sacra Romana Rota*, 27 maggio 1969, art. 2 §2, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, p. 741, n. 1226.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24.VI.1973, AAS 65 (1973).

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Delibera del 23 dicembre 1983, in *Enchiridion CEI*, EDB, Bologna, 1986, vol. 3, p. 915, n. 1593.

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Normae in vita Ecclesiae de Episcopis ab officio cessantibus*, 31 ottobre 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, EDB, Bologna, pp. 900-905, nn. 1431-1438.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, “*Professionis fidei*” et “*Iusiurandum fidelitatis*” in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo, 1.VII.1988, AAS 81(1989) 104-106.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio Donum Veritatis de ecclesiali theologi vocatione*, 24.V.1990, AAS 82 (1990) 1550-1570.

*Normae Romanae Rotae Tribunalis*, 18 aprile 1994, AAS 86 (1994) 508-540.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa: considerazioni*, in *Il primato del successore di Pietro: Atti del Simposio Teologico*, Roma, 1996



CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Nota doctrinalis *Professionis fidei* formulam extrema enucleans, 29.VI.1998, in AAS 90 (1998), 544-551 (versione italiana in Supplemento a *L'Osservatore Romano*, n. 26, 3 luglio 1998, III-IV).

#### 4. Legislazione Canonica

*Corpus Iuris Canonici*, Pars prior. *Decretum Magistri Gratiani*; Pars.secunda.

*Decretalium Collectiones*, a cura di FRIEDBERG AE, Lipsiae 1879.

*Codex Iuris Canonici*, PII X Pontificis Maximi iussu digestus, BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus, AAS 9(1917) pars II.

*Codex Iuris Canonici*, PII X Pontificis Maximi iussu digestus, BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Petro Card. Gasparri auctus (Romae 1917).

*Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, in AAS 75(1983) pars II.

*Codice di Diritto Canonico*, testo ufficiale e versione italiana, sotto il patrocinio della Pontificia Università Lateranense e della Pontificia Università Salesiana, dir. T. Bertone, ed. P. Andreoli, Roma 1984.

*Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, ed. italiana diretta da J. I. Arrieta, Coletti a San Pietro, IV edizione, Roma, 2013.

## 5. Altre Fonti

MANSI, I. D., *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima Collectio, cuius Ioannes Domenicus Mansi et post ipsius Mortem Florentinus et Venelus editores ab anno 1757 ad annum Priores Triginta Unum Tomos ediderunt nunc autem continuata et Deo Favente Absoluta*. Curantibus: Ill.mo et Rm D. D. Ludovico Petit et Ioanne Baptista Martin. Tomus Quadragesimus Nonus – Quinquagesimus – Quinquagesimus Tertius Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani.

DENZINGER H., SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, 1976.

*Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et al., EDB, Bologna, 2013.

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano, 1993.

*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna, 2014.