

Capitolo quinto
Codice di diritto canonico
LIBRO II: IL POPOLO DI DIO.

I FEDELI CRISTIANI. I FEDELI LAICI

1. Annotazioni preliminari

Il libro II del Codice è il libro che maggiormente riflette l'ecclesiologia del concilio Vaticano II. Dalla costituzione dogmatica *Lumen Gentium* deriva il titolo, deriva il principio fondamentale dell'uguaglianza nella dignità e nell'agire di tutti i fedeli, deriva la dottrina della Chiesa come comunione e perciò determina le relazioni che debbono intercorrere tra i diversi membri del popolo di Dio, tra vescovi e il papa, tra le Chiese particolari e quella universale, tra il ministero pastorale e i fedeli.

Il titolo del libro (*De populo Dei – Il popolo di Dio*) venne adottato nello *Schema* preparatorio e non fu più mutato. Non così lo schema interno che subì numerose modifiche.

La struttura definitiva del libro II non manca di logicità, la stessa dei capitoli II, III, IV, VI della costituzione *Lumen gentium*. Si muove attorno a tre concetti chiave, che costituiscono le tre parti del libro: *i fedeli* (parte I), *la costituzione gerarchica della Chiesa* (parte II), *gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica* (parte III). L'inserimento nel testo promulgato di 38 canoni appartenenti al progetto di *Lex Ecclesiae fundamentalis* ha fatto assumere al Libro II un ricco contenuto ad un tempo dottrinale e costituzionale.

2. Confronto tra il Codice del 1917 e il Codice latino vigente (1983)

Il confronto tra l'ordine sistematico del libro II del CIC 1917 e quello del libro del CIC 1983 consente di fare importanti rilievi.

CIC 1917	Libro II - LE PERSONE	CIC 1983	Libro II - IL POPOLO DI DIO
P. I – I chierici		P. I - I fedeli	
P. II - I religiosi		P. II - La costituzione gerarchica della Chiesa	
P. III – I laici		P. III - Gli IVC e le SVA	

a) Diversa è l'intitolazione:

- **Le persone** (CIC 1917): deriva dalla sistematica romanistica (*personae, res, actiones*) ed ha accentuazione individualistica.

- **Il popolo di Dio** (CIC 1983): deriva dall'ecclesiologia del Concilio Vaticano II. Colloca la Chiesa in continuità con Israele (LG 9), mette in luce la peculiare dimensione umana della Chiesa, spiega l'eguaglianza nella dignità e nell'agire tra tutti i fedeli senza escludere la varietà (LG 32bc).

L'inciso "**di Dio**" evidenzia l'assoluta novità della Chiesa: la sua dipendenza da Dio, il suo essere simultaneamente "mistero" e "soggetto storico" (popolo) (LG *capp. I e II*). Rispetto ad altre locuzioni per designare la Chiesa (corpo di Cristo, sposa di Cristo) l'espressione "popolo di Dio" comporta una certa enfasi giuridica (si è portati a pensare ai diritti-doveri interpersonali, alla giustizia che deve realizzarsi nel popolo, alla legge, all'autorità...).

b) Diverso è l'orientamento ecclesiologico.

Il codice piano-benedettino evidenzia una Chiesa intesa come società giuridicamente perfetta di diseguali, gerarchicamente costituita, con spiccata prevalenza dei chierici, in modo particolare del Papa.

Il Codice di Giovanni Paolo II, pur mantenendo fermo il principio della costituzione gerarchica della Chiesa (cf. parte II = LG cap. III), muove dal principio di eguaglianza di tutti i fedeli nell'unico popolo di Dio, guarda positivamente alla diversità delle funzioni, dei ministeri e dei carismi, sforzandosi di coglierli in un rapporto circolare.

c) I due Codici riflettono una diversa cultura giuridica.

Il CIC 1917 esalta la condizione del singolo e dei suoi rapporti con l'istituzione (cf. i chierici, i religiosi, i laici; nella tensione tra autorità e libertà, tende a privilegiare la prima).

Il CIC 1983 considera il fedele in sè, ma senza prescindere dalle formazioni ecclesiali nelle quali si svolge la sua vita. Di qui l'attenzione al momento comunitario: cf. la nozione di diocesi (can. 369) e di parrocchia (can. 515, par. 1). Non si parla di "religiosi", ma di "Istituti di vita consacrata". Nel CIC 1983 prevale una cultura personalistica e comunitaria del diritto

3. Dalla ecclesiologia societaria alla ecclesiologia di comunione

Facendo propria l'ecclesiologia allora prevalente, il Codice del 1917 intendeva la Chiesa come **una società giuridicamente perfetta di diseguali**.

La comprensione della Chiesa come *società* è molto antica, risale alla scolastica medioevale, ma trova una più insistente valorizzazione nell'epoca

posteriore al concilio di Trento. In quest'epoca il concetto viene spiegato facendo riferimento alle scienze filosofico-sociali. La categoria *società* indica una pluralità di persone organicamente unite per conseguire il medesimo fine con gli stessi mezzi. La nozione è applicata alla Chiesa evidenziando tutti gli elementi che ne manifestano la natura sociale. Ripetuta è la definizione di Bellarmino: "*La Chiesa è la comunità di tutti i fedeli, uniti dalla professione della medesima fede, dalla partecipazione ai medesimi sacramenti, sotto l'autorità dei legittimi Pastori, specialmente del Romano Pontefice, vicario di Gesù Cristo in terra*" (*De Ecclesia militanti*, 2). La Chiesa, si legge in un trattato più volte riedito nei primi decenni del sec. XX, è la "società dei membri soggetti alla gerarchia tramite il duplice potere di giurisdizione e di ordine". L'accento cade sugli aspetti visibili, a prescindere dagli elementi teologico e dalla grazia.

Società giuridicamente perfetta (o più bevante, *societas perfecta*) è una nozione elaborata dai trattati di diritto pubblico ecclesiastico del secolo XIX con l'intento di contrastare le pretese degli Stati sovrani e assoluti, inclini a ridurre la Chiesa a una istituzione pedagogica morale, posta al servizio delle finalità dello Stato (cf. giuseppinismo e febronianesimo). In questa prospettiva la Chiesa veniva inquadrata nello Stato come una associazione finalizzata a promuovere scopi temporali. Erano in gioco la libertà della Chiesa e la sua identità.

La lotta per la libertà della Chiesa venne condotta all'insegna dell'idea della Chiesa come *società giuridicamente perfetta*. Una società è *giuridica* in quanto l'unione dei membri risulta da un vincolo giuridico posto da un medesimo potere sovrano; è *perfetta* in quanto, perseguendo un bene completo, ha un suo fine e dispone dei mezzi per conseguirlo, e perciò nel suo ordine è sufficiente a se stessa e indipendente, vale a dire pienamente autonoma. Tale è lo Stato, ma – affermavano i trattatisti del diritto pubblico ecclesiastico – tale è anche la Chiesa. La Chiesa è *società giuridica*, in quanto la comunità dei fedeli è unita da elementi giuridicamente vincolanti; è *perfetta*, in quanto tende a un bene completo quale fine da realizzare e dispone di tutti i mezzi per conseguirlo, per cui è nel suo ordine sufficiente a se stessa e indipendente.

La Chiesa ha un ordinamento originario, ha in sé, per diritto divino, tutti i poteri necessari per il conseguimento del suo fine soprannaturale, è, perciò, pienamente autonoma. I poteri della Chiesa sono il potere di ordine e il potere di giurisdizione, articolato, quest'ultimo, in potere legislativo, esecutivo, giudiziario.

Il concetto di *disuguaglianza* è così spiegato in una lettera di Leone XIII indirizzata al vescovo di Tours nel dicembre 1888: “E’, in realtà, costante e manifesto che vi sono nella Chiesa due ordini ben distinti per la loro natura: i pastori e il gregge, cioè a dire i capi e il popolo. Il primo ordine ha per funzione di insegnare, di governare, di dirigere gli uomini nella vita, di imporre delle regole; l’altro ha per dovere di essere sottomesso ai primi, di obbedire loro, di eseguire i loro ordini e di rendergli onore”. Nella Chiesa si trovano governanti e sudditi, maestri e discepoli, chierici e laici, differenti stati di vita gerarchicamente disposti. In breve: la Chiesa è una istituzione salvifica rigidamente organizzata dall’alto verso il basso e tenuta insieme dall’autorità.

In conformità al concilio Vaticano II il Codice del 1983 ricomprende la Chiesa in una prospettiva profondamente rinnovata. Certo il Codice non è un trattato di ecclesiologia, ma il suo sforzo principale è di tradurre in linguaggio canonistico l’ecclesiologia conciliare.

Le categorie fondamentali di questa ecclesiologia sono tre: *mistero*, *popolo di Dio*, *comunione*.

Dire che la Chiesa è *mistero* significa affermare che la Chiesa è la comunità dell’amore divino, che tutta intera appare come “*un popolo radunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*” (S. Cipriano: LG 4). La Chiesa partecipa della vita trinitaria e procede dalla Trinità. Occorre guardare all’anima profonda della Chiesa, considerare congiuntamente, anche se distintamente, ciò che è visibile e ciò che è spirituale (LG 8a; SC 2). Dal punto di vista istituzionale significa porre in primo piano la *congregatio fidelium*, la Chiesa come comunità di fede, speranza e carità, considerata congiuntamente all’organismo visibile. Significa ancora che il popolo di Dio va colto nella sua unità ed eguaglianza, depositario e annunciatore, nel suo insieme, dei beni della salvezza.

Affermando che la Chiesa è *popolo di Dio* si sottolinea che la Chiesa procede dall’alto, dal disegno di Dio, cioè dall’elezione, dall’alleanza e dalla missione. L’espressione “popolo di Dio” mira a mettere in luce il carattere sia di “mistero”, sia di “soggetto storico”, che in ogni circostanza la Chiesa attualizza e realizza in modo indissociabile. La nozione ricorda inoltre che se unico è il popolo di Dio, esso è anche organizzato con grande varietà comprendendo diversi ministeri e carismi. Nella stessa nozione si intrecciano i principi di uguaglianza, di varietà o diversità funzionale e di corresponsabilità.

Dire che la Chiesa è *comunione* significa comporre insieme gli elementi interiori che la strutturano e il suo aspetto visibile. La comunione va intesa, oltre che in senso mistico e ontologico, anche in senso organico e come partecipazione. A motivo della comune attuazione della missione ecclesiale da parte di tutti i membri del popolo di Dio e a motivo della correlazione tra le Chiese particolari e la Chiesa universale, la comunione appare come il paradigma dell'ecclesiologia (ecclesiologia di comunione).

Nell'ecclesiologia del Vaticano II gli elementi di perfezione sociale sono presentati nella prospettiva della sacramentalità. Tutta intera la Chiesa, nel suo essere e nel suo agire, è investita della missione di comunicare Cristo e così diventare "segno e strumento" di salvezza (LG 1).

La libertà della Chiesa in rapporto al potere politico, è affermata dal concilio Vaticano II a partire dalla persona umana, dalla sua dignità e dal suo diritto alla libertà religiosa.

Nella nuova prospettiva ecclesiologica prima delle diversità funzionali viene affermata l'uguaglianza tra tutti (cf. c. 208). Ne scaturisce una visione dinamica di Chiesa, da intendere come "soggetto agente". L'autorità, poi, è proposta come servizio alla realizzazione della missione (LG 18).

4. La Chiesa è comunione

L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del concilio Vaticano II. Diversi autori, senza ridurre tale ecclesiologia a pure questioni organizzative o riguardanti i poteri, vedono in essa non solo la principale figura della Chiesa, ma anche il fondamento del suo ordine.

Il significato della parola "comunione" è così spiegato dal Sinodo dei vescovi del 1985:

"Si tratta fundamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'Eucaristia è la fonte ed il culmine di tutta la vita cristiana (cf. LG II). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (1 Cor 10,16)".

4.1 - La nozione di comunione assume tre accezioni: mistica (1), eucaristica e sacramentale (2), ecclesiologica (3).

1) Accezione mistica: " *comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, , nello Spirito santo* ".

2) Accezione eucaristica e sacramentale. " *Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti* ".

3) Accezione ecclesiologica: " *La comunione del corpo eucaristico significa che è la Chiesa (I Cor 10, 16* ". Si tratta della comunione tra i fedeli e tra le Chiese, non meramente spirituale ma organica, tale cioè da incidere concretamente anche sulle strutture visibili della Chiesa e sui rapporti e funzioni che in essa operano. Questo concetto era tenuto in grande onore nell'antica Chiesa, e ,anche oggi, specialmente in Oriente. La comunione ecclesiale è frutto dell'Eucaristia del Signore. Nel Nuovo Testamento tale comunione si realizza in vari modi:

- nell'adesione all'insegnamento originario degli apostoli;
- nella collaborazione concreta nell'apostolato, nell'evangelizzazione e nei servizi vari alla comunità;
- nella solidarietà;
- nella rottura con l'incredulità e l'iniquità.

Sempre nella prospettiva del Nuovo Testamento, all'interno della comunione ecclesiale, ha un ruolo fondamentale l'apostolo. Fra le diverse Chiese, poi, vi è, in un primo momento, il ruolo guida della comunità di Gerusalemme presieduta da Pietro (cf. Atti 15,1-15), e quindi il ruolo preminente della Chiesa di Roma anch'essa presieduta da Pietro e, in seguito, dai suoi successori.

Come si può notare già nel Nuovo Testamento la comunione non è un vago affetto, una generica "intersoggettività" o reciprocità delle coscienze, ma una realtà organica, animata dalla carità, che assume e richiede forma giuridica.

4. 2 - La nozione di comunione sin qui illustrata ricorre nei documenti del concilio Vaticano II e nel Codice. In quest'ultimo testo il concetto di comunione è presente soprattutto nel suo significato ecclesiologico. Si parla infatti di *communio Ecclesiae, communio ecclesiastica, communio cum Ecclesia, communio cum Ecclesia Catholica*.

Nel c. 205 la comunione è descritta come struttura sociale e visibile di (unione con il Cristo realizzata mediante i legami della professione di fede, dei

sacramenti e del governo ecclesiastico. L'ottica del canone è limitata. Fa riferimento al corpo visibile della Chiesa qui sulla terra ("*Su questa terra..., nella sua compagine visibile...*") ed elenca i tre legami esteriori giuridicamente rilevabili: la professione di fede, i sacramenti, il governo ecclesiastico. La costituzione LG aveva una visione più articolata e poneva al primo posto l'elemento spirituale. Affermava:

"Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano integra la sua struttura e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti..." (*Lumen gentium*, n.14,2). L'inciso "avendo lo Spirito di Cristo", omesso dal Codice (cf. c. 205), non va lasciato in ombra. Il dono dello Spirito è richiesto come condizione perchè si abbia la piena incorporazione. Non è sufficiente appartenere alla Chiesa con il "corpo", ma occorre anche il legame con lo Spirito (cf. Rom 8,9). Non ci si può salvare se non si vive nella carità e nell'amore dello Spirito santo.

Sempre il c. 205 fa sua la concezione del Vaticano II della comunione piena, lasciando supporre che si possa avere una comunione non piena e quindi incompleta. Afferma il canone: "Su questa terra sono nella *piena comunione...*".

4. 3 - Nella prospettiva del concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, nn.14- 15) la comunione non è un concetto indivisibile, come affermava la precedente ecclesiologia. La comunione consiste nella partecipazione alla vita divina e quindi nella fraternità che ne risulta. La vita divina è comunicata attraverso i sacramenti e dai sacramenti è alimentata e sostenuta. Ne deriva una importante conseguenza: la comunione è piena in quella comunità ecclesiale dove gli elementi costitutivi della Chiesa di Cristo sono presenti in pienezza. Si tratta della Chiesa cattolica. Ma la Chiesa di Cristo è presente anche là ove sono presenti soltanto degli elementi di santificazione e di verità. Ciò si realizza nelle Comunità cristiane non cattoliche. Gli elementi presenti parzialmente, costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra le Comunità cristiane tra loro e tra queste e la Chiesa cattolica.

L'ecclesiologia di comunione trova in ambito ecumenico promettenti sviluppi. È pacificamente ammesso che oltre i limiti della comunità cattolica non c'è il vuoto ecclesiale. La lettera enciclica *Ut unum sint* afferma che "parecchi elementi di grande valore che, nella Chiesa cattolica sono integrati alla pienezza

dei mezzi di salvezza e dei doni di grazia che fanno la Chiesa, si trovano anche nelle altre Comunità cristiane". Sulla base di queste acquisizioni è stato possibile rivedere le norme sulla *communicatio in sacris* e sulle relazioni ecumeniche tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese.

5. Le coordinate fondamentali del libro II del Codice

I principi fondamentali o assi portanti del libro II del Codice possono essere ricondotti a tre.

1) Il primo asse è la nozione di 'fedele cristiano' (= *christifidelis*), che definisce la condizione basilare di tutti i membri del popolo di Dio: condizione di radicale uguaglianza derivata dal battesimo, che incorpora a Cristo e rende membri del suo popolo (cf. c. 204, § 1). Da questo dato ontologico deriva che ogni fedele cristiano, secondo la condizione propria di ciascuno, è chiamato alla santità ed è corresponsabile della missione affidata a tutto il popolo di Dio. Il principio di uguaglianza (cf. c. 208) sostituisce quello degli "stati canonici" che stava alla base del libro II del precedente Codice.

2) Il secondo asse è il principio di varietà, come affermato dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium*: "La Chiesa è per divina istituzione organizzata e diretta con una mirabile varietà" (n. 32).

Una prima varietà è determinata dal sacramento dell'ordine dal quale hanno origine i "ministri sacri": i vescovi, i presbiteri e i diaconi (cf. cc. 207 § 1; 1008; 1009, § I).

Una seconda varietà proviene dal fatto che "alcuni fedeli sono da Dio chiamati con speciale vocazione, per usufruire di un dono peculiare nella vita della Chiesa" (c. 574, § 2), così da costituire "uno stato (. ..) che appartiene alla sua vita e alla sua santità" (ivi, § 1; c. 207 § 2). È la condizione di vita derivata dalla consacrazione mediante la professione dei consigli evangelici (cf. c. 573, § 1), a cui si aggiunge lo stile di vita proprio delle società di vita apostolica (cf. c. 731). Si tratta di situazioni che non annullano la condizione di fedele cristiano, ma ne manifestano l'esercizio secondo specificità riconosciute dalla Chiesa.

Dal principio di uguaglianza derivano obblighi e diritti che sono comuni a tutti i fedeli cristiani: cf. cc. 208-223.

Dal principio di varietà derivano situazioni giuridiche attive e passive che si sviluppano tenendo sempre presenti gli obblighi e diritti comuni. In questo modo

procede il legislatore quando nel libro II del Codice regola gli obblighi e i diritti dei fedeli laici (cf. cc. 224-231), gli obblighi e i diritti dei fedeli ministri sacri (cf. cc. 273-289), gli obblighi e i diritti dei fedeli religiosi (cf. cc. 662-672), dei fedeli membri degli istituti secolari (cf. cc. 710 ss; 719; 724; 728) e, in fine, dei fedeli che appartengono alle società di vita apostolica (cf. cc. 731 ss; 737; 739; 740; 741, § 2).

La necessità della compenetrazione tra il principio di uguaglianza e il principio di varietà è espressa nel c. 224 del Codice: "I fedeli laici, oltre agli obblighi e ai diritti che sono comuni a tutti i fedeli e oltre a quelli che sono stabiliti in altri canoni, sono tenuti agli obblighi e godono dei diritti elencati nei canoni del presente titolo". Il canone considera unitariamente obblighi e diritti che derivano da situazioni considerate distintamente, anche se non separate.

3) Il terzo asse consiste nel fatto che i lineamenti fondamentali del popolo di Dio sono stati tracciati dal Signore. Nella parte II del Libro II del Codice sono messi in particolare risalto i compiti sia del romano pontefice e del collegio dei vescovi, successori, rispettivamente, di Pietro e degli apostoli (cf. c. 330), sia dei vescovi nelle Chiese particolari loro affidate, "nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica" (cf. cc. 368; 375; 381, § I). Le funzioni proprie dei pastori non derivano dal popolo, ma sono di istituzione divina (cf. c. 1008). Ciò consegue dal fatto che la Chiesa è istituzione.

Le tre coordinate generali descritte costituiscono i principi ispiratori e gli assi portanti di tutto il libro II del Codice: *Il popolo di Dio*.

6. La nozione di "christifidelis": c. 204, § 1

Nel linguaggio corrente il termine 'fedele' designa ogni persona che è oggetto della cura pastorale dei ministri sacri. Nelle principali lingue moderne il fedele è, almeno tendenzialmente, il laico. Nel Codice e nei documenti della Chiesa universale ad esso posteriori, il termine *christifidelis*, tradotto in italiano con 'fedele' o, più correttamente, 'fedele cristiano', assume un significato tecnico preciso contenuto nel c. 204, § 1, che non corrisponde a quello corrente.

La nozione di fedele cristiano (= *christifidelis*), ad un tempo teologica e giuridica (il c. 204, § 1 va letto congiuntamente al c. 96), trascende le figure sia di laico, sia di ministro sacro, sia di consacrato. Si tratta di un dato previo e unitario,

una sorta di radice comune da cui fluiscono, in un successivo momento logico, le varie condizioni di vita: i *fedeli* laici, i *fedeli* ministri sacri, i *fedeli consacrati*.

I contenuti della nozione di fedele cristiano (*incorporato a Cristo - costituito membro del popolo di Dio - partecipe del triplice ufficio di Cristo - chiamato a compiere la missione della Chiesa*) consentono di definire in modo positivo ogni membro del popolo di Dio. Ciò vale in particolare per il fedele laico, dalla precedente dottrina definito il "non chierico" o il "non religioso", quasi fosse privo di identità.

Sul piano ecclesiale il can. 204, § 1 afferma l'uguaglianza di tutti i fedeli cristiani per la loro incorporazione a Cristo mediante il battesimo e per la loro costituzione in popolo di Dio, quindi per la loro partecipazione all'ufficio profetico, sacerdotale e regale di Cristo. Sul piano giuridico il principio si risolve nel riconoscimento alla figura del fedele cristiano di una condizione di rilevanza costituzionale all'interno dell'ordinamento canonico. Nella posizione giuridica di fedele cristiano si ritrovano tutti i battezzati prima di ogni differenziazione.

Nel c. 204, § 1 viene affermato anche il principio di varietà: ciascun fedele cristiano partecipa *in modo proprio* al triplice ufficio di Cristo, "secondo la condizione propria di ciascuno". Le differenti condizioni, quelle descritte nel c. 207, §§ 1-2, si sviluppano a partire dal dato ontologico di base comune a tutti imprimendo ad ogni soggetto una identità specifica che l'ordinamento riconosce e tutela.

L'attribuzione contenuta nella parte conclusiva del c. 204, § 1, è rivolta a tutti i membri del popolo: i fedeli cristiani in quanto tali sono chiamati ad attuare la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo (cf. anche c. 216).

Il c. 204, § 1 evidenzia le due conseguenze giuridiche che fondano la condizione canonica del fedele cristiano a partire dal battesimo: 1° *l'appartenenza al popolo di Dio*; 2° *la capacità* di esercitare la missione affidata a tutta la Chiesa.

7. I fedeli cattolici: cc. 204, § 2; 205

Il rilievo attribuito alla figura del fedele cristiano, ha obbligato il legislatore a identificare con precisione la Chiesa di cui si parla nel Codice (cf. c. 204, § 2) e a stabilire le condizioni e le modalità di appartenenza ad essa (cf. c. 205). Il Codice

si attiene in modo rigoroso all'insegnamento del concilio Vaticano II, in particolare alla dottrina della *Lumen gentium*, ai nn. 8,2 e 14,2.

La Chiesa di cui si parla è la Chiesa di Cristo, una, santa, apostolica e cattolica. Questa Chiesa, costituita e ordinata in questo mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui.

Il c. 205 stabilisce i criteri per la determinazione della piena comunione 'su questa terra' (*his in terris*) e quindi sul piano della visibilità storica.

L'angolatura è limitata. L'essere in comunione è un requisito fondamentale di tutti i fedeli per stabilire l'ambito dei propri doveri e diritti e il loro effettivo esercizio (cf. c. 209).

La *comunione piena* esige che il fedele sia in comunione con la Chiesa cattolica con il triplice vincolo della fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico (*Lumen gentium*, n.14, 2; *Unitatis redintegratio*, n.2-4). Questi vincoli possono essere allentati o anche infranti con l'apostasia, l'eresia o lo scisma (cf. c. 751).

La *comunione non piena* può derivare da diversi fattori: dalla non integrale professione di fede, dalla non conservazione dell'unità della comunione con il successore di Pietro (*Lumen gentium*, n. 15). Il Codice, e già prima il concilio Vaticano II, non considerano più come responsabili del "peccato di separazione", dunque scismatici o eretici, i cristiani nati nelle comunità cristiane separate e in esse istruiti nella fede (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 3). La pienezza dei doveri e dei diritti (= la piena *capacità giuridica*) è riconosciuta solo a chi è battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto. Chi non è nella piena comunione vedrà variamente limitato l'ambito dei propri doveri e diritti.

Sono collegate al c. 205 delle importanti conseguenze giuridiche relative a diversi aspetti della vita dei fedeli cattolici:

- alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti solo i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti (cf. c. 11);
- la comunione di vita e di attività spirituale tra i cattolici e i battezzati appartenenti a comunità cristiane non cattoliche è regolata da apposite norme alle quali occorre attenersi;
- non sono ammessi alla comunione eucaristica gli scomunicati, gli interdetti e quanti ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto (cf. c. 915);

- per la celebrazione dei matrimoni misti occorre attenersi alle norme stabilite (cf. cc. 1124-1129).

Sugli obblighi e diritti del fedele cristiano incide la scomunica (cf. c. 1331). È una pena e può essere imposta solo per un delitto. Gli effetti sono indicati nel c. 1331. Si tratta di una legge ecclesiastica alla quale sono sottomessi soltanto i cattolici (cf. c. 11). Non pare che la scomunica in quanto tale separi dalla comunione ecclesiastica.

8. Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani: cc. 208-223

8.1 - *L'elenco di obblighi e diritti* - I cc. 208-223 del Codice definiscono la situazione giuridica comune di tutti i fedeli nella Chiesa. La materia è nuova e costituisce uno degli aspetti di maggiore originalità del Codice di Giovanni Paolo II.

8. 2 - *Obblighi e diritti di tutti i fedeli: cc. 208-223* -Il c. 208 apre l'elenco degli obblighi e diritti con una solenne affermazione presa quasi alla lettera dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium* al n. 32,2:

"Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno".

Si tratta del principio di uguaglianza che proclama l'uguale dignità, libertà e responsabilità di tutti i fedeli, fondata sulla "cristoconformazione battesimale". Se i fedeli non godessero di questa uguaglianza, sarebbe vano ogni discorso su obblighi e diritti comuni a tutti loro. Questa uguaglianza non è illimitata, ma riguarda solo ciò che è comune, salvaguardando ciò che è specifico dei diversi stati vocazionali.

Il catalogo che segue al c. 208 non è esaustivo. Si tratta di una elencazione facilmente deducibile dai testi del concilio Vaticano II e che il Codice così precisa:

- 1) principio di uguaglianza;
- 2) obbligo di conservare sempre la comunione con la Chiesa e di adempiere con diligenza i doveri ai quali si è tenuti;
- 3) obbligo di condurre una vita santa;
- 4) dovere-diritto di partecipare alla missione della Chiesa;
- 5) dovere dei fedeli di obbedire ai pastori; dovere-diritto di petizione e di dialogo; diritto-dovere dei fedeli di manifestare ai pastori le proprie necessità;

- 6) diritto di ricevere dai pastori la Parola di Dio e i sacramenti;
- 7) diritto a un proprio rito e a un proprio metodo di vita spirituale;
- 8) diritto alla libertà di associazione e di riunione;
- 9) diritto all'iniziativa apostolica;
- 10) diritto all'educazione e all'istruzione cristiana;
- 11) diritto alla libertà di ricerca e di espressione nelle sacre discipline;
- 12) diritto alla libera scelta del proprio stato di vita;
- 13) diritto alla buona fama e al rispetto dell'intimità;
- 14) diritto alla protezione giuridica e all'applicazione del principio di legalità nella inflizione delle pene;
- 15) obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa e di promuovere la giustizia sociale.

Il c. 223 detta due disposizioni di carattere generale circa la modalità di esercizio dei limiti posti dall'ordinamento ai diritti riconosciuti ai fedeli nei cc. 209-222. Nel § 1 il canone enuncia il principio dell'autolimitazione: è vietato al fedele cristiano violare tre ambiti giuridicamente protetti, quello del bene comune, quello dei diritti altrui e quello dei propri doveri nei confronti dei terzi. Nel § 2 lo stesso canone pone la clausola per cui l'autorità competente può "moderare" l'esercizio dei diritti di tutti i fedeli in vista del bene comune.

9. I fedeli laici

9.1 - *Nozione di laico*. Il Codice non offre una definizione di laico. È compito della dottrina individuare gli elementi che compongono la figura giuridica di questa categoria di fedele cristiano. Nel linguaggio corrente, la parola *laico* assume molteplici significati. Nel linguaggio ecclesiale, laico è chi non appartiene allo stato ecclesiastico o anche ogni persona battezzata che non ha alcun grado nella gerarchia ecclesiastica (laico contrapposto a *clero*). Nell'ambito civile, laico è usato, a volte, in contrapposizione a *confessionale* (= che è proprio di una confessione religiosa), altre volte a *chierico*. A laico si collegano altri termini: laicità, laicismo, laicizzazione. Nei documenti del magistero della Chiesa del secolo scorso e di questo secolo viene condannato *il laicismo*, termine che designa una ideologia che nega o contrasta l'incidenza della religione nella vita civile.

Questi pochi cenni rivelano che l'uso del termine laico può essere fonte di equivoci, se non si precisa il suo significato.

9. 2 - *Nel Codice del 1917* - Il Codice del 1917 non offre una definizione di laico, come fa invece per i chierici (CIC 1917 c. 108 § 1) e per i religiosi (*ivi*, c. 488, 7°). Ai laici il Codice del 1917 dedica 14 canoni. La concezione di laico è quella allora dominante: è un comune fedele, la cui nota distintiva è il non essere nè chierico nè religioso. Sulla scia del Codice anche la dottrina canonica successiva definirà il laico in termini negativi.

9. 3 - *La nozione di laico a partire dal concilio Vaticano II* - Nel definire il laico la dottrina ricorre oggi ai testi del concilio Vaticano II, in particolare alla costituzione *Lumen gentium* e al decreto *Apostolicam actuositatem*, e all'esortazione postsinodale *Christifideles laici* (30.12.1988). Il tema del laicato rappresenta una delle novità fondamentali dell'ecclesiologia rinnovata del concilio Vaticano II.

In *Lumen gentium*, n. 31,1 viene proposta una duplice definizione di laico, una negativa ("*col nome di laici si intendono tutti i fedeli cristiani a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso*") e una positiva ("*i laici sono i fedeli cristiani che, incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, esercitano, nella Chiesa e nel mondo, per la parte che li riguarda, la missione di tutto il popolo cristiano*"). Gli elementi della definizione in positivo sono propri di tutti i fedeli cristiani, non solo dei laici. Il concilio ci tiene ad affermare che anche i laici sono fedeli cristiani, quindi a partire dal battesimo essi non si diversificano dalle altre forme di vita. Acquisito che i laici, sul piano cristologico ed ecclesiale, partecipano a pieno titolo alla missione della Chiesa, il concilio vuole precisare la caratteristica propria dei laici.

In *Lumen gentium*, n. 31,2 il concilio identifica la specificità dei laici nella loro indole secolare, considerandola propria e peculiare, anche se non esclusiva. Ecco il testo:

"E' proprio e specifico dei laici il carattere secolare (*indoles saecularis*). (...) E' proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Essi vivono nel secolo (...); lì sono da Dio chiamati a contribuire, come dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo".

Specificità non significa esclusività.

La *Lumen gentium* al n. 31,2 afferma che i chierici (e i religiosi) non sono totalmente esclusi dal compito peculiare dei laici, ma lo attuano in modo diverso. Con questo testo il Concilio vuole ribadire che la forma di vita laicale è il luogo della vocazione del laico e della sua attuazione della missione della Chiesa.

I due brani della *Lumen gentium* contengono due affermazioni fondamentali:

1° i laici sono dei cristiani che sono chiamati ad attuare la missione della Chiesa;

2° l'indole secolare è propria dei laici.

Secondo questa dottrina ai laici non spettano solo le cose temporali, ma anche quelle strettamente ecclesiali.

Ritroviamo quanto si era detto nel commento al c. 208, ma sviluppato ora in prospettiva relazionale: tutti nella Chiesa godono di uguale dignità e partecipano agli uffici di Cristo, ciascuno in modo proprio. Come non si possono escludere i chierici e i religiosi dalle attività peculiari dei laici, così non si possono escludere i laici dalle attività all'interno della Chiesa, fatte salve le funzioni derivanti dal sacramento dell'ordine. Vi è nella Chiesa unità di missione, attuata dai fedeli cristiani secondo la condizione propria di ciascuno.

Dopo il Vaticano II il magistero pontificio ha sviluppato questa visione di laico in continuità con l'insegnamento conciliare. Essa è presente sia nei molteplici interventi di Paolo VI e Giovanni Paolo II sui laici, sia in tre fatti particolarmente significativi per la nostra questione: l'istituzione del *Pontificio consiglio per i laici*, la promulgazione del *Codice di diritto canonico* (1983), il sinodo dei vescovi del 1987 e la successiva esortazione postsinodale *Christifideles laici* (30.12.1988). In tutti questi eventi viene riproposta sia la nativa appartenenza dei laici al popolo di Dio e alla sua missione nel mondo, sia la loro peculiare vocazione e missione in quanto inseriti nelle realtà temporali. Questo testo dell'esortazione postsinodale *Christifideles laici* esprime in forma sintetica l'identità del laico proposta dal magistero:

"La *condizione ecclesiale* dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro *novità cristiana* e caratterizzata dalla loro *indole secolare*" (n. 15).

L'identità del laico è definita dal rapporto immediato con il Cristo e con il mondo.

Dal punto di vista giuridico si deve concludere che il profilo canonico del laico viene definito non soltanto dall'essere, il laico, un fedele cristiano, ma anche dalla sua condizione specifica che, per essere realizzata, non ha bisogno di un altro sacramento.

Alla luce di questi principi teologico-canonici *il laico* può essere descritto come *quel fedele cristiano che, permanendo nella consacrazione ricevuta nell'iniziazione cristiana, edifica il Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo con la caratteristica peculiare, anche se non esclusiva, della secolarità* (LG 31).

9.4 - Profilo canonico del fedele laico nel Codice: c. 224.

Secondo il c. 224, il profilo canonico del laico è definito da un triplice ordine di canoni.

Il primo è costituito dai canoni riguardanti gli obblighi e i diritti che sono propri di tutti i fedeli cristiani (cf. cc. 208-223), esplicitamente richiamati dal c. 224. La figura di laico che ne risulta è altamente positiva. Competono al laico le realtà proprie che strutturano la personalità del fedele cristiano (uguaglianza, comunione, diritto ai beni spirituali, al proprio rito e alla propria spiritualità: cf. cc. 208; 209; 214; 219; 223), le realtà che riguardano la promozione del bene, degli altri (dovere di condurre una vita santa, di diffondere l'annuncio del Vangelo, di rendere noto il proprio pensiero, di tener conto del bene comune: cf. cc. 210; 211; 212, § 3; 216), le realtà che si risolvono in diritti a ottenere da altri, soprattutto dai pastori, determinate prestazioni (rispetto delle proprie attribuzioni, conferimento dei beni previsti, tutela amministrativa e giudiziaria: cf. cc. 218; 219; 220; 221).

Il secondo ordine è costituito, afferma il c. 224, da "altri canoni" del Codice, nei quali vengono stabiliti obblighi e diritti riguardanti i laici. L'indicazione del canone è molto generica e abbraccia tutto il Codice. Si tratta di tutti quei canoni nei quali si danno disposizioni relativamente alle funzioni di insegnare e di santificare, agli uffici ecclesiastici, alle strutture di governo, ai processi e ai ricorsi amministrativi, e che interessano i laici.

Il terzo ordine comprende i canoni del titolo in esame. Occorre ammettere che non è molto ciò che il legislatore nei cc. 225-231 riconosce come specifico dei laici, ma è sufficiente per mostrare che il laico non può essere definito in riferimento ai chierici o ai consacrati, ma a partire dalla identità che lo specifica.

9. 5 - *La missione del fedele laico*: cc. 225,226,227.

Il c. 225 tratta della missione dei laici, ne individua il fondamento, ne indica le modalità e gli ambiti.

In conformità a *Lumen gentium*, n.31, 2, il § 1 afferma che l'obbligo-diritto dell'apostolato da parte dei laici risiede, come per tutti i fedeli, nei sacramenti del battesimo e della confermazione. La vocazione all'apostolato trova fondamento nel diritto divino e non in una concessione della gerarchia. Ciò non esclude ovviamente che il laico debba agire sempre nella comunione con la Chiesa (cf. c. 209, § 1).

Sempre il § 1 del c. 225, nella parte conclusiva fa intendere che vi sono dei compiti che i laici sono chiamati a svolgere in modo peculiare, in ragione della loro condizione di vita: far conoscere l'annuncio della salvezza "in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro". Quella del laico non è una presenza apostolica di tipo suppletivo, ma attraverso il laico è la stessa Chiesa - mistero e popolo di Dio – a rendersi presente. Di fatto, per ragioni contingenti e ambientali, l'obbligo-diritto grava prevalentemente o esclusivamente sui laici, costituendo di conseguenza per essi una speciale obbligazione.

Duplici sono le modalità di apostolato previste dal legislatore nel c. 225, § 1: individuale e associata. Per la forma individuale vanno tenuti presenti i documenti del concilio Vaticano II e l'esortazione postsinodale *Christifideles laici* (cf. n. 28). Per l'apostolato associato si vedranno i cc. 298-329, che disciplinano il diritto associativo nella Chiesa.

L'ambito dell'apostolato riconosciuto ai fedeli laici dal c. 225 abbraccia la missione della Chiesa nella sua interezza. È dovere-diritto dei laici operare perché l'annuncio della salvezza venga conosciuto e accolto "da ogni uomo e in ogni luogo" (§ 1). Il laico svolge il suo servizio nella Chiesa e nella vita quotidiana. In questo canone il legislatore non distingue la Chiesa dal mondo.

Ma il legislatore è attento a evidenziare una missionarietà che nei laici deve assumere caratteristiche di doverosità-diritto del tutto peculiari. Indica innanzitutto un luogo di apostolato che deve essere privilegiato dai laici: il matrimonio e la famiglia (cf. c. 226). Sottolinea l'evangelizzazione dei lontani (cf. c. 225, § 1) e ricorda il dovere dell'animazione evangelica dell'ordine temporale (cf. *ivi*, § 2). In riferimento a quest'ultimo aspetto, definito nel c. 225, § 2 un "dovere peculiare

(*peculiare officium*)" dei laici, va ricordato che la missione affidata alla Chiesa nel mondo "non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con spirito evangelico" (*Apostolicam actuositatem*, n.5). Questa animazione va attuata prestando attenzione alla dottrina proposta dal magistero della Chiesa, in particolare all'insegnamento contenuto nella dottrina sociale cristiana (cf. c. 227).

Per i laici impegnati nell'animazione cristiana delle realtà temporali vale il principio enunciato nel c. 227: i fedeli laici hanno il diritto "che venga loro riconosciuta nelle realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino". Questa rivendicazione si applica all'interno della Chiesa, in particolare alle relazioni tra laici e pastori. Ai laici, afferma il concilio Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*, "spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali (...). Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di iscrivere la legge divina nella vita della città terrena" (n. 43). La particolare collocazione in cui vengono a trovarsi, impone ai laici di fare attenzione a distinguere, rispetto ai terzi, le proprie opinioni dalla dottrina della Chiesa. La configurazione del diritto affermato nel c. 227 si iscrive nella logica della concezione dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica delineata dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n. 40).

9. 6 - *Obblighi e diritti circa la formazione dottrinale*: cc. 229,231.

Il c. 217 enunciava il diritto di ogni fedele cristiano all'educazione cristiana che comprendeva la formazione dottrinale. Il c. 229 enuncia direttamente il dovere-diritto dei laici ad acquisire quella scienza che, adeguata alla capacità e alla condizione di ciascuno, può consentire ad ognuno di essi di vivere la dottrina cristiana, di poterla annunciare, se necessario, difendere, di poter partecipare in modo adeguato all'esercizio dell'apostolato (§ 1). Il raggiungimento di tali finalità richiede che ai laici sia riconosciuto sia il diritto-dovere all'istruzione, sia il diritto di accesso alle sedi superiori di studio e ai titoli accademici, per poter raggiungere un alto grado, a livello scientifico, di competenza nelle scienze sacre (§ 2). Tra le sedi di studio alle quali i laici hanno diritto di accesso il legislatore indica le università e le facoltà ecclesiastiche e le "scuole di scienze religiose".

Per poter insegnare le scienze sacre i laici hanno bisogno del "mandato" dell'autorità ecclesiastica legittima (§ 3). Si esige in essi l'idoneità richiesta. Tale

idoneità viene a configurarsi come una capacità generale a ricevere il mandato all'insegnamento. Non essendo l'autorità competente obbligata a conferire il mandato, non sussiste nemmeno un vero e proprio diritto a ricevere tale mandato. Va rilevato che l'idoneità riguarda sia il profilo scientifico e pedagogico, da provare con appositi attestati, sia l'integrità e la probità di vita (cf. c. 810, § 1).

Il c. 231, § 1 considera il caso particolare di quei laici che sono designati in modo permanente o temporaneo ad un particolare servizio nella Chiesa. Le funzioni che questi laici possono ricoprire sono indicate genericamente con il termine "servizio" in modo da comprenderle tutte e così affermare l'obbligo-diritto in generale. Su tali laici ricade l'obbligo di acquisire una formazione adeguata per la funzione da svolgere e di adempiere tale funzione con consapevolezza, assiduità e diligenza. Tali laici hanno diritto ad una onesta remunerazione adeguata alla loro condizione e alle assicurazioni sociali, così da poter provvedere decorosamente alle proprie necessità e a quelle della famiglia. In tale materia la Chiesa è tenuta a rispettare le disposizioni del diritto civile (c. 231, § 2). Il c. 231, § 2 è nuovo e segna un notevole passo in avanti sul piano della giustizia sociale all'interno della Chiesa.

9. 7 - Uffici ecclesiastici, ministeri, incarichi e servizi affidati ai fedeli laici:
cc. 228, 230.

I canoni sino a qui esaminati configurano gli obblighi e i diritti dei laici in riferimento alla loro condizione secolare. I cc. 228 e 230 disciplinano invece obblighi e diritti dei laici quando assumono incarichi, compiti, servizi, funzioni, uffici e ministeri all'interno della Chiesa.

Il c. 228, §§ 1-2 contiene due disposizioni molto generali che fondano tutte quelle norme che, nei vari libri del Codice, configurano singole fattispecie di partecipazione dei laici alla missione della Chiesa e di collaborazione alle funzioni gerarchiche. I laici, stabilisce il c. 228, § 1, che risultano idonei sono abili ad essere assunti dai pastori in quegli uffici ecclesiastici e in quegli incarichi che sono in grado di esercitare, secondo le disposizioni del diritto. E' da rilevare che i laici non detengono un diritto a esercitare i compiti e le funzioni di cui parla il canone, ma "sono abili ad essere assunti" dai pastori ad assumere tali incarichi e uffici, oppure li esercitano in via suppletiva a norma del diritto.

Ecco qualche esempio di uffici che possono essere svolti da laici:

- ufficio con esercizio della potestà giudiziale: giudice (cf. c. 1421, § 2);
- uffici che comportano l' esercizio della potestà esecutiva: uditore e notaio nel tribunale ecclesiastico, cancelliere di curia diocesana, economo diocesano, moderatore di una associazione pubblica di fedeli;
- uffici che non comportano esercizio di potestà di governo: assessore o consulente del giudice, promotore di giustizia, difensore del vincolo;
- ufficio che può comportare esercizio di potestà amministrativa: legato pontificio (cf. c. 363, § 1);
- ufficio che comporta una certa partecipazione all'autorità magisteriale: insegnante di scienze sacre con mandato (cf. c. 229, § 3).

Il laico può collaborare nella cura pastorale di una parrocchia. Dalla "partecipazione nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia" (cf. c. 517, § 2) non deriva che il laico possa essere considerato parroco. "Dirigere, coordinare, moderare, governare la parrocchia, (...) compete solo ad un sacerdote".

L'ufficio affidato al laico nella collaborazione straordinaria della cura di una parrocchia comporta esercizio di potestà per quelle materie che non ricadono sotto la potestà e le facoltà del sacerdote moderatore.

Altri incarichi e compiti dei laici sono quelli di esperto e consigliere dei pastori, anche nei consigli a norma del diritto (cf. c. 228, § 1). In riferimento al *consiglio pastorale*, diocesano e parrocchiale, e al *consiglio parrocchiale per gli affari economici*, dei quali fanno parte anche i fedeli laici, l'Istruzione *Ecclesiae de mysterio*, stabilisce: 1° tali consigli godono unicamente di voto consultivo e non possono, in alcun modo, diventare organismi deliberativi; 2° i consigli parrocchiali possono essere presieduti solo dal parroco, risultando invalide, quindi nulle, tutte le decisioni prese senza la sua presidenza; 3° i consigli diocesani esprimono validamente il proprio consenso ad un atto del vescovo solo se il consenso è espressamente richiesto dal diritto; 4° a livello locale si possono costituire gruppi di studio o di esperti in questioni particolari, ma senza esautorare i consigli legittimamente costituiti sulla base del diritto universale.

Ai laici può essere delegata l'assistenza ai matrimoni, ma solo al verificarsi dei tre requisiti previsti dal c. 1112 (mancanza di sacerdoti e diaconi, voto favorevole della Conferenza episcopale, licenza della Santa Sede) e nell'osservanza della normativa canonica sulla delega e sulla idoneità e capacità del fedele non ordinato.

Il c. 230 disciplina la partecipazione dei laici alla funzione di santificare. Il legislatore si ispira, in questo canone, a criteri che si discostano da quelli seguiti nel c. 229 per la funzione di insegnare. Nel c. 230 la diversità tra uomini e donne dà origine a una normativa diversa.

La tipologia ministeriale formulata nel c. 230 si configura come una specie di lista di priorità per l'impegno dei laici nella liturgia.

Il primo livello, descritto dal § 1, riguarda il conferimento in maniera *stabile* mediante rito liturgico, dei ministeri (= *ministeria*), di lettore e di accolito: può avvenire solo nei confronti di laici di sesso maschile, che abbiano l'età e le doti determinate con decreto dalla conferenza episcopale. Non si tratta di diritto, ma di capacità. Con il rito liturgico viene data una *canonica deputatio ad ministerium*. Il canone precisa che questa forma di ministero stabile non fa sorgere alcun diritto di ricompensa o sostentamento.

Il secondo livello, descritto nel § 2, configura una deputazione temporanea. È previsto che dei laici, quindi uomini e donne, possano ottenere l'incarico (= *munus*) temporaneo per l'esercizio di funzioni liturgiche, quali quelle di lettore, commentatore, cantore o altre funzioni ancora, escluso il ministero di accolito.

Vanno rilevate le differenze tra i due primi livelli: sono differenze di carattere temporale (stabilità per i ministeri, temporaneità per gli incarichi), ma anche qualitativo (nel primo caso si parla di *ministeria*, nel secondo di *munera*: per i ministeri è previsto un rito liturgico, non così per gli incarichi). Giuridicamente rilevante, poi, è il fattore sesso.

Il terzo livello, descritto nel § 3, prevede che, ove manchino i ministri e le necessità lo suggeriscano, anche i laici, senza essere lettori o accoliti, possano supplire alcune funzioni dei ministri e cioè esercitare il ministero della parola, presiedere le preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra comunione, secondo le disposizioni del diritto. Si tratta di incarichi straordinari, compiuti in funzione di supplenza. Il § 3 è formulato in modo generico. Va completato con il rinvio ai altri canoni, oltre che ai libri liturgici rinnovati dopo il concilio Vaticano II.

Ecco un elenco di casi nei quali è previsto che il laico possa guidare l'azione liturgica che si compie:

- 1) ministero della parola, esclusa l'omelia;
- 2) guida delle celebrazioni domenicali in assenza del presbitero;

- 3) ministro del battesimo;
- 4) ministro straordinario della sacra comunione, esposizione e reposizione dell'Eucaristia;
- 5) apostolato per gli infermi, viatico e raccomandazioni dei moribondi, esclusa l'amministrazione del sacramento degli infermi;
- 6) guida della celebrazione delle esequie ecclesiastiche;
- 7) assistenza ai matrimoni;
- 8) Liturgia delle ore;
- 9) varie benedizioni.

I servizi e ministeri previsti nel c. 230 sono solo di tipo liturgico. Desiderio diffuso è che servizi e ministeri vengano allargati anche ad altri ambiti (funzione di insegnare, carità, ecc.), ivi compreso quello civile. Non manca, poi, chi vorrebbe considerare il 'ministero' non come una funzione o compito che si esercita nella Chiesa o nel mondo, ma come un'espressione della ontologica configurazione a Cristo, come avviene per gli sposi cristiani nel matrimonio.

Nota - La donna nell'ordinamento canonico latino

Quanto è stabilito per i laici vale a pari diritto per l'uomo e per la donna. A partire da questa angolatura la presente *nota* potrebbe apparire superflua.

Tuttavia, la considerazione assunta dalla donna nel mondo occidentale, l'attenzione del recente magistero alla vocazione e missione specifica della donna nella Chiesa e nella società, obbligano lo studioso del diritto ad approfondire e verificare il posto che la donna effettivamente occupa negli ordinamenti giuridici. Qui l'attenzione è limitata allo statuto della donna nell'ordinamento canonico latino.

Il vigente Codice, riguardo alla condizione della donna nella Chiesa, manifesta una reale e notevole evoluzione rispetto alla legislazione precedente. Anche in questo campo ha trovato applicazione uno dei principi generali che dovevano presiedere la revisione del Codice, il sesto, che riguardava il riconoscimento della fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli e la definizione e la tutela dei loro diritti personali.

La nuova ottica ha consentito l'eliminazione di numerose discriminazioni presenti nel Codice del 1917. Ne segnalo alcune:

- nell'amministrazione del battesimo in caso di necessità, l'uomo doveva essere preferito alla donna (CIC 1917, c. 742, § 2; cf. CIC 1983, c. 862, § 2);

- la donna era obbligata a confessarsi alla grata: "*fixa et perforata*", cosa non imposta all'uomo (CIC 1917, c. 909, §§ 1-2; cf. CIC 1983, c. 962, §§ 1-3);
- nelle cause dei Santi le donne dovevano agire mediante procuratore (CIC 1917, c. 2004, § I; cf. CIC 1983, c. 1403);
- un parroco inamovibile veniva rimosso se perdeva la buona fama ma soltanto davanti a "uomini (*viri*) seri e onesti" (CIC 1917, c. 2147, §§ 2-3; cf. CIC 1983, c. 1741,3);
- alla donna non era consentito avvicinarsi all'altare (CIC 1917, c. 813; cf. CIC 1983, c. 906);
- le donne erano esortate, quando entravano in Chiesa, a indossare un abbigliamento modesto, ad avere il capo coperto e a restare separate dagli uomini (CIC 1917, c. 1262, §§ 1-2; CIC 1983: non contiene alcuna norma in merito);
- la donna era tenuta ad avere il domicilio e il sepolcro del marito (CIC 1917, cc. 93, § 1; 1229, § 2; cf. CIC 1983, cc. 104; 1176, § 1);
- le monache dipendevano dalla giurisdizione dei Superiori regolari (CIC 1917, c. 500, § 2; cf. CIC 1983, c. 615);
- l'Ordinario del luogo presiedeva, in tutte le Congregazioni femminili, l'elezione della Superiora generale (CIC 1917, c. 506, § 4; cf. CIC 1983, c. 625, § 2);
- l'Ordinario del luogo aveva giurisdizione sull'amministrazione dei beni di tutti i monasteri di monache, anche esenti, sui fondi dotali di tutte le Congregazioni femminili e sui fondi legati (CIC 1917, c. 535; cf. CIC 1983, c. 637);
- il Vescovo investigava sull'idoneità e sulla libertà della candidata alla vita religiosa (CIC 1917, c. 552; canone sospeso con il decreto *Ad instituenda experimenta*, n. 7 [4.6.1970]: EV 3/2573).

La diversità di trattamento che si aveva tra gli uomini e le donne nelle materie elencate, era dovuta a una serie di ragioni culturali e a una certa visione antropologica proprie dell'epoca nella quale venne redatto il Codice del 1917. Tra le ragioni c'era anche la volontà del legislatore di offrire alle donne una particolare tutela.

La legislazione del 1983 ha potuto beneficiare del nuovo contesto culturale ed ecclesiale. L'evoluzione della dottrina ecclesiologica, la riflessione sul laicato e sulla partecipazione dei laici agli uffici e ministeri ecclesiali, il ruolo assunto dalla

donna nella società e nella Chiesa, hanno contribuito a superare le discriminazioni della precedente legislazione.

Il Codice del 1983 sancisce ancora delle differenze per tutelare la diversa natura dei sessi. Stabilisce una differente età minima per l'uomo e per la donna per celebrare il matrimonio (cf. c. 1083, § 1). Sempre in riferimento al matrimonio, tra gli impedimenti prevede quello di ratto (rapimento) compiuto dall'uomo nei confronti della donna allo scopo di contrarre matrimonio con la rapita (cf. c. 1089). Vi è poi il caso della clausura papale, prevista dal c. 667, § 3 per le sole monache dedite interamente alla vita contemplativa. Sempre in riferimento ai monasteri delle monache sono previsti una peculiare vigilanza del Vescovo per taluni atti o aspetti della vita monastica (cf. cc. 615; 625, § 2; 637; 638, §§ 1-4), oppure specifici interventi della Santa Sede (cf. cc. 609, § 2; 686, § 2).

Le norme richiamate non suscitano, tra gli autori, difficoltà di rilievo. A loro sostegno sembrano addotte delle buone ragioni, che non escludono ulteriori evoluzioni.

Il problema si fa più acuto quando si tratta di portare una spiegazione convincente al diverso trattamento previsto per l'uomo e per la donna relativamente ai ministeri laicali. Si è visto che il c. 230 § 1 riserva i ministeri istituiti (*ministeria*) di accolito e di lettore ai soli uomini (*virii laici*), mentre il § 2 permette che le funzioni (*munus-munera*) di lettore - ma non di accolito - e di altri servizi liturgici (commentatore, cantore e altri) possano essere svolte da uomini e donne, ma solo "per incarico temporaneo", quindi *ad tempus* o *ad actum*, senza necessità del rito liturgico e dell'istituzione. Il § 3 del medesimo canone tratta dei ministeri laicali detti di supplenza o straordinari, anche qui senza operare alcuna distinzione tra uomini e donne. Si tratta di supplenza di funzioni proprie dei ministri sacri, quando lo richieda una vera necessità da parte della Chiesa e manchino i ministri deputati in modo ordinario.

Della questione dell'esclusione delle donne dai ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato si è parlato molto al Sinodo dei Vescovi sui laici, celebrato a Roma nel 1987. Molti Padri, nei loro interventi, giudicarono incoerente l'esclusione trattandosi di ministeri fondati nei sacramenti del battesimo e della confermazione, non connessi direttamente con il sacramento dell'ordine.

Il problema posto dal c. 230, §§ 1-2 non ha ricevuto chiarimenti nè dalla interpretazione autentica del c. 230, § 2 da parte del Pontificio Consiglio per

l'interpretazione dei testi legislativi approvata dal Papa il 30 giugno 1992 e promulgata nel 1994, nè dalla Lettera circolare *Credo doveroso* della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, inviata ai Presidenti delle Conferenze episcopali il 15 marzo 1994. L'unico elemento di novità - posto che di novità si tratti! - introdotto dall'interpretazione autentica, è che anche alle donne è consentito svolgere il servizio all'altare. Anche questa apertura fa apparire l'esclusione delle donne dai ministeri istituiti ancora più problematica.

Nella prassi si ha una situazione piuttosto lontana dalle direttive e dalle attese di Paolo VI, contenute nel motu proprio *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972) dal quale dipende il c. 230, §§ 1-2. I ministeri istituiti del lettorato e dell'accollato risultano valorizzati più per i candidati al ministero ordinato che nella vita ordinaria delle comunità cristiane. Sono tornati a costituire un passaggio o una preparazione alla recezione di un ordine superiore (il diaconato). Le Conferenze episcopali non solo non hanno mostrato di volere sviluppare i ministeri istituiti, ma nemmeno si sono adoperate per chiedere alla Sede Apostolica l'istituzione di nuovi ministeri ritenuti necessari o utili per le proprie Chiese, come sollecitava il motu proprio *Ministeria quaedam* nella parte introduttiva. In pratica, le funzioni proprie del lettore e dell'accollato possono essere svolte dalle donne - e lo sono ampiamente! - purchè ciò avvenga in maniera non stabile. Di fronte a una situazione così contraddittoria, una conclusione si impone: l'intera materia riguardante i ministeri, gli uffici, le funzioni, i servizi propri non solo delle donne ma di tutti i laici, ha bisogno di una nuova strutturazione dottrinale e canonica.

Di diversa natura è la problematica che pone un altro canone del Codice che tratta diversamente l'uomo e la donna. Si tratta del canone che stabilisce che il sacramento dell'ordine può essere ricevuto validamente da un fedele battezzato della Chiesa esclusivamente di sesso maschile: "Riceve validamente la sacra ordinazione esclusivamente il battezzato di sesso maschile" (cf. c. 1024).

La determinazione riguardante il sesso è fatta derivare dalla simbolica costitutiva del mistero di Cristo e della Chiesa realizzata nel sacramento dell'ordine: segno della contrapposizione tra Cristo capo e servo della Chiesa e la Chiesa quale suo corpo e sua sposa. È una simbolica bisognosa di approfondimenti molteplici (antropologici, biblici, teologici, storici, pastorali) che si prospetta idonea a fondare una valorizzazione della donna oltre il campo dei

servizi strettamente ministeriali e senza contraddire il principio di uguaglianza di diritti e di doveri dell'uomo e della donna nella Chiesa.

Richiamandosi alla volontà e all'istituzione di Cristo, nonchè alla prassi unanime della Chiesa, Giovanni Paolo II ha affermato nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 maggio 1994: "Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cf. Lc 22,32), dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa (*sententiam definitive tenendam*". La sentenza riguarda l'ordinazione sacerdotale, quindi l'ordinazione al presbiterato e all'episcopato.

Il commento che accompagnava l'*Inter insigniores* lasciava aperta la questione dell'ordinazione delle donne al diaconato esprimendosi in questi termini: "È una questione che deve essere ripresa totalmente, senza idee preconcepite, bensì con uno studio diretto dei testi: per questo la Congregazione per la Dottrina della fede ha ritenuto di doverla ancora riservare".

Capitolo sesto

LA SUPREMA AUTORITÀ DELLA CHIESA

I - LA SUPREMA AUTORITÀ DELLA CHIESA

La questione che ci accingiamo a trattare riguarda *la suprema autorità della Chiesa*. I canoni del Codice che disciplinano questa materia sono contenuti nel libro II (il popolo di Dio), parte II (la costituzione gerarchica della Chiesa), sezione I, che si intitola appunto *la suprema autorità della Chiesa*. Subito dopo questa rubrica generale, troviamo il capitolo I con i canoni riguardanti il *Romano Pontefice* (cann. 331-335) e il *Collegio dei Vescovi* (cann. 336-341). Dunque il principale testo legislativo della Chiesa, nella sua organizzazione sistematica annuncia e riconosce che nella Chiesa vi è un duplice soggetto di suprema autorità: il Papa e il Collegio dei Vescovi.

Questo insegnamento è conforme alle acquisizioni dottrinali del Concilio Vaticano II, il quale, riaffermata la verità del primato di giurisdizione universale del Papa secondo la costituzione dogmatica *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I, ha pure affermato la collegialità episcopale aprendo la via all'ecclesiologia di comunione.

Duplice è dunque la suprema autorità della Chiesa: il Romano Pontefice e il Collegio dei Vescovi.

Le questioni che si pongono in merito a questa affermazione sono molteplici e complesse. Al nostro scopo riteniamo sia sufficiente approfondire brevemente tre aspetti del problema: il rapporto tra il Papa e il Collegio dei Vescovi, l'esercizio separato del papato e quindi la libertà del Papa, l'esercizio congiunto del governo pastorale della Chiesa tra Papa e Vescovi ossia la collegialità. I canoni del Codice che riassumono le nostre questioni sono: il can. 330, che afferma l'unità tra Pietro e gli Apostoli; il can. 331 (cf. anche can. 333) che afferma il libero esercizio della giurisdizione universale da parte del Papa; il can. 336 (cf. anche can. 334), che riconosce al Collegio dei Vescovi unito al Papa la «suprema e piena potestà sulla Chiesa».

1. - Can. 330: «Come, per volontà del Signore, san Pietro e gli altri apostoli costituiscono un unico Collegio, per la medesima ragione il Romano Pontefice, successore di Pietro, ed i Vescovi, successori degli Apostoli, sono tra loro congiunti».

Questo testo è tratto da LG 22a e dalla *nota explicativa praevia*, nn. 1.3. Afferma che tra Pietro e gli altri Apostoli sussisteva un legame assai stretto, tale da configurare Pietro e i dodici come un unico collegio o gruppo stabile e che tale legame persiste nei loro successori, il Romano Pontefice e il corpo episcopale. Il canone sottende la dottrina del « Collegio » dei dodici con a capo Pietro (LG 19), quella della successione apostolica (LG 20-21) e quella della sacramentalità dell'episcopato (LG 21). Richiamiamo brevemente alcuni dati.

- a) *Pietro e gli altri Apostoli* - I vangeli presentano gli Apostoli come un raggruppamento stabile o «Collegio» con a capo Pietro. A questo gruppo Gesù dà istruzioni particolari e conferisce particolari poteri sulla Chiesa, poteri tanto ampi che non potevano restare limitati nel tempo e nello spazio (LG 19.20a). Il Collegio dei dodici ha, sin dagli inizi, una sua organizzazione interna e un suo peculiare funzionamento. Ciò appare più chiaramente nel libro degli Atti degli apostoli. «Nel» Collegio un ruolo privilegiato è riconosciuto a Pietro (Atti 1, 15. 23-26; 2, 32). Gli Apostoli però operano anche come «gruppo» (Atti 2, 42-43; 5, 16.21.26s. 40s). Vi è di più: quando si tratta di prendere decisioni importanti, il gruppo decide collegialmente (Atti 6, 1-6; 8, 14; 11, 3-18; 15, 2-28). Anche nelle Lettere di Paolo viene assegnato un posto centrale e viene attribuita un'organizzazione particolare al gruppo dei dodici (cf. Gal 2, 2. 9. 11-17, . . .).
- b) *I Vescovi successori degli Apostoli* - Al Collegio degli Apostoli succede quello dei Vescovi che continuano il ministero apostolico nella parte trasmissibile. Questa successione è attestata chiaramente nel Nuovo Testamento. Appare anche nelle testimonianze degli scritti più antichi, a partire da S. Clemente Romano (cf. anche S. Ignazio di Antiochia, S. Ireneo di Lione, Tertulliano) (LG 20). Nel Collegio dei Vescovi continua la peculiare organizzazione interna riscontrata nel Collegio dei dodici. Vi è il ruolo dei successori di Pietro (LG 20.22) e quello dei Vescovi. Il successore di Pietro «è capo del Collegio dei Vescovi, Vicario di Cristo e Pastore qui in terra della Chiesa universale» (can. 331). Anche i Vescovi reggono col successore di Pietro «la casa del Dio vivente» (LG 18), cioè la Chiesa. Ne deriva che il Collegio dei Vescovi «è pure con il suo capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa» (LG 22; cf. can. 336). Inoltre ogni Vescovo nella propria Chiesa particolare è solidale con tutto il corpo episcopale cui è stato affidato, a imitazione del Collegio apostolico, il compito di vigilare

sull'integrità della fede e sull'unità della Chiesa. Ogni Vescovo è tenuto ad essere sollecito per tutta la Chiesa, anche se questa sollecitudine non viene esercitata con atti di giurisdizione (LG 23). Il Collegio dei Vescovi manifesta dunque ad un tempo la varietà, l'universalità e l'unità del popolo di Dio.

- c) *La sacramentalità dell'Episcopato: fondamento dell'unità dei Vescovi e della «collegialità».* - Si entra a far parte del Collegio dei Vescovi con la consacrazione sacramentale e la comunione gerarchica con il Romano Pontefice e con le altre membra del Collegio. Dall'ordinazione provengono le funzioni episcopali di insegnare, santificare e guidare con autorità. I diritti e i doveri dell'Episcopato, possono essere esercitati solo in connessione col Collegio dei Vescovi. Nel Collegio i Vescovi, rispettando il primato del loro Capo, esercitano le proprie funzioni per i fedeli della loro Chiesa particolare e collaborano per tutta la Chiesa. La consacrazione episcopale è dunque all'origine della corresponsabilità ecclesiale del Collegio e dei singoli Vescovi verso tutta la Chiesa. Nella dinamica della comunione ora descritta, si iscrive la «collegialità» episcopale. È un elemento antico e necessario della Chiesa, riproposto dal Vaticano II con spirito nuovo. Nella collegialità i Vescovi hanno sollecitudine non solo della propria Chiesa particolare, ma anche delle altre Chiese e della Chiesa universale, poiché «per divina disposizione e comando del dovere apostolico ognuno, insieme con gli altri Vescovi, è garante della Chiesa» (LG 22. 23; CD 6).

Pur con i suoi limiti, la dottrina esposta è di grande rilievo per ridefinire la struttura del governo centrale della Chiesa nella prospettiva della comunione ecclesiale.

2. - La libertà del Papa: il suo primato di giurisdizione (cann. 331.333 §§ 1-2).

La costituzione dogmatica sulla Chiesa del Vaticano II insegna chiaramente che il Collegio dei Vescovi non può esistere senza il Papa, non può agire contro di lui, nè senza di lui. E' quanto afferma LG 22b: « Il Collegio o corpo episcopale non ha autorità se non lo si concepisce insieme con il Romano Pontefice, successore di Pietro, in qualità di Capo».

Questa situazione non è reversibile, nella definizione del rapporto del Papa con il Collegio. Insegna infatti lo stesso testo di LG 22b, che la potestà di primato del Romano Pontefice rimane integra su tutti, sia Pastori che fedeli. E poi

prosegue: «Infatti il Romano Pontefice, in virtù del suo ufficio di Vicario di Cristo e di pastore di tutta la Chiesa, ha nella Chiesa la potestà piena, suprema e universale, che può esercitare sempre liberamente ».

Dunque secondo questa determinazione il Papa può agire anche senza richiedere la cooperazione del Collegio. Ma ciò non esclude la ecclesiologia di comunione, che comporta l'attenzione alla testimonianza di fede data dall'intero episcopato.

3. - L'esercizio congiunto del governo pastorale della Chiesa fra Papa e Vescovi. La «collegialità» episcopale.

Si è visto sopra (cf. 1c) come dalla comunione che lega tra loro i Vescovi e che si radica nella stessa consacrazione episcopale, derivi una necessaria sollecitudine di tutti i Vescovi non solo verso la propria Chiesa particolare, ma anche verso le altre Chiese e la Chiesa universale. Questa sollecitudine si esplicita nella «collegialità». Questo termine, non usato dal Concilio Vaticano II, ha conosciuto una vasta utilizzazione assumendo sovente significati differenti, se non addirittura contrapposti. A partire dal Concilio Vaticano II, l'espressione *principio della collegialità* da applicare nelle strutture della Chiesa, sta a significare l'unione e l'azione collegiale dei Vescovi con il successore di Pietro. Sulla valorizzazione e l'equilibrata applicazione di questo principio, il Vaticano II non ha fornito molte indicazioni. Dopo il Vaticano II i successori di Pietro hanno insistito sulla necessità di sviluppare sempre più la collegialità episcopale, proponendo uno stile di governo più collegiale e creando anche forme nuove di collegialità. *Di fatto* oggi il principio della collegialità viene attuato nelle strutture della Chiesa in vari modi e gradi.

- a) Il *Collegio dei Vescovi* esercita in modo propriamente collegiale la suprema e piena potestà di cui è dotato (LG 22b; can. 336), innanzitutto nel concilio ecumenico (LG 22b; can. 337 § 1), ma anche nell'azione congiunta dei Vescovi sparsi nel mondo, se essa è indetta o liberamente recepita dal Romano Pontefice, così che si realizzi un vero atto collegiale (LG 22b; CD 4; can. 337 § 2). In questi casi si verificano le condizioni perchè si abbia collegialità in senso pieno: essa è *universale* e, rispetto *all'insieme* della Chiesa, è da intendersi della *totalità* del corpo episcopale in unione col Papa.
- b) Il *Sinodo dei Vescovi* è una seconda espressione vera, anche se parziale, della

collegialità universale. Il Sinodo infatti, si legge in CD 5, «*rappresentando tutto l'episcopato cattolico*, insieme dimostra che tutti i Vescovi sono partecipi, in gerarchica comunione, della sollecitudine della Chiesa universale». Riunendo Vescovi scelti dalle diverse regioni del mondo, destinato a favorire una stretta unione fra il Romano Pontefice e i Vescovi (can. 342), il Sinodo è una concreta realizzazione dell'affetto collegiale dei Vescovi (LG 32d).

c) Altre forme di collegialità parziale, certamente non fondamentali come quelle ora descritte, sono:

- i Sinodi dei Vescovi riuniti in assemblea speciale (cf. ad es. i Sinodi regionali: can. 346 § 3);
- il Collegio dei Cardinali (can. 349);
- i Patriarcati orientali (cf. LG 23d; UR 14);
- i Concili particolari (can. 349);
- le Conferenze episcopali (can. 447).

Giovanni Paolo II, parlando ai Vescovi del Vietnam, indicava come realizzazioni di collegialità, oltre alla stessa Curia Romana, i viaggi apostolici e le visite *ad limina* dei Vescovi.

Si tratta di forme utili, forse necessarie, per esprimere tra i Vescovi «l'unione collegiale» (LG 32d), «i vincoli di pace, di amore e di unità» (LG 23d), «l'universale comunione di carità» (LG 23c). Traducono in prassi la collegialità episcopale, la mutua compenetrazione tra Chiesa universale e Chiesa particolare.

Il cammino percorso ci porta a concludere che l'ecclesiologia di comunione, che in un certo senso tiene insieme tutta la Chiesa, ne spiega e fonda anche la struttura gerarchica. Questa è ad un tempo di natura *collegiale* e insieme *primaziale*.

Il prototipo, o meglio la *causa originante* di questa struttura è il Collegio dei Dodici, costituiti da Gesù «a modo di collegio o ceto stabile, a capo del quale mise Pietro, scelto di mezzo a loro» (LG 19).

Dal Collegio degli Apostoli scaturisce il Collegio dei Vescovi, che presenta la medesima struttura *collegiale* e *primaziale* del primo e ciò sia in forza della successione apostolica, sia a causa della continuità di funzioni.

Per usare le parole del Codice di diritto canonico:

- «Come, per volontà del Signore, san Pietro e gli altri Apostoli costituiscono un unico Collegio, per la medesima ragione il Romano Pontefice, successore di

Pietro, ed i Vescovi, successori degli Apostoli, sono tra di loro congiunti» (can. 330).

- «Il Collegio dei Vescovi. . . , nel quale permane perennemente il corpo apostolico, insieme al suo Capo e mai senza il suo Capo, è... soggetto di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale» (can. 336).
- «Il Vescovo della Chiesa di Roma, in cui permane l'ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro... in forza del suo ufficio, ha potestà ordinaria, suprema, piena, immediata universale sulla Chiesa, potestà che può sempre esercitare liberamente» (can. 331).

Ambedue le strutture, *collegiale* e *primaziale*, sono di diritto divino.

L'ordine dei Vescovi non può esercitare la sua «suprema e piena potestà», se non «insieme con il suo Capo e mai senza il suo Capo» (can. 336). Spetta al Romano Pontefice determinare se il governo della Chiesa universale debba essere esercitato secondo le necessità, *collegialmente*, in conformità alle modalità previste (cf. can. 337 § 1-2), oppure *personalmente* dallo stesso Vescovo di Roma (can. 337 § 3).

Il Collegio dei Vescovi è una struttura permanente della Chiesa. Ciò non significa che agisca sempre con le azioni strettamente collegiali previste dal can. 337 §§ 1-2. Però resta sempre il dovere della solidarietà di tutti i Vescovi per la cura della Chiesa universale. Tale solidarietà contribuisce al bene di tutta la Chiesa di Cristo e delle singole Chiese particolari, purchè sia animata da vero affetto collegiale e guidata da spirito di vera fiducia e carità.

Nota

Resta affidata alla ricerca teologico-canonica la questione della derivazione immediata o mediata dal Cristo della «suprema e piena potestà» del Collegio dei Vescovi sulla Chiesa universale, o se si tratta di un unico soggetto (Papa e Collegio) di tale potestà.

Secondo alcuni autori (Gagnebet, Staffa, Lattanzi, Gutierrez e, più remotamente, il Caetano), solo il Romano Pontefice è soggetto del potere supremo sulla Chiesa universale. Quando questo potere è esercitato dal Collegio dei Vescovi, ciò avviene per derivazione o comunicazione dal Papa. Di conseguenza il Concilio, secondo questi autori, esercita l'autorità che è propria del Papa. Questa tesi, detta *tesi monarchica o curialista*, è fortemente criticata da altri

autori e tra questi il p. Congar, che la definisce, per le implicanze che sottende, una costruzione intellettuale non fondata sulla testimonianza dei testi e della tradizione.

Secondo altri autori (Rahner, Semmelroth, Dejaifve, Rusch, Schillebeeckx, Butler, Ratzinger,...) unico soggetto del potere supremo è il Collegio dei Vescovi. Tale potere collegiale si esprime secondo due modalità: l'esercizio da parte del Collegio col suo Capo e l'esercizio personale del Capo, il Vescovo di Roma. Nell'ultimo caso il Papa agisce come Capo del Collegio e quindi, in un certo senso, incorpora nella sua azione e rappresenta lo stesso Collegio. Questa tesi, detta *tesi della collegialità*, è confermata da molti dati storici, ma non è priva di difficoltà, soprattutto nel momento in cui si cerca da parte degli autori di definire il potere supremo del Papa. Infatti non può essere preclusa la possibilità che il Papa possa esercitare personalmente il potere del Collegio.

Una terza tesi, detta della *duplicità dei soggetti inadeguatamente distinti*, sostiene che il Papa e il Collegio dei Vescovi, che lo include, detengono il potere supremo, ma in forma diversa, così che i soggetti non sono distinti in maniera adeguata. Sia il Papa, sia il Collegio dei Vescovi, unito al suo Capo, sono soggetti di potestà suprema. Ma poichè il Papa, con tutto lo spessore della potestà suprema, è presente in ambedue i soggetti, allora si deve concludere che i due soggetti non sono adeguatamente distinti. Solo in questo modo, sostiene il maggiore rappresentante di questa tesi, il p. Bertrams, viene assicurata l'unità del potere e nello stesso tempo il duplice principio primaziale e collegiale.

Nè il Vaticano II, nè il Sinodo del 1969 hanno risolto il problema del soggetto della potestà suprema e della sua origine. Anche il Codice di diritto canonico del 1983, che non si intende discostarsi dalle posizioni conciliari, non fornisce soluzioni alle problematiche esaminate. Occorre essere attenti, per ragioni teologiche, ecumeniche e psicologiche, a evitare di presentare le funzioni del Papa come isolate dal Collegio di cui è il Capo. Ministero primaziale e ministero episcopale sono legati indissolubilmente. Lo afferma esplicitamente il can. 333 § 2: «Il Romano Pontefice, nell'adempimento dell'ufficio di supremo Pastore della Chiesa, è *sempre congiunto nella comunione con gli altri Vescovi e anzi con tutta la Chiesa*». A questa affermazione, che non significa limitazione della discrezionalità del Papa nella scelta delle modalità dell'esercizio della potestà (can. 333 § 2, frammento 2°), non si può attribuire un significato puramente

morale. Il Papa agisce sempre come Capo della Chiesa e per il bene della Chiesa.

II - IL ROMANO PONTEFICE

1. - Vescovo della Chiesa di Roma

Il Codice di diritto canonico nel can. 331, iniziando a trattare del Romano Pontefice, usa il titolo *Vescovo di Roma*. La scelta è quanto mai appropriata. È questo, infatti, il titolo originario del Papa, non solo in senso storico, ma anche dal punto di vista teologico-giuridico. Il ministero del Papa è innanzitutto un ministero che egli esercita nei confronti della sua diocesi, la Chiesa di Roma, sulla quale ha una responsabilità episcopale immediata e diretta (can. 381 § 1). Proprio perché radicato localmente nella Chiesa di Roma, il Papa è anche primate della Chiesa cattolica. Sono significative, sia dal punto di vista ecclesiologico che pastorale, le parole con le quali Giovanni XXIII convocava nel 1959 il sinodo di Roma: tale sinodo, affermava il Papa, viene convocato «perché Roma, la Chiesa che presiede alla carità, ridivenga esemplare tra le Chiese sorelle e perché il Papa sia, tra i Vescovi che presiede, un autentico Vescovo».

2. - Il ministero universale del Papa

Il ministero del Papa ha anche una dimensione universale: permanendo in lui l'ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro, il Vescovo di Roma è «Capo del Collegio dei Vescovi, Vicario di Cristo e Pastore qui in terra della Chiesa universale» (can. 331). Vescovo di una Chiesa locale, il Papa deve dunque avere sollecitudine per tutte le Chiese, in forza della missione che gli è stata affidata.

Giuridicamente ciò comporta il riconoscimento al suo ufficio di una «potestà ordinaria suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa, potestà che può esercitare sempre liberamente» (can. 331; LG 22b).

Si notino le qualifiche della potestà riconosciuta al Papa nel can. 331:

- *ordinaria*, cioè è annessa all'ufficio che egli ricopre (can. 131 § 1);
- *suprema*, nel senso che non può essere limitata da nessun'altra potestà umana, che, nel caso se ciò si verificasse, sarebbe superiore; la potestà del Papa è però limitata, come spiegava Mons. Zinelli al Concilio Vaticano I, dal diritto naturale e dal diritto divino. Così, ad esempio, il Papa è tenuto a rispettare la struttura episcopale della Chiesa;
- *piena*, nel senso che non manca di alcun elemento. Comprende la potestà di

magistero, di ordine e di governo (potestà legislativa, esecutiva, giudiziaria);

- *immediata*, cioè il Papa può (non è detto che *debba*) esercitare il potere su tutti i fedeli e su tutte le Chiese. Si può aggiungere: tale potestà è *episcopale*, cioè, secondo l'interpretazione data nel Vaticano I, è una potestà della stessa natura di quella dei Vescovi.

Questa giurisdizione universale non esclude che ai singoli Vescovi nelle Chiese loro affidate competa « tutta la potestà ordinaria, propria e immediata » che è richiesta per l'esercizio del loro ufficio pastorale (can. 381 § 1; CD 8).

Nell'attuazione del suo primato il Papa si avvale dell'apporto della Curia romana, delle nunziature, della nomina diretta di quasi tutti i Vescovi della Chiesa latina, delle visite *ad limina* che i Vescovi compiono periodicamente alla Chiesa di Roma.

3. - L'elezione del Papa

L'elezione del Papa è riservata, sin dai tempi del Concilio Lateranense III (1179) in forza della Costituzione *Licet de vitanda* di Alessandro III, al Collegio dei Cardinali, che rappresenta la Chiesa di Roma, con esclusione di ogni altra partecipazione. A partire da questa data, tutte le ulteriori disposizioni date dai Sommi Pontefici, non hanno fatto altro che applicare o adattare questo fondamentale ordinamento elettorale del Vescovo di Roma.

Nei secoli antecedenti, la composizione del corpo degli elettori, pur conservando gli elementi fondamentali di ogni elezione episcopale, aveva subito una graduale evoluzione.

Nei primi secoli l'elezione spettava al presbiterio con l'assenso del popolo.

Nel sec. VIII, e più precisamente nel sinodo Lateranense del 769, per evitare gli abusi verificatisi alla morte di Papa Paolo I (757-767), venne disposto che potevano essere candidati per l'elezione soltanto i (Cardinali) diaconi e sacerdoti, con esclusione dei laici, ai quali doveva restare precluso anche l'accesso al corpo degli elettori. Ma quest'ultima delimitazione non riuscì a imporsi. Al tempo di Benedetto III (855-858) vengono elencati come elettori: l'intero clero, i nobili, il senato e il popolo di Roma.

Dopo circa tre secoli di gravi disordini nell'elezione del Papa, con alterni influssi sia degli imperatori, in particolare degli Ottoni, sia dei partiti romani, nel 1059 viene emanata la decretale *In nomina* (o, più esattamente, *Novit beatitudo*),

che riserva il diritto di elezione ai sette Vescovi Cardinali, mentre agli altri Cardinali, al clero e al popolo di Roma spetta il diritto di approvazione. All'imperatore viene riconosciuto il diritto di assenso. Anche questa legge, però, non riuscì ad affermarsi. Occorre giungere al citato concilio Lateranense II del 1179 per trovare la disposizione che l'elezione del Papa è prerogativa esclusiva dei Cardinali. Il diritto passivo di elezione spettava, invece, a tutti i chierici, anche non appartenenti al clero della Chiesa di Roma. L'uso del conclave (locale particolarmente attrezzato, chiuso *cum clave*) venne introdotto obbligatoriamente nel II Concilio di Lione (1274) da Gregorio X.

Il diritto di veto, riconosciuto alle monarchie europee nei confronti di qualche candidato, venne abolito da Pio X con la Cost. Apost. *Commissum nobis* del 20.1.1904.

Più recentemente l'elezione del Papa venne riordinata da Pio XII con la Cost. *Vacantis Apostolicae Sedis* del 8.12.1945; da Giovanni XXIII col MP *Cum gravissima* del 5.4.1962 e da Paolo VI con la Cost. Apost. *Romano Pontifici eligendo* del 1.10.1975.

In ultimo Giovanni Paolo II, con la Cost. Apost. *Universi dominici gregis* del 22.02.1996 (AAS 78 (1996) 305-343), disciplina la modalità di elezione del Papa.

ELEZIONE DEL ROMANO PONTEFICE

1. *Gli elettori.* Sono esclusivamente i cardinali in numero massimo di centoventi. Non sono ammessi i cardinali che hanno compiuto l'ottantesimo anno di età prima del giorno in cui si è resa vacante la Sede apostolica (n. 33), secondo quanto già stabilito da Paolo VI nel M.P. *Ingravescentem aetatem*, 21.11.1970, n. II, 2, in AAS 62 (1970) 810-813.
2. *Il soggetto eleggibile.* Può essere eletto al supremo pontificato qualsiasi fedele che sia in grado di accettare l'elezione e disposto a essere ordinato vescovo. La storia ecclesiastica documenta anche l'elezione di presbiteri, di diaconi e persino di semplici laici, ma dal 1378 l'eletto è sempre stato un cardinale.
3. *Il conclave.* L'elezione deve avvenire nel conclave (la sua obbligatorietà è stata introdotta dal concilio di Lione nel 1274), ossia in un luogo separato in cui i cardinali elettori restano in assoluta clausura, senza rapporto con persone o cose estranee (n. 44). Il conclave si tiene nella Città del Vaticano; l'elezione deve avere inizio tra il 15° e il 20° giorno dalla morte del Papa (nn. 37, 47), nella cappella Sistina (n. 50); è stabilito che i cardinali siano ospitati nella cosiddetta *Domus Sanctae Marthae* (nn. 13c, 42).
4. *La forma di elezione.* Sono abrogate le forme, un tempo previste e oggi ritenute non idonee, dell'*acclamazione o ispirazione* (i cardinali, senza accordo precedente, potevano convergere su una persona proclamandola all'unanimità Sommo Pontefice) e del *compromesso* (in

circostanze speciali e senza che alcuno dissentisse, i cardinali potevano demandare a un gruppo di padri del collegio, da un minimo di nove a un massimo di quindici, ma sempre dispari, la facoltà di eleggere il Papa). Rimane soltanto la forma dello *scrutinio segreto*, dove è richiesta la maggioranza qualificata dei due terzi dei suffragi di tutti gli elettori presenti (nn. 62ss).

(da *Codice di Diritto Canonico commentato*, ed. Ancora, Milano 2001, 325)

Avvenuta canonicamente l'elezione, viene chiesto il consenso dell'eletto; se questo ha già ricevuto l'ordinazione episcopale e accetta, è immediatamente Vescovo di Roma, vero Papa e Capo del Collegio episcopale e acquista di fatto la piena e suprema potestà sulla Chiesa universale e può esercitarla; se, invece, l'eletto è privo del carattere episcopale, deve essere subito ordinato Vescovo dal decano del Sacro Collegio. Infine l'eletto imparte la benedizione apostolica alla Città di Roma e al mondo.

La potestà del Papa cessa per morte, per pazzia certa e perpetua, per apostasia, eresia e scisma formale, per rinuncia (can. 332 § 2).

4. - I titoli del Papa

Il P. Congar, al termine di un documentato studio sui titoli dati al Papa, segnala che la Commissione Teologica Internazionale, nella sessione del 1970 ha raccomandato quasi all'unanimità di evitare titoli che rischiano di essere fraintesi, come per es. *Capo della Chiesa, Vicario di Cristo, Sovrano Pontefice* ed ha raccomandato invece di usare *Papa, Santo Padre, Vescovo di Roma, Successore di Pietro, Pastore Supremo della Chiesa*.

La raccomandazione ha un suo fondamento: soprattutto in campo ecumenico è opportuno usare una terminologia che indichi correttamente il contenuto del ministero papale.

III - IL COLLEGIO DEI VESCOVI

Ricollegandosi al Concilio Vaticano II il Codice ribadisce in modo inequivoco l'esistenza per volontà del Signore del Collegio episcopale, destinato a perpetuare perennemente il corpo apostolico (cann. 330.336).

Come già il Collegio dei Dodici, anche il Collegio dei Vescovi va inteso come strutturato: ad esso è preposto il successore di Pietro, che assume il ruolo di Capo.

Questa affermazione conduce ad una importante constatazione: il Collegio dei Vescovi non esiste soltanto quando pone degli atti collegiali (can. 337 §§ 1-2), ma in maniera permanente. Nel Collegio dei Vescovi, afferma il can. 336, «permane perennemente il corpo apostolico». Anche il can. 333 § 2 lascia intendere che la sinodalità del Collegio ha carattere permanente: «Il Romano Pontefice, nell'adempimento dell'ufficio di supremo Pastore della Chiesa, è sempre congiunto nella comunione con gli altri Vescovi e anzi con tutta la Chiesa».

L'elemento per cui il Vescovo diviene membro del Collegio è la consacrazione episcopale. Lo afferma il can. 336, riprendendo alla lettera l'insegnamento della LG al n. 22: membri del Collegio sono i Vescovi «in forza della consacrazione sacramentale e della comunione gerarchica con il Capo e con i membri del Collegio ».

L'autenticità della comunione per il singolo Vescovo deve necessariamente fare riferimento alla fede della Chiesa e dei Vescovi. Criterio ultimo della comunione è il Vescovo di Roma. Si può pertanto affermare che l'inserimento nel Collegio è operato dalla consacrazione episcopale legittima.

Poichè l'appartenenza al Collegio si determina con la consacrazione episcopale e con la comunione gerarchica con il Capo e con gli altri membri del Collegio (can. 336), tutti i Vescovi hanno il diritto e il dovere di partecipare al Concilio ecumenico con voto deliberativo (can. 339 § 1).

L'unione tra il Papa e il Collegio, è uno degli elementi che dà piena garanzia della stabilità della Chiesa. Essi sono presenti nella Chiesa come due soggetti distinti, ma non separati, titolari della medesima suprema potestà (cann. 331.336).

Duplici è la funzione del Papa: egli è Capo del Collegio e Pastore della Chiesa universale (can. 331).

Poichè il Collegio dei Vescovi non può mai essere concepito come soggetto autonomo dal Papa, in periodo di vacanza della Sede Apostolica, il Collegio non può agire in forme giuridicamente rilevanti. Lo può, invece, con il Papa, secondo le modalità canonicamente previste: quella del Concilio ecumenico (che viene interrotto durante la Sede vacante) e altre promosse o accettate dal Papa (can. 337 §§ 1-2).

Capitolo settimo

LE CHIESE PARTICOLARI

Introduzione

Il Concilio Vaticano II ha segnato la riscoperta delle chiese particolari ed ha avviato la riacquisizione del loro valore in tutti i campi, ivi compreso quello istituzionale-canonico. Il singolare valore attribuito alle Chiese particolari traspare anche dall'ordine sistematico del libro secondo (*Il popolo di Dio*), parte seconda (*La costituzione gerarchica della Chiesa*) del Codice di diritto canonico.

La normativa sulla costituzione gerarchica della Chiesa si muove attorno a due poli fondamentali: quello universale, intorno alla suprema Autorità della Chiesa (Romano Pontefice e Collegio dei Vescovi, Sinodo dei Vescovi, Cardinali, Curia romana, Legati del Romano Pontefice), quello particolare, intorno al Vescovo e alla diocesi. I due poli non vanno contrapposti. Tra loro, lo si vedrà più avanti, esiste una reciproca interiorità, una specie di osmosi per cui la Chiesa universale trova la sua esistenza concreta in ogni Chiesa particolare in cui è presente, mentre ogni Chiesa particolare risulta formata a immagine della Chiesa universale con la quale vive in intensa comunione (LG 23).

Questo modo di presentare la Chiesa particolare è senza dubbio uno dei fondamentali apporti del Concilio Vaticano II, il quale ha insistito su due idee essenziali:

a) la Chiesa di Dio si realizza concretamente nelle Chiese particolari (cf. CD 11; LG 13. 23);

b) le Chiese particolari debbono mettere profonde radici nello spazio umano in cui si realizzano (cf. AG 4. 10. 15. 22; LG 13. 23. 26). Muovendo poi dall'ecclesiologia di comunione e da un nuovo modo di intendere la collegialità, il Vaticano II ha orientato e chiesto nuove istituzioni sia tra le Chiese particolari, quali le Conferenze episcopali (cf. CD 36-38), sia all'interno delle Chiese particolari stesse, quali i Consigli presbiterale e pastorale (cf. PO 7; CD 27).

Rispetto alla precedente ecclesiologia, quella universalistica e della «società perfetta», antecedente il Concilio ed espressa, tra l'altro, nel Codice del 1917, il cambiamento di prospettiva è considerevole.

In questa sede fermiamo la nostra attenzione sulla Chiesa particolare. Dei due piani, poi, in cui potrebbe svilupparsi il discorso sulla Chiesa particolare: il

primo, il piano teologico o del «mistero» della Chiesa, il secondo, il piano istituzionale o storico che rende visibile il mistero, qui si tratterà soprattutto del secondo.

LE CHESE PARTICOLARI

1. Una questione di vocabolario

L'espressione *Chiesa particolare* è di uso recente. Ricorre in diversi testi del Concilio Vaticano II a volte per indicare la *diocesi* (LG 23. 27. 45; SC 13. 111; GS 91; AG 19. 20. 32; CD), altre volte per indicare un *insieme di diocesi dello stesso rito* (OE; LG 13c. 23d). È stata adottata dal Codice per indicare una certa porzione del popolo di Dio, nella quale e dalla quale sussiste la sola e unica Chiesa di Cristo (can. 368). Modelli storici di Chiese particolari sono, secondo la normativa codiciale, la *diocesi*, la *prelatura* e l'*abbazia territoriali*, il *vicariato apostolico* e la *prefettura apostolica*, l'*amministrazione apostolica* (can. 368). Dopo la Cost. ap. *Spirituali militum curae* del 21.6.1986, costituiscono un modello storico di Chiesa particolare anche gli *Ordinariati militari o castrensi*, in quanto giuridicamente assimilati alle diocesi. L'aggettivo «particolare», nell'uso del linguaggio dei documenti canonici citati, connota Chiese che vengono distinte con i criteri o territoriale o personale.

Nel linguaggio corrente ricorre frequentemente anche l'espressione *Chiesa locale*. Nei testi del Vaticano II *Chiesa locale* è usata come sinonimo sia di *Chiesa patriarcale* (LG 23d; UR14a), sia di *diocesi* (AG 27a; PO 6d. 11b). In LG 26a sono chiamate *Chiese locali* le legittime comunità di fedeli aderenti ai loro pastori. A partire da quest'ultimo uso emerge che l'espressione *Chiesa locale* può assumere una gamma di significati ampia e articolata. Sono *Chiese locali* (nel senso di LG 26a) le Chiese patriarcali, le diocesi, le parrocchie... Il Codice non usa l'espressione *Chiesa locale*.

Le varie obiezioni sollevate nei confronti della scelta compiuta dal Codice, obbligano a un uso attento dei termini. Ci sembra tuttavia che la scelta dell'espressione *Chiesa particolare*, che in senso pieno e proprio è la *diocesi*, si collochi bene nella linea dell'insegnamento conciliare. Il Concilio infatti, annota il p. De Lubac, a parte alcune fluttuazioni di linguaggio, impiega in maniera usuale la voce *Chiesa particolare* per indicare la Chiesa cui presiede un Vescovo.

2. La Chiesa particolare: aspetti teologici costitutivi

I costitutivi teologici della Chiesa particolare sono enunciati in un noto testo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, LG 26a, poi ripreso e riformulato dal decreto *Christus Dominus* al n. 11a, dal quale dipende il can. 369 del Codice. In questi testi vengono indicati gli elementi che fanno della Chiesa particolare la Chiesa di Cristo. Per praticità riportiamo di seguito i tre testi:

- *Lumen gentium* 26a: «Il Vescovo, insignito della pienezza del sacramento dell'ordine, è il distributore della grazia del supremo sacerdozio, specialmente nell'Eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire, e della quale la Chiesa continuamente vive e cresce. Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche esse chiamate Chiese nel nuovo testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito santo e in una totale pienezza (cf. I Tess. 1, 5). In esse con la predicazione del vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della cena del Signore, affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore sia strettamente unita tutta la fraternità del corpo. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del Vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Infatti la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che prendiamo».

- *Christus Dominus* 11a: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del vangelo e della Eucaristia nello Spirito santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica».

- CIC can. 369: «La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del Vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare in cui è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica ».

Si tratta ora di ricavare da questi testi gli elementi teologici fondamentali. Preciso che, essendo l'argomento approfondito in ecclesiologia, in questa sede mi limiterò a poche schematiche indicazioni utili alla nostra trattazione di carattere istituzionale.

a) *La Chiesa particolare è una porzione del popolo di Dio*

L'espressione «porzione (*portio*) del popolo di Dio » (CD 11a; can. 369) ha un significato teologico importante: evidenzia il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, mettendo in luce la vera natura della Chiesa particolare.

Sovente si ritiene che la Chiesa particolare abbia origine da una frammentazione della Chiesa universale o, a rovescio, che quest'ultima si presenti come il risultato della somma delle Chiese particolari.

In realtà le cose stanno diversamente. Tra Chiesa particolare e Chiesa universale, tra porzione e totalità, c'è una relazione costante: la Chiesa universale esiste e si manifesta nelle Chiese particolari. La Chiesa particolare non è una parte della Chiesa universale, bensì è la Chiesa universale che si concentra e si manifesta in un gruppo determinato di fedeli. La Chiesa universale non risulta dalla addizione delle Chiese particolari, bensì dalla loro convergente comunione.

Questo insegnamento è contenuto in un altro celebre testo del Concilio Vaticano II, ugualmente ripreso dal Codice di diritto canonico (can. 368). Le Chiese particolari, si legge in LG 23, «sono formate a immagine della Chiesa universale; è in esse e a partire da esse, che esiste la sola e unica Chiesa cattolica».

I due incisi «*da esse*» e «*in esse*» indicano due tipi di rapporto: «*da esse*» indica che la Chiesa universale ha origine dalla comunione convergente delle chiese particolari (rapporto di origine), «*in esse*» si riferisce alla Chiesa universale, che si attua, vive e opera nelle Chiese particolari (rapporto di inerenza).

E questa una visione conciliare di grande importanza. Essa mostra che è all'interno delle Chiese particolari e nelle loro concretizzazioni storiche, che il fedele è chiamato a vivere pienamente la sua appartenenza alla Chiesa unica e universale. E nella Chiesa particolare che è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.

b) Il ministero apostolico del Vescovo e del suo presbiterio

E' questo il primo elemento costitutivo della chiesa particolare presentato dai tre testi sopra citati.

La Chiesa particolare trova nel Vescovo e nei presbiteri suoi collaboratori il fondamento della sua apostolicità e dell'unità con il popolo di Dio.

- *Apostolicità*: i Vescovi sono i successori degli apostoli nel ministero apostolico e ad essi spetta testimoniare e trasmettere la dottrina apostolica in forma autorevole. Nel ministero del Vescovo sono dunque garantite l'apostolicità di successione e l'apostolicità di dottrina.

- *Unità*: scaturisce dal servizio che è proprio del Vescovo e del suo presbiterio, vale a dire instaurare la comunione dei fedeli tra loro, dei fedeli con le altre chiese

e con il Romano Pontefice, «perpetuo e visibile principio e fondamento sia dei Vescovi che della moltitudine dei fedeli» (LG 23).

Solo vivendo questi rapporti di comunione la Chiesa particolare è autentica comunità ecclesiale e porzione di tutto il popolo di Dio.

c) Il Vangelo

Sono molteplici le ragioni per le quali il Vangelo è elemento costitutivo della Chiesa particolare.

Innanzitutto va ricordato che la Chiesa particolare è sorta dall'annuncio del Vangelo e per questo annuncio vive e opera. In secondo luogo va ricordato che il Vangelo costituisce la base dell'unità di fede e di dottrina della Chiesa particolare. Infine va segnalato che l'attuazione del Vangelo è uno dei compiti fondamentali della Chiesa particolare nel suo cammino verso la santità.

d) L'Eucaristia

Sono moltissimi i testi conciliari e non, che illustrano lo stretto legame che esiste tra il mistero della Chiesa e il mistero dell'Eucaristia, mostrando come il mistero eucaristico sia il centro della Chiesa e «forma» della sua vita. E nell'Eucaristia infatti che la Chiesa particolare manifesta se stessa, vive la sua conformazione a Cristo e al suo sacrificio, offre tutte le cose al Padre, rafforzando l'impegno della sua missione apostolica.

e) Lo Spirito Santo

E' l'elemento decisivo che fa sì che un determinato gruppo di fedeli sia costituito come Chiesa particolare. Lo Spirito infatti dimora nella Chiesa, la guida verso la verità, la unifica nella comunione e nel servizio arricchendola di diversi doni e continuamente la rinnova (LG 4).

I principi illustrati sono molto importanti. Da essi occorre partire e ad essi occorre tornare per comprendere e rinnovare l'assetto organizzativo, giuridico e operativo delle Chiese particolari.

La Chiesa particolare per eccellenza, ad un tempo la più antica e la più frequente, è la *diocesi*. Ad essa vengono assimilate la *prelatura territoriale* e l'*abbazia territoriale*, il *vicariato apostolico* e la *prefettura apostolica*, l'*amministrazione apostolica* stabilmente costituita e l'*Ordinariato militare o castrense*.

3. La Chiesa particolare diocesana

a) Il termine 'diocesi'

Diocesi (dal verbo *διοικέιν*= governare, amministrare) nel *linguaggio giuridico romano* designava una circoscrizione amministrativa soggetta ad un ufficio e ad una autorità locale, ma di dimensioni diverse: dapprima indicò una regione urbana, parte di una provincia; in seguito, a partire dalla divisione dell'impero in 12 diocesi sotto Diocleziano (a. 297), indicò l'unità maggiore comprendente più province.

Nel *linguaggio giuridico della Chiesa orientale* diocesi fu sempre usato nell'ultimo significato del diritto romano: indica una grande circoscrizione ecclesiastica composta di più province ecclesiastiche, presieduta da un esarca, in seguito denominato patriarca. Per indicare l'ambito territoriale della giurisdizione del Vescovo si sono usate le voci prima *paroichìa*, più tardi *eparchìa*

In *Occidente* il termine diocesi conosce una evoluzione diversa. L'ambito territoriale del Vescovo è detto *paroichìa o paroecia* (parrocchia), termine con cui si indicava la comunità urbana e, a partire dal sec. IV, il territorio comprendente la città e la campagna. Il primo a usare il termine diocesi nel senso di ambito territoriale, urbano e di campagna, della giurisdizione di un Vescovo è il Papa Innocenzo I (Ep. 40: PL 20, 602s). Per lungo tempo parrocchia (lat. *parochia*) e diocesi (lat. *dioecesis*) furono usati come sinonimi. Solo nel sec. XIII *diocesi* si impose come termine tecnico per indicare l'ambito territoriale della giurisdizione del Vescovo. Anche oggi nell'uso corrente per diocesi si intende una circoscrizione soggetta alla potestà spirituale e al governo ecclesiastico di un Vescovo.

b) Definizione

La definizione di diocesi è contenuta nel can. 369, che trascrive alla lettera il decreto del Concilio Vaticano II, CD 11a, il quale a sua volta dipende da LG 26a. Nel testo vengono indicati quegli elementi teologici che fanno sì che la Chiesa particolare sia Chiesa di Cristo: il Vangelo, l'Eucaristia, lo Spirito Santo, il ministero episcopale e presbiterale, il suo essere, nel luogo, la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica. Recita il testo del canone: «La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del Vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare in cui è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa,

cattolica e apostolica» (can. 369).

Dalle riflessioni teologiche sviluppate nelle *premesse* deriva la conclusione che episcopato e Chiese particolari sono strutture insopprimibili dell'organizzazione della Chiesa.

c) Individuazione della diocesi: erezione e territorio

La diocesi, si è detto, è uno dei modelli storici vigenti di Chiesa particolare, il più frequente e il più antico.

Erezione di una diocesi altro non è che l'atto formale mediante il quale la competente autorità determina una porzione di popolo di Dio affidandola alla cura pastorale del Vescovo, attraverso la mediazione dell'ufficio.

Nei primi tempi ciascun Vescovo aveva il potere di creare altre diocesi. Oggi spetta unicamente alla Santa Sede erigere nuove diocesi (can. 373), modificare o estinguere quelle già costituite (CD, n. 22-24).

L'erezione si fonda, di regola, su base *territoriale* (can. 372, 1): una porzione di popolo di Dio che abita in un determinato territorio viene riunita in una comunità episcopale, così che ogni fedele ha il suo pastore. La delimitazione territoriale ha, tra l'altro, lo scopo di ordinare l'esercizio della potestà episcopale. Il nome delle diocesi normalmente è dato dalla città della sede del Vescovo.

Oltre che su base territoriale le Chiese particolari possono essere distinte, qualora l'utilità lo suggerisca, sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi (can. 372, §2).

4. Altre chiese particolari

L'ordinamento canonico conosce altri modelli di Chiese particolari. Si tratta sempre di «determinate porzioni del popolo di Dio», «circoscritte in un determinato territorio», per varie ragioni non ancora costituite in diocesi (cann. 370-371.372, § 1). Esse sono:

a) *Le prelature territoriali* (dette in precedenza *nullius dioecesis*: cioè esenti dalla giurisdizione del Vescovo della diocesi ove la prelatura si trovava): la cura pastorale, per circostanze speciali, è affidata ad un prelato che le governa a modo di Vescovo diocesano, come pastore proprio (can. 370). L'origine delle prelature risale ai capitoli secolari, che esercitavano sul popolo vicino la cura pastorale e poi divennero esenti dai Vescovi. Disciplinate dal concilio di Trento, nei tempi più

recenti le prelature territoriali vengono considerate diocesi in formazione.

b) *Le abbazie territoriali* (un tempo *nullius dioecesis*): risalgono a insigni monasteri, che fin dai sec. IX e X esercitavano sul popolo vicino la cura pastorale, e poi divennero esenti dai Vescovi, così che gli abati ottennero la giurisdizione quasi-episcopale sui monaci e sulle chiese dipendenti dal monastero. Il loro riordinamento è stato disposto da Paolo VI con il Motu Proprio *Catholica Ecclesia* del 23 ottobre 1976. Il Codice ne tratta al can. 370.

c) *I vicariati apostolici* e le *prefetture apostoliche*: sono modelli di Chiese particolari che troviamo prevalentemente nelle terre di missione. Il Vicario apostolico, che governa a nome del Sommo Pontefice, è di regola un Vescovo titolare; il Prefetto apostolico ordinariamente non è insignito del carattere episcopale. I primi vicariati apostolici risalgono al sec. XVII. La prefettura apostolica è in genere il primo passo dell'organizzazione ecclesiastica in un determinato territorio e precede il vicariato. Il Codice ne tratta al can. 371.

d) *Le amministrazioni apostoliche*: sono determinate porzioni del popolo di Dio che, per ragioni speciali e particolarmente gravi, non vengono erette come diocesi e la loro cura pastorale viene affidata a degli amministratori apostolici, che le governano in nome del Sommo Pontefice (can. 371, § 2). L'origine storica delle amministrazioni apostoliche risale ai sec. XII-XIII quando, in casi straordinari, la cura della diocesi vacante, anziché dal Capitolo cattedrale o dal Vicario eletto dal Capitolo o dal Metropolita, veniva assunta da un amministratore apostolico.

e) *Gli ordinariati militari o castrensi*: sono peculiari circoscrizioni ecclesiastiche, giuridicamente assimilate alle diocesi, rette da propri statuti emanati dalla Sede Apostolica. Si tratta di istituzioni con le quali la Chiesa vuole provvedere alla cura spirituale dei militari, definiti dal Concilio «ministri della sicurezza e della libertà dei popoli» (GS 79e). La Cost. ap. *Spirituali militum curae*, promulgata il 21 aprile 1986, si configura come una legge quadro valida per gli ordinariati militari già esistenti (fino ad oggi denominati *Vicariati castrensi*) e per quanti verranno eretti in futuro. L'Ordinario castrense normalmente è insignito della dignità episcopale e gode tutti i diritti ed è tenuto agli obblighi dei Vescovi diocesani. Fa parte di diritto della Conferenza episcopale della Nazione in cui l'ordinariato ha la propria sede. Con la nuova Costituzione è consentito, all'Ordinario castrense che lo desideri, di erigere un proprio seminario e promuovere gli alunni agli ordini sacri nell'ordinariato e di incardinare anche altri

chierici che lo chiedono. La Costituzione amplia anche il numero delle persone che godono della cura pastorale dell'Ordinario militare: oltre che ai militari, essa viene estesa anche ai loro parenti e a tutte le altre persone che per diversi motivi, abitano con loro nella stessa casa. Nell'Ordinariato castrense deve essere costituito il consiglio presbiterale, cioè quel gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, è come il senato del Vescovo e lo coadiuva nel governo dell'ordinariato.

I VESCOVI

1. Aspetti generali

Nella nozione di Chiesa particolare si è individuato, quale suo primo elemento costitutivo, il ministero apostolico del Vescovo e del suo presbiterio (can. 369). Il riferimento al ministero episcopale è fondamentale. Mediante il ministero del Vescovo, infatti, viene fondata l'apostolicità della Chiesa particolare e viene assicurata la sua unità con la Chiesa universale (LG 23a).

La figura del Vescovo viene determinata dai seguenti elementi:

a) in quanto membro del Collegio episcopale il Vescovo è successore degli apostoli (LG 20; cann. 330. 336);

b) esercita il suo servizio, profetico, sacerdotale e regale, in una triplice modalità: sia singolarmente, come Vescovo di una Chiesa particolare, sia nell'unione con altri Vescovi, al servizio di una unione di Chiese particolari, sia nell'unione con tutti i Vescovi nel Collegio episcopale, al servizio della Chiesa universale (LG 23). Il Vescovo, pertanto, come membro del Collegio episcopale, condivide con gli altri Vescovi la responsabilità della missione di tutta la Chiesa sparsa nel mondo e in questa responsabilità la Chiesa particolare gli è congiunta;

c) è dotato di potestà sacra, che a lui compete in quanto legittimamente chiamato a guidare nel nome del Signore il popolo di Dio (LG 21);

d) presiede una Chiesa particolare, che nel suo ambito rappresenta la Chiesa universale (LG 23a).

E' con la consacrazione episcopale, compiuta mediante l'imposizione delle mani, che viene conferita al Vescovo la pienezza del sacramento dell'ordine, ossia il vertice del sacro ministero. Con la stessa consacrazione il Vescovo riceve pure gli uffici (munera) di insegnare, di santificare e di governare. Il Vescovo esercita questi uffici in modo rappresentativo, cioè in dipendenza e a nome di Cristo capo e deve operare nella comunione gerarchica col Papa e con gli altri Vescovi.

E' soprattutto nella celebrazione eucaristica che il Vescovo diviene il centro focale visibile della comunione profonda che unisce Cristo e tutte le membra del suo corpo. Perciò, esorta la cost. conciliare *Sacrosanctum concilium*, deve essere coltivata intensamente la vita liturgica della diocesi intorno al Vescovo: è qui, infatti, e soprattutto attorno al medesimo altare cui presiede il Vescovo circondato dal suo presbiterio, dai ministri e dal popolo santo di Dio, che si ha la principale (*praecipua*) manifestazione del mistero della Chiesa (SC 41).

2. Vescovi diocesani e Vescovi titolari

Agli effetti giuridici i Vescovi si distinguono in *diocesani* e *titolari*. Si chiamano *diocesani*, un tempo detti anche residenziali, i Vescovi ai quali è stata affidata la cura di una diocesi, *titolari* gli altri (can. 376).

La distinzione va compresa alla luce della storia.

Di per sè un Vescovo viene eletto per una determinata Chiesa particolare dove svolge la cura pastorale.

L'origine dei Vescovi *titolari*, cioè senza la cura pastorale di una diocesi, risale al sec. IV e più precisamente al Concilio di Nicea, quando venne concesso ai Vescovi convertiti, provenienti dai Novaziani, di ritenere il titolo e l'onore, ma non l'ufficio di Vescovo. Il sistema si diffuse nell'alto medioevo con i Vescovi peregrinanti: si trattava di Vescovi missionari dediti all'evangelizzazione di regioni non ancora cristiane, quindi privi di una sede cattedrale, e che esercitavano il loro ministero più o meno alle dipendenze di un Vescovo residenziale. Accanto a questi, troviamo un altro grande numero di Vescovi, quelli espulsi dai Saraceni nei sec. VII e VIII (in Oriente, in Africa e in Spagna), dai pagani nel sec. XIII (nella Lettonia) e dai Turchi verso la fine del sec. XIII (in Terra Santa): furono accolti dai Vescovi d'Occidente come Vescovi ausiliari. Dopo la loro morte si continuò a consacrare altri come Vescovi delle sedi cadute in mano degli infedeli, senza però che fosse possibile governarle, né risiedervi. Questi Vescovi coadiuvavano nel governo i Vescovi delle grandi diocesi d'Occidente e li sostituivano quando questi erano assenti. Furono denominati Vescovi *in partibus infidelium*. La pratica dei Vescovi titolari fu regolata dai Concili di Vienna (1311) e di Trento (1551) e venne conservata in seguito dalla S. Sede. Il titolo: Vescovo *in partibus infidelium*, fu cambiato in quello di Vescovo *titolare* da Leone XIII.

I Vescovi titolari non hanno alcuna giurisdizione nella Chiesa titolare, ma godono i diritti, i privilegi e gli onori che provengono dall'ordine episcopale. In

quanto membri del Collegio dei Vescovi hanno il diritto e il dovere di partecipare al Concilio ecumenico con voto deliberativo (can. 339, 1). Appartengono alla Conferenza episcopale del territorio ove esercitano uno speciale incarico affidato dalla S. Sede o dalla Conferenza episcopale (can. 450, 1).

3. La potestà del Vescovo. Il Vescovo diocesano.

La potestà del Vescovo è fondata nella consacrazione episcopale (LG 21). Essa viene, però, specificata e tradotta in pratica «mediante il conferimento di un particolare ufficio o nell'assegnazione dei sudditi» (LG 21b; *Nota praevia*, 2). Ciò avviene, ad esempio, nel conferimento di una diocesi.

Il Vescovo regge la diocesi come «vicario e inviato di Cristo» ed esercita la potestà che gli è conferita «nel nome di Cristo» (LG 27a). Di conseguenza nella sua diocesi il Vescovo non è il vicario del Papa, ma di Cristo. In quanto successore degli apostoli ha una missione divina e possiede tutti i poteri necessari all'esercizio del suo ministero. E quanto stabilisce il can. 381, §1, ripetendo *Christus Dominus* 8a: «Compete al Vescovo diocesano nella diocesi affidatagli tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale, fatta eccezione per quelle cause che dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice sono riservate alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica» .

Pertanto, tutto ciò che entra nel governo ordinario di una diocesi è normale che entri nelle competenze ordinarie del Vescovo. Poiché, però, il Vescovo è inserito in un ordinamento gerarchico ed è tenuto ad operare in comunione con gli altri Vescovi, si rendono necessarie delle delimitazioni contenutistiche che precisino le competenze dei diversi ministeri. Ciò dovrà attuarsi senza dimenticare che l'ufficio episcopale è di istituzione divina ed è al Vescovo, maestro della fede e pastore, che compete la guida della porzione di Chiesa che gli è affidata.

Il compito pastorale che è conferito al Vescovo comprende le funzioni di insegnare, di santificare e di governare la sua Chiesa. Il Vescovo diocesano pertanto è:

- *Maestro della fede*, in quanto proclama e insegna la parola di Dio e vigila sull'integrità della dottrina (LG 25; cf. cann. 386. 756, § 2. 763. 775, § 1 ecc.);
- *Pontefice*, in quanto presiede alla celebrazione dei sacramenti e in particolar modo dell'Eucaristia (LG 26; cf. cann. 387-398. 838. 4. ecc.);

- *Pastore*, in quanto guida la vita della comunità nella sua liturgia, nella sua missione e nella sua diaconia.

Il Vescovo diocesano governa la Chiesa particolare a lui affidata con triplice potestà:

a) *legislativa*: la esercita personalmente, a norma del diritto (cf. can. 391, §§ 1-2 e can. 135, § 2). Le leggi emanate dal Vescovo sono pubblicate nell'organo d'informazione ufficiale della diocesi e obbligano dopo un mese dal giorno della promulgazione, a meno che nella stessa legge non sia stabilito un termine diverso (can. 8, 2). Soggetti a tali leggi sono tutti coloro che nella diocesi hanno il domicilio o il quasi-domicilio e attualmente vi dimorano (can. 12, 3; cf. anche cann. 100. 102. 103).

b) *Esecutiva*: la esercita sia personalmente, sia mediante i Vicari generali o episcopali, a norma del diritto (cf. cann. 391, §§ 1-2. 136-138). Chi è dotato di potestà esecutiva opera per il perseguimento dell'interesse pubblico concorrendo all'attuazione dell'ordine normativo.

c) *Giudiziaria*: la esercita sia personalmente, sia mediante il Vicario giudiziale e i giudici, a norma del diritto (cf. can. 391, 1-2).

4. La scelta dei Vescovi

a) Aspetti storici

Questo argomento è di fondamentale importanza nella storia e nella vita della Chiesa. Schematizzando al massimo un complessissimo processo storico, si può dire così: la scelta dei Vescovi, attraverso graduali passaggi plurisecolari, è passata dalle Chiese particolari alla Chiesa di Roma.

Da principio, infatti, il Vescovo veniva eletto dal clero e dal popolo della Chiesa particolare, secondo forme di partecipazione alquanto varie.

Assai presto, però, a causa sia degli interessi profano-sociali che gravitarono attorno alle sedi episcopali, sia dei frequenti inconvenienti che derivavano dalla procedura originaria, le scelte dei Vescovi furono vincolate a delle norme ecclesiastiche precise e a coloro che nella gerarchia hanno il compito di garantirle.

Nel XII secolo vigeva ancora il principio che «l'elezione del Vescovo appartiene ai chierici, il consenso al popolo».

E' a partire da quest'epoca che di fatto si passa, attraverso vie diverse, dall'elezione dei Vescovi da parte delle comunità cristiane locali, alla loro nomina

da parte del Papa. *Di diritto*, la nomina dei Vescovi viene riservata alla Santa Sede dal Codice di diritto canonico del 1917 (can. 329, §§ 2-3). Il Codice di Giovanni Paolo II conferma questa disciplina (can. 377, §1).

Il *diritto di elezione* del Vescovo diocesano da parte del capitolo della cattedrale esiste ancora nei vescovadi svizzeri di Basilea, Coira e S. Gallo; permane anche in numerosi vescovadi tedeschi, a seguito di accordi concordatari, ma con norme speciali.

Una sorta di *diritto di presentazione* del Vescovo da parte della Chiesa particolare permane presso le diocesi dell'Olanda.

b) *Diritto vigente*

Nella Chiesa latina «il Sommo Pontefice nomina liberamente i Vescovi, oppure conferma quelli che sono stati legittimamente eletti» (can. 377, § 1).

Le informazioni per la nomina di nuovi Vescovi vengono raccolte dalla Santa Sede tramite il sistema delle liste. E' un sistema che, sviluppatosi nelle terre di missione, è ora divenuto legge universale. Almeno ogni tre anni i Vescovi di una provincia ecclesiastica, oppure, dove le circostanze lo suggeriscono, le Conferenze episcopali, mediante una consultazione comune e segreta, compilano un elenco di presbiteri, anche membri di istituti di vita consacrata, che risultino particolarmente idonei all'episcopato. Tale elenco viene trasmesso alla Sede Apostolica, fermo sempre restando il diritto di ciascun Vescovo di presentare separatamente alla Sede Apostolica i nomi dei presbiteri che giudica degni e idonei alla funzione episcopale (can. 377, § 2).

Quando poi si deve procedere alla nomina di un Vescovo, diocesano o coadiutore, spetta al Legato pontificio proporre la cosiddetta terna alla Sede Apostolica. Egli deve sentire, tra gli altri, il collegio dei consultori e il capitolo della cattedrale della diocesi vacante e «se lo ritiene opportuno, può richiedere... il parere di altri, del clero diocesano e religioso, come pure di laici distinti per saggezza» (can. 377, § 3).

Si può porre la questione se la procedura adottata dal Codice per la nomina dei Vescovi rifletta in modo adeguato l'ecclesiologia di comunione e della Chiesa particolare espresse a partire dal Concilio Vaticano II o se invece non riemerge in detta procedura una ecclesiologia ancorata ad una visione universalistica di Chiesa.

La risposta, a nostro avviso, deve essere data in modo articolato muovendo

da alcune considerazioni preliminari.

La normativa ha carattere storico. Quella in vigore in un determinato momento della vita della Chiesa non può recepire ciò che risulta non ancora opportuno o non ancora sufficientemente maturo per il bene della comunità ecclesiale. Tanto meno potrebbe avallare ciò che si discosta dalla comune fede apostolica. Le norme tendono più a servire la vita che a crearla ed è importante che non abbiano ad ostacolarne la crescita. Nel nostro caso è importante che non abbia ad essere ostacolata la crescita di quel misterioso organismo che è la Chiesa, sempre capace di nuove e più profonde esplorazioni.

La normativa vigente sulla nomina dei Vescovi, superando la contrapposizione tra i fautori di un ritorno alla tradizione e i difensori delle prerogative papali, riflette in qualche modo l'attuale strutturazione ecclesiale.

Nella nomina dei Vescovi sono coinvolte le Conferenze episcopali, le quali ormai sono messe in grado di manifestare il loro parere sui candidati all'episcopato. Questa maggior apertura verso le Conferenze episcopali è certamente un fatto positivo. Anche ciascun Vescovo ha diritto di presentare alla S. Sede i nomi dei presbiteri che giudica degni e idonei alla funzione episcopale (can. 377, §2).

Limitato resta il coinvolgimento del soggetto maggiormente interessato alla nuova nomina: la Chiesa particolare. Determinante è infatti il ruolo del Legato pontificio, obbligato ad ascoltare, nella Chiesa particolare, alcuni del collegio dei consultori e del capitolo cattedrale e a richiedere il parere di altri solo se lo riterrà opportuno (can. 377, § 3). Il giudizio definitivo e la nomina, poi, spettano al Romano Pontefice (can. 378, §§ 1-2 e can. 377, §1).

Il progredire della nuova coscienza ecclesiale, che sottolinea la mutua inclusione tra Chiesa particolare e pastori e insiste sulla comune responsabilità nel costruire la Chiesa, non mancherà di far nascere nuove forme di partecipazione dei membri della Chiesa particolare nella designazione del nuovo Vescovo. L'esperienza del passato, poi, aiuterà ad evitare pericolosi errori.

c) Designazione e nomina dei Vescovi e Autorità civili

Nei tempi passati, la prerogativa di designare i Vescovi delle diocesi vacanti costituiva una delle principali rivendicazioni dei Capi degli Stati al momento della conclusione di un concordato con la Santa Sede. Il ruolo giocato allora dai Vescovi nella società spiega l'interesse che il potere politico annetteva alla loro scelta. La

Santa Sede, comprendendo le preoccupazioni del potere civile, sovente si mostrava accomodante. Molti concordati dei secoli passati riservavano al Capo dello Stato il diritto di designare i Vescovi delle diocesi divenute vacanti, mentre alla Santa Sede spettava l'istituzione canonica del Vescovo designato. Se il candidato soddisfaceva a tutte le condizioni richieste dal diritto canonico per la funzione episcopale, la designazione compiuta dall'Autorità civile non poteva essere rifiutata.

La situazione cambia notevolmente a partire dalla seconda metà del sec. XIX. Progressivamente il diritto di nomina si trasforma in un semplice diritto di consultazione o di riguardo. Il solo stato al quale Roma concesse dopo il 1918 il diritto di nominare i Vescovi fu la Spagna.

Il Concilio Vaticano II nel decreto *Christus Dominus* ribadì il principio che il diritto di nominare e di costituire i Vescovi è diritto «proprio, peculiare e per sé esclusivo della competente autorità ecclesiastica». Nel medesimo decreto si aggiungeva: «Perciò, per difendere, com'è giusto, la libertà della Chiesa e per promuovere sempre più adeguatamente e speditamente il bene dei fedeli, questo sacrosanto concilio fa voti che, per l'avvenire, alle autorità civili non siano più concessi diritti o privilegi di elezione, nomina, presentazione o designazione alla carica episcopale. A quelle civili autorità che ora, in virtù di una convenzione o di una consuetudine, godono dei suddetti diritti o privilegi, questo sacrosanto sinodo, mentre esprime riconoscenza e sincero apprezzamento per l'ossequio da loro dimostrato verso la Chiesa, rivolge vivissima preghiera, perché, previe intese con la Sede Apostolica, a essi vogliano spontaneamente rinunciare» (n. 20).

A dieci anni dalla conclusione del Concilio, nell'anno 1975, erano cinque i Capi di Stato che ancora godevano del diritto di designare i candidati alle sedi episcopali vacanti: il Presidente della Repubblica di Haiti, il Presidente della Repubblica del Perù, il Capo di Stato della Spagna, il Principe di Monaco, e, infine, il Presidente della Repubblica Francese, ma limitatamente alle due sedi episcopali di Strasburgo e Metz.

Oggi, il bilancio è quasi completamente a favore della Santa Sede. Quattro dei cinque Stati che nel 1975 godevano del diritto di nominare i Vescovi, hanno rinunciato alla loro prerogativa: la Spagna nel 1976, il Perù nel 1980, il Principato di Monaco nel 1981 e Haiti nel 1984. La Francia è l'unico paese che conserva la prerogativa di nomina dei Vescovi da parte del potere civile, ma limitatamente,

come si è detto, alle città di Strasburgo e Metz. E' un fatto del tutto marginale, una curiosità storica, frutto di casuali combinazioni di una storia movimentata, ma anche della volontà delle popolazioni interessate.

Per quanto riguarda l'Italia, *l'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana*, firmato il 18 febbraio 1984, all'art. 3, § 2 prevede che la nomina dei titolari di uffici ecclesiastici sia liberamente effettuata dall'autorità ecclesiastica. Quest'ultima, però, deve dare comunicazione alle competenti autorità civili della nomina degli Arcivescovi e Vescovi diocesani, dei Coadiutori, degli Abati e Prelati con giurisdizione territoriale. Unica limitazione alla piena libertà della Chiesa in questo campo è che i titolari degli uffici di cui sopra, escluse però le diocesi di Roma e quelle suburbicarie, debbono essere cittadini italiani (art. 3, 3).

5. I Vescovi coadiutori e ausiliari

Nel governo di una diocesi, il dovere pastorale esige che si provveda efficacemente al bene del gregge del Signore. Per raggiungere tale bene, quando le necessità pastorali della Chiesa lo suggeriscono, vengono costituiti, su richiesta del Vescovo diocesano, uno o più *Vescovi ausiliari*, i quali non hanno diritto di successione (can. 403, § 1).

Anziché un ausiliare, la Santa Sede, se lo ritiene più opportuno, può costituire d'ufficio un *Vescovo coadiutore*, cioè un Vescovo fornito di speciali facoltà e che gode del diritto di successione (can. 403, § 3).

Sia il Vescovo ausiliare che il Vescovo coadiutore hanno gli obblighi e i diritti determinati dal Codice e definiti nella lettera di nomina (can. 405, § 1); essi assistono il Vescovo in tutto il governo della diocesi e lo suppliscono se è assente o impedito (can. 405, § 2); debbono essere consultati sulle questioni di maggior importanza (can. 407, 2). In caso di vacanza della diocesi, il Vescovo coadiutore ne diviene automaticamente Vescovo; il Vescovo ausiliare, invece, fino a quando il nuovo Vescovo non abbia preso possesso della diocesi, conserva i poteri e le facoltà di cui godeva durante la sede piena (can. 409).

SEDE IMPEDITA E SEDE VACANTE

Può accadere che un ufficio ecclesiastico, nel nostro caso una sede vescovile, o resti privo del titolare o il titolare non possa esercitare le sue funzioni.

Nel primo caso si parla di vacanza dell'ufficio, nel secondo di impedimento. In riferimento alla diocesi si parla di *sede vacante* e di *sede impedita*. Si tratta, ovviamente, di una situazione anomala: l'ufficio (*munus*) continua ad esistere, ma la mancanza del titolare fa sì che esso non sia vivo ed operante. L'ordinamento canonico disciplina queste situazioni con una speciale regolamentazione. Affida provvisoriamente l'ufficio, che risulta vacante o impedito, a un soggetto diverso dal titolare, attribuendogli una potestà che si distingue da quella svolta dal titolare in *sede plena*. L'anomalia cessa non appena subentra il nuovo titolare che riporterà l'ufficio nel suo servizio pieno.

1. Sede impedita

Si considera impedita quella sede episcopale in cui il vescovo diocesano è talmente impedito nell'esercizio del suo ufficio pastorale nella diocesi, da non essere in grado di poter comunicare nemmeno per lettera con i suoi diocesani a motivo di *prigionia, confino, esilio o inabilità* (can. 412).

In questo caso, se la Santa Sede non ha provveduto in altro modo, assumono il governo della diocesi in modo successivo:

- il Vescovo coadiutore, se c'è;
- se questo manca o è impedito, un Vescovo ausiliare o un vicario generale o episcopale o altro sacerdote secondo l'elenco redatto dal Vescovo diocesano dopo aver preso possesso della diocesi;
- se mancasse anche l'elenco, un sacerdote eletto dal Collegio dei consultori (can. 413, §§ 1-2).

Chi assume provvisoriamente la cura pastorale della diocesi, deve informare tempestivamente la Santa Sede dell'impedimento della sede e dell'assunzione dell'ufficio (can. 413, § 3). I suoi obblighi e le sue potestà sono equiparate a quelle dell'Amministratore diocesano (can. 414).

2. Sede vacante

Una sede episcopale diviene vacante «con la morte del Vescovo diocesano, con la rinuncia accettata dal Romano Pontefice, col trasferimento e con la privazione intimata al Vescovo stesso» (can. 416).

Durante la vacanza e fino alla costituzione dell'Amministratore diocesano, il governo della diocesi passa al Vescovo ausiliare più anziano di nomina, o, in sua mancanza, al Collegio dei consultori.

L'Amministratore diocesano deve essere eletto entro otto giorni dal momento in cui si è ricevuto notizia che la sede episcopale è vacante. L'organo competente per l'elezione è il Collegio dei consultori. L'Amministratore regge la diocesi fino alla presa di possesso del nuovo Vescovo (cann. 421. 430).

Durante la vacanza «l'Amministratore diocesano è tenuto agli stessi obblighi e ha la potestà del Vescovo diocesano, escluso ciò che non gli compete o per natura o per il diritto stesso» (can. 427, § 1). E' infatti principio generale che «mentre la sede è vacante non si proceda a innovazioni» (can. 428, § 1).

E' perciò fatto divieto all'Amministratore diocesano e a quanti reggono interinalmente una diocesi, «di compiere qualsiasi atto che possa arrecare pregiudizio alla diocesi o ai diritti episcopali» (can. 428, § 2). Tra l'altro è vietato:

- sottrarre o distruggere o modificare qualsiasi documento della Curia diocesana (can. 428, § 2);
- escardinare o incardinare, senza il consenso del Collegio dei consultori, un sacerdote della diocesi (can. 272);
- concedere, senza il consenso del Collegio dei consultori, le lettere dimissorie per l'ordinazione di sacerdoti diocesani (can. 1018, § 1, 2°).

Quando la sede episcopale diventa vacante, il Consiglio presbiterale cessa e i suoi compiti sono svolti dal Collegio dei consultori (can. 501, § 2). E' sospesa anche la potestà del vicario generale e del vicario episcopale, a meno che non siano insigniti della dignità episcopale (can. 481, § 2).

Capitolo ottavo

I RAGGRUPPAMENTI DI CHIESE PARTICOLARI

Nel delineare alcuni tratti teologici della Chiesa particolare è stata messa in luce la categoria della *comunione* e si è visto come dalla comunione convergente delle Chiese particolari abbia origine la Chiesa universale.

La categoria della *comunione*, certamente uno dei temi più pregnanti della riflessione conciliare, sta all'origine, oltre che della Chiesa universale, anche di alcune istituzioni che congiungono tra loro le Chiese particolari. Si tratta di istituzioni molto antiche e che risalgono ai primi secoli della Chiesa, quando i Vescovi «preposti a Chiese particolari, in comunione di fraterna carità e mossi da amoroso impegno per l'universale missione affidata agli Apostoli, unirono i loro sforzi e i loro intenti per incrementare il bene comune e quello delle singole Chiese» (CD n. 36). Fu così che sorsero i sinodi, i concili provinciali e plenari, le province e le regioni ecclesiastiche con l'importante ruolo del Metropolita.

Il Concilio Vaticano II ha ridato impulso a tutte queste istituzioni, favorendone anche altre, in particolare, come si vedrà, le Conferenze episcopali.

1. - Cenni storici

Le prime tracce delle istituzioni che vengono presentate in questa sezione si possono ritrovare nella Chiesa delle origini.

Già nella Chiesa apostolica si moltiplicano rapporti di comunione e gesti di solidarietà tra le varie Chiese.

Barnaba è inviato dalla Chiesa di Gerusalemme ad Antiochia per vigilare sulla prima predicazione ai non circoncisi (Atti 11, 22; cf. anche Atti 8, 14; 11, 1). Paolo viene a Gerusalemme, in compagnia di Barnaba e Tito, per esporre alle persone più rappresentative di questa Chiesa il vangelo che egli va predicando tra i pagani ottenendone pieno riconoscimento, espresso da un gesto di comunione così descritto dallo stesso Paolo: «Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenute le colonne, diedero a me e a Barnaba le loro destre in segno di comunione» (Gal 2, 9). Segno di comunione è la colletta raccolta da Paolo per i poveri della Chiesa di Gerusalemme (Rm 15, 26).

La comunione, dono dello Spirito, svelato e comunicato nella Parola di Dio (1 Giov 1, 3) e che nell'Eucaristia trova la sua espressione più piena (1 Cor 10, 17),

ha dunque una dimensione visibile, ecclesiale ed operativa.

Essa si presenta come un vincolo di unione tra Vescovi e fedeli, dei Vescovi tra di loro e dei fedeli tra di loro.

Nei rapporti tra le Chiese la comunione si concretizza in intensi scambi tra le Chiese più giovani con le Chiese madri, in confronti di esperienze tra Chiese viciniori, nell'ospitalità generosa verso i pellegrini, nelle lettere di comunione.

Si moltiplicano riunioni di Vescovi di una stessa regione e via via di regioni limitrofe, per discutere ed elaborare piani di azione comuni nei confronti, ad esempio, delle prime deviazioni ereticali.

Queste assemblee assumono progressivamente un ampio sviluppo, tanto da acquistare, soprattutto nei concili ecumenici, una importanza fondamentale per la Chiesa intera. Si passa dai sinodi o concili provinciali, presieduti dal Vescovo metropolitano, ai concili parziali o particolari, che interessano una zona ristretta della Chiesa, fino a giungere ai concili ecumenici che interessano la Chiesa intera. Questa attività sinodale assunse sviluppi diversi a seconda delle regioni e del momento storico. Nei primi cinque secoli fu molto intensa, sia in Oriente che in Occidente.

In Occidente conobbe un certo allentamento a partire dal concilio di Calcedonia (451). Raggiunse una nuova intensità nei sec. XI-XIII, per poi scomparire quasi completamente sia nei due secoli e mezzo antecedenti al concilio di Trento, sia nei 350 anni trascorsi tra la fine del Tridentino (1563) e la promulgazione del Codice di diritto canonico di Benedetto XV (1917). In questo nostro secolo l'attività sinodale ha conosciuto numerose difficoltà. Va però segnalato l'emergere e il progressivo consolidarsi delle Conferenze episcopali, «che a partire dal 1848 si sono diffuse ovunque molto rapidamente fino ad assumere con il Vaticano II, per alcuni settori della vita ecclesiale, le funzioni proprie di una istanza collegiale intermedia, parzialmente alternativa all'istituto dei concili minori».

Non va dimenticato che tutta la vicenda della prassi sinodale della Chiesa è strettamente congiunta all'evoluzione sociale e politica dell'Occidente e va vista in relazione al progressivo imporsi della Chiesa di Roma con la conseguente centralizzazione che si è avuta nei diversi settori della vita ecclesiale.

La sollecitudine di una Chiesa particolare per le altre Chiese particolari vicine, ha ritrovato impulso con il Vaticano II, che ha spinto a ricercare nuove forme di

cooperazione tra le Chiese. Il Codice promulgato da Giovanni Paolo II (1983) propone quattro istituti o strutture di comunione fra le Chiese particolari: le province e le regioni ecclesiastiche, i Metropolitani, i concili particolari e le Conferenze episcopali.

2. - Le province ecclesiastiche e le regioni ecclesiastiche

Lo stimolo a riesaminare i criteri di circoscrizione non solo delle diocesi, ma anche delle province ecclesiastiche, venne dato dal Vaticano II, che nel decreto *Christus Dominus* suggerì anche l'erezione di regioni ecclesiastiche. L'esigenza nasceva dal desiderio di provvedere meglio alle necessità dell'apostolato secondo le circostanze sociali e locali, e di rendere più facili e più fruttuosi i contatti dei Vescovi tra di loro, con i Metropolitani, con gli altri Vescovi della stessa nazione e dei Vescovi con le autorità civili (n. 39).

I due istituti, province e regioni ecclesiastiche, sono regolati dal Codice ai cann. 431-434.

Per *provincia ecclesiastica*, delimitata da un territorio determinato, si intende il raggruppamento di più Chiese particolari vicine (can. 431 § 1). In essa hanno autorità, a norma del diritto, il concilio provinciale e il Metropolita (can. 432 § 1). Della provincia ecclesiastica devono far parte tutte le Chiese particolari esistenti nel territorio, per cui di regola non possono esservi diocesi esenti (can. 431 § 2). La provincia ecclesiastica viene costituita dalla Suprema Autorità della Chiesa e gode della personalità giuridica per il diritto stesso (can. 432 § 2).

Per ragioni di opportunità, specialmente nelle nazioni dove sono più numerose le Chiese particolari, le province ecclesiastiche viciniori, su proposta della competente Conferenza episcopale, possono essere congiunte dalla Santa Sede in *regioni ecclesiastiche* (can. 433 § 1). Le regioni ecclesiastiche possono essere erette in persona giuridica (can. 433 § 2).

Importante organismo della regione ecclesiastica è l'assemblea dei Vescovi della regione: ad essa spetta favorire la cooperazione e l'attività pastorale comune nella regione (can. 434). All'assemblea non competono i poteri attribuiti alle Conferenze episcopali, a meno che alcuni di essi non le siano stati concessi in modo speciale dalla Santa Sede (can. 434).

Si tenga presente che la regione ecclesiastica è una istituzione nuova. In parte era già adombrata dalle regioni conciliari, di cui facevano parte i Vescovi di

più province ecclesiastiche quando celebravano il concilio plenario (CIC 1917, can. 281). E' una figura che risulta conforme alle esigenze del magistero conciliare per un decentramento dei poteri.

3. - I Metropoliti

Metropolita è il Vescovo che presiede ad una provincia ecclesiastica ed ha sotto di sé altri Vescovi detti «suffraganei» (perché hanno diritto di suffragio nel concilio provinciale). A lui compete il titolo di Arcivescovo e il suo ufficio è congiunto con una sede episcopale, determinata o approvata dal Romano Pontefice (can. 435).

L'istituto dei Metropoliti è molto antico. I diritti e i doveri del Metropolita, fino al medioevo molto estesi, conobbero in seguito numerose restrizioni, sia per il rafforzarsi della dignità e indipendenza dei Vescovi suffraganei, sia soprattutto con gli interventi dei Romani Pontefici che revocarono i poteri acquisiti dai Metropoliti. Il concilio di Trento riformò tutta la disciplina, che fu accolta sostanzialmente nel Codice del 1917 (cf. cann. 272-280. 432. 434).

Il Concilio Vaticano II sollecitò norme più appropriate sui diritti e gli obblighi dei metropoliti, auspicando che l'ufficio avesse ad assumere un ruolo più efficiente nell'ambito della provincia (CD 40, 1).

In realtà la potestà del Metropolita sulle diocesi suffraganee nel Codice di Giovanni Paolo II risulta limitata a funzioni per lo più di vigilanza. Spetta infatti al Metropolita:

- 1° vigilare perché la fede e la disciplina siano accuratamente osservate;
 - 2° far la visita canonica alle diocesi suffraganee per cause particolari approvate dalla Santa Sede e trascurate dal Vescovo suffraganeo;
 - 3° nominare l'Amministratore diocesano, qualora o non sia stato eletto legittimamente o non abbia i requisiti canonici previsti dal diritto (can. 436).
- Estendere ulteriormente i poteri del Metropolita potrebbe risultare compromettente per le Chiese particolari. Comporterebbe infatti una diminuzione dei diritti del Vescovo diocesano nella propria Chiesa particolare.

Un'ultima annotazione. Al Metropolita spetta il *pallio*: consiste in una fascia di lana bianca a forma di stola con sei croci nere ed esprime la potestà che, in comunione con la Chiesa di Roma, il Metropolita acquisisce di diritto nella propria provincia (can. 437 § 1).

4. - I concili particolari. Verso nuove forme sinodali?

Tra le forme di cooperazione sinodale vanno ricordati i *concili particolari*. Si tratta di una istituzione molto antica, che ha valore solenne e straordinario ed è così denominata per distinguerla dal concilio ecumenico. Il Codice di Giovanni Paolo II distingue due tipi di concili:

- il *concilio plenario*: «è il concilio di tutte le Chiese particolari della medesima Conferenza episcopale» (can. 439 § 1);
- il *concilio provinciale*: è il concilio che comprende «le diverse Chiese particolari della medesima provincia ecclesiastica » (can. 440 § 1).

Il primo viene celebrato per tutte le Chiese particolari da cui è formata la medesima Conferenza episcopale, indipendentemente dal fatto che essa comprenda uno o più paesi. Si compie ogni volta che risulti necessario o utile alla stessa Conferenza episcopale, con l'approvazione della Sede Apostolica.

Il secondo viene celebrato ogni volta che risulti opportuno a giudizio della maggioranza dei Vescovi diocesani della provincia.

Le due figure di concili sono regolate da norme comuni (cann. 443-446), ma anche da norme proprie (cann. 441-442).

Al nostro scopo è utile ricordare la funzione dei concili particolari. Compete ad essi provvedere, nei propri ambiti territoriali, alle necessità pastorali del popolo di Dio con un esercizio di potestà di governo soprattutto legislativa. In virtù di questa potestà è compito dei concili particolari prendere quelle decisioni che risultino opportune:

- per l'incremento della fede,
- per ordinare l'attività pastorale comune,
- per conservare, introdurre e difendere la disciplina ecclesiastica.

Gli atti dei concili particolari debbono essere trasmessi alla Sede Apostolica; ad essa spetta rivedere, prima della promulgazione, i decreti emanati dal concilio (can. 446).

I concili particolari non vanno confusi con le assemblee, per lo più di carattere nazionale, che si sono celebrate in diversi paesi dopo il Concilio Vaticano II. Si pensi, ad esempio, al *concilio pastorale* dell'Olanda (1966-1970), al *sinodo comune delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca* (1972-1975), al *sinodo sui generis* denominato *Sinodo 72* delle cinque diocesi e delle due abbazie di St. Moritz e di Einsiedeln della Svizzera (1972-1975), al *sinodo pastorale* della

Repubblica Democratica Tedesca (1972-1973), al cosiddetto *avvenimento sinodale austriaco* (1973), al *Congresso pastorale nazionale* della Gran Bretagna (1980). Sono, in genere, delle grandi assise (congressi, riunioni plenarie) che vedono la partecipazione di tutti i membri del popolo di Dio, in particolare dei laici, i quali sovente superano, dal punto di vista quantitativo, gli stessi chierici (Vescovi e presbiteri). Certamente queste assemblee non rientrano nel quadro classico dei concili, nei quali il diritto di decisione compete, almeno in linea di principio, ai soli membri dotati di carattere episcopale.

Sembra che i concili plenari e provinciali attirino sempre meno l'attenzione della Chiesa. Il METZ, da una attenta indagine statistica condotta sulla frequenza dei concili a partire dal sec. XVIII, ha ricavato i seguenti dati:

a) *concili plenari*: dal 1789 a 1849 è stato celebrato un solo concilio plenario canonicamente riconosciuto, quello di Presbourg (Poszony) nel 1822; dal 1850 al 1917, ne sono stati celebrati 17; dal 1918 al 1962, ne sono stati celebrati 10 (senza contare l'Italia, divisa in regioni, che ne ha celebrati 9); dopo il Concilio Vaticano II sono stati fatti solo dei tentativi per riunire dei concili plenari, ma senza alcuna realizzazione;

b) *concili provinciali*: dal 1789 al 1917 si contano 110 concili provinciali; dal 1918 al 1959 se ne contano 16 (da aggiungere 5 concili celebrati in Italia); dopo il concilio Vaticano II non si trova traccia di celebrazioni di concili provinciali.

Le nuove forme sinodali sperimentate nel postconcilio sembra rispondano meglio a quella concezione di *consiglio pastorale* che il Vaticano II ha previsto nelle differenti strutture ecclesiastiche: parrocchia, diocesi, nazione. Resta aperto il problema, di natura ecclesiologica, di trovare delle formule accettabili di riunioni allargate a tutto il popolo di Dio, nelle quali intervenga una reale condivisione di responsabilità.

5. - Le Conferenze episcopali

Le Conferenze episcopali nazionali, in quanto istituzione regolata dal diritto comune della Chiesa, sono di data recente. Sono una creazione del Concilio Vaticano II (1962-1965), che, nel decreto CD, ne ha riconosciuto l'importanza in quanto forma di cooperazione ecclesiale a servizio della collegialità (n. 37) ed ha fornito la prima normativa di carattere generale (n. 38). Tuttavia, riunioni di Vescovi a livello nazionale celebrate, inizialmente, per impulso locale, in seguito

per incoraggiamento della stessa Santa Sede, risalgono al secolo XIX. Durante la prima metà del sec. XX, queste riunioni divengono più frequenti, fino a trovare un riconoscimento di fatto durante il pontificato di Pio XII. Questo papa, in effetti, considera tali riunioni come uno strumento normale per l'azione comune dei Vescovi nella Chiesa della stessa nazione, da preferirsi agli stessi concili provinciali e regionali. Al termine del pontificato di Pio XII (1958) esistevano già 43 Conferenze episcopali, 19 delle quali avevano ottenuto l'approvazione dello statuto dalla Santa Sede. Dopo il Vaticano II le Conferenze episcopali sorgono ovunque trovando accoglienza in tutte le Chiese nazionali.

La normativa sulle Conferenze episcopali è contenuta nel Codice ai cann. 447-459.

a) Conferenze episcopali: nozione. Fondamenti teologici e aspetti giuridici

La nozione di Conferenza episcopale è contenuta nel can. 447 del Codice: «La Conferenza episcopale, organismo di per sé permanente, è l'assemblea dei Vescovi di una nazione o di un territorio determinato, i quali esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali per i fedeli di quel territorio, per promuovere maggiormente il bene che la Chiesa offre agli uomini, soprattutto mediante forme e modalità di apostolato opportunamente adeguate alle circostanze di tempo e di luogo, a norma del diritto».

Dal punto di vista teologico le Conferenze episcopali sono, a livello locale, una espressione della *communio Ecclesiarum*, fondata sulla collegialità dell'ufficio episcopale; esse realizzano parzialmente la collegialità, rimandando, a loro volta, alla dimensione collegiale del tutto (LG 23).

Evidentemente le Conferenze episcopali non si sostituiscono ai Vescovi, «principio visibile e fondamento dell'unità delle loro Chiese particolari» (*ivi*); non sono organi intermedi tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale, tra il Papa e i singoli Vescovi. A questi ultimi, «come a successori degli apostoli, nelle diocesi loro affidate, per sé spetta tutto il potere ordinario, proprio e immediato, che è necessario per l'esercizio del loro dovere pastorale» (CD n. 8a). Lo scopo delle Conferenze episcopali è eminentemente pratico, in quanto si configurano come strumento di unione e di comunicazione dei Vescovi tra di loro, così che abbiano a realizzarsi scambi di esperienze e confronti di pareri e possa instaurarsi la concordia delle forze per il bene comune delle Chiese.

Le Conferenze episcopali, istituzioni tipicamente ecclesiastiche, ma con solido fondamento teologico, godono di una potestà legislativa rigorosamente delimitata.

Le materie sulle quali le Conferenze episcopali possono emanare decreti generali debbono essere determinate dal diritto universale oppure da uno speciale mandato della Sede Apostolica (can. 455 § 1). Inoltre: perché i decreti generali siano emanati validamente e ottengano forza obbligatoria, è necessario che vengano espressi nella riunione plenaria della Conferenza, con la maggioranza qualificata di almeno i due terzi dei voti dei presuli e che abbiano avuto l'autorizzazione della Sede Apostolica per la promulgazione (can. 455 § 2).

Le Conferenze episcopali hanno una precisa identità: l'«episcopalità». Tale qualifica regola e delimita la composizione delle Conferenze episcopali. I membri che di diritto vi possono partecipare debbono essere Vescovi, come precisato nel can. 450 (cf. anche can. 454). Altri membri del popolo di Dio, presbiteri, laici, religiosi e religiose, possono essere interpellati dalla propria Conferenza, possono essere da essa ascoltati durante i lavori, la possono aiutare con le informazioni e con lo studio, ma non possono mai farne parte come membri di diritto.

Sono membri di diritto della Conferenza episcopale (can. 450 § 1):

- tutti i Vescovi diocesani del territorio e quelli che nel diritto sono loro equiparati (Abati, Prelati, Amministratori, ecc.);
- i Vescovi coadiutori, i Vescovi ausiliari e gli altri Vescovi che esercitano nel territorio uno speciale incarico stabile a carattere nazionale a loro affidato dalla Santa Sede o dalla Conferenza episcopale.

Hanno voto deliberativo per l'approvazione o modifica degli statuti soltanto i Vescovi di cui al can. 454 § 1.

Sono organi della Conferenza:

- le riunioni plenarie o assemblea generale della Conferenza episcopale;
- il Consiglio episcopale permanente;
- la Presidenza (Presidente e Pro-presidente che sostituisce il Presidente se legittimamente impedito);
- la Segreteria generale.

Possono poi esservi altri uffici e commissioni che, a giudizio della Conferenza, contribuiscono più efficacemente al conseguimento delle sue finalità. Possono essere tali il Consiglio di amministrazione, le Commissioni episcopali, la riunione dei Presidenti delle Conferenze episcopali Regionali, ecc.

Va infine notato che è possibile costituire Conferenze sia in un ambito più ristretto di quello del territorio nazionale, sia in ambito soprannazionale (can. 448 § 2).

Già il Concilio (CD n. 38, 5) ed ora il nuovo Codice esortano a favorire le relazioni fra le Conferenze episcopali, soprattutto viciniori, « per la promozione e la tutela del bene maggiore» (can. 459 § 1). Ciò ha portato alla costituzione di assemblee episcopali continentali che riuniscono delegati delle diverse Conferenze nel quadro delle grandi aree del mondo. Possono essere ricordati: il Consiglio episcopale Latinoamericano (CELAM), il *Symposium* delle Conferenze episcopali dell'Africa e del Madagascar (SECAM), la Federazione delle Conferenze episcopali dell'Asia (EABC), il Consiglio delle Conferenze episcopali Europee (CCEE). Sono raggruppamenti che pongono alla nostra epoca, che conosce l'unificazione e l'organizzazione di grandi aree geopolitiche, una immagine concreta dell'unità della Chiesa nella diversità delle culture e delle situazioni umane.

Va segnalato da ultimo un dato giuridico di notevole importanza: la Conferenza episcopale, una volta eretta legittimamente, gode di personalità giuridica per il diritto stesso (can. 499 § 2).

Capitolo nono

LA STRUTTURA INTERNA DELLE CHIESE PARTICOLARI

Le istanze emerse dall'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II hanno trovato una coerente concretizzazione anche nell'organizzazione interna delle Chiese particolari. Certo l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative, tuttavia essa è anche fondamento per l'ordine della Chiesa. Da questo punto di vista sono da considerare come un frutto di tale ecclesiologia i *Consigli pastorali diocesano e parrocchiale* e il *Consiglio presbiterale*. Le due istituzioni rappresentano una novità assoluta rispetto al Codice del 1917. La prima, nei due livelli indicati, quello diocesano e quello parrocchiale, mira a tradurre nella visibilità della storia quotidiana delle Chiese particolari la convinzione che la comunione è compresenza, complementarietà e corresponsabilità. La seconda, traduce in termini istituzionali l'affermazione conciliare che «i presbiteri... costituiscono col loro Vescovo un unico presbiterio» (LG 28b), che provvede alla cura pastorale della Chiesa diocesana (CD 11a). Sempre alla luce dell'ecclesiologia di comunione vanno comprese istituzioni più tradizionali, quali il Sinodo diocesano e la Curia diocesana. Sono tutti strumenti di comunione ecclesiale, che possono contribuire a creare una mentalità nuova, a costruire la realtà, a dare volto concreto alla Chiesa conciliare.

Esaminiamo distintamente: gli organismi di comunione nella Chiesa diocesana (A), la Curia diocesana (B), la parrocchia (C).

A. ORGANISMI DI COMUNIONE NELLA CHIESA DIOCESANA

1. Sinodo diocesano

Istituto di antica prassi ecclesiale il *sinodo diocesano* è «l'assemblea (*coetus*) dei sacerdoti e degli altri fedeli della Chiesa particolare, scelti per prestare aiuto al Vescovo diocesano in ordine al bene di tutta la comunità diocesana» (can. 460).

La storia ci testimonia ampiamente l'uso di sinodi delle Chiese particolari intorno al proprio Vescovo. Tra i più antichi ricordiamo i sinodi celebrati in Asia Minore a partire dall'anno 160 e quelli della Chiesa di Roma. Di questa Chiesa si possono citare il sinodo celebrato sotto il papa Ponziano verso il 230 e quello celebrato sotto il papa Siricio nel 386. In queste riunioni venivano dibattute questioni sia dottrinali che disciplinari riguardanti la vita della Chiesa locale. Nel

Concilio Lateranense IV (1215), sotto il pontificato di Innocenzo III, furono stabilite per la prima volta norme precise circa i sinodi diocesani, definendone meglio la natura e le finalità. Anche il Concilio di Trento (1545-1563) dette importanza al sinodo diocesano, stabilendo che il Vescovo lo avesse a convocare nella sua diocesi ogni anno (*sess. 24, de ref: can. 2*). Subito dopo il Concilio di Trento i sinodi diocesani vennero celebrati con impegno. Il declino iniziò a partire dalla seconda metà del sec. XVII e si protrasse fino alla fine del sec. XIX. Poi conobbero una nuova vitalità. Il Codice del 1917 impose ai Vescovi di convocare i sinodi nella propria diocesi almeno ogni dieci anni (*can. 356, § 1*). Dopo il Concilio Vaticano II, il *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* (22.2.1973) ricorda che il sinodo trova un posto di preminenza nel governo pastorale del Vescovo e aggiunge una novità rispetto alle precedenti norme, e cioè che il Vescovo convoca, oltre ai chierici e religiosi, anche i *laici* (*n. 163*).

Molto utilizzati in epoche passate, i sinodi diocesani hanno avuto una certa ripresa nel periodo del postconcilio.

Secondo quanto stabilisce il Codice di Giovanni Paolo II (1983) il sinodo si celebra senza una periodicità prefissata, ma tutte le volte che il Vescovo diocesano, sentito il consiglio presbiterale, lo riterrà opportuno (*can. 461, § 1*). Il Vescovo è l'unico competente a convocare, presiedere, sospendere e sciogliere il sinodo (*cann. 462-468*). Confermando quanto già stabilito nel *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi*, il Codice ribadisce che oltre ai chierici e ai rappresentanti degli Istituti di vita consacrata, hanno diritto di partecipare al sinodo i fedeli laici (*can. 463, § 1, 5°*). Va segnalato che nel sinodo diocesano l'unico legislatore è il Vescovo diocesano, mentre gli altri membri hanno solamente voto consultivo; soltanto il Vescovo «sottoscrive le dichiarazioni e i decreti sinodali, che possono essere resi pubblici soltanto per la sua autorità» (*can. 466*).

2. Il Consiglio presbiterale diocesano

Voluto e istituito dal Concilio Vaticano II (PO n. 7) il *Consiglio presbiterale* è espressione del presbiterio, vale a dire dei ministri ordinati della diocesi. I presbiteri, insegna la LG, «costituiscono con il Vescovo un unico presbiterio» e «sono associati al corpo episcopale per ragione dell'ordine sacro e del ministero» (28b).

Il presbiterio, inteso come corpo organico, è una realtà molto antica. Le prime tracce sono già presenti nella Chiesa apostolica (Atti 11,30; 14,22;

15,2.4.22.23; 16,4; 21,18ss; 1 Pt 5,15; Tt 1,5-7; 1 Tim 3,1-7; 4,15; 5,17). Nei Padri dei primi tre secoli si delinea la distinzione tra Vescovi, presbiteri e presbiterio. Per Ignazio di Antiochia (II sec.) il presbiterio forma un corpo sacerdotale col Vescovo e partecipa al governo. Per Ippolito di Roma (III sec.) il presbiterio è un corpo collegiale, che deriva il suo ufficio dall'ufficio del Vescovo. Anche per papa Cornelio (III sec.) il presbiterio è una realtà collegiale: egli fa trattare la questione dello scisma romano a Cipriano, Vescovo di Cartagine, insieme al suo presbiterio.

Dopo la pace costantiniana, con il diffondersi del cristianesimo nelle campagne e il conseguente distribuirsi del clero nei centri rurali, si affievolisce il legame del presbiterio con il Vescovo tanto che cade in oblio lo stesso termine «presbiterio». Ciò non significa che siano venuti meno i legami di comunione, di collaborazione e di subordinazione dei presbiteri con i Vescovi. Ne sono una prova le norme disciplinari e liturgiche che sempre hanno regolato le rispettive competenze, dei presbiteri e del Vescovo.

La riscoperta e la valorizzazione del presbiterio diocesano è un frutto del Concilio Vaticano II e in particolare del dato teologico che presbiterio e Vescovo sono in un rapporto di comunione, sia di ordine che di missione. Il decreto PO definisce i presbiteri «necessari collaboratori e consiglieri» del Vescovo (n. 7).

Su questa base è fondato il Consiglio presbiterale in merito al quale il Codice così dispone: «In ogni diocesi si costituisca il Consiglio presbiterale, cioè un gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, sia come il senato del Vescovo; spetta al Consiglio presbiterale coadiuvare il Vescovo nel governo della diocesi, a norma del diritto, affinché venga promosso nel modo più efficace il bene pastorale della porzione di popolo di Dio a lui affidata» (can. 495 § 1).

La costituzione del Consiglio presbiterale è obbligatoria in ogni diocesi. Non può mancare, non tanto per ragioni di efficacia o di democraticità di governo, ma per pura necessità ecclesiologica. Vescovo e presbiteri non possono non lavorare insieme per il bene della diocesi alla quale appartengono. La comunione, sia di ordine che di missione, che lega tra loro Vescovo e presbiterio, comporta che i presbiteri, per mezzo del Consiglio che li rappresenta, abbiano a partecipare efficacemente, a norma del diritto, all'ufficio di governare proprio del Vescovo (cf. PO n. 7, nota 41).

Oltre che da norme di diritto comune (cann. 495-501), il Consiglio presbiterale è retto dagli statuti approvati dal Vescovo, attese le norme emanate

dalla Conferenza episcopale (can 496).

3. Il Collegio dei consultori

L'istituto del *Collegio dei consultori* è previsto dal Codice al can. 502. Viene presentato come una emanazione del Consiglio presbiterale. In un certo senso è una novità del Codice di Giovanni Paolo II, ma solo in un certo senso giacchè un organismo analogo era previsto nel Codice del 1917 ai cann. 423-428 per quelle diocesi nelle quali non era possibile istituire il capitolo cattedrale.

Il Collegio dei consultori è un corpo o gruppo di sacerdoti, non meno di sei e non più di dodici, scelti liberamente dal Vescovo diocesano tra i membri del Consiglio presbiterale, i quali agiscono sotto la sua presidenza, con compiti fissati dal diritto (can. 502).

Questo organismo ha notevole importanza nella vita della diocesi. I suoi compiti sono assai rilevanti quando la diocesi diviene vacante o è impedita (cf. cann. 413, § 2. 419. 421, § 1. 422. 377, § 3). Interviene in numerosi atti dell'Amministratore diocesano (cf. cann. 272. 485. 833, 4°. 1018, § 1,2°). Deve essere *sentito* dal Vescovo per gli atti di amministrazione economica di maggior importanza. Il Vescovo deve *avere il consenso* del Collegio dei consultori per gli atti di amministrazione straordinaria (alienazioni di beni, permute, donazioni, locazioni, quando il valore supera la cifra stabilita dalla Conferenza episcopale) e nei casi specificamente espressi nel diritto universale o nelle tavole di fondazione (can. 1277).

Il Collegio dei consultori è un organismo permanente. Resta in carica cinque anni (can. 502, § 1). Quando la sede episcopale diviene vacante, non cessa dai suoi compiti, anzi svolge anche i compiti del Consiglio presbiterale (can. 501, §2). Continua a svolgere i suoi compiti anche dopo che il nuovo Vescovo ha preso possesso della diocesi, fino alla scadenza del mandato quinquennale. Nulla vieta che, in quest'ultimo caso, i membri del Collegio o l'intero Collegio, rimettano spontaneamente il loro mandato nelle mani del Vescovo, perchè possa procedere come riterrà più opportuno.

Un consultore continua a far parte del Collegio, anche se cessa di essere membro del Consiglio presbiterale. Se un consultore durante il quinquennio cessa dal suo ufficio, dovrà essere sostituito dal Vescovo soltanto nel caso venisse a mancare il numero minimo di consultori richiesto ai sensi del can. 502, 1 (cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE

INTERPRETANDO, *Responsa ad proposita dubia*, 111, in AAS 76, 1984, p. 747).

4. Il Consiglio pastorale diocesano

E' l'organismo che più chiaramente deriva dall'ecclesiologia conciliare della Chiesa come popolo di Dio (LG, cap. II), dalla teologia del sacerdozio comune (LG, n. 10) e dal principio che, su tutti i battezzati, incombe la comune missione di edificare il Corpo di Cristo (LG, n. 32; can. 208).

Sotto l'aspetto teologico il Consiglio pastorale esprime nella Chiesa particolare la comunione di tutti i fedeli nell'unità della vita della Chiesa.

Infatti, mentre il Consiglio presbiterale è composto unicamente di presbiteri, il Consiglio pastorale riflette l'intera comunità diocesana: laici, presbiteri, membri degli Istituti di vita consacrata.

Previsto nei decreti conciliari *Christus Dominus* (n. 27) e *Ad gentes* (n. 30), dopo la lettera della Congregazione del Clero del 23.1.1973, il Consiglio pastorale diocesano ha trovato la sua definizione giuridica nei cann. 511 -514 del Codice.

In base alle disposizioni canoniche vigenti la costituzione del Consiglio pastorale diocesano è facoltativa (can. 511). Non per questo si tratta di un organismo di secondaria importanza per la vita della Chiesa diocesana. Il Consiglio pastorale diocesano è un organismo che è segno e strumento dell'unità del Vescovo con tutto il popolo di Dio, è segno e strumento di partecipazione e corresponsabilità di tutti i fedeli nella vita della Chiesa diocesana. Non imposto dalle leggi canoniche, il Consiglio pastorale è una necessità ecclesiologica. La non obbligatorietà è dovuta al fatto che il Consiglio pastorale richiede una comunità diocesana viva e un laicato organizzato, cioè in grado di assumere le proprie responsabilità. L'eventuale mancanza del Consiglio pastorale segnala dunque un vuoto che occorre colmare.

Regolato dagli statuti dati dal Vescovo, il Consiglio pastorale, sotto l'autorità del Vescovo, studia tutto ciò che riguarda le opere apostoliche e propone conclusioni operative su tutto ciò che riguarda le attività pastorali della Chiesa diocesana (can. 511). Per sua natura e per le finalità che gli sono proprie, il Consiglio pastorale è un organismo consultivo. Tuttavia le sue indicazioni dovranno essere tenute in gran conto dal Vescovo. Costituiscono infatti una responsabile collaborazione della comunità diocesana al suo ufficio apostolico.

5. Il Capitolo dei canonici

Il Capitolo dei canonici, un tempo organo di governo della diocesi, ha perduto, con l'entrata in vigore del nuovo Codice (1 domenica di avvento 1983), gran parte della sua importanza, recuperando la sua funzione originaria di natura prevalentemente liturgico-pastorale.

Esso è definito dal can. 503: «Il collegio dei sacerdoti al quale spetta assolvere alle funzioni liturgiche più solenni nella Chiesa cattedrale o collegiale». L'erezione, la modifica o la soppressione del Capitolo cattedrale è di competenza della S. Sede (can. 504). Spetta al Vescovo, udito il Capitolo, conferire i canonicati (can. 509). Tra i canonici viene costituito il canonico penitenziere con la facoltà ordinaria di assolvere in foro sacramentale dalle censure *latae sententiae* (can. 508). E vietata l'unione delle parrocchie ai Capitoli dei canonici (can. 510).

B. LA CURIA DIOCESANA

La Curia diocesana è l'insieme degli organismi e delle persone «che aiutano il Vescovo nel governo di tutta la diocesi, soprattutto nel dirigere l'attività pastorale, nel curare l'amministrazione della diocesi, come pure nell'esercitare la potestà giudiziaria » (can. 469). Strettissimo è il rapporto tra Vescovo e Curia: debbono formare una cosa sola.

Come si evince dal can. 469 appena citato, sono tre gli ambiti nei quali la Curia coadiuva il Vescovo nel governo della diocesi: in quello dell'attività pastorale, nell'amministrazione dei beni e nell'ambito giudiziario. Si tratta di indicazioni già contenute in CD 27 e nel *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* (n. 200).

La nomina di tutti coloro che svolgono un ufficio nella Curia diocesana spetta al Vescovo (can. 479), il quale, ove ne ravvisi l'opportunità, soprattutto se la diocesi è molto vasta e popolosa, può nominare un Moderatore di curia, con l'incarico di coordinare le attività che riguardano la trattazione degli affari amministrativi e curare che gli altri addetti della Curia svolgano fedelmente l'ufficio loro affidato (can. 473).

Vediamo distintamente: a) persone: i principali collaboratori del Vescovo; b) organismi: il consiglio per gli affari economici.

a) I principali collaboratori del Vescovo

Sono: - il vicario generale (can. 475, §§ 1-2), - i vicari episcopali (can. 476, §§ 1-2), - il vicario giudiziale (can. 472 e can. 1420), - il cancelliere e gli altri notai della curia (cann. 482-483).

Gli obblighi e i diritti di questi collaboratori sono definiti nei cann. 475-491.

Qualora il Vescovo lo ritenesse opportuno, per favorire maggiormente l'attività pastorale può essere costituito il *consiglio episcopale*, composto dai vicari generali e dai vicari episcopali (can. 473, § 4).

In ogni Curia, poi, deve essere costituito l'archivio, come pure un archivio segreto, da custodirsi con grande diligenza (cann. 486-491). E una fonte preziosa per la conoscenza delle questioni spirituali e temporali riguardanti la diocesi e le parrocchie.

b) Il consiglio per gli affari economici

Il Codice prevede, per l'amministrazione dei beni patrimoniali della diocesi, la costituzione del *consiglio per gli affari economici*, che deve essere presieduto dallo stesso Vescovo diocesano o da un suo delegato; è composto da almeno tre fedeli, veramente esperti in economia e nel diritto civile ed eminenti per integrità. Essi sono nominati dal Vescovo (can. 492, § 1).

Tale organismo, che sostituisce il precedente «ufficio amministrativo diocesano», è obbligatorio, ha il compito di redigere i bilanci della diocesi (can. 493) e adempiere quanto previsto dal diritto universale e particolare.

Nota - In riferimento all'amministrazione dei beni della diocesi va segnalato l'*Istituto diocesano per il sostentamento del clero* della diocesi. Previsto dal Codice di diritto canonico al can. 1274, 1, tale Istituto ha acquistato notevole importanza per la Chiesa italiana a seguito dell'Accordo intercorso tra la Santa Sede e il Governo Italiano, sottoscritto il 18 febbraio 1984, e delle conseguenti *Norme applicative*, sottoscritte il 15 novembre 1984.

E' compito dell'Istituto: a) provvedere ad assicurare, nella misura periodicamente determinata dalla C. E. I., il congruo sostentamento del clero che svolge servizio in favore della diocesi; b) amministrare i beni già appartenenti ai benefici ecclesiastici esistenti nella diocesi; c) intrattenere gli opportuni contatti con le amministrazioni civili locali; d) svolgere, se del caso, funzioni assistenziali e previdenziali integrative ed autonome per il clero locale. L'Istituto gode della personalità giuridica riconosciuta anche civilmente (*Norme*, art. 22), può compiere tutti gli atti e concludere tutti i negozi, di natura tanto mobiliare che immobiliare e finanziaria, necessari o utili alla migliore realizzazione dei fini istituzionali. L'Istituto è amministrato da un consiglio di amministrazione composto da 7 a 9 membri, un terzo dei quali eletti dal clero diocesano, ed i rimanenti dall'Ordinario diocesano, cui spetta la nomina del presidente e del vicepresidente.

Capitolo decimo

LA PARROCCHIA

1. Nozione

Con il Codice di diritto canonico definiamo la parrocchia «una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, ad un parroco quale suo pastore proprio» (can. 515, 1). È una definizione che fa propria la dottrina conciliare, che presentava la parrocchia come un «*coetus fidelium*» (SC 42), una «*communitas*» (AG 30; SC 42; CD 30), una «*cellula*» (AA 10) e va compresa in relazione alla definizione di diocesi (CD 11; cf. cann. 368. 369). A differenza, poi, del Codice di diritto canonico del 1917 che accentuava fortemente il territorio (cf. can. 216, § 1.3°), nella definizione del Codice del 1983 il territorio è considerato non come elemento costitutivo della comunità parrocchiale, bensì determinativo.

Due sono gli elementi fondamentali messi in luce nella definizione: a) *il principio comunitario*, per cui la parrocchia è una «comunità di fedeli». Non è una «porzione di popolo di Dio» come si diceva per la Chiesa diocesana, ove il termine «porzione», si spiegava, evidenzia il dato che la «porzione» (la Chiesa particolare) ha le qualità della totalità e perciò è formata a immagine della Chiesa universale ed è in essa e a partire da essa che esiste la Chiesa cattolica una e unica (LG 23; can. 369). La parrocchia non realizza in pienezza tutti gli elementi della Chiesa particolare. Essa è fondamentalmente una *comunità*, come insegna il Vaticano II (cf. SC 42; CD 30; LG 28) e come di fatto è immediatamente percepibile.

Il secondo elemento fondamentale messo in luce dalla definizione è b) *il principio pastorale gerarchico*: il parroco. Sotto l'autorità del Vescovo diocesano, il parroco è il pastore proprio della comunità parrocchiale. L'ufficio pastorale è il secondo elemento costitutivo della parrocchia. L'elemento gerarchico è strutturale alla Chiesa e quindi anche della comunità parrocchiale. Nella Chiesa tutto viene dall'alto ed è comunicazione di un bene soprannaturale già realizzato nel Cristo.

2. Cenni storici. Problematica odierna

Storicamente la parrocchia viene dopo la Chiesa diocesana. Nasce quando, siamo tra la fine del III e l'inizio del IV sec., a causa della diffusione geografica e quantitativa del cristianesimo, diviene principio organizzativo il

criterio, già entrato nell'uso, di istituire speciali punti di cura d'anime nelle campagne e in altri centri minori e di affidarli a dei presbiteri, anziché a dei Vescovi come avveniva agli inizi. La scelta compiuta ebbe i suoi vantaggi: alle comunità sparse nelle campagne fu garantito un servizio pastorale costante da parte dei presbiteri presenti continuamente sul luogo. Ma vennero poste anche le premesse per altri problemi che si sarebbero presentati in seguito, quali: il progressivo distacco dei presbiteri dal presbiterio e dal Vescovo, la progressiva rivendicazione di autonomia da parte della parrocchia nei confronti della diocesi (si pensi al sistema delle *chiese proprie* durante il medioevo), l'accentuazione dell'elemento *territorio* come elemento costitutivo della parrocchia, ambito di giurisdizione del presbitero e luogo obbligato per i fedeli per l'adempimento dei doveri della vita cristiana. Agli inizi, fino a quando la cura d'anime si svolse nella città, il Vescovo aveva la totale giurisdizione su tutto il territorio della città. I presbiteri celebravano la liturgia in «Chiese titolari» nelle quali i fedeli si radunavano senza tener conto del domicilio. La sistematizzazione definitiva della parrocchia si ebbe con il Concilio di Trento, che dettò quella nuova e completa disciplina che giunse fino al nostro secolo.

Fino a che prevalse la società rurale, la parrocchia svolse, anche se con alterne vicende, il suo compito di primo luogo della formazione cristiana dei fedeli, della loro partecipazione alla vita liturgica e della pratica delle virtù cristiane.

Nell'epoca attuale, a seguito dei profondi mutamenti che hanno interessato le strutture della società e la stessa Chiesa, anche la parrocchia è chiamata ad adeguarsi ai nuovi bisogni, a confrontarsi con le sfide che le vengono lanciate soprattutto dalla civiltà urbana industrializzata. «La parrocchia oggi - affermava Giovanni Paolo II in un discorso del 21 ottobre del 1984 - non è una realtà a sé sufficiente in un programma pastorale adeguato ai bisogni attuali: va perfezionata e integrata con molte altre forme». Perciò, continuava il Papa, è necessario e prioritario che la parrocchia riscopra la sua funzione specifica di comunità di fede e di carità; occorre che nel suo interno si realizzi una più stretta, organica, personale collaborazione di tutte le componenti della parrocchia con il proprio pastore; occorre infine che la parrocchia sviluppi un'azione pastorale congiunta e integrata con tutte le iniziative di irradiazione religiosa e apostolica che non hanno come punto di partenza la parrocchia stessa. Così dovrà mantenersi aperta alla collaborazione con le parrocchie vicine e con le parrocchie personali,

collaborazione che potrà attuarsi con opportuni organismi, ma soprattutto attraverso la comunione sacerdotale. Alla parrocchia, sottolineava ancora il Papa, debbono fare riferimento gruppi e associazioni: solo da un'azione integrata, rispettosa dei molteplici apporti, si potranno avere risultati positivi.

3. Identità teologica della parrocchia

Non solo storicamente, ma anche teologicamente la parrocchia va compresa all'interno della Chiesa diocesana. Essa non rappresenta la Chiesa nella sua totalità allo stesso modo della Chiesa particolare: vi manca il Vescovo. Ma non per questo la parrocchia può essere ridotta ad una semplice circoscrizione amministrativa della diocesi. La parrocchia, insegna il Concilio Vaticano II, rappresenta «in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra» (SC 42; LG 28); alla parrocchia può essere applicato il celebre testo di LG 26a riferito alle «legittime comunità locali», definite a partire dallo Spirito Santo, dal Vangelo, dall'Eucaristia e dal ministero. Le basi teologiche della parrocchia sono dunque quanto mai solide. Ed è solo in forza di questa sua identità teologica che può essere riaffermata anche oggi l'importanza e la validità della parrocchia per tutto il popolo cristiano, per i praticanti, per i credenti non praticanti e per i lontani.

4. Doveri e diritti della comunità parrocchiale

La comunità parrocchiale in quanto tale, considerata cioè come un unico soggetto, vale a dire un tutto unitario comprendente i fedeli laici, i fedeli consacrati e il pastore proprio (la «comunità dei fedeli»), porta la responsabilità di molteplici doveri, correlati ad altrettanti diritti.

In quanto comunità di fede essa deve fare dell'evangelizzazione il perno di tutta la sua azione pastorale. Tra le sue molteplici incombenze dovrà figurare la promozione di una adeguata catechesi indirizzata a tutti i membri della comunità, vicini e lontani, ragazzi e giovani, adulti e anziani, con particolare attenzione alla preparazione ai sacramenti dell'iniziazione (cf. cann. 774, § 1. 776. 777). Sulla comunità parrocchiale ricade il dovere di curare in modo speciale la pastorale matrimoniale e familiare (cf. can. 1063), come pure quella indirizzata ai giovani. Sarà dovere del parroco vegliare affinché si impartisca una catechesi adatta e la comunità provveda ad adempiere questo suo fondamentale obbligo.

In quanto *comunità di culto* la comunità parrocchiale è tenuta a mostrare nella realtà la consapevolezza che le azioni liturgiche, che appartengono all'intero

corpo della Chiesa, esigono una celebrazione comunitaria con la partecipazione attiva di tutti, secondo la diversità degli ordini e delle funzioni (cf. can. 837). L'Eucaristia, in particolare, dovrà essere il centro della vita comunitaria parrocchiale.

In quanto *comunità di carità* la comunità parrocchiale dovrà essere attenta a promuovere una intensa opera di promozione umana e di assistenza soprattutto nei confronti dei «poveri».

5. Costituzione della comunità parrocchiale

Accanto alle comunità parrocchiali nelle quali si struttura normalmente la Chiesa diocesana (can. 374, § 1), si possono avere le *quasi-parrocchie* e le *comunità dei fedeli*. Le prime sono delle determinate comunità di fedeli, affidate a un sacerdote che ne è il pastore, ma non ancora erette in parrocchia a causa di particolari circostanze (can. 516, § 1); le seconde sono delle comunità che, non erette in parrocchia o quasi-parrocchia, necessitano di una particolare cura pastorale (can. 516, § 2).

Criterio generale per la determinazione delle parrocchie è il territorio (can. 518). Quando l'utilità o l'opportunità lo richiedono, potranno essere costituite parrocchie secondo altri criteri di determinazione quali il rito, la lingua, la nazionalità dei fedeli o altre ragioni ancora.

Erigere, sopprimere o modificare le parrocchie spetta unicamente al Vescovo, udito il Consiglio presbiterale (can. 515, § 2).

6. Il parroco

E' il «pastore proprio» della parrocchia (can. 519), cioè il diretto responsabile della cura pastorale della comunità.

Il servizio che il parroco è chiamato a svolgere è tale da collocarlo al centro di una rete di relazioni che lo configurano come segno e luogo di comunione della comunità parrocchiale. Attraverso il parroco si realizza il legame della parrocchia con la Chiesa diocesana, in particolare con il Vescovo e il presbiterio. Il parroco è chiamato a realizzare la triplice funzione di insegnare, santificare e governare in collaborazione con gli altri presbiteri e diaconi e con l'apporto dei fedeli laici (cann. 519. 528. 529). E dovere del parroco operare affinché i fedeli abbiano a vivere la comunione parrocchiale, si sentano membri e della Chiesa diocesana e della Chiesa universale e partecipino e sostengano tutte le opere finalizzate a

promuovere la comunione (can. 529, § 2).

Nominato dal Vescovo, il parroco gode di stabilità (il che non significa inamovibilità!). Può essere nominato per un tempo determinato (can. 522). Egli rappresenta la parrocchia, a norma del diritto, in tutti i negozi giuridici. La parrocchia eretta legittimamente gode della personalità giuridica per lo stesso diritto (can. 515, § 3). A differenza della precedente disciplina, l'unico soggetto che gode della personalità giuridica è la comunità parrocchiale. Non hanno personalità giuridica né il beneficio, né la chiesa parrocchiale (l'edificio sacro).

Una comunità parrocchiale, proprio perché comunità, postula alla sua guida un presbitero determinato. Ciò esclude che la cura pastorale possa essere affidata ad una persona giuridica (ad es. al Capitolo dei canonici). Anche nel caso di affidamento di una parrocchia a un Istituto religioso, occorre che un solo sacerdote sia il parroco della parrocchia (cf. can. 520, §§ 1-2).

Una comunità parrocchiale può essere affidata dal Vescovo ad un diacono o ad una persona non insignita del carattere sacerdotale (fedele laico, fedele consacrato) o ad una comunità di persone. Tutti costoro, a volte denominati «amministratore parrocchiale» o, erroneamente, « parroco », non sono *parroco* in senso proprio, essendo ad essi riconosciuta soltanto «una partecipazione nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia» (can. 517, § 2). Spetta al Vescovo stabilire quando si abbia «scarsità di sacerdoti», quali requisiti debbano avere coloro che sono chiamati a partecipare alla cura pastorale, quali le obbligazioni e i diritti inerenti all'ufficio, le competenze del parroco moderatore.

La disciplina della Chiesa prevede che una parrocchia possa essere affidata *in solido* a più sacerdoti (can. 517, § 1). Si tratta di una forma di affidamento che sottolinea la dimensione comunitaria della parrocchia sia da parte dei fedeli, sia da parte del presbiterio sacerdotale. Consiste in questo: tutti e singoli i sacerdoti ai quali è affidata la parrocchia hanno l'ufficio e le funzioni di parroco, tuttavia uno di essi deve essere il moderatore per coordinare l'attività comune e rispondere al Vescovo della cura pastorale (can. 517, § 1, 542 -544). In questo «ministero di gruppo» i presbiteri esprimono la comunione-collegialità, che si radica nel loro essere membri di uno stesso presbiterio e, ultimamente, nella comunione ecclesiale.

a) Il consiglio pastorale parrocchiale

Adombrato in alcuni testi conciliari, ma non da questi esplicitamente richiesto (cf. CD 27; AG 30; AA 10.26), il consiglio pastorale parrocchiale ha trovato una prima definizione teologico-canonica nella Lettera della Congregazione per il Clero *Omnes christifideles* del 15.1.1970, ai presidenti delle Conferenze Episcopali e successivamente nel *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi*, del 22.2.1973, al n. 179.

Il fondamento ecclesiologico del *consiglio pastorale parrocchiale* viene così descritto nella Lettera *Omnes christifideles* della Congregazione per il Clero: «Tutti i fedeli, consacrati, per mezzo dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, dallo Spirito Santo 'a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo' (LG 10), sono chiamati dallo stesso Cristo Signore a cooperare attivamente a tradurre in atto la missione salvifica dell'intero popolo sacerdotale di Dio (LG 33; AA 3.11). Non tutti i fedeli però esercitano nello stesso modo questa comune responsabilità, ma nella organica comunione ecclesiastica a ciascuno è assegnato un compito speciale, secondo la propria condizione (AA 2; LG 32; PO 2)». Va ricordato anche quanto si legge in LG 37: «Nella misura della scienza, della competenza e del prestigio di cui godono, essi (i laici) hanno il diritto, anzi anche il dovere di far conoscere il loro parere su ciò che riguarda il bene della Chiesa. Se occorre, si faccia questo attraverso le istituzioni stabilite a questo scopo dalla Chiesa, e sempre con verità, fermezza e prudenza, con rispetto e carità verso coloro che per ragione delle loro funzioni sacre rappresentano Cristo».

Tra le istituzioni di cui parla LG 37 va indubbiamente compreso il consiglio pastorale parrocchiale.

In ogni comunità ecclesiale e in particolare nelle comunità parrocchiali, tutti i cristiani sono dunque chiamati ad esercitare la propria responsabilità nel servizio alla comunità, nel costruire la vita della parrocchia. Nessuno può considerarsi un semplice ricettore passivo, oggetto di cure pastorali. «Occorre essere - ribadiva Giovanni Paolo II parlando ai rappresentanti delle parrocchie ad Utrecht il 12.5.1985 - co-autori della Chiesa. Tutti sono chiamati a testimoniare lo Spirito che è stato donato secondo i propri talenti e capacità».

Il consiglio pastorale parrocchiale si presenta come un *mezzo* per realizzare adeguatamente la comune responsabilità dei battezzati nella comunità parrocchiale. Non è fine a sé stesso, così come non è né un organismo laicale, né un organismo decisionale o esecutivo, né un organismo a servizio del parroco. E

un organismo ecclesiale di partecipazione per la promozione dell'attività pastorale della parrocchia.

L'istituzione del consiglio pastorale parrocchiale non è prevista in modo obbligatorio dalla legge universale della Chiesa (can. 536). Tale indirizzo ha una duplice ragione: in primo luogo riflette la natura di *mezzo* propria del consiglio pastorale parrocchiale, che perciò non va imposto automaticamente, quasi per soddisfare delle esigenze formali; in secondo luogo rispetta l'autonomia di ogni Vescovo all'interno della propria Chiesa particolare. Va ricordato che, anche mancando il consiglio pastorale parrocchiale, il parroco è tenuto a svolgere le sue funzioni di insegnare, santificare e governare con la collaborazione degli altri presbiteri e diaconi e con l'apporto dei fedeli laici (can. 519).

Il consiglio pastorale parrocchiale è retto dalle norme stabilite dal Vescovo diocesano. Esse debbono riguardare la composizione del consiglio, i suoi compiti e il suo funzionamento.

b) Il consiglio per gli affari economici

Il CIC 1983 lo impone in forma obbligatoria per ciascuna parrocchia (can. 537). L'obbligatorietà di questo consiglio dipende dall'obbligatorietà generale che grava sulle persone giuridiche di avere il consiglio di amministrazione (cf. can. 1280 ss). Nell'amministrazione dei beni della parrocchia dovranno essere tenute presenti sia le norme del libro V del Codice: *L'amministrazione dei beni temporali*, sia le norme diocesane.