

TESI GREGORIANA

Serie Diritto Canonico

8

Partecipazione
alla potestà legislativa del Vescovo
Indagine teologico-giuridica
sulla chiesa particolare e sinodo diocesano

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 1978

TESTI GREGORIANI
Sede Dintio Canonico

PIETRO AMENTA

**Partecipazione
alla potestà legislativa del Vescovo**
**Indagine teologico-giuridica
su chiesa particolare e sinodo diocesano**

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 1996

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 19 mensis decembris anni 1994

R.P. Prof. GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.

R.P. Prof. URBANO NAVARRETE, S.J.

ISBN 88-7652-719-2

© Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS

Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

PRESENTAZIONE

Come è noto, il Concilio Vaticano ha dedicato gran parte della sua attenzione e riflessione teologica alla Chiesa. Tra i diversi temi ecclesiologici di rilievo vi è certamente quello riguardante la chiesa particolare e il suo rapporto con la chiesa universale. Quantunque si tratti di un argomento complesso e difficile e sul quale il Concilio non ha preso una posizione precisa, tuttavia nei documenti conciliari è dato di raccogliere delle dichiarazioni abbastanza chiare e delle aperture di prospettive.

È indubbio che quando si parla di Chiesa, non ci si possa più riferire soltanto alla chiesa universale. Nei testi del Concilio convivono due prospettive ecclesiologiche, l'una prevalente, universalistica, incentrata sulla chiesa universale, l'altra di comunione, detta pure «eucaristica», incentrata sulla chiesa particolare. Tra le due vi è uno stretto rapporto che il Concilio ha enunciato, affermando che le chiese particolari sono formate «ad immagine della chiesa universale» e che «in esse e da esse (*in quibus et ex quibus*) esiste la sola ed unica Chiesa Cattolica» (LG, 23). Come afferma una recente lettera della Congregazione per la dottrina della fede – *Communiois notio* – tra l'una e le altre si stabilisce una peculiare relazione di *mutua interiorità*, di modo che il rapporto che si viene a creare tra la struttura costituzionale dell'una e delle altre può essere solo di carattere analogico (cfr. n. 8).

La Chiesa Cattolica nella sua dimensione universale esiste ed opera nella chiesa particolare, quasi a dire che in ogni chiesa particolare si realizza e concentra la sua presenza l'una ed unica chiesa universale e parimenti che la chiesa universale risulta dalla comunione convergente delle chiese particolari. Tale insegnamento, che si fonda sui dati del Nuovo Testamento, inclina a descrivere la chiesa universale come *communio ecclesiarum* o *corpo di chiese* e non precisamente come una realtà monolitica ed uniforme, come pure a dare maggiore consistenza teologica alla chiesa particolare e alla sua configurazione giuridico-pastorale. Una «*communio ecclesiarum*» che come bene afferma l'Autore «prima di avere una dimensione esterna alla comunità particolare, ha anzitutto una dimensione interna alla Chiesa stessa, fatta di

unità di fede, speranza e carità, comunione di Parola e Pane spezzato e condivisi... Da qui prende corpo il concetto di corresponsabilità che più di ogni altro dice una comunione spirituale esprimendosi nella vita quotidiana della chiesa particolare». E prosegue: «Comunione e corresponsabilità sono i "due concetti basilari" della struttura e della vita della Chiesa» (pag. 5).

Due categorie teologico-giuridiche intorno alle quali si sviluppa tutta la ricerca dell'Autore, dal primo capitolo, nel quale ripercorre l'insegnamento del Concilio sulla ecclesiologia di comunione, al secondo laddove affronta il delicato discorso circa la «giusta» autonomia della chiesa particolare nel contesto del più vasto tema del rapporto tra diritto universale e diritto particolare, per giungere infine al terzo capitolo nel quale concentra la sua attenzione sul sinodo diocesano, organismo di partecipazione attraverso cui si esprime la corresponsabilità di tutti i fedeli alla missione salvifica della Chiesa.

La dottrina conciliare del Vaticano II trova puntuale riscontro nel Codice di Giovanni Paolo II. In particolare nel capitolo sulle *chiese particolari* (cann. 368-374) e in quelli successivi (cann. 460-572) nei quali il legislatore universale delinea organismi e uffici della chiesa particolare nella prospettiva propria della partecipazione e della corresponsabilità di tutti i *christifideles*.

In questi trent'anni dalla conclusione di questo grande «evento provvidenziale», che è stato il Concilio Vaticano II, e a ormai quasi tredici dalla promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, molti teologi e canonisti si sono impegnati con intelligenza e passione ad approfondire l'insegnamento ecclesiologico conciliare, per far sì che esso trovi sempre più puntuale corrispondenza nell'ordinamento giuridico della Chiesa come anche delle sue strutture e articolazioni. Al riguardo, però, vasto è ancora il campo di esplorazione e ricerca. È da apprezzare allora con vivo compiacimento ogni sforzo di indagine e di riflessione, che intende muoversi nella delicata materia, fondandosi su seria documentazione con intenti di chiarificazione di concetti e di linguaggio, di enucleazione degli elementi essenziali delle questioni, di corretta valorizzazione della dimensione interdisciplinare, di pacato discernimento delle acquisizioni ormai sicure dalle ipotesi ancora aperte e problematiche.

È il caso del lavoro che ho il piacere di presentare: frutto dell'impegno di don Pietro Amenta per il conseguimento del dottorato presso la Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana. Accompagno volentieri la pubblicazione della tesi di don Amenta con l'augurio di una sua larga diffusione, raccomandandone la lettura, utile non solo agli specialisti di diritto canonico, ma a tutti coloro che avvertono l'esigenza e la responsabilità di coltivare la propria formazione dottrinale, per un servizio ecclesiale sempre più qualificato.

Michele Card. Giordano
Arcivescovo metropolitano di Napoli

INTRODUZIONE

Tanto è stato scritto, negli ultimi venticinque anni che ci separano dalla conclusione del concilio Vaticano II, sulle novità che esso ha portato nella Chiesa.

In particolare, i teologi e i canonisti hanno contribuito non poco ad illustrare i contenuti di queste novità, prima fra tutte la rinnovata *auto-comprensione* della chiesa come «popolo di Dio» (LG, 9) gerarchicamente costituito (LG, 10b; 13d; spec. 20a), adunato attorno alla mensa eucaristica (LG, 11a; SC, 2 e 6), che annunzia la salvezza in un determinato luogo (LG, 13b e d), in comunione di fede e di carità con tutte le altre comunità sparse sulla terra le quali trovano il loro punto di convergenza nella chiesa di Roma, attorno al ministero di Pietro (cfr. Anche LG, 23a) attraverso il ministero dei vescovi che le presiedono, a Pietro e tra loro uniti con affetto collegiale (LG, 22).

Si è parlato perciò di una *communio ecclesiarum*, dal momento che l'unico popolo di Dio sparso sulla terra si raduna in tante forme particolari nelle quali è realizzata pienamente e si concentra tutta la realtà della chiesa (LG, 23a)¹. Ogni chiesa particolare ha perciò una sua consistenza e dunque un proprio statuto squisitamente teologico; si è parlato, di conseguenza, di una *ecclesiologia di comunione*, appunto la *communio omnium ecclesiarum* come concetto base di questa nuova auto-comprensione della chiesa contrapposta alla ecclesiologia piuttosto comune prima del concilio,

¹ Dal testo di LG, 23a proviene direttamente il primo enunciato del can. 368 sulla chiesa particolare; cfr. SCHMEMANN, in O. Cullman et al., *Il primato di Pietro*, 630-631 e 635, cit. in H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières*, 45. Inoltre vedi: P. ROSSANO, «Proprietà essenziali», 488; cfr. specialm. L. Bouyer: «La Chiesa una e universale [...] non ha un'esistenza concreta propriamente parlando se non nelle chiese locali»: (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, 454) e, in prospettiva storica, che il concilio ha riscoperto, cfr. P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, 15.

variamente denominata², e in seguito aspramente criticata e forse eccessivamente accusata di essersi preoccupata anzitutto di salvaguardare i fattori dell'unità a scapito degli elementi di diversità, la armonizzazione dei quali costituisce la vera *cattolicità* della chiesa; di aver esaltato il ruolo della gerarchia a scapito dei carismi del popolo di Dio inevitabilmente rimasti nell'ombra; soprattutto di aver messo così tanto in rilievo il ruolo del vescovo di Roma da sminuire del tutto, o quasi, la funzione del collegio episcopale e del ministero dei singoli vescovi in seno alle chiese particolari loro affidate³.

Ecclesiologia accusata, tra l'altro, di aver favorito il fenomeno della cosiddetta «centralizzazione romana», un fenomeno il cui inizio è comunemente identificato con il concilio di Trento e che ha abbracciato tutto il periodo che va fino al Vaticano II, periodo caratterizzato da una forte dipendenza delle chiese particolari dagli organismi della curia romana, i quali impartivano ai vescovi minuziose istruzioni su quanto e come dovessero operare, concedendo ad essi volta per volta, o comunque in modo molto limitato, le facoltà necessarie⁴. Il codice pio-benedettino del 1917 sarebbe il frutto di questa opera di centralizzazione romana, e forse l'espressione più significativa.

Ora invece, alla luce di questa ecclesiologia rinnovata⁵, si è tentato di risolvere i molti elementi rimasti nascosti o dimenticati, seppur presenti

² Per le tendenze della teologia sulla Chiesa nel corso della storia, vedi P. ROSSANO, «Proprietà essenziali», 439-575 [487].

³ Vedi, per tutti, la lunga e dettagliata analisi di A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, passim. Vedi anche Y. CONGAR, «L'ecclésiologie», 77-114.

⁴ Tutto ciò, naturalmente, costituiva un assurdo teologico, come fa notare il patriarca Maximos IV, non senza una punta di ironia (il testo in H. M. LÉGRAND, «Nature de l'Eglise particulière», 122, nt. 53). La critica sembra che abbia colto nel segno a tal punto che, fa notare Légrand, il suggerimento di Maximos IV fu subito accolto dal M. P. *De episcoporum muneribus*, del 15 giugno 1966, in AAS 63 (1966) 467-472.

⁵ Preferiamo usare questa espressione, invece di parlare di «nuova ecclesiologia» in quanto, se riteniamo sostanzialmente giusta la critica secondo cui l'ecclesiologia nata, o meglio, affermata al concilio di Trento ha dato risalto ad alcuni elementi a scapito di altri, crediamo anche che il concetto di comunione e di rispetto della autonomia della chiesa particolare non sono stati del tutto assenti, come mostra, ad es., l'immediata vigenza da sempre affermata delle *costituzioni sinodali* (di cui al can. 362 CIC17) senza mai prevedere alcuna forma di controllo, persino rifiutata dalla Curia Romana (cfr. la risposta della Congreg. del concilio, del 17 giugno 1645, in BENEDETTO XIV, *De Synodo*, lib. XIII, cap. III, n. 6). Un eventuale ricorso o appello alla Congregazione del concilio contro gli statuti sinodali non aveva effetto sospensivo, bensì solamente devolutivo (cfr. BENEDETTO XIV, *De Synodo*, lib. XII, cap. V, nn. 12 e 13): «nec praedictorum examinatorum [synodali] relationem [si tratta della idoneità dei candidati al ministero parrocchiale] ulla devolutio aut appellatio, etiam ad Sedem Apostolicam [...] interposita [...] impediatur aut suspendatur [...]. In qua materia sacri canones non admittunt appellationem, nisi in devolutivo [...]» (491-492).

nella tradizione e negli scritti patristici e che molti ottimi studi hanno contribuito a riportare alla luce. Nasce così e si sviluppa sempre più una *teologia della chiesa particolare* la quale fa leva su alcuni elementi peculiari:

1. La responsabilità primaria del *vescovo diocesano*, il quale riceve da Cristo stesso (*iure divino* in linguaggio canonistico) il compito di pascere il gregge a lui affidato tramite il ministero della sede romana (la *missio canonica*);

2. Il ruolo di collaborazione del *presbiterio* al governo della chiesa particolare, specialmente ed in modo ordinario attraverso quelle strutture di consiglio e di confronto previste dal codice;

3. Il ruolo responsabile del *laicato*, senza la collaborazione del quale non si dà vera e piena manifestazione della chiesa (SC, 41).

Prende così corpo a poco a poco quella *communio ecclesiarum* che prima di avere una dimensione esterna alla comunità particolare (comunione con le altre chiese), ha anzitutto una dimensione interna alla chiesa stessa (comunione tra i membri di una medesima chiesa), fatta di unità di fede, speranza e carità, comunione di parola e pane spezzati e condivisi, certo anche comunione di intenti e progetti in cui *tutti* hanno una parte di responsabilità, a cominciare dal vescovo diocesano, animatore dei carismi di tutta la comunità, fino all'ultimo battezzato⁶. Ecco allora prendere corpo anche il concetto di *corresponsabilità* che più di ogni altro dice una comunione spirituale esprimendosi nella vita quotidiana della chiesa particolare. *Comunione e corresponsabilità* sono i «due concetti basilari della struttura e della vita della chiesa»⁷.

La riflessione teologica sulla realtà della chiesa particolare non si è esaurita; anzi, attende nuovi approfondimenti: gli elementi summenzionati però ci sono sufficienti per comprendere come il sinodo diocesano, al quale dedichiamo la nostra ricerca, si situi nel cuore della chiesa-comunità di fede, quale struttura che più di ogni altra mostra la vera *natura ecclesiale della comunità diocesana*, espressione esterna e sociale della comunione spirituale in cui i fratelli trovano la sorgente della missione (Ch. L., 32). La chiesa è così *comunione* e anche *missione*: in essa ogni battezzato deve giocare il suo ruolo per la diffusione del regno di Dio. E questo non è solo un dovere morale, ma un diritto ed un dovere propriamente giuridici, sanciti dal codice e dunque pubblicamente riconosciuti nella chiesa e tutelati, almeno teoricamente, da ogni violazione⁸.

Accade che il sinodo sia anche, per lunghissima tradizione, lo strumento di aggiornamento della legislazione della chiesa particolare e di ac-

⁶ Cfr. i cann. 208 e 211.

⁷ R. J. CASTILLO LARA, Introduzione al vol. di J. BEYER – G. FELICIANI – H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale*, 14-15.

⁸ Cfr. can. 211.

comodamento di quest'ultima con il diritto universale o comunque le superiori istanze legislative. Oggi questo vecchio compito del sinodo rischia di essere accantonato in nome di un frainteso senso della «pastoralità»; il post-concilio è caduto, come vedremo più diffusamente in seguito, in un grossolano equivoco che vede assegnare all'aggettivo «pastorale» un significato piuttosto ristretto fino a corromperlo del tutto: è pastorale tutto ciò che si compie in nome della salvezza delle anime e che per quanto può deve evitare ogni pur lontana parvenza di istituzionalismo o di burocrazia. Il risultato è quello di relegare il diritto della chiesa ai margini della vita della comunità, considerato quale «male necessario», residuo di quelle tendenze istituzionali dure a morire ed espressione di quella potestà intesa come attaccamento ad un potere comodo a quanti lo detengono nella chiesa.

La conseguenza è evidente anche nei sinodi diocesani del post-concilio, risoltisi non raramente in riunioni assembleari ricche di ogni possibile contenuto, ma incapaci di tracciare il senso della direzione della chiesa particolare, senza delinearne chiaramente la precisa singolare identità, e talvolta senza alcun seguito concreto nella vita comunitaria, lasciando al contrario vuoti quegli spazi legislativi che, come vedremo, il codice offre, creando così una pericolosa situazione di incertezza giuridica che non ha potuto che nuocere alle comunità ecclesiali. Occorre invece considerare che il classico compito del sinodo diocesano, che è quello legislativo, è oggi arricchito da una nuova comprensione del diritto particolare delle diocesi, che è e deve essere inteso quale strumento atto a favorire anzitutto la comunione all'interno della comunità diocesana.

Questo studio si propone perciò di osservare anche, tramite l'analisi dello spirito e della lettera della legge canonica, come le comunità diocesane possano perseguire l'auspicato rinnovamento interno, a quali risultati possono giungere, quanto e come possono sfruttare appieno lo strumento «sinodo», soprattutto attraverso quali percorsi la *sinodalità può divenire effettivamente uno stile di comprensione e soluzione dei problemi inerenti la missione nel mondo di ciascuna comunità*.

Tutto questo visto da una angolatura di carattere teologico-giuridico, alla luce cioè del codice della chiesa latina, frutto del concilio stesso, anzi «ultimo documento del concilio»⁹ e perciò segno della piena maturità conciliare: esso deve certo guidare le chiese particolari nel rinnovamento della loro vita di fede, della quale la legislazione è un elemento integrante importante; ma richiede di essere compreso nel suo spirito, oltre che nella lettera, onde evitare che la normativa risulti freno e non impulso, appesantimento e non

⁹ Sono parole dello stesso Giovanni Paolo II, nella *Allocutio* del 9 dicembre 1983 (in *OR* del 9-10 dicembre 1983); il concetto era stato espresso nella Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, (d'ora in poi *SDL*): «Codex habetur veluti complementum magisterii a concilio Vaticano II propositi [...]» (AAS 75 [1983] XI).

rinnovamento, disgregazione e non legittima diversità, la complementarietà delle quali costituisce la vera ricchezza a servizio della cattolicità della chiesa universale. Si analizzerà in particolare, a livello sia teologico sia canonico, quali sono gli elementi *costitutivi* uno statuto teologico della chiesa particolare, o diocesi, che il codice ha recepito dal concilio e dai documenti che lo hanno immediatamente seguito, e come ogni chiesa particolare, tramite la celebrazione del sinodo, se ne può appropriare con l'intento, evidentemente, di portarlo nel vivo del tessuto «sociale» della comunità stessa, di inserirli nel vissuto quotidiano delle singole comunità e soprattutto di vivificare l'operato dei cosiddetti *organismi di partecipazione*, quegli strumenti cioè che il concilio prima e il codice poi hanno messo a disposizione del popolo di Dio, dei pastori in modo particolare, perché a tutti i livelli si possa vivere lo stile di *partecipazione e corresponsabilità* che ciascun battezzato ha come diritto-dovere nella edificazione del regno di Dio (AA, 3; cfr. LG, 33)¹⁰.

Perciò abbiamo, in vista di una analisi più adeguata, ristretto notevolmente la nostra indagine. Tante sono le analisi che possono scaturire dall'esame dei testi sinodali: pastorali, sociologiche, storiche, ambientali, e persino economiche. Pur non misconoscendo la validità di questi tipi di analisi, vogliamo tuttavia stabilire la vera valenza dell'elemento giuridico nella vita del popolo di Dio e perciò *ci limiteremo all'ambito giuridico*, che poi è il limite oggettivo impostoci dalla sistematica stessa di questo lavoro.

Pur non potendo, per evidenti ragioni, fare una disamina attenta degli statuti sinodali, tuttavia il nostro lavoro potrà risultare indirettamente un contributo offerto a chi, preparandosi a celebrare un sinodo, vuole comprendere nella sua interezza e complessità questo istituto canonico e il substrato teologico che lo sostiene, soprattutto in presenza di una normativa rinnovata alla luce dell'indirizzo conciliare.

Che sia necessaria una corretta e profonda comprensione della teologia della chiesa particolare e della normativa del sinodo diocesano, con particolare attenzione alla natura del diritto particolare, lo mostra con sufficiente evidenza la sorte e il risultato dei sinodi diocesani italiani, ma anche di quelli europei, celebrati a partire dal 1980, anno in cui già si conosceva, almeno da parte dei vescovi, lo schema del codice che poi, con pochi cambiamenti, è divenuto il codice promulgato da Giovanni Paolo II. A partire da questa data dunque è molto probabile che quei sinodi convocati anteriormente alla promulgazione del codice abbiano già fatto riferimento alla nuova normativa che stava per diventare legge della chiesa universale; essi hanno potuto adeguarvisi in certa misura per una più puntuale ed oculata celebrazione delle assise sinodali: ma non credo si possa parlare di pieno successo, come già accennavo. Certo è che seguendo questa linea di sviluppo, si può vedere

¹⁰ Cfr. cann. 210; 211; 225, § 1.

in che misura è cresciuta la retta comprensione dello strumento sinodo in un'ottica ecclesiologica rinnovata, ma è indubbio che essa non ha raggiunto lo stadio della piena maturità, a giudicare da molti atti di sinodi e soprattutto a giudicare da molti testi di costituzioni sinodali. Restrungendo l'analisi all'ambito giuridico, non sarà difficile costatare l'insufficienza della comprensione della natura del diritto particolare nell'ambito delle comunità che hanno celebrato il sinodo.

Intento principale è vedere in che misura il post-concilio abbia assimilato lo spirito conciliare attraverso una adeguata conoscenza, non limitata ai pastori ma estesa all'intero popolo di Dio, della nuova legislazione canonica e, insieme, una decisa applicazione del dettato codiciale ai molti settori della vita della chiesa particolare appunto attraverso le cosiddette *costituzioni sinodali*. E tutto questo si potrà fare solo se si acquisisce la convinzione profonda che «la nuova legislazione canonica è lo strumento efficace attraverso il quale la chiesa potrà rinnovarsi nello spirito del concilio Vaticano II»¹¹.

La celebrazione di un sinodo che sia vero strumento di rinnovamento richiede un radicale cambiamento di mentalità nel modo di pensare la chiesa, la sua natura, la varietà dei carismi che la animano e le istituzioni che devono rispondere il più possibile a questa sua natura misterica e insieme sociale. Tale sforzo di cambiamento di mentalità è però potenziato, spinto e portato a pienezza dalla stessa celebrazione sinodale che così diviene, come a suo tempo il concilio, una avventura di tutta la chiesa, universale allora, particolare ora, la quale si mette in cammino con un programma sì, ma aperto agli interventi dello Spirito che conduce il popolo di Dio per strade talvolta impensate e offre risultati insperati.

¹¹ «nova canonica legislatio efficax instrumentum [evadit], cuius ope Ecclesia valeat se ipsam perficere secundum Concilii Vaticani II spiritum [...]» (*SDL*, n. 26).

CAPITOLO I

Il problema giuridico-canonico ecclesiologicalo

PARTE PRIMA

LA CHIESA PARTICOLARE NELLA ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

CAPITOLO I

Il problema giuridico nel contesto ecclesiologico

Affrontare uno studio che miri in ultima analisi a determinare in che modo le chiese particolari possano giungere alla formazione di un proprio patrimonio giuridico all'interno di un ordinamento canonico universale, richiede indubbiamente una impostazione teologica corretta sul concetto stesso di chiesa particolare e su cosa debba rettamente intendersi quando si parla di questa realtà. L'affermazione muove dall'indubbio, strettissimo legame che intercorre tra la natura della Chiesa e l'ordinamento giuridico che da essa promana¹. La realtà giuridica della comunità ecclesiale riceve così un'impronta che la contraddistingue e le dona un carattere peculiare nel panorama degli ordinamenti, al punto che essa non potrà mai essere pienamente assimilata ad altri ordinamenti, originari o derivati che siano.

Tale legame tra diritto e teologia, in verità, specie negli anni del post-concilio, è stato messo in dubbio da più parti, e per il clima di «polemica antiggiuridica sorta durante il dibattito conciliare» e per le conseguenze che ha avuto nel post-concilio il fatto di «non aver affrontato seriamente il problema del diritto ecclesiale»².

¹ «Il canonista [...] deve far riferimento alla Scrittura e ai luoghi teologici dove è sicuro di trovare quei principi di diritto strutturale che devono essere posti a fondamento del diritto positivo [...]. In definitiva teologi e canonisti hanno come oggetto di studio lo stesso mistero della Chiesa [...]» benché «non lo [considerino] dallo stesso punto di vista [...]». Fra i compiti propri del canonista c'è soprattutto quello di determinare l'originale organizzazione strutturale della Chiesa [...] un obiettivo che può raggiungere solo seguendo [...] l'ecclesiologia "totale" del Vaticano II» (A. LONGHITANO, «Chiesa particolare e Chiesa universale», 333).

² Cfr. A. LONGHITANO, Introduzione al vol. di J. B. BEYER, *Dal concilio al codice*, 7 ove alla nt. 6 cita per l'osservazione L. BOUYER, *La chiesa di Dio*, 198. Questo è stato uno dei tanti fraintendimenti del dopo concilio che il magistero ha tentato di correggere. Paolo VI ricordò con semplicità e forza che «Vita [...] ecclesialis sine ordinatione iuridica

Il legame tra ordinamento giuridico e realtà teologica ad esso soggiacente è invece talmente stretto che a voler fare una panoramica storica, ritroveremmo tanti modi di intendere il diritto del popolo di Dio quante sono state le ecclesiologie a cui si è fatto volta per volta riferimento³. Perciò mi sembra necessario evidenziare come solo una corretta impostazione teologica può aiutare nella retta formazione di un diritto veramente ecclesiale e di una sua adeguata comprensione e interpretazione.

Tale corretta impostazione teologica è tanto più necessaria se si pensa che vi è un «concilio dei mass-media»⁴, quello cioè diffuso dai mezzi di

nequit existere» (Discorso ai membri della Commissione Pontificia per la revisione del CIC, 27 maggio 1977, in AAS 69 [1977] 418). Cfr. anche *Alloc.* al II Congresso internazionale di Diritto Canonico, 19 settembre 1973: «Lo studio del diritto canonico [...] è necessario perchè è una via d'accesso alla vita concreta della Chiesa [...] perchè è anch'esso una scienza sacra, e non è certo quella "arte pratica" che alcuni vorrebbero, il cui compito sarebbe solo quello di rivestire di formule giuridiche le conclusioni teologiche e pastorali [...]» (CCCIC 5 [1973] 123-124). Si tratta in fondo di un fenomeno culturale paradossale che ha caratterizzato quell'epoca e che ancora oggi ha degli strascichi: quello di presentare cioè l'indisciplina come un mezzo necessario per salvaguardare la sostanza della pastorale, di cui il diritto sarebbe solo la forma vuota e sterile. Al fondo di tutto si trova un concetto sbagliato di «pastorale», come se questa non avesse bisogno anche del diritto come strumento di governo, capace di salvaguardare l'ordine sociale all'interno del popolo di Dio e, infine, la pace; come se essa fosse sinonimo di arbitrarietà, superficialità, improvvisazione e inopportune sperimentazioni, talvolta a scapito del popolo di Dio (cfr. S. BAGGIO, «La naturalezza pastoral», 115-126; J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, 90). Il vero problema è quello di riuscire a fare sintesi tra realtà dommatica e struttura sociale del popolo di Dio: «Il problema del rapporto tra l'essenza della Chiesa, come realtà dommatica, e la sua forma storica, come realtà contingente, è di primaria importanza per lo studio del diritto ecclesiale [...]». L'essenza della Chiesa si attua sempre in una forma storica [...]; anche se «non esiste una forma storica che rispecchi perfettamente ed esaurientemente l'essenza della Chiesa [...]» tuttavia «il diritto divino, il giuridico dommatico, appartiene all'essenza della Chiesa [...]», la quale essenza non può essere considerata «se non nella sua forma istituzionale storica concreta e nello stesso tempo comprendere quest'ultima a partire e in funzione della prima [...]» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 30-31, passim; mio il corsivo; cfr. *SDL*, AAS 75 [1983] VII-XIV [XII]).

³ Cfr. H. KÜNG, *Die Kirche*, 6ss. Dice ancora il p. Ghirlanda che «ogni epoca storica ha proiettato una immagine di Chiesa per esprimere la realtà interiore di questa». Perciò l'immagine di Chiesa che si è avuta nei vari periodi storici «esprime la coscienza che in un momento storico la Chiesa ha di se stessa [...] ed esprime la figura storica, la forma concreta, che la Chiesa offre in modo esternamente percepibile» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 30). Tutto ciò ha ovviamente dei riflessi sulle istituzioni che fanno parte di questa incarnazione storica dell'autocoscienza della Chiesa.

⁴ Che il Concilio Vaticano II abbia avuto una «sponsorizzazione» inopportuna e talvolta deviante, non è un mistero; e anche se certa stampa vuole far colpa solo ad alcuni personaggi di diffondere voci «allarmistiche» sul «concilio distorto» (cfr. J. ARIAS, *L'enigma Woytila*, passim) interpretandole all'interno di un movimento di «restaurazione» inaugurato da Giovanni Paolo II, di fatto voci molto autorevoli hanno denunciato questa

comunicazione di ogni genere, i quali sono stati spesso incapaci di operare una corretta analisi, appropriata alle realtà ecclesiali; tale visuale ha reso indubbiamente più difficile l'accostamento di tutti, «addetti ai lavori» non esclusi, al genuino senso della Chiesa così come viene espresso dai documenti conciliari⁵.

Nel corso del tempo si è avuto per fortuna uno straordinario rifiorire di studi sul concilio in genere, sull'ecclesiologia conciliare e poi sul nuovo diritto ecclesiale in particolare, ma anche studi di carattere storico, sociologico, e via dicendo, campi di indagine tutti che hanno avuto come oggetto l'essenza dogmatica e la realtà storica della Chiesa, con risultati forse non sempre lusinghieri, ma in moltissimi casi innegabilmente preziosi, spesso

falsa interpretazione del concilio (si vedano ad es. le dichiarazioni del card. Ratzinger sul «concilio tradito» in V. MESSORI (ed.), *Rapporto sulla fede*, passim, nonché gli interventi del medesimo porporato su *Il Sabato, 30 Giorni*, ecc.); dice infatti H. de Lubac: «Da tutto ciò [le nuove idee espresse nella *Lumen Gentium*] si poteva sperare una rinnovata giovinezza per tutto il mondo cattolico... [ma] una certa agitazione preconciare si è imposta all'opinione pubblica come sola interprete autentica dello spirito del concilio [...] l'apertura al riguardo del mondo da evangelizzare si è cambiata in una modernizzazione mediocore e a volte scandalosa [...] la fiducia che il concilio aveva accordato a tutti i fedeli facendo appello al loro spirito di iniziativa, è stata tradita da alcuni gruppi influenti [...] piccoli gruppi di pressione si sono impadroniti degli organi di informazione ed hanno cercato di intimidire i vescovi [...] è stata rigettata la dogmatica, cioè la fede cristiana nel suo duplice carattere originario, che comporta un contenuto oggettivo e accolto per via di autorità, con il pretesto di una lotta contro quella sua distorsione che è il dogmatismo [...] un oscuramento intellettuale e spirituale sfociò [...] in una riduzione politica del Vangelo [...]» (H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières*, 15-16).

In quest'ottica è molto più facile capire il risultato del sondaggio di opinione condotto a Firenze per il sinodo diocesano, secondo il quale il 25% dei fiorentini ignora, a distanza di soli 25 anni, cosa sia il concilio. Sarà forse il clima più sereno dei sinodi a inaugurare una nuova e più vera conoscenza delle ricchezze conciliari.

⁵ Questo è vero soprattutto nel corso del concilio stesso, e poi anche in seguito, particolarmente in quegli ambienti dove si è voluto subito riportare il concilio e lo spirito da esso scaturito senza un adeguato momento di riflessione e di studio. Ciò, insieme ad altre concause, ha dato luogo ai tanti equivoci, alle tante improvvisazioni che oggi da più parti sentiamo lamentare (cfr. V. MESSORI (ed.), *Rapporto sulla fede*). H. Pottmeyer ritiene invece che «i molti conflitti del periodo post conciliare trovano il loro fondamento nella difficile ed incerta ermeneutica del Vaticano II» (H. POTTMEYER, «Una nuova fase», 43). Questo non fa che confermare però la necessità di uno studio più accurato e di una maggiore riflessione, anzi, di una vera e propria conversione, come auspica Mons. R. Coffy, e che forse la pratica sinodale potrebbe contribuire a portare all'interno delle diocesi: «Vingt ans ne suffisent pas pour porter un jugement de valeur sur les retombées d'un événement aussi important [...] il faudra du temps [...] si les moyens de communications, plus rapides qu'au temps de Trente ou de Vatican Ier, ont permis d'aller assez vite pour faire connaître l'essentiel du Concile [...] il reste qu'on ne se convertit pas plus facilement aujourd'hui que autrefois» (R. COFFY, «L'Eglise, vingt ans après Vatican II», 161-173 [161]).

anche a diversi anni di distanza dalla celebrazione del concilio stesso⁶. Ad essi faremo appello per enucleare una teologia della chiesa particolare, soprattutto vederne i *fondamenti*, i *concetti-chiave su cui fa leva il codice* per definire la natura degli istituti giuridici, nuovi o rinnovati che siano, e sui quali deve necessariamente contare lo studioso di diritto per comprendere meglio la natura e la finalità degli stessi a livello della chiesa particolare, il sinodo diocesano primo fra tutti, ed illuminare così correttamente, senza ambiguità, la prassi pastorale e la sua efficacia a beneficio del popolo di Dio⁷.

È questa una condizione importante per la riuscita delle cosiddette *strutture di corresponsabilità* e delle *strutture di partecipazione* in seno alla chiesa particolare⁸, del sinodo in primo luogo, che è il primo e più completo strumento che la chiesa particolare ha a disposizione per *esprimere la comune responsabilità* nella costruzione del Corpo di Cristo ed offrire un luogo per la partecipazione di ognuno a quest'opera comune. La riuscita di un sinodo, prima che nella creazione di una organizzazione legale e pratica veramente funzionale ad un lavoro ben ordinato di tutti i componenti la compagine diocesana, consiste anzitutto nella capacità di una comunità particolare di trovare la forza per rinnovarsi senza tradire la sua natura di «chiesa» a tutti gli effetti, nella capacità di avviare una prassi istituzionale ancorata allo spirito *vero* del concilio Vaticano II e non ai surrogati di esso⁹.

⁶ La bibliografia in questo caso sarebbe sterminata, come si può intuire. Ricordiamo qui solamente, a titolo di esempio, oltre ai numerosi pronunciamenti e istruzioni magisteriali citati nel corso di questo nostro lavoro, alcune opere altamente significative: H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières*; J. RATZINGER, *Das Neue Volk Gottes*; H. J. POTTMEYER, «Kontinuität und Innovation»; J. HAMER, *L'Eglise est une communion*; G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*; A. ACERBI, *Due ecclesiologie*; ricordiamo infine l'edizione italiana della preziosa opera in due volumi curata dai docenti della Pontificia Università Gregoriana, in Roma, e apparsa contemporaneamente in 5 lingue, a celebrazione dei 25 anni dal concilio: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*.

⁷ Sulla necessità di comprendere i fondamenti teologici degli istituti giuridici canonici, il sinodo diocesano in special modo, così si esprime un valente studioso: «Per capire la natura e le finalità [...] del Sinodo diocesano è [...] importante premettere all'analisi del [suo] statuto giuridico alcune [...] precisazioni tecniche circa le nozioni di "collegialità" e "partecipazione" nella Chiesa, senza le quali non sarebbe possibile determinare il loro corretto funzionamento e la condizione per una loro reale efficacia pastorale» (L. GEROSA, «Inveramenti istituzionali», 77).

⁸ H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale*, 83.

⁹ Mi trovo d'accordo con il prof. Alberigo quando denuncia l'artificiosa contrapposizione tra «spirito del concilio» e «concilio vero». Se contrapposizione ci può essere, essa dev'essere intesa nel senso della distorsione del messaggio conciliare ad opera dei mass-media, come già prima esposto, o ad opera di gruppi d'interesse o addirittura di avversari del concilio (cfr. G. ALBERIGO, «La condizione cristiana», 39). Ugualmente si esprime J. Herranz quando, controbattendo alle critiche accese mosse allo statuto giuridico dei fedeli espresso nel libro II del CIC, afferma che: «coloro che muovono queste critiche si appellano in modo generico "al concilio" o "allo spirito del concilio", non potendo

Questo può avvenire solo allorquando si potrà verificare la sintonia esistente tra decisioni conciliari e coscienza ecclesiale, sintonia che da sola può mettere in moto forze latenti ed energie impensate del popolo di Dio, suscitando un dinamismo raramente riscontrabile nelle società politiche¹⁰.

Sono certo che l'aggiornamento della legislazione particolare di una diocesi ad opera di un sinodo nel post-concilio dipende in massima parte dalla capacità di *comprendere, custodire e sviluppare* l'intensa comunione di fede che animò i padri conciliari e che tutta la chiesa cattolica deve sperimentare per comprendere meglio il principio della comunione, concetto-chiave di questa ecclesiologia rinnovata¹¹.

addurre a sostegno delle loro tesi un solo testo conciliare e nessun testo del magistero successivo» (J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, 42-43).

¹⁰ G. ALBERIGO, «La condizione cristiana», 16.

¹¹ Per attuare una più profonda conoscenza e accettazione del Concilio, il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985, nella *Relatio finalis* (7 dicembre 1985, II, 1, 5 in EV/9, 1761ss.) suggeriva quattro passi successivi da attuare nella programmazione pastorale delle singole chiese particolari: «Una conoscenza più ampia e più profonda del concilio, la sua assimilazione interiore, la sua riaffermazione amorosa e la sua attuazione» (Editoriale, in *QDE* 1 [1991] 9).

It is a well-known fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

One of the most common grounds of criticism is the fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

Another ground of criticism is the fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

It is a well-known fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

Another ground of criticism is the fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

It is a well-known fact that the medical profession has been the subject of much criticism in recent years. This criticism has been based upon many different grounds, and it is the purpose of this paper to discuss some of the more important of these grounds.

CAPITOLO II

Il principio ecclesiologico della comunione

Se il principio della comunione è il *concetto-chiave* della ecclesiologia del Vaticano II¹, per il Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 è proprio la *ecclesiologia di comunione* ad essere a sua volta «il concetto centrale e fondamentale [dei] documenti del concilio»².

1. Una rinnovata visione della chiesa

Non si tratta di un concetto nuovo³. A detta di molti, dei più a dire il vero, la ecclesiologia cosiddetta di «comunione» sarebbe stata una scoperta dell'ultima assise conciliare. L'affermazione non è in sé falsa; il principio della comunione nella Chiesa intera, tra le chiese particolari e all'interno di esse quale principio vitale e dunque irrinunciabile è stato certo ripreso nell'ultimo concilio ecumenico. Anzi, esso ha avuto il merito di superare lo stadio della mera intuizione ed ha posto i fondamenti per uno sviluppo teologico organico di questa rinnovata visione della realtà ecclesiale (compito quest'ultimo che spetta alle scienze teologiche, ivi compresa la scienza canonica), in quanto l'ha messa in stretta relazione con la comunione gerarchica dei vescovi, ma prima di tutto in relazione con la comunione trinitaria, aspetto che fa parte della sua natura di Corpo Mistico, il cui

¹ Cfr. Discorso di Giovanni Paolo II alla Curia Romana, in *Regno-Doc.* 3 (1991) 66.

² Discorso, 66. Cfr. soprattutto Sinodo dei Vescovi, *Relatio finalis*, II, c. 1.

³ «Il contenuto ecclesiologico di tale concetto non è nuovo, ma era nascosto in modelli e immagini dell'ecclesiologia anteriore al Vaticano II. Anzi la nozione di una "comunione dinamica a servizio della comunione" [sic!] costituisce il cuore dell'ecclesiologia tradizionale» (P. C. BORI, *Koinonia*, 55, cit. in A. ANTON, «Ecclesiologia postconciliare», 369, nt. 11). D'altronde, tenuto conto che la Rivelazione è completa con la morte dell'ultimo Apostolo, mentre si può ammettere tranquillamente il concetto di sviluppo del dogma, si può al contrario difficilmente parlare di assoluta novità, in materia dogmatica!

elemento umano, sociale, visibile diviene il sacramento dell'unione dell'uomo con Dio e segno della comunione spirituale che ogni credente stringe con i fratelli di fede fino ad espanderla a tutto il genere umano.

Ma il concilio ha potuto operare questa rivoluzione, che alcuni hanno definito «copernicana»⁴, solo in quanto c'è stato tutto un movimento culturale che ha preparato questa riscoperta. Quando infatti era ancora imperante l'ecclesiologia ante conciliare, quella della *societas perfecta* che pose i fondamenti dello *ius publicum ecclesiasticum*, preoccupato più di difendere la sovranità della comunità ecclesiale e legittimare la sua esistenza e l'esistenza del suo ordinamento giuridico come primario e non derivato piuttosto che di scandagliare le profondità della sua natura e della sua vocazione. L. Hertling scrive un coraggioso saggio sulle convinzioni ecclesiologicalhe della Chiesa antica. Tale studio sembra sia stato il punto di partenza per un essenziale ripensamento dell'ecclesiologia della Chiesa cattolica⁵. Ecco perché preferirei parlare piuttosto della più grande e significativa riscoperta⁶ operata dal concilio che ha voluto che la Chiesa fa-

⁴ Nell'ammettere la possibilità di una «ecclesiologia della chiesa locale» all'interno di una prospettiva eucaristica, E. Lanne fa notare come questo avrebbe potuto ben presto produrre una «rivoluzione copernicana» (E. LANNE, «L'Eglise locale et l'Eglise universelle», spec. 490). Per A. Anton, l'espressione però va attribuita a Y. Congar, che parla proprio di *rivoluzione copernicana* commentando l'inserimento nella LG del capo II — Il popolo di Dio — prima del capo III riguardante il ministero ecclesiastico, decisione presa verso la fine della redazione della stessa Costituzione Apostolica (A. ANTON, «Ecclesiologia postconciliare», 366).

⁵ L. HERTLING, «Communio und Primat», 91-125. Ci volle del tempo perchè la cosa fosse accettata, ma l'adesione entusiasta di studiosi della levatura di Willibald M. Plöchl e altri fu il segnale che quella era la via da battere per il rinnovamento della teologia della Chiesa: l'indagine approfondita delle origini cristiane e del pensiero dei fondatori delle prime comunità cristiane che si rivelava incredibilmente attuale (cfr. ad es. S. Agostino, *Contra Cresc. Donat.*, cap. XXXV, in *PL* 43, 517 sulla *communio* e la pluralità delle chiese!). Si vuole precisare, però, che già antecedentemente non erano affatto mancate intuizioni ed esposizioni geniali e profeticamente in anticipo sull'ecclesiologia di quel tempo. Si pensi a Rosmini, a Bossuet, nei cui scritti e predicazioni ha sempre riecheggiato la genuina tradizione cristiana; si cfr. in particolare gli studi di dom A. GREA, *De l'Eglise et de sa divine constitution*, edito a Parigi nel 1885; e K. VON SCHWARTZ, *Die Entstehung der Synoden*, Leipzig 1898. Lo studio di Hertling, però, si propone quale inizio di tutta una serie di studi che battono la via del rinnovamento a partire da una riflessione sistematica sulle fonti originarie, e che avrà in De Lubac una delle personalità più rappresentative, ancorchè inizialmente aspramente osteggiato, ma non sconosciuto a chi, come Giovanni Battista Montini, non sfuggivano i fermenti nuovi e sani provenienti dagli ambienti culturali più aperti, qual era quello francese degli anni del dopoguerra. È infatti a Giovanni Battista Montini, Paolo VI poi, e alle sue proposte che si deve la decisa direzione presa dal concilio a dedicarsi alla riflessione sulla Chiesa (cfr. Atti del colloquio internaz. all'Istituto «Paolo VI», Brescia 1985, in C. CREMONA, *Paolo VI*, 199-201 passim).

⁶ Così afferma G. Mucci: «se è vero [...] che il Vaticano II ha chiaramente mutato il punto di osservazione di tutta l'ecclesiologia, è vero altresì che il concilio ha espresso con

cesse un'opera di *autoriflessione*⁷, comprendere cioè se stessa a partire dagli elementi ecclesiologici disseminati nella S. Scrittura, nella ricchissima letteratura patristica e persino nella prassi liturgica del popolo di Dio, i cui testi molto spesso riecheggiano la tradizione delle primitive comunità cristiane e la fede dei santi fondatori di chiese e di queste pastori, guide e maestri.

La *Lumen Gentium* è il frutto di questi impulsi dati dal concilio al fine di riscoprire l'autenticità e la natura teologica della Chiesa che una ecclesiologia di stampo «societario»⁸ aveva messo in ombra, con l'accentuazione dell'aspetto sociologico esaltato a tal punto da offuscare gli elementi squisitamente teologici che sono parte di quella natura. Con conseguenze ovviamente diversissime: si definiva così la Chiesa una *societas perfecta*, e il diritto pubblico si impegnava ad elaborare una dottrina a partire da quegli elementi propri di una tale categoria, invece che partire dal concetto di «popolo di Dio», una *societas sui generis* in cui convivono coniugati tra loro l'elemento divino e quello umano⁹.

chiarezza la sua volontà di "andare oltre" nella continuità» (G. MUCCI, «La dimensione giuridica», 15-40).

⁷ Tutto il concilio può essere riassunto dall'idea di *autocomprensione della Chiesa*, di cui la *Lumen Gentium* riporta i caratteri ontologici, strettamente essenziali alla natura della comunità ecclesiale (cfr. l'introduzione a questo volume).

⁸ Preferisco denominare così quell'ecclesiologia affermata all'epoca del concilio tridentino e che ha in San Roberto Bellarmino uno dei suoi maggiori esponenti. I termini «piramidale» o «verticistica», spesso usati, non rendono ragione di una ecclesiologia certo lacunosa e incompleta, se vista con l'ottica dei progressi odierni, ma fondamentalmente corretta nelle sue affermazioni più equilibrate. E comunque ciò non ha impedito che prima del concilio Vaticano II ci siano state delle formidabili intuizioni, solo molto più tardi nel tempo consacrate dal concilio, dopo essere state inizialmente accolte finanche con diffidenza e sospetto. A titolo di esemplarità citiamo l'emblematica figura di A. Rosmini (cfr. C. RIVA, «L'ecclesiologia di A. Rosmini», 223-237) e quella, altrettanto significativa, del card. John Henry Newman (cfr. J. STERN, «La communion universelle», 183 e P. ERDŐ, «Le basi teologiche», 79-96 [spec. 88ss]). Secondo Mons. R. Coffy, la stessa *Lumen Gentium* non ha inteso «renverser la pyramide» nel senso del passaggio «d'une conception monarchique de l'Eglise à une conception démocratique». Sarebbe questa una lettura parziale e distorta del concilio! Si deve piuttosto parlare d'un «renversement de perspective», cioè nel partire dal mistero per giungere all'istituzione, invece di partire dalla realtà sociologica senza tener conto della realtà misterica della Chiesa (cfr. R. COFFY, «L'Eglise, vingt ans après Vatican II», 162). Cfr. anche il significativo contributo di P. HENRICI, «La maduración del concilio», 34-49 (nella ediz. in lingua spagnola). Cfr. anche il già cit. contributo di G. Mucci, il quale fa notare come è evidente la continuità del concilio Vaticano II con il magistero precedente, in particolar modo con i concili Tridentino e Vaticano I e con il magistero del papa Pio XII: su 93 citazioni di precedenti concili nei testi del Vaticano II, ben 45 riguardano i concili Tridentino e Vaticano I, e non meno di 201 citazioni o referenze riguardano 92 atti di Pio XII!

⁹ L'adozione da parte di quei canonisti di categorie detratte dai trattati di filosofia sociale hanno portato a scompensi anche sul piano del diritto visto riduttivamente come il

Il rinnovamento della Chiesa che vuol trovare tramite il concilio forze di nuove energie per profittare del momento favorevole ed annunciare Cristo all'uomo di oggi¹⁰, sarà sempre più compreso come un *ritorno alle sorgenti*, al fine di trovare gli elementi aggreganti che fanno di un gruppo più o meno numeroso di persone il *popolo di Dio*; elementi che sono anzitutto di natura teologico-spirituale, prima che di natura sociologica¹¹.

2. Il concilio e la *communio*

Tali elementi, che esporremo sommariamente, trovano la loro sintesi proprio nel concetto di *communio*. Una comunione anzitutto di ordine sacramentale: la Chiesa è comunità di fede realizzata per mezzo del Battesimo, sacramento che accomuna tutti i credenti in Cristo; questa comunità di fede è continuamente alimentata, edificata e perfezionata dall'Eucarestia.

La comunione di ordine sacramentale si traduce poi in termini istituzionali: la gerarchia di ordine non è più solamente un'esigenza della natura societaria della Chiesa, non più un postulato organizzativo, bensì una esigenza che scaturisce direttamente dalla natura sacramentale della Chiesa¹²,

complesso delle norme emanate dall'autorità e non invece, come più correttamente indica Giovanni Paolo II, quale «trama delle relazioni» all'interno del popolo di Dio, un «diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico» (CCCIC, 15 (1983) 14).

¹⁰ Era questo il fine che si proponeva il concilio con le parole di Giovanni XXIII (cfr. *Summi Pontifici Allocutio in sollemni Ss. Concilii inauguratione*, die 11 octobris 1962, in AAS 54 [1962] 785-795; in EV/1, spec. 37ss e 45ss). Dunque, pur profetico nell'intuizione di convocare il concilio, Giovanni XXIII molto probabilmente non aveva chiarissimo in mente che l'aggiornamento della Chiesa avrebbe preso le mosse anzitutto da un nuovo modo di comprendere la Chiesa «ad intra», per poi esplicitarsi nella sua azione nel mondo e nella storia, «ad extra» appunto. È a Paolo VI e alla sua azione magisteriale e pastorale che dobbiamo questa intuizione fondamentale. Fin dal suo primo discorso nell'assise conciliare, il 29 settembre 1963, così diceva: «In primis dubium non est, quin id Ecclesia exoptet, immo necessitate et officio cogatur, ad dandam tandem de se ipsa plenam notionem [...]. Tunc solum, cum interioris sanctimoniae tantum opus perfectum esit, Ecclesia vultum suum universo mundo ostendere poterit [...]» (EV/1, 149 e 163).

¹¹ Ovviamente la teologia e il diritto devono, come ha fatto il concilio, compiere una profonda opera di riflessione e di discernimento, per non rischiare di «scambiare il cronologicamente remoto col concettualmente fondamentale» (V. DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto Canonico*, 21 e 22). È perciò appena il caso di ricordare che bisognerà distinguere i fatti storici che hanno un significato teologico ed ecclesiologico da quelli che invece sono legati ad una cultura o alla mentalità di quell'ora storica, e come tali sottoposti ai mutamenti del tempo. In ogni caso occorre tener presente che per lo studio delle istituzioni del diritto canonico il rapporto con la teologia e la storia è necessitato dal fatto che «la Chiesa non [ha] voluto, con la codificazione, favorire un lavoro volto a sradicare i suoi istituti dal terreno tradizionale che li ha generati» (F. MARGIOTTA BROGLIO, Prefazione al vol. di G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto*, nt. 8 alle pagg. VIII-IX).

¹² E. CORECCO, «Dalla sussidiarietà alla comunione», 93-94.

sacramento radicale «dell'unità di tutto il genere umano», dal suo Divino Fondatore dotata di tutti i mezzi per raggiungere il fine per cui è stata istituita, cioè l'incontro e la comunione tra Dio e l'uomo. Se la comunione si fa nell'Eucarestia, i ministri ordinati sono coloro che «confezionano» il sacramento, ma servono anche la dimensione sociale del Corpo Mistico mettendosi al servizio della comunione. Nel dinamismo della comunione sono pienamente inseriti anche i laici, coloro che godono all'interno del popolo di Dio della medesima dignità e dei diritti e doveri comuni a tutti i membri (can. 208)¹³.

Questa struttura, che in quanto si radica in una realtà sacramentale, è *costituzionale*, attiene cioè alla essenza stessa della comunità ecclesiale così come espressa dalla volontà del suo Fondatore divino, crea tra i membri della Chiesa una *pluralità di rapporti giuridici* i quali configurano la *communio* molto diversamente da una semplice dimensione spirituale¹⁴: si parla così di «comunione organica» (NEP, 2c; Ch. L., 20)¹⁵, nei documenti del concilio e nel codice più volentieri denominata «*communio hierarchica*»¹⁶. Nella comunione organica prende corpo visibile la comunione trinitaria, opera dello Spirito Santo che guida la Chiesa.

I contenuti della nozione di comunione organica, che andiamo ad esporre, non sono neanch'essi una assoluta novità: si tratta piuttosto di un concetto ampio che riesce ad inglobare, e quindi integrare, gli elementi della ecclesiologia preconiliare affermatasi all'epoca del concilio di Trento e negli anni seguenti fino al Vaticano I; essa «mentre lascia integro quanto acquisito circa la natura e l'esercizio della autorità nella Chiesa, ne rende tuttavia più chiaro il suo rapporto al popolo di Dio, includendo sia la vera uguaglianza dei rigenerati in Cristo sia la particolare missione affidata da Cristo ai pastori»¹⁷.

¹³ «Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christo regeneratione, vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas [...]».

¹⁴ «La communion ne reste pas circonscrite à la sphère purement interieure et spirituelle. Elle a une expression concrète que l'on pouvait appeler juridique. Elle se concretise en comportements extérieurs visibles, d'adhésion à un credo, de participation à des sacrements, d'observance des lois» (Conférence donnée le 4 oct. 1983 par le Card. Rosalio José Castillo Lara à la Société canadienne de droit canonique, CCCIC 16 [1984] 247).

¹⁵ Cfr. Paolo VI, Discorso del 28 luglio 1976, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 615-616.

¹⁶ Per la piena comprensione del significato della locuzione *communio hierarchica* è indispensabile consultare lo studio di G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*.

¹⁷ Vedi M. SEMERARO, «L'ecclesiologia di comunione», 295-305. Citiamo il presente studio solo per una conferma dell'idea di continuità nel Magistero solenne dei vescovi riuniti in concilio; idea peraltro chiaramente affermata in concilio dal medesimo Paolo VI (*Allocutio* del 4.12.1963, in EV/1, 221). L'opinione del Semeraro è confermata anche dal Congar il quale afferma che nella LG i Padri conciliari hanno compiuto una straordinaria opera di sintesi tra gli elementi di carattere dogmatico che avevano caratterizzato

3. Elementi conciliari per una teologia della chiesa particolare

Il Vaticano II, come già dicevamo, non ha presentato una teologia della chiesa particolare, né degli elementi sistematici da cui trarre fuori una riflessione teologica ben ordinata. Non è compito di un documento conciliare, di carattere dottrinale o pastorale che sia, né tantomeno compito di una costituzione conciliare, quale la *Lumen Gentium*, presentare una teologia già ben confezionata e pronta all'uso.

Il concilio ha offerto invece alcuni orientamenti fondamentali in base ai quali è possibile al teologo formulare una ecclesiologia basata su una prospettiva eucaristica¹⁸ che il primo documento conciliare, la costituzione sulla liturgia *Sacrosantum Concilium*, ha assunto in pieno, e, come conseguenza, permette al canonista di trarre sul piano giuridico tutte le conseguenze derivanti dal nuovo discorso ecclesiologico¹⁹. Dati i limiti che questo nostro lavoro comporta, senza pretendere di enucleare una teologia della chiesa particolare completa in ogni suo aspetto²⁰, *ci limiteremo a riportare ed evidenziare quegli elementi disseminati nei documenti del concilio* (e non solo la costituzione sulla Chiesa, bensì anche il decreto sul ministero

148). Per quanto riguarda l'espressione del Semeraro, che ho riportata, si deve qui aggiungere che la formula è troppo sintetica fino a risultare riduttiva: il concetto di «comunione organica» non dice soltanto l'eguaglianza fondamentale tra i membri della Chiesa e la peculiare missione dei pastori, ma occorre includere anche la pluralità dei carismi e ministeri che lo Spirito Santo suscita nel popolo di Dio e che i pastori, che rappresentano Cristo-Capo, coordinano servendo all'unità del Corpo Mistico che così è pienamente organico.

¹⁸ È da segnalare che la recente Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Communio in notio*, al n. 11, pur considerando l'ecclesiologia eucaristica un evidente progresso di indubbio valore nella scienza teologica, mette anche in guardia dagli esiti unilaterali e riduttivi cui ha portato, fino al punto da considerare la comunità particolare riunita attorno alla celebrazione eucaristica un tutto autosufficiente sminuendo o dissolvendo così il principio della unità e della universalità («Autumant ergo quidam totum Ecclesiae mysterium praesens fieri ubi Eucharistia celebratur, tali quidem modo, ut quodlibet aliud unitatis universalitatisque principium reddatur non essenziale», in *OR* del 15-16 giugno 1992, 7-8). Vedremo nel seguito della nostra indagine come queste posizioni teologiche estreme si fondano su un concetto non retto della nozione di comunione che già in sé contiene la dimensione cattolica, il legame cioè essenziale e costitutivo con tutte le chiese e la Chiesa di Roma. Parliamo qui inoltre di prospettiva eucaristica e non di ecclesiologia eucaristica, come fa il documento della Congregazione, vale a dire si intende utilizzare una prospettiva, che poi è quella patristica e storica e decisamente consacrata dalla costituzione conciliare sulla liturgia, che utilizza alcuni degli elementi della ecclesiologia che prende come punto di partenza la celebrazione dell'Eucarestia in seno ad una comunità particolare.

¹⁹ Cfr. A. LONGHITANO, «Ecclesiologia di comunione», 671.

²⁰ A detta di Longhitano, sembra che a tutt'oggi non può ancora il canonista disporre di una sintesi esauriente dal punto di vista teologico sulla chiesa particolare! (A. LONGHITANO, «Ecclesiologia di comunione», 671)

pastorale dei vescovi, il documento sulla vita sacerdotale, e anche il decreto sull'azione missionaria della chiesa) che, opportunamente messi in correlazione tra loro, oltre ad offrire una certa qual visione della teologia della chiesa particolare, *contribuiranno ad una visione teologicamente corretta e giuridicamente adeguata del sinodo diocesano*.

La Chiesa è dunque anzitutto *Popolo di Dio*, secondo l'espressione di S. Cipriano *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*²¹ (LG, 4b), radunata cioè nel vincolo della Trinità, la quale vuole operare la salvezza estendendo a tutti gli uomini la sua vita divina che è essenzialmente comunione d'amore. Questo popolo di Dio, formato da pastori e fedeli insieme, diviene nella storia il segno della azione di salvezza di Dio nel mondo. Perciò essa è chiamata «sacramento» (LG, 1), il sacramento originario (UrSakrament), concetto che la teologia moderna ha applicato anzitutto a Cristo, Rivelatore del Padre, ma che analogicamente²² si applica anche alla Chiesa, Corpo di Cristo (LG, 2 e 3). La Chiesa è sacramento dell'amore di Dio, il quale è essenzialmente rapporto di comunione tra le Persone della Santissima Trinità, e come ogni sacramento ha una dimensione spirituale e nel contempo una dimensione sociale, crea una serie di rapporti e attribuzioni ad individui e comunità e tra di loro, così la comunione non è solo una aspirazione spirituale, ma è carica di conseguenze molto concrete nella vita della Chiesa, conseguenze anche giuridiche²³, come si vedrà in

²¹ S. Cipriano, *De oratione dominica*, 23, in PL 4, 553.

²² Per un chiarimento sul concetto di *analogia* tra il Verbo Incarnato e la Chiesa, cfr. LG, 8a e il commento che ne fa G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 47, n. 30. È in virtù di questa analogia che noi abbiamo dato alla Chiesa l'appellativo di «Sacramento originario», proprio di Cristo; teologicamente sarebbe più esatto riservare a Cristo l'appellativo di *originario*, chiamando semplicemente la Chiesa *sacramento radicale*, come fa Ghirlanda, in quanto ogni sacramento è affidato alla Chiesa, e viene in essa amministrato, vissuto e regolamentato. Non c'è vita sacramentale se non all'interno di una comunità ecclesiale.

Tuttavia O. Semmelroth applica il termine alla Chiesa (O. SEMMELROTH, *Die Kirche als UrSakrament*). Lo stesso fa la recente Lettera della Congregazione, *Communio notio*, al n. 4.

²³ Cfr. gli studi di M. DUMAIS, «Le rôle des Douzes», 262: «Même si le mot *koinonia* n'est pas employé pour les rapports entre les Églises dans les Actes des Apôtres, la réalité que couvre le mot s'y retrouve. Dans leur diversité, les Églises locales vivent une profonde *koinonia*, dont Jérusalem est le lien et le centre privilégié». Cfr. nel medesimo vol. lo studio di L. MONSINGWO-PASINYA, «Unité et diversité», 201-202. In questi due studi e in molti altri del volume si fa capire come la realtà della *koinonia* ben presto informa la vita stessa della comunità cristiana e modella i rapporti tra i singoli anzitutto, e poi tra le chiese; e pertanto non rimane solo a livello psicologico e spirituale, quale desiderio di unità, senza che questo auspicio divenga un ordinamento comunitario che tuteli appunto il *bene comune* (questo il significato di *koinâ* in At 2,44 e 4,32) contro gli attentati che possono eventualmente essergli mossi.

seguito, anzi la *comunione* diviene il *principio ermeneutico* per giudicare tutta la vita della Chiesa ai vari livelli²⁴.

Il concetto di comunione è uno dei concetti centrali del Nuovo Testamento. La *koinonia* è un concetto biblico originario, dal momento che il termine specifico è assente nell'Antico Testamento: essa esprime anzitutto «il rapporto del cristiano con il vero Dio rivelato da Gesù e quello dei cristiani tra loro»²⁵. Dunque la *communio* avrebbe anzitutto una duplice dimensione, verticale ed orizzontale²⁶, tra loro interdipendenti. Questa comunione spirituale (At 4,32) si realizza in primo luogo nella frazione del pane (At 2,42) che di essa diventa espressione più alta. La comunione si traduce poi certamente nella messa in comune dei beni all'interno di una stessa comunità (At 4,32-5,11) oppure tra comunità diverse (cfr. la colletta di S. Paolo in 2Cor 8-9; cfr. anche Rm 12,13). Ma è nella partecipazione al corpo eucaristico di Cristo che si realizza nel contempo la comunione col Figlio di Dio (1Cor 10,16 e 1,9) e l'unione tra le membra del suo Corpo Mistico (1Cor 10,17).

Pertanto la comunione-koinonia si manifesta principalmente attorno alla mensa eucaristica, dunque attorno al ministero sacerdotale, quello episcopale in particolare. Prendendo come punto di partenza questa connotazione «eucaristica» della comunione (comunione tra tutti coloro che partecipano della stessa mensa del corpo di Cristo)²⁷ viene a trovarsi in una posizione prioritaria la *chiesa particolare*²⁸, quella comunità cioè che, in sé completa

Per una prospettiva più marcatamente giuridica cfr. G. GHIRLANDA, «De notione communionis», 41-68 e spec. J. BEYER, «La communio», 200-210.

²⁴ Mi sembra più giusto parlare di principio *ermeneutico*, dando rilievo al fatto che si può interpretare tutta la vita della Chiesa a partire da esso, e non di principio *formale*, col quale termine si intenderebbe piuttosto un principio estrinseco alla natura della comunità ecclesiale ma da adottare perchè rispondente ad una esigenza di carattere tecnico nell'interpretazione della norma canonica. Diverso è il caso in cui il «formale» venga inteso in senso strettamente filosofico, aristotelico-tomista, per cui la comunione diverrebbe la *forma*, il *typos* della comunità ecclesiale e allora la mia osservazione non avrebbe senso perchè in questo caso i termini *formale* ed *ermeneutico* non si contrappongono ma si riferiscono a due aspetti diversi della comunione, il primo alla sua realtà estrinseca ma indissolubilmente legato alla sua essenza, il secondo all'impiego che di questo concetto si può fare in ambito analitico e scientifico (Cfr. H. MÜLLER, «Utrum "communio"», 105).

²⁵ Cfr. voce «Communio», in *DTB*, 197-198.

²⁶ *Communio* notio, n. 3.

²⁷ È appena il caso di notare che la stessa prospettiva, quella cioè «eucaristica» è stata adottata persino a livello ecumenico: la Commissione internazionale anglicano-cattolico romana che ha trattato il tema della *koinonia* nella Chiesa ha individuato nella *fractio panis* l'origine della comunione ecclesiale: «celebrando il memoriale del Signore [...] la Chiesa mostra l'origine della sua comunione in Cristo, egli stesso comunione col Padre [...]» (in *Regno-Doc.* 13 [1991] 428 [cap. II, n. 24]).

²⁸ La *Lumen Gentium* ha certo avuto il merito di cambiare la prospettiva del modo di intendere la Chiesa, ma è noto a tutti che sia essa, sia il Decreto sull'ufficio pastorale dei

per la presenza di tutte le componenti e le caratteristiche che fanno di una comunità una «chiesa» nel senso più vero e pieno del termine (Eucarestia, sacerdozio ministeriale, sacerdozio comune, carismi), è chiamata ad aprirsi,

Vescovi *Christus Dominus*, ambedue partirono dalla nozione e dalla realtà, dall'idea insomma di «Chiesa universale»; e questo con deliberata convinzione (cfr. *Schema Decreti de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*, 10-11, nt. 35: «Il. Titulus et ordo schematis [...]. 2. Ordo [...] schematis, uti est, servandus est, in specie eiusdem divisio in tria Capita. quorum primum agit de Episcopis quoad universalem Ecclesiam, secundum de Episcopis quoad particulares Ecclesias [...]» [in *ASSCOV* III, pars VI, Congreg. generalis CXII diei 29 oct. 1964 habita, *Relatio generalis*, 117]). Dello stesso avviso A. ANTON, «Iglesia local/regional». Il fatto dell'inserimento nel testo di LG del n. 26, il più significativo ed esplicito sulla chiesa particolare, proprio nell'ultima redazione della Costituzione, ha fatto dire ad Acerbi che esso «appare un masso erratico in un capitolo dominato da una concezione universalistica dell'episcopato» (A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 402). Per quanto categorica sia l'affermazione, si deve dire che la teologia della chiesa particolare è di fatto il frutto di una riflessione sistematica, elaborata però proprio a partire dagli elementi e le intuizioni disseminati nei documenti del concilio, in primo luogo LG e CD: alla ricerca storica, esegetica e liturgica va anche il merito di aver sostenuto questa ricerca teologica, con l'accertamento che nella coscienza della Chiesa antica sta in primo piano il riferimento alla chiesa locale, considerata come Chiesa universale che si realizza localmente come «Ecclesia» (per questo cfr. J. RATZINGER, «La collegialità episcopale», 746, nt. 27, con una critica a Rahner).

Dal momento che si possono dare diversi significati al termine *priorità/primato*, qui noi lo intendiamo a partire dal nesso intrinseco che si stabilisce tra Chiesa e luogo concreto della sua realizzazione (cfr. A. ANTON, «Iglesia local/regional», 21). Se allora di priorità si deve parlare, io parlerei di una priorità *logica* della Chiesa particolare, o meglio *assiologica*, nel senso che l'unica Chiesa di Cristo si manifesta sempre nelle molteplici forme particolari: in altre parole, le forme particolari della Chiesa sono la manifestazione della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo. La Lettera *Communio notio*, al n. 9, si preoccupa di evidenziare che è la Chiesa universale a precedere qualsiasi chiesa particolare, ma affermando questo, in essa mi pare oltremodo chiaro e limpido come non sia ecclesiologicamente corretto parlare di priorità ontologica, né di priorità temporale in riferimento alla Chiesa particolare. Perciò noi parliamo di priorità logica della chiesa particolare con la consapevolezza che tale nozione non si oppone alle precedenti, in quanto dal punto di vista noetico la prima nozione che si impone alla considerazione è la chiesa particolare nella quale ritrovare le note essenziali della Chiesa di Cristo e nella quale si manifesta il mistero della Chiesa universale, quantunque, in sé considerata, senza cioè il legame necessario della comunione gerarchica, essa non manifesta il mistero della Chiesa nella sua totalità. D'altronde, dato il rapporto di mutua interiorità tra la dimensione universale e particolare della Chiesa non vedo come si possa stabilire una contrapposizione tra l'una e l'altra realtà. Lo mette in buona evidenza il Corecco, quando dice che in effetti Cristo ha fondato la Chiesa strutturalmente dotata e della sua dimensione universale e della dimensione particolare poiché nel collegio apostolico è presente *in nuce* la Chiesa universale e nei singoli apostoli le chiese particolari (E. CORECCO, «Struttura sinodale», 271): perciò dov'è presente la chiesa particolare vi è sempre una manifestazione della Chiesa di Cristo come *Corpus Ecclesiarum* unico ed indiviso attraverso il legame della comunione gerarchica dei vescovi tra loro e il vescovo di Roma (*Communio notio*, n. 12). È questa una componente di quella che chiamiamo «dimensione misterica» della Chiesa.

appunto nella comunione e mediante essa, a tutte le altre comunità particolari sparse sulla terra che formano, in comunione tra loro, l'unica chiesa-popolo di Dio. Nel vincolo di comunione tra le chiese è già insita una *necessaria apertura del particolare verso l'universale* perché «la singola comunità che si riunisce per celebrare l'Eucarestia non può esaurire tutte le potenzialità del mistero di Cristo nelle sue dimensioni universali; pertanto è una esigenza costitutiva della sua stessa natura realizzare la comunione con le altre comunità esistenti nel mondo»²⁹ (LG, 13). È questa una intuizione che il concilio ha subito manifestato con estrema chiarezza all'inizio (ma forse un po' perso per strada, in seguito!). Infatti nel primo documento sul rinnovamento della liturgia il concilio afferma che la principale e prioritaria (*praecipuam*) manifestazione della Chiesa si ha nella adunanza del popolo di Dio attorno alla celebrazione eucaristica (SC, 41)³⁰; la costituzione conciliare sulla Chiesa riprende questo *fil rouge* precisando che è *questa assemblea raccolta in un determinato luogo* che diviene il segno di tutto il Corpo mistico, la *Chiesa di Cristo*, e che in quel luogo ne manifesta il mistero di salvezza (LG, 26)³¹.

Questa angolatura corrisponde alla comprensione della Chiesa che ritroviamo in seno alle comunità cristiane dell'antichità. Il passaggio dal concetto di Chiesa come comunione di chiese particolari ad una ecclesiologia della chiesa universale sembra sia avvenuto al volgere del primo millennio, e non certo per motivi esclusivamente teologici, visto il ruolo di centralità politica che Roma ha giocato³². È merito dell'ultimo concilio l'aver recuperato la prospettiva primitiva che assegna al termine *Chiesa*, in una prima e fondamentale accezione, il significato di una comunità adunata intorno alla stessa mensa della Parola e del Corpo di Cristo; per piccola o grande, priva o ricca di mezzi che sia, tale comunità è *la Chiesa cattolica*, cioè *universale*, in cui è *virtualmente presente la Chiesa di Cristo*, la

²⁹ A. LONGHITANO, «Le Chiese particolari», 20. È quanto voleva dire anche S. Ignazio di Antiochia quando attribuiva alla chiesa locale la qualifica di *cattolica* (*Ad Smyrn.*, 8, 2, in *PL* 5, 713).

³⁰ «*praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi [...] in participatione totius plebis sanctae Dei [...] in [...] Eucharistia [...]*».

³¹ «*in quavis altaris communitate, sub Episcopi sacro ministerio, exhibetur symbolum illius [...] Corporis mystici, sine qua non potest esse salus [...]*» (LG, 26).

³² Y. CONGAR, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, 279-322; G. CANOBBIO, «Chiesa particolare, Chiesa universale», 8. La prospettiva universalistica aveva portato ad una «tendenza unitaria» della teologia della Chiesa la quale a sua volta portata alle estreme conseguenze del suo sviluppo, è sfociata, sembra, in un «vero misconoscimento della qualità ecclesiale delle chiese locali: queste sarebbero soltanto delle "società imperfette", non avendo in sé tutti i mezzi necessari per assicurare il loro fine, che è la salvezza eterna dell'uomo». *Questa teologia dell'unità esprime un aspetto importante della realtà, ma non tutta la realtà* (P. ROSSANO, «Proprietà essenziali», 439-575, nt. 89 a pag. 487).

comunità di tutti i battezzati e credenti in Lui. La connotazione «eucaristica» presa come punto di partenza dal concilio, e che è stata il perno della riflessione teologica ma soprattutto patristica lungo i secoli, è la più adatta, mi sembra, ad esprimere questa *virtualità* della presenza di tutta la Chiesa in una comunità particolare. È nella celebrazione dei sacramenti, infatti, e in modo specialissimo nella celebrazione dell'Eucarestia che la comunità, anche piccola, in modo mistico, si unisce alla chiesa celeste, alle anime dei fedeli defunti e a tutti i fratelli sparsi sulla terra e *ripresenta* così in un luogo determinato la Chiesa cattolica in quanto tale.

4. La costituzione della Chiesa nella *Lumen Gentium*

Questo carattere visibile e mistico insieme della comunità ecclesiale non era sfuggito alla riflessione del magistero precedente il concilio³³: è questa comunità, professata nel simbolo apostolico una, santa, cattolica ed apostolica, affidata dal Signore a Pietro e al Collegio degli Apostoli perché nel suo nome la guidassero e la custodissero (LG, 8b) a *sussistere* nella Chiesa cattolica. L'organismo visibile è il luogo umano e spazio temporale in cui si perpetua nel tempo la presenza di questo *popolo di Dio-sacramento di Cristo*, che trascende uno spazio ed un tempo concreti per essere il gregge di tutti coloro che hanno accolto la Parola del Signore, ricevendo così la missione di annunziarla ed instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio (LG, 5).

Senza entrare nel problema che il termine *subsistit in* pone alla riflessione teologica³⁴, massimamente dal punto di vista ecumenico, diremo solamente che il concilio individua *tre forme* dell'unico soggetto «chiesa», tre modi propri di essere della comunità dei credenti in Cristo, la chiesa *locale*, la chiesa *particolare* e la chiesa *universale*. Queste tre attribuzioni non sono perfettamente chiare nella dottrina conciliare: la *Lumen Gentium* sembra assegnare a diverse comunità lo stesso termine o, talvolta, chiamare la stessa realtà con attributi diversi³⁵, risultando così la terminologia conciliare piuttosto approssimativa. Come si avrà modo di precisare in seguito, il codice ha compiuto delle scelte più precise adottando una terminologia maggiormente uniforme, operando una sorta di «correzione» del concilio.

Interessa a questo punto piuttosto proseguire nella esposizione della dottrina conciliare: queste tre attribuzioni proprie del soggetto «chiesa di

³³ Cfr. PIO XII, Lett. Enc. *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943.

³⁴ Una esposizione del problema nella sua interezza in F. SULLIVAN, «"Sussiste" la Chiesa di Cristo», 811-824.

³⁵ G. GHIRLANDA, «De definitione Ecclesiae», 605-636; sul problema della terminologia del concilio riguardo alla Chiesa si veda l'accento di Longhitano alle varie posizioni della dottrina in A. LONGHITANO, *Il diritto nel mistero*, nt. 22 di pag. 340.

Cristo» si definiscono a partire da «vari elementi accidentali specificativi»³⁶ che danno appunto una ulteriore configurazione al medesimo soggetto, il quale proprio perché *subsistit in* «è unico e sempre lo stesso nei suoi elementi essenziali»³⁷ sia nella sua dimensione particolare, che in quella universale e in quella locale.

Questa distinzione tra elementi essenziali ed elementi accidentali è molto importante per una corretta definizione di quali realtà visibili, di quali aggregazioni umane all'interno del popolo di Dio possano definirsi *chiesa particolare*, dal momento che il soggetto «Chiesa di Cristo» unito alla caratteristica specifica dell'universalità porta praticamente alla identificazione tra l'intero popolo di Dio e la chiesa universale³⁸. È in virtù del *subsistit in* che la teologia della Chiesa parla di una *mutua inclusione*³⁹ tra chiesa universale e chiesa particolare; la ormai ben nota formula conciliare di *Lumen Gentium*, 23 ([*Ecclesiae particulares*] *in quibus et ex quibus una et unica catholica Ecclesia existit*), formula straordinariamente sintetica di quanto andiamo esplicitando, vorrebbe asserire proprio questo: la chiesa universale non è una realtà cumulativa di tutte le comunità particolari e locali nel senso che risulta composta dalla somma di esse⁴⁰, bensì che la chiesa universale è costituita dalla comunione delle chiese particolari; si tratta cioè di una realtà misterica in virtù della quale si ha una immanenza delle chiese particolari nella chiesa universale (*ex quibus*) le quali la rappresentano nel senso che in esse si fa presente la chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali⁴¹. Così come la stessa chiesa universale si realizza in ciascuna delle chiese particolari, avendo così una immanenza di essa in ciascuna di queste (*in quibus*): una realtà misterica che realizza la pienezza del mistero di Cristo tanto a livello universale che nel più piccolo raggruppamento umano che presentasse le caratteristiche essenziali del soggetto «chiesa»⁴². Il totale non sarà maggiore di ciascun addendo, a voler usare il linguaggio dell'aritmetica⁴³.

³⁶ G. GHIRLANDA, *Il diritto*, 41.

³⁷ G. GHIRLANDA, *Il diritto*, 41.

³⁸ G. GHIRLANDA, *Il diritto*, 42.

³⁹ Cfr. Discorso di Giovanni Paolo II alla Curia Romana del 20.12.1990, n. 9, in *Regno-Doc.*, 3 (1991) 66ss: egli parla di una «correlazione di mutua interiorità tra la Chiesa universale e chiese particolari», cioè una reciprocità che permette alla Chiesa universale, come realtà teologica, di trovare nella chiesa particolare un «suo luogo d'espressione» (67; il testo è stato anche recentemente citato al n. 9 della Lettera *Communio notio*). Cfr. anche Y. CONGAR, in *My.Sal.*, 491-492.

⁴⁰ *Communio notio*, n. 9.

⁴¹ *Communio notio*, n. 7.

⁴² J. Hervada, parlando delle ripartizioni ecclesiastiche e tentando di abbozzare una descrizione della struttura costituzionale della Chiesa, parla di una duplice dimensione dell'unico soggetto «Chiesa», la dimensione universale e quella particolare, escludendo implicitamente quella locale, per la sua irrilevanza dal punto di vista costituzionale: dal mo-

La chiesa particolare è l'altro polo della costituzione della Chiesa: essa è ad immagine della Chiesa universale perché vi sono presenti tutti gli elementi essenziali del soggetto «Chiesa di Cristo» una, santa, cattolica ed apostolica (CD, 11)⁴⁴. Non esistono altre realtà costituzionali per la costituzione conciliare sulla Chiesa oltre queste due specificazioni o attribuzioni del soggetto «Chiesa»: *universale e particolare*; i due termini non si contrappongono, come potrebbe far credere tale terminologia presa nell'accezione comune, filosofica⁴⁵.

mento che «la Chiesa una e universale non è una realtà uniforme» ma risulta «composta di formazioni sociali» fatte di fedeli e ministri, chierici e laici, di queste *formazioni sociali* solo alcune hanno carattere costituzionale perché presentano una «conformazione primaria e fondamentale del popolo cristiano» che l'Autore chiama *ripartizioni costituzionali*. Lo sforzo di tradurre in linguaggio strettamente giuridico la realtà misterica della Chiesa nel saggio citato mostra come le categorie giuridiche civili mal si adattano ad una realtà teologica che richiede l'uso di una terminologia appropriata, altrimenti equivoca. Questo si risolve poi anche in una visione molto riduttiva della Chiesa: tra le cosiddette formazioni sociali (!) l'Hervada non contempla, ad esempio, affatto la vita consacrata, che pure è una caratteristica peculiare della società ecclesiale. Segnaliamo inoltre che a pag. 297 l'Autore mostra chiaramente di rifiutare l'uso dell'espressione «comunità», affermando che essa è eccessivamente generica e potrebbe comprendere anche quelle *portiones populi Dei* che non sono in senso stretto una chiesa particolare (come ad es. nel caso delle parrocchie). In ogni caso ancora una volta viene fuori l'ambiguità e l'indeterminatezza del dettato conciliare. D'altronde lo stesso Autore distingue opportunamente tra una realtà o concetto di chiesa particolare ed un uso canonico dello stesso termine. Il contenuto del termine è sempre una realtà teologica difficilmente esauribile da una terminologia mutuata da modelli civilistici o anche da una terminologia coniata all'uopo (cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 354, nt. 15). È chiaro a questo punto che tali tentativi di descrivere la struttura costituzionale della Chiesa modellandola su categorie civilistiche non possono essere approvate in quanto rischiano di snaturare la realtà teologico-misterica della Chiesa. Potrà nascere un diritto costituzionale canonico che abbia categorie e linguaggio rispondente alla natura dell'oggetto che vuole descrivere? Preme qui inoltre ricordare come nel concilio, nonostante l'imprecisione terminologica, l'espressione «chiesa locale» è riferita ai raggruppamenti di chiese particolari e non primariamente alle parrocchie (cfr. G. GHIRLANDA, «De definitione», 605ss).

⁴³ AFANASSIEV, *La Chiesa che presiede*, cit. in A. LONGHITANO, «Chiese particolari», 354, nt. 15).

⁴⁴ Dal cui testo deriva il can. 369.

⁴⁵ J. M. R. Tillard trova discutibile la terminologia che contrappone *universale* a *particolare*, almeno per quanto riguarda la teologia della Chiesa: «J'évite d'emblée l'expression *Eglise universelle*. Je suis, en effet, de plus en plus convaincu que, telle que véhiculée dans les traditions occidentales, elle est porteuse d'équivoques» (J. M. R. TILLARD, relaz. tenuta al II Coll. di Salamanca, 2-7 aprile 1991, in H. LÉGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*). Effettivamente anche Mons. G. Colombo gli fa eco facendo notare che «poiché la "cattolicità" è una proprietà [...] intrinseca [...] della Chiesa, consegue che l'uso proprio del termine [...] è quello [...] aggettivale [si deve cioè parlare non di "cattolicità" bensì di "Chiesa cattolica"]». Infatti «la Chiesa è "intrinsecamente

5. Chiesa universale e chiesa particolare

Ora, quale rapporto intercorre tra questi due termini, i due poli costituzionali della Chiesa? La dottrina più autorevole parla di una *relazione di analogia*⁴⁶. Tale relazione di analogia è stabilita tra i diversi gradi e modi in cui l'unica Chiesa di Cristo realizza se stessa (nella tipologia delle chiese particolari, come vedremo, si parla dei vari gradi di ecclesialità). Ciò che garantisce una piena realizzazione del mistero ecclesiale è l'equilibrio di forza tra i due «poli di attrazione»⁴⁷, il centro della chiesa universale e la periferia delle chiese particolari: questo mistero non si realizzerà pienamente qualora forze centrifughe o centripete tendessero ad eliminare uno dei due poli di attrazione o comunque a danneggiarlo gravemente compromettendo l'unità o soffocando la legittima diversità, ambedue parte costitutiva della cattolicità della Chiesa. Verrebbe meno in tal modo, in ultima analisi, il principio della comunione perché, come s'è visto, elemento costitutivo della chiesa particolare, e dunque della *communio hierarchica*, è il *legame necessario* di ciascuna comunità particolare con la sede apostolica di Roma e per suo tramite con tutte le comunità particolari *per orbem dispersae*. Mancando questo legame, mancherà la piena manifestazione della Chiesa.

cattolica" cioè "universale" [...] conseguentemente la connotazione di "particolare" [...] non può essere intesa in contrapposizione a "cattolica" o "universale" [...]» (G. COLOMBO, Osservaz. alla relaz. del prof. H. Müller, in H. LÉGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*). È il dilemma che già si poneva H. De Lubac: diremo cioè che esiste una unica accezione di Chiesa, quella particolare, che è sempre in se stessa universale o cattolica, e che la Chiesa universale in quanto tale è un *concetto astratto* perché la Chiesa esiste solo nelle sue determinazioni storiche, che sono sempre particolari, oppure, quando coincide con i confini della terra, esiste come comunione di chiese. Il dualismo universale/particolare è dunque una distinzione che fa riferimento ad una ampiezza geografica, che è però una caratteristica estrinseca e non una proprietà intrinseca della Chiesa, come già S. Agostino aveva intuito (*De Bapt.*, lib. VII, 1, in *PL* 43, 223-285); «La cattolicità è nell'essenza profonda della Chiesa prima di apparire nella sua estensione [...]» (Y. CONGAR, in *MySal.*, VII, 584-585 passim). Ma anche asserire che la Chiesa universale è un concetto astratto può risultare ambiguo, a meno che Tillard non voglia alludere al concetto proprio della tradizione occidentale che si nasconde dietro tale espressione, e non invece ad essa intesa come *communio ecclesiarum*! Vedi su questo punto anche la discussione fatta in seno al *Coetus studiorum «de clericis»*, nella sessione III di revisione del codice, nel 1967 ove interessante mi sembra la distinzione tra «Ecclesia universalis» ed «Ecclesia universa», espressioni di fatto tra loro distinte in seno al codice (*CCCIC*, I [1986] 57).

⁴⁶ Trovo tale espressione in uno studio di A. ANTON, «Iglesia universal», 409-435, ma la sostanza di tale rapporto di analogia era stata già ben illustrata nell'immediato post-concilio e a livello teologico e canonico insieme dal p. Bertrams (il cui studio è citato in seguito, alla nota 48). La stessa *Lettera Communiois notio* parla di «*notio communionis modo analogico applicare quoque Ecclesiarum particularium* [notioni]» (n. 8; cfr. anche n. 9; l'evidenziatura è nel testo originale).

⁴⁷ Cfr. A. ANTON, «Iglesia universal», 422.

Questa relazione di analogia non rimane confinata in ambito teologico, ma si rivela gravida di riflessi e conseguenze per l'ambito giuridico⁴⁸. *Sempre tenendo presente i limiti della analogia*, la relazione potrebbe essere stabilita tra la struttura gerarchica dell'una e quella dell'altra, tra i singoli istituti giuridici dell'una e quelli dell'altra riuscendo così talvolta ad illuminare meglio alcuni problemi nuovi la cui soluzione è ancora lontana, oppure appena intravista ma ancora incerta nella sua definitività. Ad esempio, in relazione a *Lumen Gentium*, 22, ove si parla del duplice soggetto della suprema potestà nella Chiesa, ci chiediamo se non si potrebbe indagare a livello teologico e giuridico il valore della presenza del presbiterio attorno al vescovo; pur non possedendo una *potestas legislativa* come singoli, ai presbiteri riuniti nel consiglio presbiterale in qualità di rappresentanti di tutto il presbiterio diocesano, potrebbe essere riconosciuta una potestà dispositiva limitata a quelle materie che il vescovo sottopone alla loro attenzione, grazie alla quale essi, in base alla loro esperienza, ipotizzano delle soluzioni di carattere normativo che acquistino valore di legge *dummodo accedat consensus Episcopi*⁴⁹. In questa prospettiva, il Sinodo dei vescovi (rappresentanza dell'episcopato mondiale) starebbe al Collegio episcopale (massimamente se riunito in un concilio ecumenico, ma anche con azione collegiale dei vescovi *per orbem dispersi*, secondo quanto prescrive la *Lumen Gentium* e il can. 337 § 2), come il consiglio presbiterale (rappresentanza del presbiterio diocesano) a tutto il presbiterio⁵⁰. È chiaro che allo stato attuale delle cose, l'analogia tra i due termini è ad uno stadio molto più imperfetto, poiché non è previsto attualmente tra gli istituti canonici una riunione di tutto il presbiterio col vescovo alla maniera di un concilio ecumenico a livello universale.

⁴⁸ W. BERTRAMS, «De analogia», 265-308; lo stesso studio, in AA.VV., *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, 443ss.

⁴⁹ Qui l'analogia sarebbe chiaramente stabilita col can. 341 § 2 ma anche con LG, 22 e il can. 337 § 2. In questo modo sarebbe salvaguardata la responsabilità propria del vescovo per la pienezza del sacramento dell'ordine, e la responsabilità solidale che con lui i presbiteri esercitano nei confronti della chiesa particolare. Parlo volutamente di «potestà dispositiva» e non «legislativa» per non confonderla con quella del vescovo che possiede una potestà legislativa in modo proprio e nel senso formale (dare vigore di legge) oltre che materiale (creare il disposto di legge). Il *consensus episcopi* avrebbe qui valore solo formale, darebbe cioè vigore di legge a ciò che il consiglio presbiterale ha materialmente proposto. E questo non mi sembra esser lontano dalle possibilità adombrate dalla normativa attuale (can. 500).

⁵⁰ Tenere presenti i limiti dell'analogia significa che se si stabilisce un rapporto tra due realtà dalla struttura essenzialmente (*per essentiam*) uguale, si deve anche non dimenticare che questa analogia si fonda su un «diverso rapporto sacramentale e giurisdizionale che esiste da una parte tra il papa e il collegio dei vescovi, e dall'altra tra il vescovo e il presbiterio» (T. PIERONEK, «Natura e funzioni», spec. 701).

La reciprocità tra i due termini, particolare ed universale, si traduce a livello di vescovi, che presiedono alle chiese e le rappresentano; essi, tramite l'*affectus collegialis*, devono coltivare la *consonantiae disciplina*⁵¹, cioè regolare la fede delle proprie comunità sul canone di quella apostolica: a ragione infatti essi sono detti *catholicae et apostolicae fidei cultores*, finalità che raggiungono quando, nello spirito di comunione, essi agiscono nel particolare con lo spirito di tutta la Chiesa⁵². La comunione è pertanto l'elemento di coesione delle chiese particolari. È la diversità che caratterizza ciascuna chiesa particolare come comunione di carismi e ministeri attorno al vescovo col suo presbiterio che la configura alla chiesa universale e la pone in comunione con tutte le altre; tale comunione, che nella sua dimensione visibile (gerarchica) è facilmente riconoscibile da quel rapporto con quella singolare chiesa particolare che è la chiesa di Roma⁵³, deve essere spiegata nei suoi contenuti teologico-canonici.

6. Dimensione universale e particolare della *communio*

Dunque la chiesa universale è una *comunione di chiese*⁵⁴, ciascuna delle quali è *incarnazione peculiare della medesima identità*⁵⁵. Perciò valore insostituibile della *communio* è l'unità, elemento che «vive tutto intero in ognuno di quei frammenti autentici che sono le chiese particolari [...]»⁵⁶. Perciò «la *communio* che unisce le chiese particolari in Chiesa universale non è un vincolo di associazione, un legame federativo, ma è la carità, dono divino, proprio di ogni chiesa particolare come Chiesa di Cristo»⁵⁷. Questa carità, e dunque la comunione, hanno il loro centro nella Eucarestia, ove si concentra e si aduna la Chiesa. Poi essa da questo centro irradia e si allarga

⁵¹ Origene, *Hom. in Num.*, 26, 2, in *PL.*, 20.

⁵² J. J. BOSSUET, *Oeuvres oratoires*, VI, 117.

⁵³ J. M. R. TILLARD, *Chiesa di chiese*, 359.

⁵⁴ In quanto tale, cioè in quanto *communio ecclesiarum*, la Chiesa universale ha la medesima concretezza della chiesa particolare, a differenza di quanto dice il prof. T. Pieronek: egli afferma che la Chiesa universale è un'astrazione, non esiste come tale in se stessa, ma «esiste realmente permene e si realizza nelle e dalle chiese particolari [...]»; essa diverrebbe una realtà storica concreta a partire dalle chiese particolari. A me pare questa una indebita astrazione della *Ecclesia universa* che invece abbiamo chiaramente presentato come *communio ecclesiarum* e in quanto tale essa è concreta quanto la chiesa particolare perché risulta dalla convergenza di tutte le chiese particolari sparse nell'orbe cattolico. Una Chiesa universale intesa alla maniera del prof. Pieronek è un qualcosa d'altro, una entità del tutto diversa da quella presentata dal concilio ed esposta in questo nostro lavoro (cfr. T. PIERONEK, «Natura e funzioni», 708. Cfr. l'osservazione su tale questione fatta alla nt. 45).

⁵⁵ P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 123.

⁵⁶ P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 123.

⁵⁷ P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 123-124.

in cerchi concentrici legando tra loro in primo luogo i singoli fedeli in virtù del Battesimo, dunque tramite l'unica confessione di fede in Cristo Salvatore, fino a raggiungere via via e legare tra loro tutte le comunità particolari riunite attorno all'Eucarestia di un vescovo legittimo, reso tale dall'appartenenza al collegio episcopale, il quale, tramite il suo servizio episcopale, identifica la fede di quella comunità particolare con la fede apostolica propria della Chiesa cattolica.

Vi è allora anche nella *comunione visibile* (non completamente separabile e separata dalla comunione invisibile, mistica, di cui abbiamo sopra parlato) una *duplice dimensione: particolare ed universale*. La comunione ecclesiale universale è articolata in una *molteplicità di comunioni particolari* nell'ambito delle quali i criteri di giudizio e di azione non devono sostanzialmente differire e nelle quali si tende al conseguimento dell'obiettivo proprio di tutta la Chiesa (can. 204 e 211), vale a dire la costruzione del Regno di Dio sulla terra tramite la diffusione del Vangelo, ma in *forma subordinata*, o meglio, *parziale*⁵⁸; nel conseguimento di tale obiettivo si richiede che ciascun membro inserito col Battesimo nella comunione ecclesiale (can. 96) collabori attivamente con tutti gli altri alla costituzione e al mantenimento di questa comunione particolare (can. 208). Sento a questo punto la necessità di evidenziare che è attraverso la costruzione e la tutela della comunione particolare che ciascun battezzato, quale che sia la sua condizione giuridica, costruisce e collabora all'effettiva sussistenza della *communio omnium fidelium*, o cattolica⁵⁹. Il battezzato contribuisce perciò

⁵⁸ Cfr. T. J. URRESTI, «Ontologia della comunione», 136-137.

⁵⁹ Il codice rinnovato purtroppo non è giunto con evidente chiarezza ad enunciati di questo genere. Solo per quanto riguarda l'attività e il servizio episcopale, infatti, si dice che «*Ecclesiae universae unitatem cum tueri debeat, Episcopus disciplinam cunctae Ecclesiae communem promovere [...] tenetur*» (can. 392 § 1); e dal momento che il vescovo non ha che solo nei confronti di una chiesa particolare una *potestas* (can. 381), mi sembra chiaro che il codice *expresse etsi non explicite* voglia indicare che tale attività si profonde in modo proprio nella diocesi a lui affidata. Non altrettanto chiara la formulazione dei canoni che riguardano i diritti e i doveri di tutti i fedeli: di essi si prescrive il dovere di mantenere la comunione con tutta la Chiesa (can. 209), la quale comunione è piena se con il Battesimo si è inseriti in una compagine ecclesiastica *visibile* tramite i vincoli di fede, sacramenti e regime ecclesiastico; si giunge a dire persino che devono adempiere ai loro compiti con diligenza ed ai quali sono tenuti sia nei confronti della Chiesa universale come nei confronti di quella particolare, ma la prospettiva è sempre e solamente quella universale, anche se si è ad un passo lontani dal dire che ogni attività che promuove la comunione universale è espressa attraverso una attività normalmente a favore e nell'ambito di una comunità determinata. La stessa deficienza credo valga per il tit. II, *De obligationibus et iuribus laicorum* e per il capo III del tit. III, *De clericorum obligationibus*. Nonostante infatti i chierici siano messi continuamente in relazione con la chiesa particolare, soprattutto trattando dell'istituto della incardinazione, mai si parla di un dovere propriamente giuridico di promuovere la comunione particolare e neanche del dovere di salvaguardare l'unità all'interno dell'unico presbiterio diocesano, del quale non si fa parola se non al can. 529

in maniera mediata⁶⁰ alla comunione di tutta la chiesa favorendo e incrementando la comunione particolare nella quale è visibilmente inserito: in tal modo egli contribuisce alla *plenitudo communionis catholicae*⁶¹; la comunione, intesa fin dal Nuovo Testamento come vincolo di unità tra sacerdoti e fedeli manifestato anzitutto nella sinassi eucaristica di una comunità particolare, si estende a tutte le chiese particolari in quanto i fedeli, in comunione col loro vescovo nell'unica fede in Cristo, nell'unico Battesimo e nella stessa Eucarestia, e tramite lui, mantengono un legame con tutte le altre chiese disperse nell'orbe; ciascun vescovo infatti ha con gli altri vescovi, in virtù dell'aggregazione al collegio episcopale, un legame che coinvolge le chiese a cui sono preposti: il criterio ultimo e il centro di questa *universale comunione ecclesiastica* è la chiesa di Roma, con il suo vescovo, successore di Pietro, capo del collegio apostolico.

7. Dimensione verticale ed orizzontale della *communio*

Oltre ad una dimensione particolare ed una dimensione universale⁶², la comunione visibile ha un'altra duplice dimensione: *verticale* ed *orizzontale*. È lo Spirito Santo che realizza la comunione universale di tutti i battezzati (LG, 13b); esso realizza tale comunione all'interno di una ammirabile varietà (LG, 32a), la quale proviene dal medesimo Spirito che suscita carismi e ministeri all'interno del popolo di Dio. Si tratta di doni di varia natura, carismatici e gerarchici, la consonanza dei quali realizza appunto la co-

trattando dell'istituto della incardinazione, mai si parla di un dovere propriamente giuridico di promuovere la comunione particolare e neanche del dovere di salvaguardare l'unità all'interno dell'unico presbiterio diocesano, del quale non si fa parola se non al can. 529 § 2 dove però si parla della promozione della missione laicale. Eppure quello che vale per il vescovo vale anche, *mutatis mutandis*, per i laici e soprattutto per i presbiteri, a lui legati più strettamente dall'unico sacerdozio ministeriale, i quali tra l'altro, in virtù dell'incardinazione, godono di una maggiore stabilità e di un vincolo più stretto con la chiesa particolare.

⁶⁰ Si tratta di una mediazione «esistenziale» alla stessa maniera che ciascun fedele partecipa al Sacrificio Eucaristico di Cristo e di tutto il suo Corpo Mistico attraverso la partecipazione visibile, fisica, concreta, «esistenziale» appunto, ad una Eucarestia celebrata da un vescovo o presbitero in un luogo determinato. La Lettera *Communio notio*, al n. 10, si preoccupa di sgombrare il campo da equivoci, allorché si voglia intendere «mediazione» come il tramite necessario, il presupposto, direi, in base al quale uno appartiene alla Chiesa in quanto tale, ricadendo così in quella concezione di sapore «federativo» che si voleva evitare. D'altra parte sarà difficile non riconoscere che ciascun uomo opera in un determinato contesto esistenziale e mediante questo il suo operato di fedele incrementa la comunione di tutta la Chiesa. Stante la mutua inclusione tra chiesa particolare e Chiesa universale, sarebbe sbagliato vedere le due cose in modo tra loro contrapposto.

⁶¹ Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 41, n. 27.

⁶² Vedi sopra, § 6.

munione attraverso la diversità dei membri e delle funzioni (LG, 7b)⁶³. In virtù del Battesimo tutti i credenti acquistano la medesima dignità di «persona» nella società ecclesiale (can. 96), cioè soggetto di diritti e doveri che attengono ad ogni cristiano: in quanto comunità di battezzati la Chiesa è una *societas aequalium* (LG, 32c e cann. 204 § 1 e 208).

Lo Spirito, suscitando carismi e ministeri nella Chiesa, costituisce così una legittima diversità, talvolta sostanziale perché si fonda su sacramenti diversi, come nel caso del sacerdozio ministeriale nei confronti del sacerdozio comune (LG, 10b): in quanto comunità di persone con compiti diversi, la Chiesa è *societas inaequalium*⁶⁴.

Perciò la Chiesa è *societas aequalium simul et inaequalium*, gerarchicamente ordinata per la volontà divina che suscita questa diversità (LG, 20a). La gerarchia non è solo tra i fedeli in base alla diversità delle funzioni ministeriali per cui i doni carismatici sono subordinati ai doni «riconosciuti» o istituiti tramite il sacramento, in particolare quello dell'ordine sacro, ma anche tra i diversi ordini di persone che in virtù di questi doni vengono ad essere istituiti nella Chiesa: laici, clero, fedeli che si consacrano mediante la professione dei consigli evangelici⁶⁵.

Come si vede, la difficoltà di enucleare la riflessione conciliare e post-conciliare sulla chiesa-comunione evidenzia il fatto che la *communio-koinonia* è una realtà complessa, formata da tante dimensioni: anzitutto quella

⁶³ È da notare che non si tratta di una varietà di carattere esclusivamente sociologico: oltre alla varietà di popoli, costumi e culture diverse che confluiscono nella Chiesa (varietà che chiamerei di ordine *antropologico-culturale*), vi è una varietà che deriva dalla diversità dei membri e delle funzioni in seno alla comunità dei battezzati (varietà di ordine *teologico*, messa bene in risalto da LG, 7b e varietà di ordine *ecclesiologico*, in LG, 13) pur nell'unico orientamento di fondo per il raggiungimento del medesimo fine (LG, 18a).

⁶⁴ Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 51-52.

⁶⁵ «Il problema degli ordini o gruppi di persone nella Chiesa si pone *in conseguenza della sua natura gerarchica*, della complessità dei ministeri e delle funzioni, della natura e della varietà dei carismi, della diversità della realtà umana» (J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 67; mio il corsivo). Nel fare una rassegna dei problemi aperti che il concilio non ha voluto o potuto risolvere, lo stesso Autore pone in questi termini il problema del significato e del contenuto dell'aggettivo *gerarchico* che Paolo VI volle espressamente introdurre nella LG attraverso la NEP: «Quanto alla *communio hierarchica* dei preti con l'ordine episcopale, proposta dal Decreto *Presbyterorum ordinis*, e quanto a quella che lega il vescovo diocesano con i preti suoi collaboratori [...], bisogna dire che non sono state né approfondite né chiarite! [...]. Ora, il nuovo codice è ancor più reticente su questa materia [...]. È una lacuna che nemmeno un codice futuro potrà correggere, *se non prenderà in considerazione [...] i diversi "ordini" di persone*, invece di limitarsi a trattare del clero e dei laici, *senza distinguere i gruppi che compongono queste due categorie ecclesiali estreme*» (J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 40-41. Il corsivo è nel testo originale). La soppressione degli ordini di persone ha portato al raggruppamento dei fedeli sotto la categoria generalissima di laici, cosa che non rende ragione della varietà dei doni e carismi del popolo di Dio così com'è espressa dal concilio.

mistica, spirituale, poi quella visibile, quest'ultima articolata in una molteplicità di comunioni particolari le quali a loro volta comprendono al loro interno ulteriori «comunioni minori», tutte aventi a fondamento una realtà sacramentale e/o spirituale, ma spessissimo facenti parte di una struttura, quella gerarchica propria della Chiesa, e inserendosi in un sistema di istituti giuridici non soltanto funzionali, ma rispondenti alla natura della Chiesa cui appartengono. Poi una duplice dimensione, orizzontale in virtù del Battesimo e della medesima missione di diffusione del vangelo, e verticale per la diversità funzionale dei membri che in virtù di carismi e ministeri assumono funzioni diverse e formano ordini di persone dipendenti tra loro.

La *communio* è perciò un concetto sintetico di tante comunioni particolari (ecco perché si parla di «*plenitudo communionis*») le quali si richiamano a reciproca complementarità. Credo sia questo il motivo per cui il concilio chiama la *communio* una *realtà organica*, la quale richiede per sua stessa natura una forma giuridica, pur riconoscendo che suo elemento vitale è solo la carità (NEP, 2 e LG, 8a).

8. Il ruolo del ministero ordinato all'interno della *communio*

Non ci rimane che da sottolineare che in questa struttura costituzionale della Chiesa un posto di notevole importanza assume il *ministero ordinato*. Se la comunione è di ordine sacramentale ed è visibile anzitutto nella chiesa particolare, evidenziando che essa si realizza tra tutti i battezzati e trova piena espressione e realizzazione nella Eucarestia, l'elemento ministeriale finisce per occupare *a fortiori* un posto irrinunciabile nella struttura costituzionale della Chiesa, universale e particolare.

Il ministero, particolarmente quello ordinato, è a servizio dell'Eucarestia senza la quale non si dà piena comunione. Il servizio pastorale ha proprio il compito primario di mettere i *christifideles* a contatto con le fonti della fede (Vangelo ed Eucarestia) e con la vivente Tradizione apostolica, insegnando ciascuno personalmente ciò che insegna tutto il collegio⁶⁶. Ecco perché la comunione passa attraverso l'adesione al magistero dei pastori⁶⁷.

⁶⁶ Il magistero gode della prerogativa dell'autenticità se ciascuno di coloro che esercitano il *munus magisterii* conserva la *communio* con il Capo del collegio e gli altri membri, che è perciò comunione gerarchica. La comunione sembra, secondo il dettato del can. 753, il criterio per stabilire l'autenticità dell'insegnamento magisteriale. Ma il canone non evidenzia, forse ritenendolo implicito, che si tratta di comunione «gerarchica»; la redazione del canone citato così non risulta molto felice. Il criterio per stabilire l'autenticità dell'insegnamento non deriva da un legame di comunione con tutta la Chiesa, ma con il Capo del collegio e gli altri membri, e solo per questo tramite, con tutta la Chiesa.

⁶⁷ Cfr. can. 369: «suo pastori adhaerentes [...]».

Ancora una volta sottolineiamo perciò quanto abbiamo verificato: che cioè la comunione non è solo un vago affetto spirituale⁶⁸, bensì diviene un vero legame giuridico-sacramentale su cui si fonda la *universa fidelium communio*⁶⁹. Suo elemento costitutivo e irrinunciabile è la *communio hierarchica* dei membri del collegio episcopale col loro capo: senza di essa non può sussistere la pienezza della *communio fidelium* che fonda a sua volta la *communio omnium ecclesiarum*, il legame cioè di tutte le chiese particolari tra loro e con la chiesa di Roma.

Anzi, se c'è una *communio hierarchica* in senso proprio, secondo quanto espresso dalla *Lumen Gentium* nel senso indicato dalla *Nota Explicativa Praevia*, essa stessa diviene man mano più ampia fino a coincidere con la *universa fidelium omnium communio* se facciamo un uso generoso — ma non immotivato — della analogia, grazie alla quale tutto il popolo di Dio viene inserito in questa comunione che è *gerarchica* per statuto divino e che dunque non sarebbe vera comunione se non fosse tale. Se infatti riflettiamo sul fatto che la *communio hierarchica* si fonda sul comune dono dello Spirito che i vescovi anzitutto ricevono nella consacrazione episcopale e che crea il *vincolo collegiale* (LG, 21b; 22b e NEP, 2 e 4), dobbiamo ammettere, e il concilio lo fa seppur in modo molto cauto onde evitare fraintendimenti, che anche i presbiteri, in virtù dello Spirito che li fa partecipi dell'unico sacerdozio di Cristo, sono inseriti in questa *hierarchica communio*

⁶⁸ Lo stesso concetto è espresso dall'ARCIC II, nell'VIII riunione plenaria tenutasi a Dublino nel 1990, già cit.: «è inadeguato parlare solo di una unità spirituale invisibile [...]; la profonda comunione modellata dallo Spirito richiede una espressione visibile», poiché «lo scopo della comunione ecclesiale visibile è incarnare e favorire questa comunione spirituale con Dio». Tale comunione visibile ha degli *elementi costitutivi essenziali*: la professione di una sola fede (lo stesso Battesimo, dunque), una sola Eucarestia, gli stessi valori morali fondamentali (evangelici), l'unica speranza nel compimento finale del Regno di Dio. L'ordinamento canonico, invece, farebbe parte di quella «diversità accettabile che arricchisce l'unica comunione di tutte le chiese» (nn. 42ss, 430-31). Il documento va qui preso in considerazione solo in quanto testimonia un progresso fatto su questo punto dal dialogo ecumenico. Le comunità protestanti infatti erano tradizionalmente legate ad un concetto esclusivamente spirituale di comunione in antitesi al discorso quasi unilaterale della Chiesa cattolica che ha posto l'accento più sugli elementi visibili della *communio*. Certamente il documento in questione tralascia del tutto, nonostante l'importanza data in genere ai ministeri, l'*elemento gerarchico*, non menzionato tra gli elementi costitutivi; esso appare così un elemento accidentale della comunione visibile (e dunque di diritto canonico positivo) e non invece *essenziale* e dunque di diritto divino, come invece è affermato nella dottrina e nella Tradizione della Chiesa cattolica. Tali documenti comuni registrano spesso queste ambiguità e il riportarli qui può avere solo uno scopo paradigmatico.

⁶⁹ Il vincolo morale non esclude, anzi postula, il vincolo giuridico, il cui contenuto «dipenderà dalle concrete circostanze [...]» e «assumerà, di conseguenza, profili differenti a seconda dei diversi fattori che concorrono a determinarla [cioè, la relazione di comunione tra i vescovi, che possiede sempre una dimensione giuridica e non soltanto un semplice affetto morale]» (D. CITO, «Le delibere normative», 571-72).

perché legati da un vincolo, che è insieme spirituale ed organico-strutturale, con l'ordine dei vescovi (PO, 7a e 15b). Da questa comunione gerarchica non sono esclusi i diaconi (LG, 29a e CD, 15a) e poi tutto il popolo di Dio. Infatti, pur non partecipando tutti i membri del popolo di Dio al ministero ordinato, di fatto i membri laici sono coloro *qui Spiritum Christi habentes*, sono fatti partecipi con il Battesimo dei *tria munera Christi*, anche se in modo diverso dalla partecipazione che proviene dal sacramento dell'ordine sacro, e tramite la comunione fondata sulla Eucarestia e la comunione con il proprio vescovo vengono inseriti nella comunione (ecclesiastica) con tutte le comunità particolari e con la chiesa di Roma, perpetuo e visibile fondamento della comunione universale (LG, 18b; 22b e NEP, 3)⁷⁰.

Ciascuna comunità particolare pertanto conserva il suo legame con tutte le comunità sparse nel mondo (la comunione ecclesiastica) attraverso la «realtà» della *communio hierarchica*⁷¹ il cui termine ultimo è il Romano Pontefice. La comunione gerarchica è così *elemento specificativo* della comunione ecclesiastica su cui a sua volta si fonda, e che giunge a coincidere con la comunione cattolica (*communio fidelium*) (LG, 13c e UR, 4c)⁷².

9. Conclusioni

Abbiamo dunque inteso infine che il concetto di *comunione* non è un concetto univoco, e che analogicamente si applica a diverse realtà nella Chiesa. Esso è certamente un elemento spirituale, ma genera ben presto un elemento organico e strutturale⁷³: perciò il concetto di comunione è il più

⁷⁰ «La nozione di comunione gerarchica, che a prima vista sembrerebbe esaurirsi all'interno dell'ordine dei ministri sacri [...] va ampliata [...]» fino ad abbracciare tutti gli ordini, gli stati di vita e i carismi che ruotano intorno al ministero dell'ordine sacro, i membri del quale hanno perciò il compito specifico di mantenere l'unità e la comunione all'interno di una legittima diversità (cfr. G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 561).

⁷¹ NEP, 2c; cfr. anche J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 68 e ss.

⁷² «La comunione ecclesiale si specifica [...] nella comunione ecclesiastica e nella comunione gerarchica» (G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 551; cfr. anche M. L. NAVARRO, «Manifestazioni giuridiche», 573).

⁷³ Cfr. G. GHIRLANDA, «La notion», 231-254. Contro questo modo di intendere la *communio* nella dottrina conciliare si è pronunciato J. Grootaers, teologo di Lovanio, il quale, presentando in un articolo molto dettagliato il dibattito postconciliare sul peso che la NEP debba avere nell'interpretazione della dottrina sulla collegialità episcopale presente nel capo III della LG, mette in guardia dalla tendenza giuridicizzante propria dell'Occidente latino (qui l'Autore fa sue le parole di G. Philips in una conferenza-stampa, in *OR* [éd. fr. del 31.10.1969] 7) in virtù della quale si ridurrebbero o addirittura affosserebbero i concetti teologici di *comunione* e *collegialità* che il Vaticano II ha inteso rinviare. Esempio di come il giuridismo rischia di svuotare del suo contenuto teologico il concetto di comunione è dato da coloro che — e qui cita espressamente il P. Ghirlanda — rileggono la costituzione conciliare, valorizzando in maniera «esorbitante» alcune espressioni, come la qualificazione di *gerarchica* data alla *communio*, espressione che

adatto ad esprimere la *natura stessa* della Chiesa⁷⁴ che è insieme umana e divina, storica e metastorica, spirituale ed istituzionale, con elementi che esprimono l'uno e l'altro ambito, il vangelo, i sacramenti, i carismi da una parte, e il governo, l'organizzazione e l'ordinamento visibile dall'altra.

Tutto ciò occorre tener presente, se si vuole correttamente impostare un discorso, come dicevamo, valido ed opportuno sulla chiesa particolare, il suo legame con le altre comunità *per orbem dispersae*, che è un legame di comunione nella diversità⁷⁵. Tale dinamica risponde, lo ripetiamo, alla natura

compare solo pochissime volte nel testo stesso (*Primaauté et collegialité*, par J. GROOTAERS). Vedremo in seguito la vera ragione di questa aggiunta finale della qualifica di *hierarchica* al sostantivo *communio*. A mio sommosso avviso, l'Autore citato compie egli stesso l'operazione da cui pure mette in guardia il lettore, e cioè quello di dare una lettura molto riduttiva del concilio stesso riducendo la *communio* ad un affetto spirituale, un sentimento svincolato da ogni obbligo giuridico, o meglio, da ogni relazione di reciprocità tra i membri della Chiesa definita in base ad un elemento *costituzionale*, e dunque irrinunciabile, in base al quale vengono definiti diritti e doveri di ciascuno. In tale articolo invece la *communio* viene rinchiusa negli angusti spazi delle relazioni che si stabiliscono in seno al collegio episcopale e dunque solamente all'interno delle relazioni che si stabiliscono tra i membri dell'ordine sacro, quasi che essa non coinvolga la comunità cristiana stessa, anzi questa prima di quelli, e non avesse nel contempo un riflesso su ciascun membro della Chiesa. L'elemento gerarchico, e dunque l'aggettivo che qualifica la *communio*, non è un complemento accessorio, bensì costitutivo, lo ripetiamo, della natura della comunità ecclesiale: con quell'aggettivo la *communio* esce fuori dalla sua indeterminatezza e si qualifica come propriamente ecclesiale perchè definisce una unità al di sopra delle diversità che lo Spirito distribuisce creando all'interno della Chiesa carismi e ministeri diversi e complementari tra loro. Al di là della frequenza con cui ricorre la locuzione nella LG e nella NEP, questo è il vero contenuto del capitolo III del documento conciliare e questo mi pare sia stato messo bene in risalto da tutti i commenti più autorevoli successivi alla LG, compreso quello dello stesso Philips (G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, I; cfr. anche U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato* e J. RATZINGER, «La collegialità episcopale», 754). J. Grootaers compie invece un'operazione comune anche ad altri teologi, grazie alla quale, con l'intento di risolvere nella teoria e nella pratica i conflitti più acuti inerenti all'ecclesiologia postconciliare, sfociano in posizioni totalmente unilaterali e perciò inaccettabili poichè tale interpretazione comporta *necessariamente* non la sintesi con il dettato del magistero conciliare del Vaticano I, bensì la contestazione di esso come *teologicamente insostenibile e storicamente superato* in base però a questa particolare interpretazione della teologia del Vaticano II quasi che i concili successivi non si ponessero nel solco dei precedenti come sviluppo, invece che come rottura e completa novità (cfr. A. ANTON, «Ecclesiologia postconciliare», 375-376 passim ove, alla nt. 24 cita, come espressione di questa tendenza eterodossa la nota opera di H. KÜNG, *Unfehlbar*). Si confronti anche la risposta di G. Ghirlanda alle riserve espresse dal citato Grootaers nella recensione fatta al volume dello stesso in *Gr.* 69 (1988) n. 2, 324ss.

⁷⁴ «La koinonia è una dimensione che investe la costituzione stessa della Chiesa [...]» (Disc. di Giovanni Paolo II alla Curia Romana, 66).

⁷⁵ Il concetto di comunione si oppone a quello di *uniformità*. Essa anzi ammette la pluralità delle espressioni dell'unico mistero della Incarnazione, delle «espressioni diverse dell'unico vangelo» che sono a fondamento della vera «cattolicità» della Chiesa che è tale

stessa della comunità ecclesiale la quale sia *ad intra* che *ad extra* è chiamata a sviluppare questo principio (che abbiamo chiamato *ermeneutico* per la sua capacità di inglobare tutti gli elementi della ecclesiologia conciliare senza tralasciare quanto di valido ci potesse essere in quella ante conciliare, ed interpretare così correttamente la realtà della Chiesa); vedremo in seguito come il principio della comunione non esclude affatto, anzi postula quello della *giusta autonomia*⁷⁶ della comunità particolare per la presenza di alcuni elementi costitutivi (oserei dire «costituzionali», a voler seguire la linea nuova di certa dottrina) che ad essa presiedono e che la giustificano⁷⁷.

perchè mostra che «la salvezza non è limitata a particolari culture». Si noti pertanto che la prospettiva eucaristica, adottata dalla *Sacrosantum Concilium*, evidenzia ed esprime in modo tutto particolare la «vocazione universale» di ciascuna comunità particolare: è solo nella convergenza delle proprie diversità che le chiese attuano la comunione in modo radicalmente diverso dalla mera uniformità, e perciò mostrano l'unico popolo di Dio, cioè la pienezza dell'unità alla quale è chiamato ogni uomo che viene nel mondo (cfr. LG, 13; inoltre: *La Chiesa come comunione*, Studio a cura dell'ARCIC II, in *Regno-Att.* 13, [1991] 425-443, nn. 29 e 36).

⁷⁶ Parlo qui di una *giusta autonomia*, in analogia al can. 586 (la giusta autonomia negli Istituti di vita consacrata) perchè questa autonomia non è assoluta, come diremo più diffusamente, ma va messa in relazione all'unità cattolica universale e in relazione allo specifico ambito di ogni chiesa particolare (cfr. K. MÖRSDORF, «Autonomia», 163-185).

⁷⁷ Questa autonomia, che richiede anch'essa una determinazione giuridica perchè non scada in indipendenza e rinneghi in tal modo la sua vocazione universale all'interno della *communio*, è necessaria all'affermazione di una più piena cattolicità, la quale «richiede che tutti i diversi doni e le diverse grazie date da Dio per santificare il suo popolo trovino il loro spazio appropriato nella Chiesa». L'autonomia è perciò lo *spazio necessario* dato a ciascuna comunità perchè essa possa liberamente sviluppare le proprie ricchezze che costituiscono l'*identità particolare* di quella chiesa; il sinodo potrebbe essere l'*occasione per prendere coscienza di questa identità particolare* o il mezzo più adatto per definirla e promuoverla, esercitando il compito della conservazione della fede apostolica che incombe a tutto il popolo di Dio e operando quel difficile discernimento tra diversità tollerabili e intollerabili nella espressione dell'unica fede apostolica (cfr. ARCIC II, 430, n. 40).

CAPITOLO III

Concilio e Codice

Contestualmente alla notizia della prossima indizione del concilio ecumenico Vaticano II, il giorno 25 gennaio 1959, Giovanni XXIII annunciava la riforma del codice di diritto canonico¹.

Ben presto i lavori di revisione furono rinviati alla chiusura del concilio stesso per poter, allora, essere in grado di tener conto delle sue conclusioni e dei suoi suggerimenti² e soprattutto delle sue indicazioni. Ci si rese ben presto conto, infatti, che una corretta revisione del contenuto del codice poteva essere fatta solo alla luce della nuova comprensione del diritto all'interno del mistero della Chiesa³. Una revisione del codice, insomma, presupponeva una riflessione dottrinale preliminare⁴.

Oggi, a distanza di più di cinque lustri dal concilio e dopo un ragionevole tempo di «rodaggio» del codice a quasi tredici anni dalla sua promulgazione, sorge spontanea la domanda: è riuscito il codice a «tradurre» il concilio? In che misura? È esso lo specchio fedele della ecclesiologia conciliare poc'anzi sommariamente esposta?

¹ AAS, 51 (1959) 65-69.

² «Sodales [i Cardinali membri della Commissione Pontificia creata il 6 aprile 1963], post aliquam discussionem, convenerunt cum Praeside, Card. Ciriaci, formales labores recognitionis Codicis differendos esse post conclusionem Concilii Vaticani II [...]» (in CCCIC I [1969] 36). Cfr. anche A. LONGHITANO, Introduzione al vol. di J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 5.

³ A. LONGHITANO, Introduzione, 11.

⁴ «Per fare del diritto ecclesiale, occorre conoscere la teologia del diritto» (J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 13).

1. Il codice del concilio: panoramica generale sul lavoro di revisione

Le risposte a questi interrogativi sono già numerose, spesso discordanti tra loro. Rinuncio in questo luogo a fare una panoramica delle opinioni, che d'altronde presentano una tipologia differenziata che va dall'affermazione del successo dell'opera⁵ alla posizione di chi ritiene il codice lo specchio delle lacune e le ambiguità dell'ecclesiologia conciliare⁶, fino alla posizione di chi si pone nella prospettiva del superamento e del concilio e del codice, visti come strumenti di transizione verso un ulteriore sviluppo della comprensione della fede⁷.

Quale la risposta è veramente ben difficile dirlo, anche perché ogni soluzione reca a proprio sostegno valide ragioni. Lascio a studiosi di ben altra levatura il compito di esprimere un tale giudizio, arduo di certo. Non è tra l'altro compito di questo studio offrire soluzioni in materia e tanto meno giudicare un pezzo di storia così recente: la disamina della intensità e della

⁵ Pur con le debite riserve, tale complessivamente si può giudicare l'opinione di J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 11 e ss. e 94; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*; ID., *Introduzione al diritto ecclesiale*; A. LONGHITANO, «Ecclesiologia di comunione», 690; J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, spec. 37-69 e 97-109; R. PARALIEU, *Guide pratique*, 16ss. Cfr. anche la recente opera di C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto*, spec. le pagg. 269 e ss.

⁶ Esse vengono espone principalmente nel contributo di K. WALF, «Lacune e ambiguità», 187-201; cfr. pure A. ACERBI, «L'ecclesiologia sottesa», 203-234. Si tenga presente qui quanto afferma E. Corecco, il quale, pur registrando un'accoglienza generalmente positiva del nuovo codice, nota come tale «costatazione rimane tuttavia ambigua, sia a motivo della diversità dei criteri di valutazione utilizzati, sia perché nei singoli autori i giudizi positivi e negativi si sovrappongono spesso senza alcuna gerarchia di valore [...]» (E. CORECCO, «Aspetti della ricezione», 333-334).

⁷ Cfr. H. J. POTTMEYER, «Una nuova fase», 41 e ss. Significativa la recente opera che testimonia l'atteggiamento estremamente critico che alcuni studiosi assumono nei confronti del concilio: A. NAUD, *Le Magistère incertain*. Il teologo canadese inizia il suo studio intitolando il primo capitolo, significativamente, «L'infarto del concilio», rivelando in tal modo, fin dal principio, una posizione estremamente critica e nei confronti del concilio in quanto tale e nei riguardi del periodo della ricezione conciliare; anche se lo studio in questione non riguarda principalmente la nostra materia, bensì quella del rapporto tra Magistero e Tradizione, nondimeno lo studioso talvolta esprime delle valutazioni globali sul Magistero conciliare che coinvolgono tutto l'operato della Chiesa nel post-concilio, valutazioni che lasciano perplessi, soprattutto fanno sorgere la domanda a quale concetto di irreformabilità e/o infallibilità l'Autore faccia riferimento. Sarebbe inoltre molto difficile, come fa l'Autore, parlare delle contraddizioni del concilio come espressioni del «male cattolico» quando poi si teorizza, come atteggiamento di profonda unità cristiana, il «prendere atto delle divergenze inconciliabili [...]» e nel «cercare la maniera di tener conto [...] del pensiero degli avversari [così nella traduzione italiana!] nella decisione finale da prendere» (141), magari anche qualora si tratti di materia di fede in cui i compromessi non sono ammissibili: la fede e le definizioni dommatiche che la riguardano non sono certo il frutto di costruzioni umane, per quanto sapienti e ammirevoli!

efficacia del processo di assimilazione dei contenuti del concilio richiederebbe da sola una trattazione monografica. Non sono mancati tentativi di questo genere nel passato⁸. E comunque un ulteriore tentativo sarà fatto nel corso di questo nostro lavoro, sebbene ridotto ad accenni e nei limiti che ci siamo imposti.

Mi limiterò pertanto qui ad alcune considerazioni che ritengo importanti per affrontare correttamente il problema.

Anzitutto è da dire che il giudizio che si può dare del codice è strettamente legato alla interpretazione che si fa del concilio e al significato che si assegna alle sue deliberazioni. Il codice, come qualsiasi altro strumento legislativo canonico, dipende dalla teologia e deve perciò enucleare i contenuti del concilio, indagare quelli che tra essi hanno una rilevanza giuridica per il popolo di Dio e dare poi degli enunciati in forma chiara e sintetica, spesso lapidaria, badando che non ne venga mortificato lo spirito attraverso la lettera della legge.

Se poi si tiene conto che i contenuti dei testi del concilio si possono classificare come «decisioni dottrinali» da una parte e «decisioni disciplinari»⁹ dall'altra, e che «il processo di assimilazione di questi due tipi di decisioni è stato diverso da molteplici punti di vista»¹⁰, certo le traduzioni codiciali del concilio possono risultare in qualche punto pressoché letterali, in altri invece meno fedeli o addirittura insufficienti, se non proprio riduttive. Non va però dimenticato che il lavoro di revisione è stato accompagnato e sostenuto dal magistero¹¹, massimamente quello pontificio: esso ha perciò beneficiato enormemente della riflessione teologica approfondita di problematiche ben ponderate, oltre che di una legislazione, ancora

⁸ Cfr.: i due voll. di G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*; poi anche: G. ALBERIGO (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II*; M. SIMONE (ed.), *Il Concilio vent'anni dopo*; per quanto riguarda la realtà italiana: G. ALBERIGO (ed.), *Chiese italiane e Concilio*.

⁹ G. ALBERIGO, «La condizione cristiana», 13.

¹⁰ G. ALBERIGO, «La condizione cristiana». Doveva necessariamente tale processo essere diverso, se si tiene conto che solo le decisioni disciplinari sono immediatamente percepibili nella loro obbligatorietà e immediatamente riconducibili ad un complesso normativo, a differenza delle altre che richiedono una riflessione ed una maturazione anche spirituale dei singoli e delle comunità intere.

¹¹ Si ricordino qui gli ormai noti *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant* formulati dalla Commissione di revisione nell'aprile del 1967 e che Paolo VI volle fossero sottoposti all'esame e all'approvazione del Sinodo dei Vescovi, cosa che avvenne precisamente nella prima assemblea generale dell'ottobre 1967. Per il testo dei *principia* si veda CCCIC 1 (1969) 81ss. In seguito vi è stata una larga consultazione di tutto l'Episcopato dopo e il primo schema del 1977 ed ancora una ultima volta l'ultima consultazione in seno alla Plenaria allargata del 1981, senza tenere in conto la revisione che il Legislatore ha personalmente condotto sul testo definitivo, con l'ausilio di un ristretto numero di esperti, proprio alla vigilia della promulgazione.

provvisoria e certo perfettibile, ma già indubbiamente pervasa dalle nuove prospettive concepite in seno al concilio; legislazione che ha avuto il difficile compito di misurare gli spazi di accoglienza e il grande merito di intradare il popolo di Dio alla comprensione pratica degli ideali espressi in concilio.

È per questo che Giovanni Paolo II chiama il codice «ultimo documento conciliare»: se è vero che «il processo di ricezione del Vaticano II, come ogni ricezione, è nello stesso tempo un processo di interpretazione»¹² allora l'interpretazione codiciale ha una particolare importanza e per i motivi poc'anzi esposti, e anche perché riveste il carattere della ufficialità. La sua interpretazione dell'ecclesiologia conciliare è autoritativa e perciò garantita contro tutte le *contraffazioni*, le devianze, le difficili ed incerte ermeneutiche del Vaticano II che non di rado hanno invaso e condizionato la letteratura degli ultimi anni sul concilio¹³.

Il codice, venuto alla luce vent'anni dopo la conclusione dell'assise ecumenica, è del concilio una presentazione purificata dalle emozioni dell'immediato post-concilio, lontana dagli inevitabili conflitti di quel periodo, più o meno imputabili al concilio stesso, e che hanno segnato negativamente la storia degli anni sessanta e buona parte degli anni settanta.

Con ciò non si vogliono assolutamente mettere da parte i numerosi problemi che pone il codice, siano essi problemi di carattere epistemologico o metodologico, siano problemi che riguardano la teoria generale del diritto, o la stessa nozione filosofica di diritto¹⁴.

E finalmente aggiungiamo che, nonostante tutti gli sforzi che si sarebbero potuti fare, «non sarebbe comunque stato possibile organizzare unitariamente, dal profilo sistematico, tutta la materia legislativa»¹⁵ a partire dallo schema dei *tria munera* applicato a tutto il popolo di Dio. La necessità poi di commisurare la norma legislativa alle acquisizioni teologiche, anzi, la *necessità di ancorare la norma ai principi e ai nuovi orientamenti* espressi

¹² H. J. POTTMEYER, «Una nuova fase», 44.

¹³ Molto opportunamente il P. Beyer fa notare, parlando della «profonda interazione tra il concilio [...] e il codice [...]», come quest'ultimo «non è una semplice sistemazione del concilio. Esso non è l'espressione «canonica» di ciò che sarebbe stato il concilio» (J. BEYER, «Il nuovo codice», 7-31 [8-9 passim]). Il Legislatore, senza pretendere di portare a soluzione questioni annose, soprattutto quelle di carattere dottrinale, ha visto meglio le lacune e le imprecisioni, le soluzioni frutto di compromesso o di interventi *in extremis*, forse ha guardato meglio dentro la complessità insita negli stessi istituti giuridici, specie quelli di nuova istituzione, e perciò è riuscito a dare una unità fondamentale che va al di là delle difficoltà di ritocchi, correzioni, sistemazione di nuovi istituti giuridici e impostazione di una nuova esperienza legislativa.

¹⁴ Per tutti questi problemi, cfr. il volume curato da G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA, (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*; quello curato dal solo G. ALBERIGO, *L'ecclesiologia del Vaticano II*; il pregiato volume di J. BEYER, *Dal concilio al codice*.

¹⁵ E. CORECCO, «Aspetti della ricezione», 337.

nei documenti del concilio, senza per questo tralasciare quanto era d'obbligo conservare della legislazione precedente, ha aumentato la difficoltà. Tuttavia occorre considerare che, sotto la sapiente conduzione di Paolo VI, il quale non risparmiò consigli, indicazioni, suggerimenti e criteri d'orientamento alla Commissione¹⁶, fin dall'inizio il lavoro ha avuto come principale fondamento la lettera e lo spirito dei documenti conciliari, con la immensa mole dei *desiderata* presentati nella fase antepreparatoria del concilio, le proposte elaborate dalle Commissioni preparatorie, così come anche le decisioni della Commissione interprete dei Decreti del Vaticano II (anche queste interpretazioni autentiche)¹⁷. Lo sforzo di fedeltà al concilio è d'altronde chiaramente visibile a chi avesse il coraggio di scorrere le numerose pagine del recente volume che riporta le discussioni avute nell'ambito della Congregazione plenaria dei cardinali, nel 1981¹⁸.

2. I temi fondamentali del concilio nel codice

È pertanto fuor di dubbio che il concilio ha offerto la base per una definizione giuridica della Chiesa; e nonostante il canonista non disponga ancora di una sintesi teologica esauriente per poter trarre sul piano giuridico tutte le conseguenze derivanti dalla nuova prospettiva ecclesiologica¹⁹, tuttavia mi sembra chiaro riconoscere che il Vaticano II è stato il primo concilio ecumenico ad offrire degli elementi per poter formulare una dottrina ecclesiologica finalizzata a determinare una identità del popolo di Dio senza prendere in prestito modelli civilistici²⁰.

Senza pertanto condividere in pieno l'opinione di coloro che vedono nel codice l'occasione perduta per riproporre con forza il concilio e le sue implicazioni, diremo che il codice contiene la sostanza delle decisioni prese in concilio e gli orientamenti che esso ha offerto a tutta la Chiesa; a questi contenuti, d'altronde, si coniuga una tecnica di codificazione che si allontana sensibilmente da quella nata agli inizi del sec. XIX in Francia col codice napoleonico, il cui modello aveva fortemente influenzato, come ben noto ai cultori del diritto, la codificazione pio-benedettina.

¹⁶ Cfr. la sintesi ragionata del magistero di Paolo VI su questa particolare questione, fatta da J. BEYER, «Paul VI et le droit de l'Eglise», 43-75.

¹⁷ Cronaca particolareggiata dell'iter si può trovare in J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, 3-69.

¹⁸ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria*.

¹⁹ Cfr. A. LONGHITANO, «Ecclesiologia di comunione», 671.

²⁰ Non è della medesima opinione Acerbi per il quale il concilio non ha invece offerto delle linee molto chiare, almeno per quello che riguarda la Costituzione sulla Chiesa: A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 402.

È sempre vero però che la formulazione giuridica delle regole dell'organizzazione e la vita della Chiesa è cosa malagevole²¹; e questo vale soprattutto oggi, quando cominciano a venire alla ribalta della riflessione scientifica in campo canonico quegli argomenti di fondo che toccano la tecnica giuridica della norma ecclesiale, la nozione filosofica di diritto e le possibilità e il grado di collegamento di esso con la dimensione teologico-misterica della Chiesa, i principi teologici ed epistemologici, problemi recentemente apparsi in campo scientifico, come già detto, e sui quali la scienza canonica sta muovendo ancora passi incerti, a giudicare dalla scarsa quantità degli studi su tali argomenti e la scarsità dei consensi che ancora si registrano attorno all'una o all'altra opinione²².

L'insufficienza del codice, le cui parti sono di varia natura e vanno, a mio parere, giudicate anche con criteri diversi²³, va attribuita a due fattori principali:

- lo scarto «naturale» sempre esistente tra realtà e il tentativo di comprensione giuridica di essa; la regolamentazione giuridica non esaurisce mai la realtà pregiuridica da cui nasce e che è molto più ricca in quanto somma della pluralità e diversità dei rapporti umani;
- la complessità delle problematiche teologiche, ereditate da tanti secoli di riflessione eppure ancor bisognose di studio e di approfondimento. Esse, per il fatto che toccano il dogma, richiedono da parte del giurista che se ne serve una grande cautela per non rischiare di snaturare la realtà cui si fa riferimento, quella della Chiesa nel nostro caso.

Se tutte le aspettative non sono state realizzate, buona parte è dovuta al fatto che questioni come la natura della *potestà sacra*²⁴, la *sacramentalità dell'episcopato* e la questione connessa della distinzione dei gradi del sa-

²¹ F. BORELLA, «L'Eglise, société et pouvoir», 222.

²² Per una classificazione delle varie recenti posizioni in campo canonistico e il dibattito intorno ad esse cfr. il recente volume di C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto*, particolarmente il capitolo quarto, dalla pag. 253.

²³ Per via della diversa natura delle diverse parti del codice si pone, in modo ancor più complesso, il problema della riformulazione della dottrina conciliare nei casi in cui questa riformulazione non risulta affatto semplice, al punto che il Legislatore si è visto costretto ad indicare nella *SDL* i criteri ermeneutici per leggere il codice e dare indicazioni sui temi più significativi (cfr. A. LONGHITANO, Introduzione al vol. di J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, 8). Tra questi indubbiamente quello che occupa il primo posto è quello della concezione della Chiesa quale comunione delle chiese particolari tra loro e la Chiesa universale.

²⁴ A. CELEGHIN, *Origine e natura*; cfr. J. BEYER, «Nature et position», 336-373 e 469-480; ID., «De potestatis regiminis», 93-145; A. M. STICKLER, «De potestatis sacrae», 65-91.

cerdozio ministeriale²⁵, la *collegialità episcopale*²⁶, la *partecipazione ai munera Christi da parte di ogni battezzato* e i gradi di questa, *natura e rapporto tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli*²⁷, e così via, non sono state completamente chiarite, anche se il magistero conciliare è stato il punto di partenza per un cammino più spedito di chiarificazione, portato avanti dal post-concilio (magistero e scienze teologiche insieme): ciò ha portato la Chiesa fino ad oggi ad operare una lettura più precisa e chiara, facendo emergere i dati acquisiti e le problematiche tuttora non risolte²⁸.

Vale alla fine la equilibrata considerazione di A. Longhitano quando afferma che occorre prendere atto delle intenzioni del Legislatore di mantenersi fedele al concilio, ma che è parimenti necessario domandarsi se vi è stata una effettiva corrispondenza tra il piano delle intenzioni e il risultato effettivamente ottenuto, cioè il nuovo testo legislativo rispetto ai documenti conciliari²⁹.

Il lavoro da fare consisterebbe allora, con una paziente opera di confronto e di ricerca, nel mettere in luce fino a che punto sia stato possibile tradurre nella realtà queste intenzioni³⁰, partendo dal presupposto che il risultato

²⁵ H. MÜLLER, *Zum Verhältnis*; cfr. anche il vol. di E. CAPPELLINI (ed.), *Episcopato Presbiterato Diaconato*, soprattutto la esposizione di V. FAGIOLO, «L'Episcopato», 213-277.

²⁶ G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*; G. MAZZONI, *La collegialità episcopale*.

²⁷ E. CAPPELLINI (ed.), *Episcopato Presbiterato Diaconato*, 132-142.

²⁸ Anche il Longhitano afferma che: «non era umanamente possibile che il Vaticano II, nel breve arco di tre anni, potesse risolvere le annose controversie teologiche attinenti a numerosi temi affrontati» (cfr. A. LONGHITANO, Introduzione, 6 e 7). In molti casi occorre un accordo tra la speculazione teologica e la prassi della Chiesa, che va giustificata, soprattutto quando si tratta di prassi pacifica, incontrastata e plurisecolare, una completa novità o una svolta troppo brusca in materia dottrinale potrebbe voler dire, ed è posizione assolutamente non condivisibile, che la Chiesa si sia per tanti anni sbagliata. D'altronde questo concetto non coincide perfettamente con l'idea dello *sviluppo del dogma* così come formulato nella dottrina di J. H. Newman. Anzi, nella prassi plurisecolare della Chiesa vanno scoperti gli elementi sostanziali della faticosa interpretazione della volontà di Dio, della Scrittura e del Dogma, nonostante possa mancare una riflessione dottrinale ben evoluta (cfr. «Votum Rev.mi P. A. M. Stickler», in *Congregatio Plenaria*, 50; cfr. anche il successivo «Votum Rev.mi P. J. B. Beyer», in *Congregatio Plenaria*, 66-97). D'altra parte è doveroso aggiungere che il Magistero, in presenza di una teologia in piena evoluzione, rinuncia a definire qualcosa che riguarda la fede per lasciare la libertà piena ai teologi di dare il loro prezioso contributo scientifico, come accadde ad es. nel concilio: «Ideo Sacrosanta Synodus [...] quin tamen in animo habeat completam de Maria proponere doctrinam, atque quaestiones labore theologorum nondum ad plenam lucem perductas dirimere [...]» (LG, 54).

²⁹ Cfr. Introduzione al vol. di J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 6.

³⁰ Per questo lavoro di paziente confronto si può utilmente consultare il volume di A. LEITE SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja*, soprattutto il capitolo VIII [281-339].

finale, cioè il codice, risente fortemente dello scarso accordo che al tempo del concilio c'è stato tra teologi e canonisti³¹.

In ogni caso le direttive del concilio non rimangono senza riflessi nel concreto svolgimento della vita della Chiesa e nelle azioni dei fedeli. Nel post-concilio, in particolare, *alcune grandi direttive e temi di fondo dei documenti conciliari divengono dei principi direttivi dell'azione concreta della comunità ecclesiale*, di cui i sinodi sono specchio, oltretutto, in più di qualche caso, tramite ed incentivo³².

3. Il libro II del codice: «De Populo Dei»

Restringendo finalmente ora le nostre considerazioni al II libro del codice, dal titolo «De populo Dei», e all'interno di questo, alla seconda sezione della seconda parte ove si parla delle chiese particolari delle quali il sinodo diocesano sembra essere l'espressione più significativa dal punto di vista teologico come da quello giuridico, si deve anzitutto osservare quale rivoluzione ha subito appunto questo secondo libro, se lo si confronta con la parte che occupava nel codice pio-benedettino: esso era certo quella parte del codice che più di ogni altra abbisognava di riforma; e perciò più di ogni altra si prestava a recepire, in campo disciplinare, il nuovo afflato conciliare della ecclesiologia di comunione. Infatti non è difficile pensare, ad uno sguardo generale, che il protagonista vero del codice, e particolarmente del libro secondo, è il *popolo di Dio*³³, come dice anche il titolo, cioè la *communitas fidelium*, universale o presente in un determinato luogo, o riunita in gruppi culturali più o meno ampi, gerarchicamente organizzata³⁴, di cui ciascuno è membro attivo per la comune responsabilità di diffusori del Vangelo che i membri condividono, pur nella diversità delle condizioni, degli stati di vita e delle funzioni (LG, 33; AA, 3 e cann. 208 e 211).

³¹ J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 7 e nt. 6.

³² Anche la legislazione particolare diviene così lo specchio del concilio e soprattutto la misura di quanto questo è entrato nel vivo del tessuto ecclesiale e delle sue strutture, se è vero che l'ordinamento giuridico è il riflesso della prassi e delle aspirazioni della società, nel caso quella ecclesiale.

³³ J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, 40.

³⁴ Quando si parla di *società gerarchicamente organizzata* non si deve pensare ai modelli che la storia ci propone nei quali gli stati, per svariati motivi, hanno dispiegato e potenziato un apparato burocratico ed hanno rafforzato i caratteri dispotici con un apparato gerarchico molto complesso per gestire, poniamo, una situazione di scarsa coesione o un territorio molto vasto o per imporre a tutti i costi e nel più breve tempo una ideologia politica. In questa concezione lo Stato si identifica con l'organo di governo e l'ordinamento giuridico che da esso promana (cfr. H. KELSEN, «La concezione dello Stato»). Nella costituzione della Chiesa invece si deve intendere tutta la compagine della società organicamente strutturata secondo un ordine voluto da Cristo stesso che tramite lo Spirito Santo suscita carismi e distribuisce ministeri.

Grande rivoluzione, se si pensa che il relativo libro nel codice del 1917 finiva per essere un trattato sulla potestà gerarchica³⁵, ove ben poco era lo spazio dato a coloro che sono la *magna pars* del popolo di Dio, i laici, soffocati com'erano da tutto ciò che si diceva dei chierici, vero gruppo dirigente, di cui bene e diffusamente era descritto dei relativi diritti, doveri e privilegi³⁶.

Oggi il libro secondo si sforza di tirare in campo giuridico le conseguenze della struttura teologica della Chiesa così come enunciata nella *Lumen Gentium*, ed attribuisce a ciascuno, senza i grossi squilibri del passato, diritti e doveri, presentando di ciascuno stato di vita (laici, ministri sacri, consacrati) un proprio *statuto giuridico*, che gli studi teologici e soprattutto canonici vanno illustrando sempre meglio.

All'interno di questa unità fondamentale che presenta il nuovo assetto del libro secondo, nel suo ordine sistematico, come d'altronde anche in altri libri dello stesso codice, permangono tuttavia degli elementi che quanto meno suscitano perplessità o che addirittura non sembrano pienamente congruenti con la natura della Chiesa.

Pur essendo di gran lunga migliorato rispetto a quello del codice antecedente, esso potrebbe però, così come si presenta, prestare il fianco a coloro che ritengono il codice frutto di una ecclesiologia maturata in seno a compromessi tra diverse concezioni di Chiesa. Faccio riferimento alla prima e alla seconda sezione, nella seconda parte, che riprendono il vecchio schema «*De suprema Ecclesiae auctoritate*» giustapponendolo a quello titolato «*De ecclesiis particularibus deque earundem coetibus*»: anzitutto va detto che l'ordine non corrisponde con esattezza al fondamento dottrinale che lo ha generato³⁷; essendo la chiesa particolare una realtà e il luogo in cui si realizza e si fa visibile la Chiesa di Cristo, essa avrebbe potuto per ciò stesso assumere una centralità nella normativa della *Sectio secunda*³⁸! Invece la sistematica codiciale non è riuscita completamente a staccarsi da quell'«ordine discendente» che caratterizzava la sistematica del codice pio-

³⁵ J. BEYER, *Il nuovo codice di diritto canonico*, 10.

³⁶ Cfr. F. ZANCHINI, «Riflessioni canonistiche», 397 ove si fa notare che l'effetto della rivoluzione avvenuta in questa materia va correlato «al pieno dispiegarsi del principio di comunione [...]». Comunque bastano i numeri a dare l'idea dello squilibrio: nel vecchio codice erano ben 379 i canoni dedicati ai chierici (sebbene quella sezione contenesse tutta la materia appartenente più propriamente alla struttura della Chiesa universale e particolare, come se questa fosse comunque un affare esclusivamente clericale!) contro i 44 dedicati ai laici ai quali non era riconosciuto esplicitamente neanche il diritto di associazione se non per il fatto che comunque il codice di queste si occupava. Del laico poi non si offriva alcuna definizione come invece era stato fatto per i chierici al can. 108 (cfr. *pars tertia* del II Libro).

³⁷ Cfr. A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 28, n. 4.

³⁸ A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 28 e 29.

benedettino: a mio parere sarebbe stato l'attuale *Titulus secundus* a dover passare in terza posizione per poter illustrare direttamente, dopo i vescovi, i primi responsabili della chiesa particolare, l'ordinamento interno di ciascuna di esse, in modo del tutto particolare la normativa riguardante gli organismi di partecipazione che, in quanto tali, sono tutti di natura consultiva e dunque strettamente legati alla persona del pastore che ha la prima responsabilità della chiesa particolare.

Aggiungo anzi che se è vero che nella ecclesiologia di comunione ottiene un posto prioritario la *chiesa particolare*, vera concretizzazione di una realtà dai confini illimitati quale è la *Chiesa universale*, e data la relazione di immanenza che si stabilisce tra l'una e l'altra (LG, 23 e can. 368), si sarebbe voluto un posto centrale per la chiesa particolare e le sue istituzioni proprio a causa di quella sua relazione di immanenza con la chiesa universale³⁹. Si potrebbe perciò, e a ragione, ipotizzare un ordine diverso all'interno dei vari *Tituli* ponendo, ad esempio, le strutture di *comunione* e di *corresponsabilità* subito dopo il capo primo del *Titulus primus* creando poi un apposito capitolo per quelle persone che godono di una partecipazione propria alla *potestas executiva e amministrativa* del vescovo, magari con un capitolo appendicolare all'attuale capo secondo, *De Episcopis*.

Così com'è il testo presenta inoltre uno squilibrio tra le due *Sectiones*, la prima e la seconda, proprio per la impossibilità di offrire una qualche definizione o presentazione della chiesa universale, che di fatto manca, a fronte dei cann. 368-374 della seconda parte, che definiscono le chiese particolari con espressioni che riprendono quasi alla lettera il concilio⁴⁰. Non si descrive, poi, nemmeno con un breve canone il necessario rapporto che il concilio pure stabilisce tra chiesa universale e chiese particolari⁴¹. Come anche non si riscontra nella *Sectio secunda* un canone che, parallelamente al can. 333 § 1, descriva il rapporto e il necessario contributo che ciascuna chiesa particolare offre alla *communio omnium ecclesiarum*⁴²: non è

³⁹ Ciò si sarebbe verificato probabilmente se il codice si fosse sforzato di formalizzare la distinzione anche tra Chiesa latina e Chiesa universale, cosa che non è stata fatta a parere di B. SESBOÜE, *Intervention*, 58.

⁴⁰ Ad es.: can. 368 e LG, 23; can. 369 e CD, 11. L'elenco completo sarebbe ben più lungo!

⁴¹ Cfr. J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, 10.

⁴² Questo rapporto è ben descritto invece in LG, 13 ove viene presentato il principio della piena legittimazione della diversità che deve essere difeso e promosso dal servizio primaziale della cattedra di Pietro; una verità teologica che genera un rapporto giuridico tra la sede romana e le chiese particolari *ad invicem*: la chiesa particolare che si impegna a non promuovere diversità illegittime («ne unitati noceant [...]») all'interno di se stessa e la sede romana che, rispondendo alla sua vocazione di *prokathēmēnē tēs agápēs* (S. Ignazio di Antiochia, *Ep. ad Rom.*, in FUNK, I, 252), «invigilat ut particularia [...] unitati [...] potius

irrilevante, come abbiamo mostrato, l'aver evidenziato, da parte della costituzione conciliare sulla Chiesa, l'importanza capitale delle diversità, di natura teologica, prima che antropologica e sociologica, dei soggetti, ma anche delle chiese particolari all'interno della comunione cattolica: una diversità che il codice, parlando degli spazi di autonomia della chiesa particolare, deve precisare essere legittima se e quando permette il raggiungimento della *communio*, perché la diversità è ordinata al raggiungimento della comunione: una diversità che se nella Chiesa non fosse a servizio della unità di tutto il popolo di Dio non sarebbe legittima. Il can. 205, stabilendo i limiti della *communio catholica* per ogni *christifidelis*, non evidenzia (né trova un canone corrispettivo nella sezione corrispondente che lo faccia) che tali elementi sono sempre vissuti in uno spazio «locale».

Nel capo secondo, poi, ove si parla dei vescovi diocesani, non si fa il minimo accenno alla pur importantissima *sollicitudo pro universa ecclesia* che l'ordinazione episcopale conferisce richiede, seppure essa non si traduca in una giurisdizione effettiva e piena (LG, 23b)⁴³.

Così come l'aggettivo «gerarchico» non sembra perfettamente accomodato alla ecclesiologia di comunione, che lo intende riferito alla globalità della realtà ecclesiale, e non solo all'autorità apostolica e coloro che vi partecipano⁴⁴.

Tra le cose invece meglio riuscite al codice del concilio, capitale importanza assume nel contesto il capovolgimento, rispetto al vecchio codice, della tendenza a vedere tutto in funzione delle persone, a far ruotare cioè tutti gli istituti giuridici, le strutture, le istituzioni, intorno alle persone fisiche investite di un qualche ufficio o autorità⁴⁵: tutta la materia infatti che riguardava la struttura della Chiesa (concili o sinodi, collegi o capitoli), era riportata nella

inserviant». Questa straordinaria intuizione, certamente appartenente alla costituzione stessa della Chiesa, non trova una formulazione nel CIC.

⁴³ L'unico luogo ove nel codice si parla dell'opera del vescovo a promozione dell'unità della Chiesa universale è il can. 392 § 1, l'oggetto proprio del quale è però l'osservanza della disciplina comune a tutta la Chiesa e conseguentemente l'ufficio di esigere l'osservanza delle leggi ecclesiastiche.

⁴⁴ J. BEYER, *Dal concilio al codice*, 11. Nel codice l'aggettivo *hierarchicus* è sempre riferito in senso ristretto ai membri dell'ordine sacro: cfr. cann. 336: ciascun membro del Collegio è in *hierarchica communione* con il papa e gli altri membri; lo stesso non si dice del vescovo con i presbiteri, nonostante il documento conciliare che li riguarda. *Presbyterorum ordinis*, al n. 7, asserisce chiaramente che «Presbyteri omnes, una cum Episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque requirat hierarchicam eorum communionem cum Ordine episcoporum. [...]» (cfr. anche LG, 28). Ugualmente il can. 375, mentre lo stesso codice tiene a precisare al can. 207 § 2 che lo stato della vita consacrata «ad hierarchicam Ecclesiae structuram non spectat».

⁴⁵ «Questa parte, nel codice del 1917... [era]... centrata sulle persone che vi esercitavano la potestà e ne erano responsabili [...]» (J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, 94).

prima parte che riguardava i chierici; e questo, oltre a costituire una pregiudiziale nei confronti dei laici, quasi che gli organi di governo esistessero unicamente come luogo legittimo dell'esercizio dell'autorità di governo da parte dei chierici, di fatto denotava anche la concezione che la struttura della Chiesa fosse una appendice necessaria alle varie forme personali di autorità costituite all'interno della Chiesa e non una necessità «fisiologica» di una comunità le cui caratteristiche soprannaturali convivono con la sua natura sociale, e sia le une che l'altra postulano degli organismi (di diritto divino o umano, appunto) per l'esercizio delle funzioni proprie alla natura della comunità stessa⁴⁶.

Oggi invece si parla anzitutto della Chiesa, nella sua duplice accezione di «universale» e «particolare», e solo in un secondo momento anche dell'autorità in essa costituita, persone *a servizio* della Chiesa e delle sue strutture e non persone da cui dipende l'esistenza e il funzionamento degli istituti giuridici presenti nel codice.

Viene così recuperato anche a livello semantico, oltre che a livello ecclesiologico, il vero e proprio significato del *ministerium*, una funzione stabilmente esercitata a vantaggio di tutta la comunità. È anche questo un frutto evidente del mutamento di quella concezione predominante nella letteratura canonistica della chiesa latina, secondo la quale, soprattutto a partire dal XVIII secolo, la diocesi è vista più che altro come un beneficio, e dunque una mera divisione amministrativa⁴⁷ affidata ad un «prefetto», legittima autorità costituita, a rappresentare il governo centrale. Lontana era

⁴⁶ Tra l'altro, come si dirà più avanti, la ristrettezza della visuale preconciare era data anche dall'angusta visione teologica che vedeva il vescovo legato unicamente al regime della chiesa particolare, con la quasi totale assenza di ogni riferimento alla missione universale dell'episcopato. L'effetto di questa visione teologica è fin troppo evidente nel codice pio-benedettino: in esso non si trova alcun canone sul Collegio episcopale accanto al Romano Pontefice (cann. 218 e ss.), ma neanche laddove si parla del concilio ecumenico del quale si dice solamente che ha la suprema autorità nella Chiesa (can. 228 § 1 subito seguito da un secondo paragrafo, onde evitare fraintendimenti, sull'inappellabilità al concilio contro le decisioni del Pontefice Romano); al capo I del titolo VIII, ove si parla dei vescovi in maniera collettiva (can. 329 § 1), li si mette subito in relazione con la guida delle chiese particolari, nonostante vengono denominati *Apostolorum successores*, quasi che avessero una successione *personale* e non invece, com'è più corretto, una *successione collegiale*: è il Collegio dei Vescovi a succedere al Collegio degli Apostoli! Si capisce così la portata della novità conciliare e la grande rielaborazione, dal De Echeverria chiamata «spettacolare», che ha subito nel tempo lo schema *De Ecclesia*: si passa dal «De episcopis et de regimine dioeceseon» al «De pastorali episcoporum munere in Ecclesia». In tal caso la mutazione denota un evidente cambiamento di prospettiva! (cfr. L. DE ECHEVERRIA, «La diócesis», 136).

⁴⁷ L. DE ECHEVERRIA, «La diócesis», 128.

l'idea, impostasi invece al concilio Vaticano II⁴⁸, della chiesa particolare come la comunità che, riunita attorno all'Eucarestia, memoriale di Cristo morto e risorto, rende *virtualmente* presente in un luogo determinato la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica (LG, 23a)⁴⁹, governata in nome di Cristo da una autorità che è legittima anzitutto perché si tratta di un membro del collegio episcopale. Il quale collegio non è tale perché raccoglie la somma delle persone che hanno ciascuna una parte del potere di governo su un settore che, insieme alle altre ripartizioni, forma l'unica entità chiamata «Chiesa cattolica»; i membri del collegio hanno, contestualmente ad una responsabilità particolare, una responsabilità *universale*, quella che in termini canonici la tradizione chiama *sollicitudo pro Ecclesia universa* o meglio *sollicitudo omnium ecclesiarum*⁵⁰. Il collegio è il *corpus* voluto dal Signore quale primo responsabile della salvaguardia della comunione e della diffusione del Vangelo. Insieme a questo primo ministero, ve ne sono altri che lo Spirito Santo suscita nella comunità e molti di essi sono descritti dal codice ma *all'interno* dello spazio comunitario, nella Chiesa universale o particolare che sia, e mai sganciati da essa. I canoni 368 e 369, felicemente posti all'inizio della *Sectio secunda*, introducono questa idea della diocesi come comunità degna del nome di «Chiesa» con la sua struttura di *portio populi Dei* affidata alla cura pastorale del vescovo con la cooperazione del presbiterio.

Idea felice, che trova un parallelo nella sottolineatura del decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, il quale dedica un intero capitolo all'argomento, intitolato appunto *De episcopis quoad ecclesias particulares*⁵¹; anche in quest'altro testo, come nel primo, si evidenzia un superamento della nozione territoriale e amministrativa di diocesi: la prospettiva eucaristica, favorita dal ricorso alla letteratura patristica, getta una luce più vivida sulla ragioni soprannaturali e dell'esistenza e della natura e del governo di questa comunità che è anzitutto popolo di Dio⁵²; una comunità che è tale non in

⁴⁸ Ad onor del vero, già l'Enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII aveva anticipato, insieme ad altre idee che poi avrebbero avuto largo sviluppo nell'epoca del concilio, anche questa idea, con parole che sembrano direttamente ispirare la notissima formula *in quibus et ex quibus* di LG, 23a: «Christianorum communitatibus [...] ex quibus una constat et componitur Catholica Ecclesia».

⁴⁹ G. COLOMBO, *Osservazioni alla relazione del prof. Müller*, in H. LÉGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (edd.), *Iglesias locales*, 237.

⁵⁰ Cfr. il volume di S. PETTINATO, *Sollicitudo pro universa Ecclesia*, soprattutto il cap. II, 51-87.

⁵¹ CONCILIO VATICANO II, *Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*, capo II, 593ss.

⁵² Oltre a tutte le considerazioni che fa il P. Ghirlanda (G. GHIRLANDA, «De definitione Ecclesiae», 605-36; ID., «Chiesa universale, particolare e locale», 839-68), credo che in ultima analisi sia proprio questa la motivazione essenziale per cui è da preferirsi

base a ragioni di carattere sociologico (fossero anche dettate da un fine soprannaturale, quale ad es. la diffusione del Vangelo), bensì soprannaturalmente convocata (*Ecclesia de Trinitate*), la quale ha al suo interno non una autorità umana, sorta in vista di una distribuzione di competenze amministrative⁵³, bensì una autorità che riconosce le proprie attribuzioni a partire da una missione divina da parte del Cristo che ha fornito alla Chiesa i mezzi della propria sussistenza, compreso il servizio ministeriale.

Tutto quanto detto non è ovviamente irrilevante per la nostra materia: se si insiste sulla rilevanza universale del ministero episcopale, insieme ad una responsabilità particolare, è evidente che tutto questo ha delle dirette conseguenze di tipo giuridico; se si insiste sulla cooperazione di tutto il popolo di Dio all'azione missionaria della Chiesa e alla cooperazione di tutti, ciascuno nel suo ruolo specifico, alla edificazione del corpo ecclesiale, è perché si devono trovare i luoghi per esprimere al meglio questo *opus commune*: la Tradizione della Chiesa ha dato vita ad istituti giuridici che giungono fino a noi e che il codice ha ritenuto adatti a questo scopo e validi anche per i nostri tempi, il *sinodo diocesano* primo fra tutti. In esso, più che in ogni altro organismo, ciascuno esercita il suo diritto di cooperare all'edificazione della Chiesa e viene esercitato il ministero episcopale il quale manifesta l'unità della chiesa particolare promovendo una legittima diversità che non mortifica, ma arricchisce l'unità della Chiesa intera. Con questa attività il vescovo promuove la cattolicità di tutta la Chiesa che è unità nella diversità⁵⁴.

In particolare, la duplice rilevanza universale e particolare del ministero episcopale implica, oltre che «un imperativo di proiezione cattolica del suo apostolato» per la persona del vescovo⁵⁵, certamente un dovere propriamente giuridico di promuovere la disciplina comune a tutta la Chiesa nella propria diocesi, di modo che è l'impegno di tutta la comunità diocesana, tramite il ministero del vescovo, ad acquistare una proiezione cattolica. È esattamente ciò che prescrive ai vescovi il can. 392, rettamente posto nell'articolo secondo del capo secondo — *De episcopis dioecesanis* — e non nell'articolo primo — *De episcopis in genere* — poiché ai titolari, ai coadiutori e agli ausiliari non compete la potestà ordinaria propria ed

l'espressione *particolare* a quella di *locale* riferita alla chiesa diocesana: il passo di CD, 11a — e il canone 369 che direttamente ne scaturisce — offrendo una definizione di *diocesi*, solo indirettamente comprende l'elemento territoriale. E d'altronde lo stesso concilio, allorché vuole riferirsi alla diocesi come entità territoriale, usa l'espressione *chiesa locale* (cfr. LG, 26a e AG, 27a.; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 43).

⁵³ L. DE ECHEVERRIA, «La diócesis», 135.

⁵⁴ *Communio*, nn. 15 e 16.

⁵⁵ L. DE ECHEVERRIA, «La diócesis», 137.

immediata necessaria al governo di una *portio populi Dei*⁵⁶, pur godendo di quei diritti e investiti di quegli obblighi definiti nelle Lettere di nomina⁵⁷, anche qualora si tratti di vescovi che, per particolari e gravi situazioni, ricevono facoltà speciali dalla Sede Apostolica⁵⁸.

Ci siamo limitati a delle considerazioni corredate da esempi, nella chiara coscienza che rispondere compiutamente alla domanda se e quanto il codice abbia accolto il concilio richiederebbe ben altri spazi e ben altri intenti che vanno oltre i limiti di questa nostra ricerca. Basti qui vedere che già uno sguardo sommario alla sistematica codiciale scorge che le inversioni e le nuove sistemazioni delle medesime materie o unità di materia che il Legislatore ha operato rispetto al vecchio codice dicono ampiamente la novità della concezione di Chiesa alla quale esso si è ispirato: nessuna intermediazione tra Chiesa universale e chiesa particolare, i due «poli costituzionali» della comunità ecclesiale; anzi, se la *Sectio prima* parla della suprema autorità nella Chiesa, è la *Sectio secunda* ad aprire il discorso vero e proprio sulla Chiesa presentando la chiesa particolare, manifestazione determinata e peculiare di tutto il mistero di Cristo. Solo dopo, al *Titulus secundus* ritroviamo i raggruppamenti di chiese particolari, che negli schemi preparatori ancora *precedevano* la trattazione della chiesa particolare in uno schema discendente che, se logico poteva essere, non corrispondeva più certo ad un ordine di carattere «ecclesiologico»⁵⁹. In tal caso la mutazione operata assume grande significato e rilevanza per l'ordinamento canonico.

4. La chiesa particolare nel codice

Il primo canone che apre il discorso sulla chiesa particolare, il can. 368, come già si è accennato, riecheggia il testo di *Christus Dominus*. 11, compiendo però una scelta terminologica ben precisa: una *portio populi Dei* sarà d'ora in poi una *Ecclesia particularis*, e operando in tal modo una sorta di «correzione» del concilio.

È da notare ancora che il codice non identifica completamente tra loro *Ecclesia particularis* e *diocesis*⁶⁰; più rettamente «il legislatore nel darci la

⁵⁶ Can. 381 § 1: «Episcopo dioecetano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata [...]».

⁵⁷ Il can. 407, al § 3 infatti definisce i vescovi coadiutori ed ausiliari come coloro che «in partem sollicitudinis Episcopi dioecetani vocati [sunt]...». A fortiori dobbiamo concludere che essi non godono di una potestà propria; la loro potestà è infatti vicaria, come prescrive il can. 406, §§1 e 2.

⁵⁸ Cfr. cann. 403 § 2 e 405 § 2. Si noti che anche in quest'ultimo caso, i vescovi ausiliari o coadiutori, agiscono in virtù di una potestà loro delegata dalla Santa Sede.

⁵⁹ R. PAGÉ, *Les Eglises particulières*, 9.

⁶⁰ Cosa che invece pare abbia fatto il concilio: si confronti il titolo del cap. II del Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi — *De episcopis quoad Ecclesias particulares*

nozione di diocesi ci fa intuire che esiste una realtà teologica chiamata "chiesa particolare" e nello stesso tempo esistono categorie giuridiche, denominate in vario modo, che traducono nell'ordinamento canonico quella realtà teologica. La diocesi sembra la categoria che maggiormente si identifica con essa»⁶¹. Non a caso il canone recita: «*Ecclesiae particulares [...] sunt imprimis dioeceses. [...]*», facendo così intendere che vi sono altre realtà le quali, in grado meno perfetto rispetto alle diocesi, partecipano della medesima natura di quella realtà teologica denominata «chiesa particolare», e possono anch'esse essere denominate tali, cosa che il canone evidenzia con il verbo *assimilantur*. Infatti se la diocesi è una *populi Dei portio*⁶², anche la prelatura territoriale, l'abbazia territoriale, i vicariati apostolici e via dicendo sono a loro volta *certae populi Dei portiones*⁶³.

seu dioeceses — dove la particella *seu* non può essere interpretata in senso disgiuntivo, quasi che le diocesi fossero qualcosa di totalmente altro dalle chiese particolari, ma nel senso di «ossia», che direbbe completa identificazione. Credo che il concilio abbia scelto questo secondo senso, che spiega la nostra obiezione. A proposito dell'espressione *portio populi Dei*, J. Hervada si esprime dicendo che tale espressione, se applicata alla diocesi senza ulteriori specificazioni, opera una identificazione piena tra diocesi e *portio populi Dei* come se la diocesi fosse l'unica *communitas fidelium* che si distingue dall'*Ecclesia universa*. La diocesi invece non è l'unica *portio populi Dei*, poichè tale espressione può essere riferita ad altre comunità che presentano le stesse essenziali caratteristiche della *portio populi Dei* e si qualificano come altrettante chiese particolari, pur se create dal diritto umano e non frutto del diritto divino, che l'Autore chiama «peculiari forme primarie — dello stesso ordine delle chiese particolari — di raggruppamento del popolo cristiano [...]» (cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 291-292).

⁶¹ A. LONGHITANO, «Chiese particolari», 344.

⁶² Can. 369.

⁶³ Cann. 370 e 371 §§1 e 2. Ciò è confermato apertamente dal can. 372 § 1 dove si dice che una «*portio populi Dei*» può costituire una diocesi «*aliamve Ecclesiam particularem [...]*». Altro sembra essere il problema teologico-domatico se e quale tipologia di chiesa particolare sia *ex iure divino*. G. Philips lo aveva affermato, senza peraltro distinguere all'interno delle varie tipologie di chiese particolari, quando ancora il codice era di là da venire (G. PHILIPS, «*Utrum Ecclesiae particulares*», 143-154). J. Hervada non dice espressamente che la diocesi sia di diritto divino, ma lo fa intendere chiaramente quando contrappone ad essa le chiese particolari ad essa assimilate: «In primo luogo ha rilievo costituzionale la chiesa particolare, frutto del processo di decentramento dell'ordo ad opera degli apostoli [...]» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 291). Si noti che a questo punto si impone la distinzione tra chiese particolari *ex iure divino* — le diocesi — e chiese particolari *ex iure humano* — le prelature territoriali, i vicariati e le prefetture apostoliche, ecc. Per rispondere all'interrogativo bisognerebbe stabilire se questo «decentramento dell'ordo ad opera degli apostoli» corrisponda ad un mandato del Signore, come sembra doversi affermare stando al testo di Mt, 28; il brano scritturistico potrebbe invece solo essere all'origine della responsabilità comune (*sollicitudo omnium ecclesiarum*) dei vescovi e non anche all'origine dell'*implantatio* in un luogo particolare e determinato di una comunità: allora accanto all'espressione generica di *portio populi Dei* si dovrebbe aggiungere un ulteriore elemento specifico, come per

Elementi costitutivi della chiesa particolare sono riportati, con mirabile sintesi, al can. 369. Perché si abbia una vera e propria chiesa particolare occorre una *populi Dei portio* che aderisca al *Pastore*, che la governa con la *cooperazione del presbiterio*, e la aduna a partire dall'annuncio della *Parola* e la celebrazione dell'*Eucarestia*, i principali veicoli con cui lo *Spirito Santo* si manifesta nella Chiesa di Cristo (e del quale però né il canone né il testo da cui trae origine, il già citato CD, 11, fanno purtroppo menzione).

In ogni caso tale è il tenore del testo conciliare nel quale però è maggiormente giustificata la centralità del vescovo in quanto soggetto proprio della trattazione, a differenza del codice che ha invece come oggetto la chiesa particolare in quanto tale nella quale vi è *anche* il ministero episcopale⁶⁴; forse il codice non avrebbe mostrato tali insufficienze se avesse più coraggiosamente dato spazio a quanto il concilio dice sulle comunità particolari⁶⁵.

La chiesa particolare si riconosce a partire da queste quattro note fondamentali (se prendiamo, come si dirà, vescovo e presbiterio *ad modum unius*, come una unica realtà all'interno della chiesa particolare), questi quattro fondamenti che fanno di una chiesa particolare la Chiesa di Cristo⁶⁶. Essi costituiscono la *base* della struttura giuridica costituzionale della Chiesa che perciò è di costituzione divina perché è direttamente ancorata a questi elementi soprannaturali voluti dal suo Fondatore. Questa struttura costituzionale poi richiede senza dubbio una maggiore concretizzazione giuridica che

esempio, l'elemento del governo episcopale, distinguendo così, a partire da tale elemento, le varie comunità di diritto semplicemente umano o di diritto divino.

⁶⁴ Parliamo volutamente di «ministero episcopale» nello stesso senso in cui prima parlavamo di «Pastore», nonostante il can. 369 parli esplicitamente del vescovo, in quanto, come sarà meglio illustrato in seguito, ciò che è essenziale per la chiesa particolare è la presenza e la presidenza di una guida pastorale, episcopale per carattere e ampiezza. Molte chiese particolari tra quelle presentate nel can. 369 infatti hanno al loro vertice un presbitero e non un vescovo. Diremo pertanto che per la chiesa particolare è essenziale la presidenza di un Pastore, costituito almeno nell'ordine del presbiterato, dal momento che vi possono essere e di fatto vi sono delle diocesi che, per gravi ragioni, vengono stabilmente affidate in prima responsabilità ad un presbitero.

⁶⁵ Ci riferiamo qui particolarmente al n. 26 di LG: «Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus [...]»; per la mancata ricezione di questo testo nel codice E. Corecco manifesta il proprio disappunto: E. CORECCO, «Aspetti della ricezione», 333-397 e 370-371. Sembra invece che il legislatore abbia preferito non discostarsi dalla concezione universalistica della Chiesa presente nel codice precedente e presente anche nella LG, nonostante quei pochi testi che presentano chiaramente i presupposti per una teologia della chiesa particolare (cfr. CCCIC 2 [1970] 86 e *Conc(I)* 17 [1981] 7).

⁶⁶ H. M. LÉGRAND, «Le ministère épiscopal», 3.

si realizza per la via del diritto positivo umano⁶⁷: tale mi pare essere l'*elemento territoriale* atto a delimitare «fisicamente» la *portio populi Dei*, e dunque la competenza giuridica del vescovo diocesano. Il «pro regula habeatur» del canone 372 §1 significa che l'elemento territoriale è certo un criterio *ordinario* di individuazione della porzione del popolo di Dio chiamata chiesa particolare, ma che altri possono essere i criteri per individuare e circoscrivere la identità di una chiesa particolare: criteri personali, o rituali, quelli appunto recensiti al § 2 del can. 372, criteri che comunque non possono e non devono essere estesi indeterminatamente nella costituzione delle chiese particolari⁶⁸. Nella trattazione della diocesi sembra essere proprio questo l'elemento discriminante tra il nuovo codice e il vecchio, per il quale invece la diocesi appariva anzitutto come una divisione territoriale⁶⁹.

Altro elemento del tutto nuovo rispetto al codice del '17 sembra essere quello della *cooperatio presbyterii* nel governo della diocesi (sempre nel can. 368); nel vecchio codice era il solo ministero episcopale ad essere rilevante per il governo di una comunità diocesana. Oggi il codice sembra considerare i presbiteri di una diocesi come una realtà unitaria con il loro vescovo. Il vescovo, che condivide con i presbiteri l'unico sacerdozio di Cristo e partecipa ad essi la propria responsabilità pastorale, si trova al vertice della chiesa particolare, anch'essa considerata, stante sempre l'analogia tra dimensione universale e dimensione particolare, come *comunione di chiese*. Questa unitarietà del collegio presbiterale⁷⁰ che include il

⁶⁷ «La diocesi è l'espressione canonica nel senso più stretto della chiesa particolare la quale è, nel concilio e nel codice, denominata con l'espressione *portio populi Dei*» (J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 290).

⁶⁸ Vedi le considerazioni su questo punto in A. LONGHITANO, «Chiese particolari», 351.

⁶⁹ Questo è evidente anzitutto per il fatto che invece di «*diocesani*» i vescovi erano chiamati «*residentiales*» (can. 223 § 1, 2° e can. 282 § 1, etc.). Soprattutto si confronti il can. 215 § 1 ed i verbi che in esso vengono usati: «*Unius supremae ecclesiasticae potestatis est [...] dioeceses [...] erigere, aliter circumscribere, dividere [...]*»; il can. 216 § 1: «*Territorium [...] dividatur in distinctas partes territoriales [...]*»; § 3: «*Partes dioecesis [...] sunt paroeciae [...]*»; can. 217 § 1: «*Episcopus territorium suum in regiones seu districtus [...] distribuat [...]*»; ecc.

⁷⁰ Assumiamo questa espressione come sinonima di presbiterio, il termine che più volentieri il concilio usa, ma anche perchè non crediamo che si debba intendere ed assumere il termine nel senso strettissimamente giuridico di *coetus aequalium* poichè, a rigore di termini, questo non si potrebbe predicare neanche dello stesso collegio episcopale, che include sempre il Capo il quale ha una responsabilità personale in ordine alla Chiesa universale nonostante sia inserito in un corpo episcopale, anch'esso titolare di un potere supremo che gli altri membri condividono sempre in forma di collaborazione collegiale. Tale collegialità è operante, anche se non sempre *in actu pleno*. In ogni caso, che fosse questa la *mens* del concilio, nonostante lo scarso accordo che registriamo nei testi dei vari docu-

vescovo diocesano il concilio l'aveva già chiaramente affermato in *Lumen Gentium*, 28⁷¹ e il codice riprende chiaramente questo testo e lo mantiene⁷². sembra, in tutta la sua estensione, mettendo da parte altre interpretazioni, possibili dal punto di vista esegetico, ma ecclesiologicamente difficili da accettare. Questa ulteriore scelta del Legislatore, come vedremo, provoca e legittima una ulteriore questione teologica.

Quel che interessa per il momento è sapere che la visione ecclesiologica qui esposta, ispira molte innovazioni nella vita e nel governo di una diocesi a carattere maggiormente «collegiale» e partecipato.

5. Considerazioni generali sulla sinodalità

Vorrei esporre brevemente qui le *linee della sinodalità* come regime di conduzione e come principio di organizzazione delle strutture della Chiesa, rimandando al capitolo seguente una altrettanto breve esposizione sul valore della corresponsabilità e della partecipazione come categorie pratiche del retto funzionamento della vita della Chiesa a partire dai suoi principi costitutivi.

Come vedremo, questi principi sono tutti contenuti in quel concetto di *comunione organica* che pensiamo di aver sufficientemente illustrato.

menti (cfr. nota seguente), lo mostra chiaramente il *coetus studii* «de sacra Hierarchia», nella sessione tenutasi nei giorni 13-18 dicembre 1971: «nam Episcopus cum Presbyteris praeest portioni populi Dei [...]» (CCCIC 24 [1992] n. 2, 225). Come si intuisce, il *coetus*, recuperando una visione maggiormente «collegiale» del governo della chiesa particolare, offre implicitamente una interpretazione del concilio, propendendo per una visione del ministero episcopale a livello particolare integrata nel presbiterio, all'interno del quale il vescovo mantiene la sua peculiare responsabilità di membro del collegio episcopale e capo del presbiterio. L'una non sminuisce l'altra, ma anzi la seconda è maggiormente giustificata in una visione teologica ed ecclesiologica. Dobbiamo però registrare all'interno del testo definitivo del codice un uso piuttosto «inibito» e timoroso di questa visione collegiale del ministero sacerdotale a livello particolare che invece crediamo possa essere accettata ed integrata in quella analogia di struttura tra la Chiesa universale e la chiesa particolare che abbiamo voluto presentare.

⁷¹ Non senza qualche ambiguità rispetto al Decreto sulla vita e il ministero dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, come si avrà modo di spiegare meglio in seguito.

⁷² Ad es: cann. 369; 529 § 2; 757; la stessa osservazione può essere fatta a proposito di uno dei momenti fondamentali della vita della chiesa diocesana, il sinodo diocesano appunto, per convocare il quale il vescovo, non più come nel vecchio codice, ascolta il parere del consiglio presbiteriale quale organo che rappresenta tutto il suo presbiterio (can. 461 § 1); al quale consiglio presbiteriale è fatto espresso divieto di «agere [...] sine episcopo» (can. 500 § 3) e per sottolineare l'unità del sacro ministero ed anche perchè non si potrebbe dare alcuna forma di collegialità, anche ristretta o «rappresentativa», senza la presidenza del vescovo.

Il regime sinodale ha caratterizzato la vita delle comunità dell'età subapostolica⁷³; anche con l'avvento dell'episcopato monarchico, la dimensione sinodale fondamentale non è mai stata negata, anche se è stata messa in secondo piano o addirittura in quiescenza, a seconda che i modelli secolari abbiano esercitato una maggiore o minore influenza sulla vita della Chiesa e l'organizzazione ecclesiastica⁷⁴. Se in oriente i sinodi hanno fornito l'elemento essenziale del governo della Chiesa, non altrettanto si può dire dell'occidente dove la vicenda sinodale è stata ugualmente intensa ma a tratti, per poi cadere in alcuni periodi quasi nell'oblio e ritornare ancora a tempi di fulgore⁷⁵.

In ogni caso a me pare interessante e plausibile l'ipotesi secondo la quale il sinodo diocesano in occidente non sia stato semplicemente *uno dei mezzi* a disposizione del vescovo per il governo della diocesi⁷⁶, bensì si tratterebbe della *figura concreta di un regime sinodale* che dovrebbe essere stato quello delle comunità cristiane durante tutto il primo millennio⁷⁷.

Bisognerebbe essere degli storici del diritto per dare una risposta definitiva a questo problema.

Allo stato attuale degli studi, a me pare plausibile questa seconda ipotesi:

a) perché più confacente alla riflessione sul concetto di sinodalità come facente parte della struttura fondamentale, o costitutiva della Chiesa;

⁷³ Per una precisazione storica, vedi le note 74-75, 77-78, 89-90.

⁷⁴ Quanto qui diciamo è ovviamente riferito alla sola Chiesa di tradizione latina. Nella parte orientale della cattolicità ben altra è stata l'evoluzione storica: «dans la partie orientale de la chrétienté, la vie conciliaire et synodale a toujours été intense [...]» e questo perdura a tutt'oggi (J. GAUDEMET, «Aspect synodal», 5).

⁷⁵ Seppure in oriente la pratica sinodale si è sviluppata al punto da costituire intorno al Patriarca una *forma sinodale permanente*, mentre in occidente si è avuto un regime temporaneo che lasciava al vescovo il governo e il compito legislativo ordinari con una certa preminenza del regime primaziale su quello sinodale, si deve ribadire che la pratica sinodale è nata simultaneamente sia in oriente che in occidente, pur sviluppandosi in seguito con modalità differenti nell'una e nell'altra parte della cristianità. (Cfr. C. VOGEL, «Communion et église locale», 169-177; cfr. anche B. DE LANVERSIN, «De la loi générale», 124).

⁷⁶ Cfr. G. GODINEAU, «Statuts inédits», 49.

⁷⁷ Si tratta di una osservazione generale che richiederebbe ulteriori precisazioni (cfr. G. ALBERIGO, *Regime sinodale e chiesa Romana*, 229). Come però precisiamo nella nota seguente, sembra che sia a cominciare dal IV secolo che il regime sinodale si affianchi a quello primaziale: dagli studi fatti sulla comunione nella Chiesa dei primi secoli, il periodo antenicoeno, per essere precisi, non sembra si possa confermare la importanza dell'istituto sinodale. Anzi, «le synode semble inutile, sinon dangereux; il peut constituer un facteur de tension [...] avec le rôle décisif de l'Évêque monarchique dans la communauté. Dans tous les cas, le Concile n'est pas indispensable au bon fonctionnement de l'Eglise locale; c'est la primatiale qui est requise parmi les mécanismes essentiels à la survie de l'Institution, non la synodalité» (C. VOGEL, «Communion et église locale», 171).

b) perché più vicina alla prassi orientale, sia cattolica che ortodossa, che ha sempre ritenuto essenziale la via sinodale, e l'ha mantenuta piuttosto viva anche accanto alla responsabilità primaria del vescovo o del metropolita, a partire dal *Sintagma Canonum* e i *Canones Apostolorum*⁷⁸.

Comunque sia, tentiamo una descrizione di cosa si vuole affermare quando si parla di sinodalità; essendo impossibile sintetizzare in una definizione questo aspetto della vita della Chiesa, lo descriviamo a partire da quella logica della comunione che il concilio ha posto al centro della riflessione teologica sulla Chiesa. La sinodalità mi pare essere anzitutto un *principio dinamico* che deve ispirare la vita e l'intera attività della Chiesa.

Abbiamo parlato della *communio fidelium* come una tensione verso l'unità animata dallo Spirito, la quale prende forma a partire anzitutto dall'Eucarestia e dal Battesimo come legami sacramentali fondamentali tra tutti i fedeli, in base ai quali nella comunità ecclesiale si stabiliscono dei rapporti necessari, certamente di carattere spirituale, ma che hanno anche un riflesso giuridico perché è a partire da essi che al fedele è riconosciuta una posizione nella Chiesa, uno *status*, fatto di diritti che ciascuno gli deve riconoscere e obblighi che egli deve onorare. Nella ricezione poi degli altri sacramenti si definisce in modo completo un carisma, dono dello Spirito fatto a ciascuno per una peculiare missione nella Chiesa: è in base a tutto ciò che abbiamo parlato di una *universa fidelium communio* in quanto legame giuridico-sacramentale.

In questo contesto la sinodalità si caratterizza come una *communio activa fidelium*, poiché è la cooperazione *necessaria* di tutti i fedeli all'attività della Chiesa. Se poi aggiungiamo che la *communio fidelium* in fondo coincide con la *communio hierarchica*, anzi, la *communio fidelium* è di per sé *hierarchica*, allora si deve dire che la sinodalità non è solo *communio activa fidelium*, ma è anche *communio activa ecclesiarum*, in quanto non si dà vera e piena cattolicità della Chiesa senza la cooperazione di tutte le chiese alla missione universale. La sinodalità non si risolve, come alcuni possono pensare, in una sorta di orizzontalismo poiché essa è caratterizzata e richiede la compresenza, la sinergia del principio comunitario e di quello gerarchico (quelli che abbiamo definito come dimensione orizzontale e verticale della *communio*). È l'equilibrio tra questi due elementi a caratterizzare la

⁷⁸ Siamo alla fine del IV secolo. Il canone 34 dei *Canones Apostolorum* sancisce il principio collegiale di governo tra il vescovo e il metropolita (cfr. FUNK, 444ss; cfr. anche PG 1, 1041C). Giustamente perciò afferma C. Vogel che da dopo Nicea comincia ad affiorare la convinzione che la «primazialità» non è distruttrice della «conciliarità», ma che anzi la funzione dell'autorità è quella di salvaguardare la conciliarità, la comunione all'interno della singola chiesa e tra le chiese, impedendo così l'isolamento delle chiese locali (C. VOGEL, «Communio et église locale», 123).

sinodalità come elemento caratteristico proprio della natura della Chiesa⁷⁹: la prevalenza invece dell'uno o dell'altro elemento porterà sempre con sé il rischio di «democrazia» o viceversa, di «autoritarismo», caratteri che mal si conciliano con la vita ecclesiale la quale si deve invece caratterizzare proprio per l'equilibrio sempre ricercato tra servizio della autorità e ruolo della comunità, assumendo così una configurazione del tutto peculiare. In termini giuridici questo vuol dire che compito specifico dei pastori è quello della animazione, un dovere propriamente giuridico di coloro che presiedono e coordinano la vita della comunità: animazione vorrà dire anche discernimento, cioè riconoscere l'azione e la corresponsabilità dei fedeli tutti (cann. 208; 209 §2; 211; ecc.) e promuoverla (cann. 223 §2; 394 §2).

Tale principio dinamico deve poi trovare, e di fatto trova, ma solo in certa misura⁸⁰, forme concrete di attualizzazione, che possono essere giuridicamente regolamentate, quali i concili⁸¹, i sinodi, i consigli, soprattutto quelli pa-

⁷⁹ Che la sinodalità sia espressione genuina e peculiare della Chiesa è anche l'opinione di L. Gerosa, il quale, pur affermando che «Collegialità, partecipazione, sinodalità e corresponsabilità rappresentano quattro modalità diverse di inverare strutturalmente il principio della "communio" [...]», aggiunge però che di queste quattro nozioni, quelle di *collegialità* e di *partecipazione* sembra siano ecclesiologicamente meno adeguate rispetto a quelle di *sinodalità* e di *corresponsabilità*, quest'ultime due più capaci delle prime ad esprimere la valenza teologica soggiacente alla realtà della comunione ecclesiale (cfr. L. GEROSA, «Inveramenti istituzionali», 78). Non ritengo di dover essere pienamente d'accordo con Gerosa; a mio avviso si tratta di concetti di *diversa estensione*: invece che di valenza ecclesiologica si tratta piuttosto di concetti più o meno ampi e tutti validi poichè se il concetto di sinodalità esprime una dimensione ontologica della vita e l'opera della Chiesa, è pur vero che in essa è compresa l'opera del collegio episcopale e le sue espressioni parziali. Se è vera una comune responsabilità nella edificazione del regno di Dio, è pur vero che vi è all'interno della Chiesa una diversità funzionale dei vari ministeri e diverse attribuzioni e che per certi ambiti sarebbe più corretto parlare di partecipazione invece che di corresponsabilità, in quanto le responsabilità sono differenziate per cui alcuni membri possiedono delle responsabilità in maniera propria e primaria, mentre altri sono chiamati a parteciparvi o, come dice il codice, a cooperare nell'esercizio di una responsabilità che non hanno come primaria (can. 129 § 2). La corresponsabilità invece fa riferimento all'esercizio di una vera e propria responsabilità che tutti possiedono come propria, oppure all'azione congiunta di più soggetti che esercitano ciascuno la propria parte di responsabilità in ordine ad un fine comune, come accade nelle conferenze dei vescovi (can. 447).

⁸⁰ «Les normes du Code sur la paroisse, comme celles du livre II du Code, n'explicitent hélas pas assez cette participation active des fidèles dans les différentes fonctions d'enseignement, de sanctification et d'organisation de la communauté» (J. C. PERISSET, Relazione tenuta al Convegno di Parigi nel 1990, 809; si noti che il testo definitivo stampato ha subito leggeri mutamenti, mentre noi abbiamo avuto a disposizione tali lavori *pro manuscripto*, prima della pubblicazione, avvenuta nel 1992, in AA.VV., *La synodalité*).

⁸¹ Non si dimentichi che ai concili particolari possono essere convocati fedeli di ogni ordine e stato, anche laici (can. 443 § 4) e comunque devono essere invitati ([...] *invitentur*

storiali, a tutti i livelli. Questi organismi sono la *espressione canonica* di un modo sinodale di attuare la missione della Chiesa.

Concludendo, diremo perciò che la sinodalità è l'espressione, lo strumento della *communio*⁸²: quest'ultima si pone a livello *ontologico-sacramentale*, vale a dire come principio che deve informare ogni manifestazione della vita dei battezzati e nella dimensione personale e in quella comunitaria. Essa significa che fondamento della vita cristiana ed ecclesiale è la carità intesa come espressione intraumana della comunione trinitaria, come fraternità, come *dilectio pro invicem*, come *conspiratio in unum* sotto l'azione dello Spirito. La sinodalità invece si pone a livello *ecclesiologico-strutturale*⁸³: essa si potrebbe definire come la «*struttura operativa della "communio"* [...]»⁸⁴ e si manifesta in forme di carattere collettivo ove si realizza una convergenza di carismi, ministeri e funzioni⁸⁵. In questo senso essa non

[...] § 5) i consigli pastorali di ciascuna chiesa particolare che, come ben si sa, sono costituiti in massima parte da laici. Dunque anche nei concili si evidenzia la sinodalità ecclesiale perchè essi sono il luogo dove si esercita una *communio activa fidelium* insieme gerarchica e comunitaria: «I concili particolari [...] manifestano, come appartenente alla natura della Chiesa, la struttura sinodale non solo del ministero apostolico, ma di tutti i ministeri [...]» (G. GHIRLANDA, «"Munus regendi et munus docendi"», 364-365). Vale anche per questo studio l'osservazione fatta per lo studio del Perisset di cui alla nota precedente.

⁸² «Expressão, consequência e instrumento da comunhão [...] na sinodalidade emerge o princípio da comunhão [...]» (A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 253).

⁸³ A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 253. Il prof. Miragoli distingue un aspetto *esterno* della sinodalità, di carattere giuridico-istituzionale, ed un aspetto *interno*, costituito dalla *communio*. In questa visione la *communio* sarebbe un elemento della sinodalità, la quale costituirebbe come l'«involucro» della *communio* (cfr. E. MIRAGOLI, «Chiesa particolare», relaz. presentata al XVII incontro di studio del GIDDC dell' A.Ca.I., Passo Mendola 2-6 luglio 1990, *pro manuscripto*, 2-3). Ci permettiamo di far notare però che la *communio* è un concetto più ampio della sinodalità; essa anima anche delle realtà nella Chiesa che non necessariamente poi richiedono una espressione istituzionale, come la comunione nella preghiera e nei sacramenti, come il sostegno ai bisognosi fatto al di fuori di ogni organizzazione parrocchiale o diocesana, etc. Non ogni manifestazione della vita del cristiano ha necessariamente un aspetto strutturale. In fondo, anche nella fedeltà al carisma ricevuto, si promuove la comunione che è proprio la sintesi dei carismi e ministeri nella Chiesa! D'altronde, come diremo in seguito, la *communio* in quanto tale si realizza solo parzialmente in quegli organismi della chiesa particolare nei quali pure si esprime la sinodalità; non solo: la comunione, come principio teologale, trascende anche la sinodalità vissuta all'interno della chiesa particolare, la quale solo nella sinodalità con tutte le comunità cattoliche sparse sulla terra realizza pienamente la *communio*.

⁸⁴ E. CORECCO, «Struttura sinodale», nt. 8 a pag. 273.

⁸⁵ La bella formula sintetica è data da A. Leite Soares il quale, parlando della Curia Romana e contestando la attribuzione ad essa di «*quadam nota collegialitatis*» da parte della *PB*, art. 10, così si esprime: «É inexacto atribuir ao órgão institucional como tal, que é a Cúria Romana, a nota do exercício de uma certa colegialidade [...]. Preferentemente se dirá, procurando o rigor da clareza conceptual, que na sua globalidade a Cúria Romana,

coincide con il concetto di collegialità, che è solo un aspetto dell'elemento sinodale nella Chiesa⁸⁶.

Espressione emblematica della sinodalità è il favore con cui l'ordinamento canonico ha guardato tradizionalmente alla formazione di una unanimità di consensi⁸⁷, sempre ritenuta opera dello Spirito; ed altrettanto emblematico è lo sfavore con cui si è guardato sin dalle origini cristiane al semplice prevalere di una maggioranza numerica su una minoranza consistente: il principio maggioritario, nella sua rigidità, se può essere ben accetto negli ordinamenti civili degli stati di diritto, nella Chiesa può esprimere divisione. Di qui la elaborazione di principi e tecniche che devono favorire la formazione di vasti consensi, o che devono fungere da strumento di controllo sulle decisioni della maggioranza⁸⁸. Tale sembra essere il principio *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*⁸⁹. Mutuato dal

como organismo institucional da Igreja universal, é uma manifestação da sinodalidade e não de colegialidade, embora nela se visibilize também a colegialidade episcopal na sua manifestação não plena [...]. No interior da Cúria Romana, fiéis e pastores envolvem-se reciprocamente pelo mútuo serviço, manifestando a sinodalidade na convergência dos carismas, ministérios e funções em ordem à colaboração no exercício do munus do Romano Pontífice para o bem de todas as Igrejas (can. 334)» (A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 86, mio il corsivo nel testo). Si deve a questo autore, tra i pochi altri, l'aver posto l'attenzione sul fatto che anche nei documenti ufficiali talvolta si usa una terminologia imprecisa che potrebbe indurre confusioni concettuali. Il pregio del lavoro del Soares sta proprio nell'aver maggiormente chiarificato i termini di collegialità rispetto a sinodalità, non raramente tra loro usati in modo interscambiabile, e i termini di corresponsabilità e partecipazione. (Cfr. per questo problema a pag. 343 e ss.).

⁸⁶ E. CORECCO, «Struttura sinodale», 279, nt. 21. «La collegialité (sous-entendue des évêques) est une manifestation et un service, nous dirions un sacramentum de la synodalité des Eglises locales [...]» (H. M. LÉGRAND, «Enjeux théologiques», 49-58 dove, a pag. 56, cita l'opera di TILLARD, *Eglise d'Églises*, 273-74). Per G. Feliciani, la sinodalità è una estensione della collegialità, (che assume molteplici espressioni, sia pure parziali entro l'ambito del Collegio) al di fuori del Collegio episcopale (G. FELICIANI, «Corresponsabilità nella struttura», 122). Altra è l'opinione di J. Ratzinger, la quale si trova esposta in A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 254, nt. 5.

⁸⁷ Sarebbe interessante, ma troppo lungo, una disamina degli istituti giuridici canonici, come per es. i capitoli cattedralizi, e molti altri organi collegiali, e i principi giuridici in essi vigenti. Diciamo solamente che traccia di questa preoccupazione di unanimità è rimasta nel codice, ad esempio al can. 127 § 1, dove si prescrive che «ut [...]actus valeant requiratur ut [...]omnium exquiratur consilium»; e nonostante il Superiore «nulla obligatione teneatur accedendi [...]» tuttavia «ab earundem voto, praesertim concordi [...] sine prevalentibus ratione [...] ne discedat» (can. 127 § 2, 2°).

⁸⁸ Cfr. C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 264-66.

⁸⁹ Di origine romana (epoca imperiale), uno dei principi del diritto giustiniano (C₅, LIX, 5, Digesto di Giustiniano del 531), entrò poi nel diritto canonico grazie all'uso frequente che ne fecero grandi canonisti come i papi Innocenzo III e Bonifacio VIII (Decretale di Innocenzo III, C.7, X, I, 23 in *CIC(L)* II, 152 cfr. *Regulae Iuris*, n. XXIX, pubblicate nel *Liber Sextus* di Bonifacio VIII, in *CIC(L)* II, 1122), determinando così

diritto giustiniano, questo principio procedurale ha avuto nel medioevo ben più considerevoli applicazioni tanto da tendere a divenire un principio di diritto pubblico e addirittura costituzionale, stando ad alcune fonti⁹⁰.

Era necessario soffermarci brevemente sulla nozione di sinodalità come dimensione strutturale ed ecclesiologica di un principio costituzionale, quello della *communio*, che trova proprio nella sinodalità l'espressione della sintesi armonica di tutti i carismi presenti nella *portio populi Dei*, che è la diocesi, e come sintesi di tutte le legittime diversità delle singole diocesi nella universalità della Chiesa⁹¹.

Ovviamente le modalità di quella che il prof. Bonnet chiama «decisionalità multisoggettiva» nella chiesa particolare sono qualitativamente diverse da

anche la vita della Chiesa e la formazione di alcuni istituti giuridici (cfr. O. GIACCHI, «La regola "quod omnes tangit"», 163 ss; lo stesso studio in *J 3* [1952] n.s., 77-100). Tale principio, che Congar chiama il «principio del consenso da parte dei fedeli» (Y. CONGAR, «Quod omnes tangit», 210-259), pur essendo solo una formula procedurale, affonda le radici in un sentire comune poichè nasce in un periodo profondamente marcato da un regime collegiale (corporazioni, università, capitoli cattedralizi e conventuali, ecc.). A sentire gli storici del diritto, sembra che abbia avuto larga applicazione; persino nel concilio tridentino si prescriveva che al sinodo fossero chiamati tra il clero, oltre ai membri di diritto, anche tutti gli altri quando le questioni da trattare riguardassero strettamente appunto tutti i membri del clero! (*Conc. Trid. Actorum, Pars sexta*, 1562-1563, 154). Lo stesso principio *unicus legislator episcopus*, oggi riportato nel can. 466, conviveva con il consenso (*ad valorem actus*) da richiedere al capitolo cattedralizio qualora negli statuti sinodali si trattasse di alienazione di beni o soppressione di benefici, materia considerata di interesse comune a tutta la diocesi (F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, 2, 2 n. 863, 758). E ancora: «Ad synodum accedere tenentur, et admitti debent solum Curati, et Beneficiati [...]». In casu autem, quod in synodo agendum sit de reformatione morum vel de alia re, quae clerum universum tangat, omnes presbyteri, et clerici interesse debent» (F. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, II/c, nn. 27 e 28, 437). Per il fatto che questo principio tendeva essenzialmente a salvaguardare le libertà personali in seno alle persone giuridiche collegiali, il Cic 17 lo riportava al can. 101 § 1, 2° (cfr. Responso della Congr. del concilio, del 18 gennaio 1936, in AAS 29 [1937] 343-345).

⁹⁰ Cfr. lettera di convocazione al concilio Lateranense IV, *Vineam Domini*, del 19 aprile 1213, e le motivazioni ivi espresse da Innocenzo III, (in MANSI, XXII, 961; PL 216, 823: «Injungatis [...] universis Ecclesiarum capitulis, non solum cathedralium, sed etiam aliarum, ut praepositos vel decanos aut alios viros idoneos ad concilium pro se mittant, cum nonnulla sint in ipso tractanda quae specialiter ad Ecclesiarum capitula pertinebunt» [mia l'evidenziatura]); così al concilio Lateranense V del 1245 Innocenzo IV chiede agli arcivescovi di far inviare dai capitoli «providi nuntii et fideles qui vice ipsorum utile vobis consilium largiantur». Al concilio del 1274 Gregorio X invita *virii idonei* inviati dai capitoli seguendo ciò che già a suo tempo, nel 1179, aveva fatto Alessandro III per il concilio Lateranense III (MANSI, XXIII, 609A e XXII, 212), in Y. CONGAR, «Quod omnes tangit», 215ss e 222).

⁹¹ P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 131. «Paroecia exemplum perspicuum apostolatus comunitarii praebebat, omnes quotquot ibi invenit diversitates humanas in unum congregans et Ecclesiae universalitati inserens» (AA, 10b). Ciò che qui è detto della parrocchia è ovviamente possibile predicarlo della diocesi.

quelle della sinodalità a livello universale; perciò si deve parlare, anche per quanto riguarda la sinodalità, di *analogia di rapporto* tra chiesa universale e chiesa particolare:

Questo perché si deve avere ben chiaro in mente che i rapporti che intercorrono tra le unità fondamentali o cellule di base presenti all'interno della chiesa particolare, le parrocchie, sono profondamente diversi tra quelli che intercorrono ad esempio tra le diocesi, così come sono diversi i rapporti tra presbiteri e vescovo all'interno della chiesa particolare da quelli che si instaurano tra i vescovi. I presbiteri infatti, pur rappresentando personalmente Cristo nella celebrazione eucaristica, il loro ministero è una emanazione, seppur necessaria, del ministero episcopale, del quale sono collaboratori⁹².

Assodato questo, nel capitolo successivo vedremo come espressioni peculiari della sinodalità a livello particolare sono la *corresponsabilità* e la *partecipazione*, operazioni proprie che la sinodalità assume volta per volta negli organismi decisionali della chiesa particolare.

⁹² P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 131. Cfr. anche E. CORECCO, voce *Sinodalità*, in *NDT*, col. 1490.

PARTE SECONDA

L'ESERCIZIO DELL'AUTORITÀ NELLA CHIESA PARTICOLARE E LA CORRESPONSABILITÀ ATTRAVERSO GLI ORGANI DI PARTECIPAZIONE

CAPITOLO I

Il problema: l'autorità nella comunione ecclesiale

Senza pretendere di essere esaustivi e di fare un trattato sull'autorità nella Chiesa, ci limiteremo, come il titolo di questa seconda parte suggerisce, a trattare, dopo una breve esposizione sulla natura dell'autorità del servizio gerarchico così come descritto nella *Lumen Gentium*, appunto dell'esercizio di questa autorità; ci sembra cioè utile ai fini del nostro studio, fare delle considerazioni sulle condizioni di esercizio dell'autorità da parte dei soggetti che ne sono investiti, con particolare riferimento alla chiesa particolare, secondo le finalità proprie della nostra indagine.

E dal momento che abbiamo tentato nel precedente capitolo di capire meglio la natura della Chiesa stabilendo una analogia tra Chiesa universale come *universa fidelium communio* e chiesa particolare come realizzazione del tutto in un luogo determinato, mi pare doveroso affrontare, anche qui brevemente, una esposizione sui modi di esercizio a livello universale e a livello particolare e il rapporto che intercorre tra il ministero primaziale e la collegialità episcopale da una parte e il ministero «pontificale» del vescovo in rapporto al presbiterio e al popolo di Dio a livello particolare. Il sinodo infatti è quell'organo locale di incontro e compartecipazione di tutte le categorie di fedeli che compongono il popolo di Dio, ciascuno secondo il ruolo che svolge nella Chiesa, ma ha in qualche modo una proiezione cattolica, universale perché si inserisce, come abbiamo visto, in quella più larga sinodalità che è la dimensione operativa della *communio*, cioè dell'essenza stessa della comunità ecclesiale universale.

Abbiamo infatti sufficientemente esposto che la natura profonda della Chiesa è l'essere «comunione», intendendo con questo termine di derivazione neotestamentaria una relazionalità tra i soggetti che è insieme mistica, con fondamento nella comunione tra le Persone divine della Trinità, poi spirituale, sociale e persino giuridica. Essa ha come fondamento una realtà sacramentale radicale, costituita dal Battesimo e dall'Eucarestia che la

esprimono bene sia nella sua dimensione verticale che in quella orizzontale; non è lecito però intendere la «communio», come abbiamo spiegato, solo nel senso di una relazione libera da obblighi¹, ossia come un semplice affetto spirituale. La qualifica di «hierarchica» unita a quella di «communio», qualifica certamente estranea alla terminologia della Chiesa antica e ancor più al Nuovo Testamento ai quali però non sfuggiva la realtà che si vuole indicare con il termine, dice che questa comunione ha le sue esigenze strutturali², nella Chiesa essa ha un carattere obbligante in quanto facente parte della sua struttura costituzionale e dunque riconducibile alla volontà del Fondatore, e perciò tendente a determinare le relazioni organiche tra i vari ordini di persone all'interno della comunità cristiana.

Ma prima che la comunione sia questo legame strutturale tra i vari ordini di persone, essa è anzitutto una solidarietà spirituale tra tutti i membri della Chiesa, comunione che si esprime nella solidarietà della fede e che abbiamo denominato «comunione orizzontale»³. Questa è la comunione nello Spirito, il quale non è dato solo agli apostoli, bensì ad essi in quanto figura di tutta la comunità dei fedeli idealmente riunita nel cenacolo a Pentecoste: gli apostoli, le donne, Maria Madre di Gesù, i fratelli di lui, come ci testimonia il Nuovo Testamento⁴.

È questo il mistero che è alla base stessa di quella che il Vaticano II ci descrive come struttura collegiale del ministero ecclesiastico, trattando soprattutto della sacramentalità dell'episcopato e la sua conseguente natura collegiale. Tale struttura collegiale è di carattere spirituale, prima di apparire nella sua forma esteriore, solitamente espressa in formulazioni giuridiche. Sembra che il concilio si sia occupato però piuttosto di questioni di carattere organizzativo e giuridico senza giungere «all'elaborazione di riflessioni vere e proprie sul mistero che è alla base di questa struttura collegiale del ministero [...]»⁵. È certo comunque che non si dà infallibilità del corpo dei vescovi senza che questa sia contemplata nel contesto più ampio della indefettibilità della fede di tutta la Chiesa come «frutto dell'unico Spirito, che guida il capo e con lui l'intero collegio [...]»⁶ e l'intero popolo di Dio. Se non si ammettesse questo si dovrebbe «affermare che la presenza dello

¹ Secondo quanto scrive J. Ratzinger, sembra sia stato questo equivoco in cui era caduto un gruppo di Padri conciliari a far decidere alla Commissione di dover affiancare alla parola *communio* nei punti più importanti del testo della Costituzione sulla Chiesa, la qualifica di *hierarchica* (J. RATZINGER, «La collegialità episcopale», 754).

² Su questo punto si può utilmente consultare il saggio di M. LE GUILLOU, *Mission et unité*.

³ Il tema è trattato egregiamente in tutti i suoi aspetti nella notissima opera di H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*.

⁴ At 1,4. Cfr. J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 774.

⁵ J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 772.

⁶ J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 773.

Spirito nella Chiesa credente sia dovuta la mediazione ufficiale del collegio [...]» episcopale e questo non sarebbe affatto lecito⁷. La *communio episcoporum* è in questo senso una realtà collegiale «stabilita al centro della Chiesa per confermarla costantemente nella sua comunione fedele con il Cristo e nella sua mutua comunione»⁸. Pur essendo il Romano Pontefice l'ultima e suprema istanza nella Chiesa (insieme al Romano Pontefice istanza suprema costituisce anche il collegio episcopale in un duplice soggetto inadeguatamente distinto, come già detto), tuttavia questa sua mediazione ufficiale non media invece la presenza dello Spirito che «soffia dove vuole» ed anima il «consensus fidelium» il quale, proprio perché proviene dallo Spirito ed è frutto della sua azione libera nella Chiesa, possiede una normatività propria⁹: si tratta di una fedeltà collettiva al messaggio rivelato che trova nel collegio episcopale e nel vescovo di Roma la sua espressione ufficiale più alta.

Trattando del senso dell'autorità nella Chiesa dovremo inevitabilmente affrontare un discorso nel quale appaiano con una certa chiarezza i rapporti che si stabiliscono tra questa fedeltà radicale della *congregatio fidelium*, frutto della inabitazione continua dello Spirito nella Chiesa, alla quale è legata l'*infallibilitas in credendo* del popolo di Dio, e la sua espressione ufficiale, dove per «espressione» si intenda non solo la presentazione o la ufficializzazione della fede della Chiesa, ma anche la esplicitazione e la definizione autoritativa di ciò che è presente nella coscienza e nella fede della Chiesa che ascolta il Vangelo, si nutre dell'Eucarestia ed è accompagnata dallo Spirito di Verità.

Certo, l'istanza magisteriale non costituisce o «crea» una fede infallibile: essa non può essere considerata il frutto di un magistero o un governo infallibili¹⁰, bensì ne esprime i contenuti e la presenta in forma ufficiale. Il rapporto sul quale indagare sarà perciò — diciamo semplificando ciò che è difficilmente semplificabile — quello che intercorre tra la *communio fidelium* e la *communio episcoporum*.

⁷ J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 774.

⁸ J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 774.

⁹ Cfr. J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 774-775 dove cita, alla nt. 3, uno degli studi fondamentali per capire rettamente la normatività delle realtà spirituali nella comunità ecclesiale: Y. M-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, spec. da pag. 107.

¹⁰ J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 775.

CAPITOLO II

L'autorità del servizio ministeriale

Se uno solo è lo Spirito, vi è però una pluralità di doni spirituali (carismi) e ministeri. Il ministero «gerarchico»¹ tra gli altri assolve al compito di adunare la Chiesa attorno a Cristo presente e nascosto nei segni della Parola e dei Sacramenti, cercando di salvaguardare l'unità e la comunione, continuamente compromesse dalla lotta contro l'infedeltà colpevole che minaccia tutti i suoi membri e anche tutte le attuazioni locali dell'unica realtà della Chiesa².

Il servizio ministeriale si caratterizza perciò come servizio alla comunione: se tutti i carismi e i ministeri perseguono l'unico fine di edificare la Chiesa, il ministero gerarchico svolge una funzione «sintetica» rispetto alla varietà dei carismi e ministeri, e confermativa³ rispetto alla comunione nel suo faticoso

¹ Siamo qui di fronte ad una evidente insufficienza del linguaggio teologico che vuole esprimere la realtà mistica; noi adottiamo questa espressione, ben coscienti del suo limite soprattutto nella qualifica di «gerarchico»: ogni ministero è nella Chiesa intrinsecamente gerarchico perchè, come già si è detto, la comunione gerarchica coinvolge tutto il popolo di Dio. La adottiamo sia perchè è in conformità con il NT, sia perchè è conforme alla dottrina teologica lungo tutta la Tradizione, con l'avvertenza che qui «gerarchico» deve essere necessariamente inteso nel suo senso più genuino, che ingloba in sé sia un senso più largo, di principio cioè che costituisce tutta la Chiesa come comunità gerarchica, sia nel senso più ristretto e in conformità alla dottrina cattolica che assegna al sacramento dell'ordine tre gradi gerarchizzati, cioè interdipendenti e in subordinazione l'uno all'altro.

² J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 776.

³ Il termine, piuttosto brutto in italiano, è probabilmente tradotto così dall'originale tedesco di Groot e va inteso nel senso che al ministero gerarchico compete il discernimento e il riconoscimento ufficiale dei carismi e ministeri come veramente suscitati dallo Spirito e dunque in piena conformità con il Vangelo, la Tradizione e la vita della Chiesa; come anche all'aggettivo «sintetico», posto appositamente tra virgolette, va dato il significato di sintesi, di ricapitolazione nell'unità cattolica e mai a detrimento di questa.

cammino che essa compie nel tempo intermedio verso la perfezione⁴. La comunione ecclesiale nella sua forma attuale non è solo di carattere spirituale ma sacramentale⁵, e come ogni realtà sacramentale nella Chiesa, a partire dai sette sacramenti, ha una stretta relazione con il mistero della Incarnazione. Perciò la Chiesa, Corpo di Cristo, ha della Persona di Lui la stessa duplice realtà che caratterizza l'unione ipostatica: l'intreccio indissolubile tra la realtà divina e quella umana. Di conseguenza la comunione, come essenza della Chiesa, è una realtà sacramentale che presenta anche un aspetto umano, societario, orizzontale. Questo carattere societario postula quella che abbiamo denominato l'«azione confermativa e sintetica» del ministero gerarchico, che non si esplicita solamente a livello magisteriale ma anche a livello disciplinare.

Si badi bene però che l'azione disciplinare dei Pastori non può essere intesa, come talvolta pure abbiamo trovato, solamente come un postulato del solo aspetto societario che la Chiesa mostra. In virtù dell'unica realtà ecclesiale che risulta dall'indissolubile unione tra aspetto misterico e sociale, anche l'azione disciplinare, prima che tutela di un ordine pubblico nella Chiesa va intesa come diretta alla tutela dell'unicità della fede, dell'autenticità della Parola, della verità dei sacramenti, della rettitudine della vita morale e della legittimità delle molteplici espressioni ascetiche e spirituali. Anche qualora l'azione disciplinare sembri diretta unicamente alla tutela di un ordine pubblico, si deve sempre scorgere dietro questo effetto immediato la tutela della dignità di ciascuno stato di vita, di un carisma, soprattutto della carità che nella Chiesa è a fondamento della comunione. Oserei dire che non vi è ordine pubblico nella Chiesa che non sia direttamente o indirettamente legato al principio supremo della conservazione e tutela della *communio* quale anima della società ecclesiale. Questo naturalmente postula una organizzazione ed una potestà diretta alla sua promozione e alla sua tutela fino al potere di interdizione, altrimenti detto di scomunica, e al potere di infliggere provvedimenti di carattere penale per quei membri che avessero gravemente mancato nei confronti della comunione ecclesiale.

Alla Chiesa antica non è mancata una certa chiarezza su questo punto: essa ha preso progressivamente coscienza nel corso del processo storico di sviluppo dell'ufficio spirituale; una coscienza che troviamo già ben delineata in epoca sub-apostolica con Ignazio di Antiochia⁶.

⁴ Cfr. lo studio di Y. M-J. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*.

⁵ Dire «sacramentale» vuol intendersi un immediato riferimento concettuale ad una realtà composita, fatta di un elemento mistico/spirituale ed un elemento umano/fisico. È per questa indissolubile compenetrazione tra l'elemento fisico e quello mistico che il carattere sacramentale differisce da quello esclusivamente spirituale.

⁶ J. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali», 49.

Proprio perché la cattolicità della Chiesa è in costante equilibrio tra unità e diversità⁷, il ministero ecclesiastico è stato istituito per garantire l'equilibrio della comunione cattolica. È la comunione ecclesiastica, a garanzia della quale è stato posto il collegio apostolico. La comunione si concretizza in forme storiche, le quali rappresentano appunto nella realtà globale sacramentale della Chiesa l'aspetto fisico, tangibile. Perciò le forme storiche non raramente rivestite di forma giuridica, sono l'«incarnazione» di una realtà teologica, spesso preesistente, della quale la Chiesa ha preso coscienza talvolta molto presto, altre volte più avanti nel tempo. Tale presa di coscienza — che Paolo VI ha voluto chiamare «autoriflessione» — è alla base della rinnovata visione della Chiesa del Vaticano II, alla base dello sviluppo della dottrina sui sacramenti, alla base dello sviluppo del dogma in genere, e infine, alla base dei principi del governo ecclesiastico e della dottrina dei poteri, sulla quale ci dobbiamo appunto soffermare in questa nostra esposizione.

1. Il ministero gerarchico nel Corpo di Cristo, la Chiesa

La struttura del servizio ministeriale si articola in due elementi costitutivi: il Papato e l'Episcopato. La teologia del Vaticano II, riprendendo il filo di un pensiero interrotto con il concilio Vaticano I⁸, nel capo III della Costituzione sulla Chiesa, a partire dal n. 22, si preoccupa di «completare il discorso» con una esposizione sull'episcopato, la ragione della sua esistenza a partire dal concetto di successione apostolica, la natura collegiale di questo ministero e soprattutto la coesistenza dei due elementi costitutivi, Episcopato e Papato, in un solo ed unico collegio⁹.

Con uno sforzo di notevole sintesi, vogliamo qui sviluppare un discorso proprio sulla natura collegiale del ministero gerarchico e sulle implicazioni nella vita della Chiesa, dando per scontata e presupposta la dottrina teologica sull'autorità magisteriale e giurisdizionale dei due soggetti del potere supremo nella Chiesa e delle loro forme di esercizio.

Nonostante nella Chiesa l'esercizio del potere (della cui natura abbiamo già parlato e dunque il termine va preso nel senso più genuino e adatto alla vita della Chiesa, mettendo da parte l'accezione deleteria che spesso ha nel linguaggio comune!) possa essere, e di fatto lo è soprattutto nell'ordinarietà della sua vita, esercitato nella forma personale, la sua natura tuttavia, dicono alcuni teologi, è sempre e solo di carattere collegiale¹⁰.

⁷ H. DE LUBAC, *Les Eglises*, 109.

⁸ G. DEJAIFVE, «La collegialità episcopale», 832.

⁹ G. DEJAIFVE, «La collegialità episcopale», 833.

¹⁰ Ad es. J. C. GROOT, «Aspetti orizzontali», 784-785.

Senza voler minimamente prendere posizione su una questione che sorpassa la nostra competenza, vogliamo in questa sede solamente notare come la *Lumen Gentium* ha giustificato la ragion d'essere e precisato la struttura del collegio episcopale come soggetto del supremo potere nella Chiesa a partire dall'esistenza del collegio nei fatti che lo rivelano in atto, oggi come ieri e perciò non senza uno sguardo profondo alla storia, dall'età patristica ai nostri giorni. Pur non menzionata in modo esplicito o teorizzata, i vescovi dell'epoca apostolica fino a tutto il II secolo vivono di fatto delle forme di collegialità, che molti studi hanno ben illustrato¹¹. Particolarmente insistente negli scritti patristici è la preoccupazione della salvaguardia della comunione che ben presto genera l'istituto, ancor oggi vigente, della scomunica, il quale in origine ha non primariamente un significato «penale» o punitivo, ma «dichiarativo», volto cioè a dichiarare che, compiendo un determinato atto, qualcuno aveva attentato all'unità della Chiesa e si era posto al di fuori della comunione ecclesiale. Una tale preoccupazione mostrava la chiara coscienza che la comunione è l'essenza stessa della Chiesa. Essa veniva tutelata attraverso la riunione frequente di sinodi e concili nei quali si manifestasse il consenso di tutti i partecipanti, massimamente su questioni di fede.

Pertanto la collegialità non può essere altro che una *forma peculiare della comunione di tutta la Chiesa*: essa è altresì condizione di possibilità della *communio ecclesiarum*, quella cioè esistente tra tutte le chiese particolari nell'ambito della comunità universale. La singola chiesa, attraverso la natura collegiale del corpo episcopale, presenta una congiunzione in senso orizzontale con tutte le altre chiese particolari: nella natura collegiale del ministero episcopale ogni chiesa particolare manifesta la sua vocazione cattolica perché per sua stessa natura essa è necessariamente aperta ad una completezza tesa all'universale attraverso la presenza del vescovo che in essa rappresenta quel collegio e a sua volta nel collegio la rappresenta¹². Il ministero dei vescovi è dunque di natura «comunitaria», meglio, collegiale. Ciò significa che esso non è una concentrazione di poteri individuali¹³, bensì una funzione di governo e di insegnamento che può essere esercitata solamente in stretta relazionalità con tutti i membri di questo *corpus* o collegio: è questa la prima diretta conseguenza del fatto che la *Lumen Gentium* dica che i vescovi sono un «collegio» in quanto succedono al collegio degli apostoli: «E come ogni singolo apostolo aveva la sua funzione solo mediante la connessione con gli altri che con lui costituivano la comunità apostolica, così anche ogni singolo vescovo ha il suo ufficio solo in

¹¹ Oltre allo studio di Hertling che abbiamo citato all'inizio, si veda anche una sintesi delle ricerche storiche sui primi quattro secoli a cura di C. G. FURST, «Comunione e disciplina», 5-14 e la bibliografia richiamata in quelle pagine.

¹² J. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali», 50-51.

¹³ C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 53.

quanto appartiene al collegio [...]»¹⁴. La successione apostolica stessa allora è un fatto collegiale e non personale. Ogni volta che si parla del vescovo successore degli Apostoli si deve necessariamente intendere non che egli succeda ad un apostolo concreto, bensì che egli è successore perché inserito in una successione collegiale che fa del collegio episcopale il successore del collegio apostolico. In altre parole il singolo vescovo è successore degli apostoli proprio perché e solo perché forma insieme agli altri vescovi un collegio che succede al collegio apostolico.

Le forme di collegialità e la conseguente riflessione che ne scaturisce dicono che il collegio è «l'espressione, sul piano dell'azione, della comunione che le unisce tutte [le chiese] l'una con l'altra sul piano dell'esistenza [...] in una medesima fedeltà alla tradizione apostolica»¹⁵, pur nel rispetto del ruolo diverso che ciascuno ha nella edificazione del Regno di Dio. L'unione collegiale appare — dice inoltre il concilio — anche nelle mutue relazioni che i vescovi stabiliscono con le altre chiese particolari e dunque con la Chiesa universale (LG, 23). Attraverso la persona dei vescovi, i quali rappresentano la propria chiesa particolare (LG, 23) si stabiliscono perciò una serie di relazioni, spontanee ma anche strutturate, libere ma anche nel tempo giuridicamente ben definite, tramite le quali i vescovi adempiono al *munus regendi* (ma sarebbe meglio denominarla *potestas regendi pastoralis* o *potestas pastoralis regiminis*), che è appunto un *munus*, una attitudine radicale ricevuta nell'ordinazione sacra. Tale *munus*, proprio perché ricevuto come partecipazione al *munus* che proviene dalla successione apostolica, è rivolto alla *Ecclesia universa*; prima che un compito particolare il vescovo, con l'inserzione nel collegio episcopale, contrae un obbligo primario nei confronti della Chiesa universale, quello che la tradizione ha denominato *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Questo compito fondamentale, o attitudine radicale che dir si voglia, è rivolto a tutta la Chiesa, appunto, ed in qualche modo è prioritario rispetto al compito che ciascun vescovo poi eserciterà con potestà ordinaria ed immediata nella chiesa particolare a lui affidata. Si tratta di una priorità che il concilio prima e il codice poi evidenziano trattando del collegio episcopale e della sua responsabilità universale¹⁶. Si

¹⁴ J. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali», 48-49.

¹⁵ G. DEJAIVE, «La collegialità episcopale», 833.

¹⁶ Il concilio ha ben evidenziato questo sia, come già detto, trattando anzitutto degli obblighi dei vescovi *quoad universam ecclesiam* (capo 1 del Decreto *Christus Dominus*): «Hoc suum episcopale munus, quod per consecrationem [...] susceperunt, Episcopi, sollicitudinis omnium ecclesiarum participes, [...] exercent [...] omnes uniti in Collegio seu corpore quoad universam Dei ecclesiam» (CD, 3; mia la sottolineatura). Il codice, facendo eco al concilio si esprime così: «Collegium Episcoporum [...] subiectum [...] supremae et plenae potestatis in universam Ecclesiam existit» (can. 336). Lo stesso aggettivo è ripetuto nel canone seguente. Ugualmente dicasi per il Sinodo dei vescovi, dal CD descritto come quell'organismo che «utpote totius catholici Episcopatus partes agens, simul signi-

tratta, è ovvio, di una priorità non certo temporale, ma assiologica, espressa chiaramente dalla *Lumen Gentium*; nella costituzione sulla Chiesa infatti il discorso che descrive quella *sollicitudo universalis* dei vescovi (LG, 23) fa da ispiratore a tutta la descrizione che a partire dal n. 24 si fa dei singoli compiti del Pastore, cioè non più l'esercizio dei *tria munera Christi*, bensì delle *potestates*, la *potestas regiminis pastoralis* che il vescovo esercita solo nella chiesa particolare, non nei confronti di tutta la Chiesa nella quale non ha alcuna *potestas propria*, solamente una *potestas suprema*, ma collegiale, cioè solidale col corpo episcopale e il Romano Pontefice. E infatti in questi numeri che trattano della *sollicitudo pro Ecclesia universa* brevi sono gli accenni alla responsabilità che essi hanno nei confronti delle comunità particolari.

La medesima sistematica segue il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus* e non certo perché, come qualcuno ha detto, il concilio non sarebbe riuscito del tutto a staccarsi dall'ecclesiologia universalistica che caratterizzava la teologia ufficiale del periodo anteconciliare, bensì, ed è la nostra opinione già espressa nel primo capitolo, in virtù di questa convinzione profonda: il vescovo condivide nel collegio anzitutto una missione universale¹⁷. Il capitolo primo di *Christus Dominus* è intitolato

ficat omnes Episcopos in hierarchica communione *sollicitudinis universae Ecclesiae* participes esse» (CD, 5; mia la sottolineatura). L'aggettivo *universa* non è purtroppo confluito nel can. 342 che parla appunto del Sinodo dei vescovi, per quanto poi ritorni al can. 345: il M. P. *Apostolica Sollicitudo* del 15.9.1965 (AAS 57 [1965] 775-780), con cui Paolo VI lo istituì e da cui sono scaturiti in qualche modo i canoni del codice, dice chiaramente, riprendendo la terminologia conciliare sopra menzionata, che tramite il Sinodo i vescovi partecipano — ed è ovvio, trattandosi, a differenza del concilio ecumenico che raccoglie l'episcopato universale, di un organismo consultivo — alla sollecitudine pontificia *erga Ecclesiam universam*.

¹⁷ La nostra convinzione poggia sulla base dello sviluppo che l'idea di una priorità della responsabilità collegiale rispetto al governo della chiesa particolare ha avuto a partire dal primo schema *De Ecclesia*. Già il secondo schema, ad esempio, muta la sistematica generale per cui la trattazione sul collegio precede quella relativa alle funzioni dei vescovi residenziali (cfr. *Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia*, in ASSCOV II, I, 215-255 e le *animadversiones* alle pagg. 605-801). Ma è il numero 17 del medesimo Schema a superare definitivamente la concezione di un episcopato esercitato esclusivamente in un territorio limitato assegnando al vescovo membro del collegio una missione evangelizzatrice e di governo *propria* e non solo come una estensione occasionale della funzione primaziale (cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 211). Il testo così si esprime: «Quando Episcopus particulari Ecclesiae praeficitur, regimen suum pastorale proprie dictum [...] neque super Ecclesiam universalem extendit. Sed *ut membrum collegii, pro universa Ecclesia ea sollicitudine ex officio tenetur*, quae, licet actus iurisdictionis non sit, summopere tamen confert ad Ecclesiae universalis emolumentum [...]» (Il testo citato in S. PETTINATO, *Sollicitudo*, 61, è reperibile in ASSCOV II, I, 235-236; la sottolineatura è mia). È evidente che tale testo è confluito nel testo definitivo di LG, 23 con l'esclusione però della locuzione *ex officio* sostituita da *ex Christi institutione et praecepto*,

appunto «De episcopis quoad universam Ecclesiam» con un paragrafo sul collegio (il n. 4) ed uno proprio sulla *sollicitudo pro Ecclesia universa* (n. 6).

Nonostante continui ad essere liberamente discusso se la consacrazione episcopale conferisca la potestà di reggere *plebem universam seu Ecclesiam* e perciò resti sostanzialmente insoluta la questione se la sollecitudine verso tutte le chiese non possa comprendere l'esercizio di un potere di magistero e di governo non limitato al solo ambito particolare, vi sono però dei punti fermi, uno dei quali può essere così espresso: il collegio non può essere considerato un *subiectum delegatum potestatis*¹⁸ e che l'ammissione di una *sollicitudo* come proprietà intrinseca alla consacrazione e alla natura collegiale del ministero episcopale spinge inevitabilmente il canonista a cercare gli agganci di carattere giuridico, a dare cioè una qualificazione giuridica a questa corresponsabilità dell'episcopato che lo apre all'universalità.

Ai teologi ed ai canonisti il compito di accertare l'esistenza e la natura specifica di una eventuale *potestas* connessa alla *sollicitudo*: a noi non resta che evidenziare i risvolti pratici che essa può avere e di fatto ha nella vita della Chiesa.

La partecipazione dei vescovi diocesani alle decisioni e alla conduzione della Chiesa universale attraverso il sinodo dei vescovi (che può avere talvolta funzione deliberativa!), la ripresa e la maggiore frequenza rispetto al passato dei concistori cardinalizi¹⁹, la partecipazione dei vescovi residenziali agli uffici della Curia Romana²⁰, sono tutte cose che dicono chiaramente la volontà di dare piena attuazione alle istanze di corresponsabilità tra papa e vescovi espresse dal concilio.

2. La presenza del vescovo nella chiesa particolare.

Il concetto di *repraesentatio*

Occorre però considerare che il vescovo diocesano promuove il bene della Chiesa universale anche e soprattutto attraverso la cura pastorale della chiesa particolare affidata al suo governo (CD, 3b). Il testo di *Lumen Gentium*, n. 23, dopo aver dichiarato essere i vescovi a livello particolare

perfettamente equivalente perchè riconduce tutto alla volontà divina del Fondatore e dunque ad un compito proprio dell'ufficio episcopale senza deleghe o partecipazioni ad altre responsabilità.

¹⁸ S. PETTINATO, *Sollicitudo*, 62-63 passim.

¹⁹ Si noti che i canoni che riguardano il compito proprio dei cardinali, si preoccupano anch'essi di precisare che si tratta precipuamente di una azione collegiale esercitata in modo particolare nel concistoro (§ 1 del can. 353) ma anche al di fuori di esso (can. 349) — fermo restando il diritto del Pontefice di udire i cardinali singolarmente — e questo proprio per rispettare la natura collegiale di questo peculiare collegio (can. 349).

²⁰ Già il concilio aveva auspicato tale partecipazione in CD, 10b e che il codice ammette implicitamente al can. 356. Si cfr. il discorso ampiamente sviluppato nella Cost. Ap. PB.

quello che il Romano Pontefice è a livello universale, cioè «visibile principium et fundamentum [...] unitatis [...]», enuncia il principio della *sollicitudo* prescrivendo ai vescovi una azione che possa essere svolta efficacemente e con vera potestà solo in uno spazio umano e fisico ben determinato; quasi a voler ribadire che è proprio nello spazio vitale della chiesa particolare che il vescovo può efficacemente promuovere il bene della Chiesa universale: difendere l'unità della fede e la disciplina comune a tutta la Chiesa²¹, istruire i fedeli all'amore di tutto il Corpo Mistico di Cristo e promuovere ogni attività comune a tutta la Chiesa. Tutto ciò egli lo può tradurre in prassi solo nella chiesa particolare. Del resto lo stesso concilio conclude: «è una verità che, reggendo bene la propria chiesa come porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il Corpo Mistico, che è pure un corpo fatto di chiese» (LG, 23, in fine).

La preoccupazione di promuovere anzitutto il bene della Chiesa universale attraverso l'animazione della chiesa diocesana evidenzia l'obbligo morale, ma poi anche giuridico, di applicare e far entrare nel vivo del tessuto di ciascuna comunità i grandi orientamenti espressi nei documenti, siano essi espressione del magistero pontificio, siano essi espressione del magistero collegiale o di quello congiunto dei vescovi in seno alle conferenze episcopali. Va sottolineata a mio parere la rilevanza anche universale di questi atti che solo nel particolare assumono una efficacia costitutiva perché provenienti da una giurisdizione effettiva e piena del vescovo: al di fuori di questo spazio infatti la *sollicitudo* non ha una vera e propria efficacia giuridica, perché non è esercitata con «atto di giurisdizione». Ciononostante non poco peso deve essere riconosciuto a questi atti «dichiarativi», quegli atti cioè che pur non producendo effetti costitutivi, tuttavia avranno un effetto «evolutivo»: si tratterebbe degli atti di un singolo vescovo o di un gruppo di vescovi che danno interpretazioni o modificazioni della disciplina comune, ipotizzano soluzioni pastorali stimolando, su un dato problema, interventi di altri vescovi, di una più larga parte dell'episcopato o dello stesso Romano Pontefice. Interventi che a lungo andare possono risultare illuminanti e contribuire anche per una chiarificazione in vista di soluzioni definitive intorno ad un punto dottrinale ancora controverso, oppure contribuire a dare una svolta alla disciplina o ad indirizzi generali di governo pastorale della Chiesa intera. Scorrendo le fonti del diritto canonico non sarà difficile rendersi conto come le odierne prescrizioni universali o comuni alla sola Chiesa latina o greca hanno origine da sinodi e concili locali, dichiarati poi ecumenici perché riconosciuti validi per tutta la Chiesa e approvati dal Romano Pontefice. Tutto ciò mostra come «il riferimento al primato come unica ed esclusiva struttura dell'unità della Chiesa universale, non fornisce,

²¹ Cfr. cann. 386 § 2 e 391 § 1.

tuttavia, una rappresentazione adeguata della costituzione ecclesiastica»²².

La costituzione ecclesiastica converge nell'unità sia per l'azione del vescovo di Roma che come capo del collegio assicura l'unità dell'episcopato; ma anche per un movimento convergente verso il centro, ossia l'impegno ministeriale dei singoli membri del collegio *per orbem dispersi*, i quali guidano le loro comunità a convergere nell'unità.

Non è difficile vedere a questo punto come un elemento «morale», metagiuridico, uno dei principi generali dell'ordinamento canonico possa avere dei risvolti giuridici concreti. È vero che la *sollicitudo pro universa Ecclesia* non si esprime sempre in atteggiamenti regolamentati dal diritto, quegli atti comunemente denominati «collegiali» in senso stretto, perché il giuridico non esaurisce completamente il metagiuridico; ma essa dimostra come si possono avere delle forme di esercizio «collegiale» quando, attuando ciascun pastore la *sollicitudo* ricevuta nell'ordinazione e tramite la missione canonica, governa il proprio gregge con la consapevolezza che esso è «Chiesa di Cristo» se permane nell'unità dell'universalità del popolo di Dio.

Il vescovo perciò governa rettamente la propria chiesa particolare se contribuisce a infondere in essa un afflato universale²³. Il presbiterio e i fedeli di quella Chiesa devono sentirsi parte di un corpo di chiese nel quale ogni operazione, anche minima, viene fatta con lo spirito di fede e di carità comune a tutta la comunità cattolica. Indubbiamente il vescovo ha un ruolo di primaria importanza in quest'opera: essere sintesi di tutte le legittime e diverse esperienze che si compiono in obbedienza ai dettami dello Spirito vorrà dire per lui principalmente curare l'inserimento costante e continuo della vita ecclesiale dei fedeli di quella chiesa particolare nella vita e nel destino della Chiesa cattolica intera. È così che si attua quella legittima diversità che costituisce la cattolicità in senso pieno: «In virtù di questa cattolicità le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la

²² S. PETTINATO, *Sollicitudo*, 161.

²³ Sono diversi i canoni del codice in cui questo è detto espressamente o implicitamente: ad esempio, il can. 383 §§ 2 e 4; «speciali cura vocationum [...] missionarium [...]» (can. 385); cann. 386 e 387; dal punto di vista liturgico cfr. can. 389 coll. con il can. 395 § 3; specialmente il can. 392. La medesima ragione ritengo sia alla base dell'obbligo personale della visita *ad limina Apostolorum* di cui ai cann. 399 e 400; nonché la raccomandazione di trasmettere alla Sede Apostolica la *Relatio* della riunione plenaria della Conferenza episcopale nazionale: can. 456 e, soprattutto, l'obbligo per il vescovo diocesano di comunicare i decreti e gli atti del sinodo diocesano alla Conferenza episcopale e al Metropolita, la cui sede è legata con speciale titolo alla Sede Apostolica: cann. 435 coll. con il can. 437 e con quanto consegue al can. 436.

Chiesa [...]. Onde per cui anche nella comunione ecclesiastica esistono con piena legittimità le chiese particolari [...]» (LG, 13 e 23)²⁴.

La presenza del vescovo è principalmente finalizzata alla cattolicità così come intesa dal concilio, di modo che la diversità che configura la chiesa particolare nella sua identità non sia di impedimento, anzi sia di incremento alla piena cattolicità della Chiesa (cfr. OE, 2). La testimonianza del vescovo è in seno alla comunione delle chiese una testimonianza «sintetica» della legittima diversità del carismi, ministeri ed esperienze. Essa solo è garanzia di cattolicità, di convergenza cioè nell'unica fede cattolica di quella diversità che fa ricco il popolo di Dio, ed espressa fin dai primi secoli negli scritti patristici con la figura della sposa *varietate circumdata* del salmo 44²⁵.

Per questo l'origine della responsabilità primaria del vescovo è nella stessa consacrazione, nella quale egli riceve, insieme al *munus* di santificare proprio del sacerdozio, anche quello di reggere e di insegnare²⁶. Il vescovo per la pienezza del sacramento dell'ordine riceve nel grado più elevato, anche se non esclusivamente, il compito di santificare e i compiti di reggere ed insegnare propri del Signore Gesù Cristo che tramite i sacramenti Egli ha affidato a tutta la Chiesa. È la comunità in quanto soggetto unitario che svolge nel mondo la missione di santificare e insegnare la Parola di salvezza. Il concilio insegna perciò che ciascun fedele possiede tale missione in solido con tutti gli altri e secondo la propria condizione (*sua cuiusque condicione*) in virtù della diversità dei ministeri questa missione si dispiega nel popolo di Dio con graduazioni diverse che trovano nel vescovo il loro vertice²⁷; con il

²⁴ «Vi huius catholicitatis singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt [...] Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt ecclesiae particulares [...]».

²⁵ Fulberto di Chartres, *Ep.* 3: «Nec tamen nos offendit observantiae diversitas, ubi fidei non scinditur unitas [...] in multis Graecia ab Hispania, ab illis Romana et Gallicana discrepat Ecclesia. Sed neque in hoc scandalizamus, si audimus diversam observationem, sed non diversam fidem in Christi semper Ecclesiis exstitisse». In questo testo l'Autore fa esplicito riferimento al salmo 44: «Stet enim regina Ecclesia a dextris regis sui in vestitu deaurato circumdata varietate» (PL 141, 192 D). Cfr. S. Agostino, *In Psal.* 44, n. 24: «ubi custodientes vinculum pacis, eritis secundum totum, quod catholon vocatur, et unde catholica nominatur» (in PL 36, 509; cfr. anche *Sermo* 3, n. 5. in PL 46, 828). Ci piace qui ricordare quanto scrive H. de Lubac: «La Chiesa non è cattolica perchè attualmente è diffusa su tutta la faccia della terra e conta un gran numero di aderenti. [...] Essenzialmente la cattolicità non è questione di geografia e di cifre. [...] [Essa è tale] perchè ha coscienza che tutti, qualunque sia la loro origine, razza o condizione, sono chiamati a divenire uno in Cristo, e che la Chiesa fin d'ora è, per principio, questa unità [...]. Qualunque sia il numero dei suoi membri [...] essa fa degli esseri che unisce un solo Tutto. L'umanità è una, [...] e la missione della Chiesa è rivelare agli uomini che hanno perduta la loro unità nativa, di restaurarla e di compierla». (H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, 24-28 passim).

²⁶ Can. 375 § 2.

²⁷ È evidente che qui dobbiamo prescindere dalla questione ancora insoluta a livello teologico della distinzione dei gradi del sacramento dell'ordine sacro e soprattutto dall'al-

sacramento dell'ordine si riceve la missione di santificare, insegnare e reggere e la potestà di attuarla in maniera personale mediante la missione canonica (LG, 21b e 24 e NEP, 2), in rapporto alla diversità del ministero ecclesiale: nel vescovo, all'apice del sacerdozio, questa potestà è piena ed immediata; nel vescovo si ha una sorta di personalizzazione, di concentrazione personale del sacro potere che risiede in maniera originaria nella comunità ecclesiale di cui il vescovo è così rappresentante a tutti gli effetti in seno al collegio episcopale, dunque in seno alla Chiesa universale come *communio omnium ecclesiarum*²⁸.

tra questione della differenza del sacerdozio del vescovo dal quello del presbitero. Qualcosa intendiamo dire quando tratteremo del senso della presenza del presbiterio intorno al vescovo. Ma occorre per queste questioni il rimando ad opere specifiche: K. M. BECKER, «Das Sacerdotium Episcopi», 63-81; per una panoramica della questione teologica, si vedano i contributi di H. MÜLLER, in *PRMCL* (1970) 599-618 e G. GHIRLANDA, in *Comm(I)* (1981) 53-70; il già cit. articolo di J. BEYER, «Nature et position»; si veda anche, per una sintesi, il lavoro di A. CELEGHIN, *Origine e natura*; ID., «Sacra potestas», 109-164.

²⁸ «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in episcopo» (S. Cipriano, *Ep.* 69, VIII; cfr. *Ep.* 33, in *PL* 4, 406 e 317-320; cfr. anche S. Ignazio di Antiochia, *Ad Smyrn.*, 8, 2, in *PL* 5, 713). Questa identificazione tra potere ecclesiale (comunitario) e quello episcopale (personale) è alla radice del presupposto della plurisecolare tradizione della Chiesa: sono noti a tutti i testi antichi che sviluppano l'idea del triplice potere di Cristo affidato anzitutto alla Chiesa come comunità e poi anche ai suoi reggitori e rappresentanti. Il primo passo verso la concentrazione nella persona dei vescovi dell'idea di successione apostolica, che si compirà nel IV e V secolo, sembra essere proprio il principio dell'apostolicità delle chiese, il quale fondava sia la precedenza di una chiesa sull'altra — quella romana in capo a tutte — sia la legittimità dei poteri locali e l'autenticità della dottrina tramandata (cfr. A. ACERBI, *Il diritto nella Chiesa*, 13. Nel medesimo volume c'è una raccolta di testi significativi a cominciare dalla fine del I secolo per finire ai testi del codice pio-benedettino; di essi non pochi illustrano quanto qui andiamo dicendo. A cominciare da Tertulliano, che assegna anzitutto alle chiese la caratteristica dell'apostolicità [in *CChr.* 1, 201-203 e 212-213, 216]). Anzi, va aggiunto che in molti testi si stabilisce una circolarità tra vescovo e chiesa in modo che la caratteristica dell'apostolicità viene alle chiese per la presenza, fin dall'inizio della loro fondazione, di un uomo apostolico o di un collegio presbiterale istituito dagli apostoli; il governo di chi ha ricevuto per successione legittima il carisma apostolico fa di quella comunità una comunità legittimata ad essere presente nella comunione universale delle chiese. Questa comunione è assicurata anzitutto dall'unità di fede in Cristo, dall'unica speranza, dagli stessi sacramenti, ma anche dal reciproco riconoscimento dei sinodi e assemblee di vescovi, talora tenute simultaneamente in più regioni, il cui accordo unanime sancisce la legittimità delle tradizioni e usanze diverse che non infrangono la comunione (cfr. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.*, in *SCh* 41, 66-72). L'unità delle chiese trova espressione e conferma nell'unico e indiviso episcopato (S. Cipriano, *De unitate Eccl.*, in *CSEL* III, 1, 212-214). Il risvolto negativo di questa convinzione è dato dalla pratica della scomunica come estromissione dalla comunione ecclesiale, che vale in tutto l'orbe cattolico una volta comminata in una chiesa; della nullità dell'elezione del vescovo o del presbitero fatta con l'intervento della civile autorità (Conc. di Nicea, can. 3, in *COD*, 140).

Si ha così una sorta di identificazione tra il vescovo e la Chiesa, già ben percepita da Ignazio di Antiochia, per la quale il vescovo rappresenta la propria chiesa in modo pieno senza che questo concetto di «rappresentanza»²⁹ sia minimamente da confondere con l'idea politica e parlamentare. Esiste una idea cristiana di rappresentanza che ha delle radici bibliche³⁰. Essa è legata alla presidenza che i pastori esercitano anzitutto nella sinassi eucaristica. Perciò il concilio, trattando del concetto di *repraesentatio*, un concetto molto importante per la teologia del sacro ministero, dirà una frase rimasta emblematica e molto cara anche al papa Giovanni Paolo II: *in persona Christi* (LG, 28). Il papa e i vescovi, tra tutti i membri del popolo di Dio, godono di una duplice forma di *repraesentatio*: di Cristo cioè come Capo della Chiesa (can. 212 § 1) e, insieme, del corpo della Chiesa. In quanto *repraesentantes Christi Capitis* essi hanno autorità sulla chiesa loro affidata, ne esercitano il sacro ministero con l'autorità loro conferita da Cristo stesso e la governano in qualità di pastori; in quanto membri della Chiesa in cui sono inseriti, essi la rappresentano nel senso che in qualche modo la portano nella propria persona generando così una sorta di identità che richiama l'identità che lo stesso Cristo ha con il suo Corpo Mistico³¹.

e la severa riprovazione delle funzioni liturgiche private, senza cioè la presenza del vescovo o del presbitero (*Sinodo di Gangra*, in *CICOF*, IX, I, 2, 83-89). Tutta questa tradizione che vede la potestà episcopale come strettamente legata alla *sacra potestas* delle chiese e il loro carattere apostolico, riecheggia persino nei testi di Innocenzo III, il papa cui si deve la rivendicazione al vescovo di Roma della *plenitudo potestatis*; nel trattare questo argomento egli non tralascia di parlare anzitutto della chiesa di Roma, prima che della persona del papa, nella quale risiede appunto la pienezza del potere, e poi delle altre chiese, che possiedono il medesimo potere per partecipazione (cfr. Lettera al Patriarca Giovanni di Costantinopoli, del 12 nov. 1199, in *PL* 214, 762D - 763A-B; cfr. *Conc. Lateran. IV*, del 1215, in *COD*, 236). Si veda anche il testo di Nicolò Cusano, il quale si preoccupa di collocare il primato petrino *entro*, e non *sopra* la Chiesa: è alla Chiesa intera che è affidata la custodia della fede e dell'ordine ecclesiastico (N. CUSANO, *Opere religiose*, 377-386, cit. in A. ACERBI, «Il diritto nella Chiesa», 152-154).

²⁹ Infatti «se tutti i fedeli partecipano, nella loro posizione particolare di membri del corpo di Cristo, alla triplice sua dignità, solo i vescovi (e nel loro grado i sacerdoti e i diaconi) rappresentano il Capo e agiscono in suo nome; tanto che, attraverso il loro ministero, è ancora Cristo che quaggiù insegna, santifica e guida il suo popolo» (J. LECUYER, «Il triplice ufficio», 852-853).

³⁰ Così H. de Lubac, commentando le considerazioni fatte da H. Küng in un Editoriale della rivista *Concilium*: «Per eliminare qualsiasi equivoco precisiamo qui che vi è un'idea, biblica e cristiana, della rappresentanza, ma che essa si distingue fundamentalmente dall'idea politica e parlamentare. Il capo spirituale rappresenta la sua comunità come la personificazione e la sintesi del corpo del quale è la testa» (H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières*, 123, nt. 23).

³¹ È chiaro che vi è una distinzione radicale tra l'identità di Cristo con la Chiesa (il concetto di personalità corporativa di cui parla la cristologia) e l'identità del vescovo con la

Se la rappresentanza parlamentare fa di un individuo un deputato dal popolo mediante il suffragio del quale egli acquisisce un potere legato al suo ufficio ed esercitato al di sopra dei singoli individui che compongono la società, anche con mezzi coattivi, la rappresentanza nella comunità cristiana può essere in qualche modo accostata al concetto di testimonianza: il papa e il collegio episcopale rappresentano la Chiesa universale nel senso che ne esprimono la struttura costituzionale di *communio ecclesiarum* e ne manifestano la fede cattolica; il vescovo, parimenti, testimonia che la fede della sua comunità particolare è pienamente cattolica cioè consona a quella di tutto il corpo delle chiese e del collegio con a capo il papa³². Si potrebbe dire che si istituisce una specie di circolarità tra Chiesa e vescovi, alla stessa maniera in cui la esprime S. Cipriano³³: il collegio è tale perché c'è una chiesa che è comunione di comunità particolari e che esse a loro volta hanno la garanzia di essere nella comunione universale per la presenza del vescovo e la sua testimonianza in seno al collegio.

In sintesi, si dirà che il vescovo rappresenta la chiesa a lui affidata, il collegio episcopale rappresenta la Chiesa cattolica in quanto corpo fatto di Chiese e il papa infine la Chiesa unica ed universale in quanto Corpo di Cristo, popolo universale dei credenti. Ciascun vescovo poi nella sua chiesa particolare in qualche modo rappresenta tutto il collegio: quando insegna autenticamente e secondo la Rivelazione, egli non fa altro che manifestare il collegio episcopale al quale solamente, e non ai vescovi come singoli, è affidata la trasmissione autentica del messaggio di salvezza. Ma tutti, papa e singoli vescovi, rappresentano la persona di Cristo Capo della Chiesa e in quanto tali hanno autorità sulla chiesa di cui sono membri e che rappresentano. La rappresentanza giuridica che i vescovi hanno della propria chiesa particolare non è altro che una traduzione normativa di questo dettato teologico ed ontologico.

3. La *potestas sacra* e il suo esercizio

È per via di questa testimonianza globale che si è sempre tenuta nella Chiesa l'unità della *potestas sacra*³⁴. L'unità della potestà sacra però non

Chiesa. Cristo è, nel progetto di Dio, chiamato ad aggregare a sé tutta la famiglia umana salvata alla maniera di Adamo che a sua volta aggrega a sé tutta la famiglia umana corrotta dalla colpa originale. Tutti gli uomini sono chiamati ad essere figli nel Figlio. La rappresentanza del vescovo o del papa è di carattere sacramentale, poichè con la sacra ordinazione il vescovo è nella comunità sacramento di Cristo Pastore e rappresenta tutta la comunità: ma non si tratta di una rappresentanza esistenziale, bensì una rappresentanza funzionale.

³² Cfr. E. CORECCO, «Struttura sinodale», 295ss.

³³ Il testo della lettera di S. Cipriano a Frumenzio riportato alla nt. 28.

³⁴ Troviamo nella dottrina recente una conferma di quanto andiamo esponendo: «Mancando nell'ordinamento canonico la divisione dei poteri propria degli stati moderni,

toglie che all'interno di essa vi siano delle dimensioni diverse e delle funzioni proprie che si distinguono nettamente le une dalle altre e per il loro contenuto e per il modo d'esercizio, benché il fine sia lo stesso. La Chiesa non conosce nella sua struttura costituzionale la divisione dei poteri che è invece postulato necessario della creazione dello Stato di diritto: la potestà nella Chiesa ha un carattere unipersonale, cioè essa nella sua unità è posseduta da un unico soggetto, che costituisce l'autorità.

Per quanto esercitata dal medesimo soggetto, ciò non toglie che la *potestas sacra* comprenda una diversità di funzioni, realmente distinte tra loro; esse corrispondono a delle regole talora diverse, a delle condizioni d'esercizio differenti e presentano anche una natura diversa: pur provenendo tutta da Cristo, la potestà sacra si distingue tradizionalmente in potestà di ordine e potestà di giurisdizione³⁵. Se la potestà di ordine però è direttamente legata alla Chiesa come mistero, come comunità di fede e popolo di Dio, la potestà di giurisdizione invece è anche un postulato della Chiesa intesa come comunità soprannaturale e insieme compagine sociale. In quanto compagine sociale essa presenta tutte le esigenze di una società umana e postula al suo interno una autorità ordinamentale: perciò nell'autorità ecclesiastica sono concentrate necessariamente sia le potestà inerenti la sfera spirituale, finalizzate al raggiungimento di un fine soprannaturale, la *salus animarum*, che le potestà inerenti la sfera semplicemente umana e sociale, finalizzate anch'esse al raggiungimento di un fine spirituale, ma attraverso un retto ordine sociale che si attua nel rispetto dei diritti e doveri che a ciascuno provengono dallo stato di vita che occupa nella Chiesa stessa. È ovvio che come la persona non è completamente distinta dal fedele in Cristo, così la sfera umana e sociale è profondamente informata dall'elemento spirituale tanto che esse non sono completamente separabili, ma strettamente tra loro connesse in maniera che è nella società ecclesiale che deve affiorare il mistero della salvezza.

Con questo presupposto, si deve ritenere che l'autorità nella Chiesa raggiunge il fine proprio, che è la guida del popolo di Dio nelle vie della salvezza, anche tramite la promozione di un retto ordine sociale propriamente ecclesiale. Potestà di ordine e potestà di giurisdizione allora si traducono in atto rispondendo a regole di esercizio diverse e per quanto riguarda la validità degli atti posti dall'autorità e per quanto riguarda la rilevanza giuridica ed ecclesiale di essi.

l'accesso ai livelli di giurisdizione comporta per i soggetti titolari della potestà di governo una certa *identificazione* con l'istituzione ecclesiastica in quanto tale [...]. Ciò [...] perchè la struttura ecclesiastica poggia su un fondamento carismatico che pur presentando qualche contiguità con quello democratico se ne differenzia poi nettamente» (C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, 263-264, mio il corsivo).

³⁵ Cfr. cann. 118 Cc 1917 e 274 § 1 Cc 1983.

Detto questo, passo senz'altro a descrivere sinteticamente la potestà episcopale ed il suo esercizio. Se ne impone la necessità dal momento che è universalmente riconosciuto che, essendo il vescovo l'unico legislatore nel sinodo diocesano, la potestà e l'ambito di estensione della materia che in esso può essere trattata si estende quanto la potestà del vescovo stesso.

Abbiamo dunque detto che, oltre alla potestà di ordine, vi è anche una *potestas regiminis*³⁶ non completamente diversa e separata dalla prima³⁷, ma che per i motivi sopraesposti si traduce nella prassi con modalità diverse che rispecchiano i diversi ambiti di azione pastorale riassunti nella distinzione che della medesima *potestas regiminis* fa il can. 134: essa si distingue cioè in potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria.

La *potestas regiminis legislativa* fa riferimento a quell'ambito dell'azione pastorale che riguarda il diritto-dovere del vescovo di provvedere alla comunità una vita sacramentale ordinata, tutelando nel contempo dignità dei sacramenti e coscienza di ciascuno, cui corrisponde un diritto-dovere di tutti i battezzati a vivere una vita sacramentale conforme alla professione di fede.

La *potestas regiminis esecutiva* fa invece riferimento al diritto-dovere del vescovo di provvedere al bene della propria comunità particolare adattando le leggi comuni alle situazioni concrete e alla vita dei fedeli di quella particolare porzione del popolo di Dio.

La *potestas regiminis iudicialis* discende infine dal vescovo quale giudice nativo per tutte le cause spirituali che riguardino i fedeli della sua diocesi. Per il suo ufficio, il vescovo giudica tutta la vita della Chiesa e si fa garante della comunione e della carità, infrante non solo dal peccato dei singoli, ma anche da atti di rilevanza giuridica posti in essere nella comunità contro le disposizioni di diritto divino o umano, con conseguente violazione del retto ordine spirituale e sociale della Chiesa.

Compete alla nostra indagine porre l'attenzione piuttosto sulla potestà legislativa, tralasciando le altre la cui descrizione ci porterebbe troppo lontano; e questo per un duplice motivo:

a) anzitutto perché il sinodo diocesano è il luogo, non esclusivo, ma riteniamo maggiormente consono all'esercizio di tale compito; in questo ambito il vescovo può determinare con una legislazione positiva molti aspetti della vita della comunità ecclesiale particolare. Ed oggi più di ieri, dal momento che la legislazione comune ha volutamente lasciato aperte molte possibilità di maggiore determinazione e regolamentazione ad opera della legislazione particolare;

b) in secondo luogo perché, a mio parere, non ci può essere un discorso compiuto sull'autonomia della chiesa particolare — che ci apprestiamo ad

³⁶ Titolo VIII del I libro del codice.

³⁷ Can. 129: la connessione è evidenziata dal fatto che «*Potestas regiminis [...] habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti*».

affrontare — senza che questo sia legato strettissimamente alla facoltà di legiferare propria del vescovo.

4. La *potestas legislativa* e il principio di legalità

Nella chiesa particolare la responsabilità decisionale, che ha la sua origine prima nella pienezza del sacramento dell'ordine³⁸, appartiene personalmente al vescovo poiché egli con la missione canonica ha ottenuto il potere di attuare quel *munus regendi* di derivazione sacramentale. La comunione non elimina il rapporto di subordinazione a colui che risponde in prima persona davanti a Dio e alla Chiesa della unità del Corpo di Cristo. Perciò l'ordinamento della Chiesa è a pieno titolo chiamato gerarchico.

Per il fatto che il servizio pastorale (quello episcopale in special modo) è finalizzato direttamente alla salvezza delle anime, è giusto e quanto mai auspicabile che esso si contraddistingua per l'impegno a creare le condizioni più favorevoli perché ciascun componente la comunità diocesana non si senta ostacolato nel cammino verso la piena maturazione cristiana. La *potestas leges ferendi* è parte integrante di quella *potestas pastoralis* che il vescovo esercita nella chiesa particolare: «In forza di questa potestà — dice il concilio in LG, 27a — i vescovi hanno il sacro diritto ed al cospetto di Dio il dovere [...] di legiferare, di giudicare e moderare tutto ciò che concerne il culto e l'apostolato»³⁹. L'attività legislativa è perciò uno dei compiti fondamentali dell'ufficio pastorale del vescovo e «non consiste soltanto nella autorizzazione formale alla costituzione di leggi, ma è missione per la costruzione della comunione»⁴⁰. Il periodo in cui la classica contrapposizione tra carisma e istituzione era stata esasperata ora nell'uno o nell'altro senso,

³⁸ Dico volutamente «sacramento dell'ordine» e non «consacrazione episcopale» per il fatto che permane tuttora insoluta la questione agitata fin dal concilio di Trento dell'origine della potestà sacra e non definitivamente risolta successivamente. Stante la tradizionale distinzione tra ordine e giurisdizione, completata dalla dottrina della sacramentalità dell'episcopato nel concilio Vaticano II, si deve dire che «alcune proposizioni [si parla del capo III di LG] esprimono la convinzione che la giurisdizione non viene semplicemente aggiunta dal di fuori all'ufficio episcopale, ma è radicata nella struttura del sacramento stesso [...]» (J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 212, nt. 39). Pienamente d'accordo con l'Autore se però rimane indefinito il fatto che è il sacramento in sé considerato l'origine di tale potestà; specificare ulteriormente, e dire cioè che essa provenga solo dal terzo grado del sacramento dell'ordine, l'episcopato appunto, pregiudicherebbe la spiegazione dell'esercizio della potestà episcopale da parte di coloro che non hanno ricevuto la consacrazione; cosa che è stata ammessa nella prassi antica e recente (cfr. G. GHIRLANDA, «La notion», 239, nt. 38; cfr. anche lo studio di M. DE FÜRSTENBERG, «Exempla iurisdictionis», 89-111).

³⁹ «Vi huius potestatis Episcopi sacrum *ius* et coram Domino *officium* habent [...] *leges ferendi*, iudicium faciendi, atque omnia, quae ad cultus apostolatusque ordinem pertinent, moderandi» (miei i corsivi).

⁴⁰ T. PIERONEK, «Il significato ecclesiologico», 28.

caratterizzandosi con tendenze «istituzionalistiche» o, all'altro estremo, con tendenze «carismatiche» proprie del protestantesimo, di rigetto cioè di ogni colorazione istituzionale, ordinamento giuridico compreso, lascia ora il posto ad un periodo in cui queste tendenze vanno verso una reciproca composizione. Occorre allora guardare con occhio rinnovato all'esistenza di un ordinamento giuridico nella Chiesa ed una attività legislativa come espressione e soprattutto tutela di quella carità e comunione che devono essere la vera legge della comunità cristiana⁴¹. Fatta questa doverosa digressione, riprendiamo il discorso dicendo che, nell'esercizio della potestà legislativa, non si può né deve pensare che il vescovo, responsabile ultimo e segno di Cristo-Capo nella comunità, possa e debba legiferare e disporre con assoluta libertà. Il can. 135 al paragrafo secondo si preoccupa di prescrivere che «la potestà legislativa va esercitata nella maniera che il diritto prescrive [...]», evidenziando che il compito di legiferare va sottratto ad ogni arbitrarietà. In una concezione personalista del potere, come quella dell'ordinamento canonico, si impone una gerarchia delle norme ma non dal punto di vista formale, come nello stato di diritto, bensì dal punto di vista organico, una gerarchia cioè che tenga conto del grado gerarchico che occupa l'organo legislatore nell'ordinamento. Una legislazione particolare deve, secondo questo assunto, essere sottomessa al diritto di rango superiore, pena la inefficacia giuridica dell'atto legislativo⁴². Concretizzando quanto detto, si deve ritenere che, per quanto le facoltà del vescovo provengano direttamente da Cristo e si estendano a tutti gli ambiti della vita della sua chiesa, sono di fatto limitate, a partire dall'assunto della gerarchia organica della norma legislativa nel diritto canonico. Riassumiamo in due categorie i limiti propri dell'esercizio della potestà legislativa del vescovo:

a) *limite estrinseco* — dato dalla struttura costituzionale della Chiesa, così come abbiamo cercato di descriverla in precedenza. La Chiesa, Corpo di Cristo, fondata sul Vangelo e la dottrina degli apostoli, comprende nella sua struttura costituzionale il ministero primaziale del vescovo di Roma all'interno del collegio episcopale: dalla suprema autorità proviene il diritto comune a tutta la *communio ecclesiarum*. La potestà legislativa del vescovo non può essere allora esercitata in violazione del diritto divino, naturale o

⁴¹ PAOLO VI, *Discorso al Tribunale della S. R. Rota*, del 27 gennaio 1969, in AAS 61 (1969) 174-178.

⁴² Così J. TRASERRA, «La legislación particular "contra ius"», 179, nt. 36. Non ritengo di dover essere d'accordo con l'Autore su un punto particolare, quando cioè dice che l'applicazione del principio di legalità riguarda non solo le leggi, ma anche il diritto consuetudinario, se con ciò intende che non può darsi una consuetudine *contra ius commune* o contro il diritto consuetudinario universale: la possibilità di fatto è prevista dal codice medesimo (tit. II del I libro) e lo stesso Autore mi sembra che ne ammetta la possibilità nel corso del suo studio. Di questa questione ci occuperemo in seguito nel corso di questo nostro lavoro.

positivo, scritto o non scritto, né contro la disciplina comune di carattere positivo contenuta nel codice, o quanto la Santa Sede emana tramite le Congregazioni, né contro la legislazione dei concili plenari o regionali, contro i decreti della conferenza episcopale che abbiano ottenuto vigore di legge⁴³.

b) *limite intrinseco* — dato dalla razionalità dell'atto legislativo stesso. La *rationabilitas* è un requisito essenziale di ogni disposizione legislativa, canonica o civile che sia; per quanto riguarda la legge canonica, essa, sia quando traduce in termini legislativi i contenuti del diritto naturale, sia quando dispone i diritti e doveri provenienti ai soggetti dallo *status* che occupano nella Chiesa, sia ancora quando si tratta di pure disposizioni di carattere positivo volte a regolare i rapporti intersoggettivi, rimane pur sempre un atto umano e perciò deve avere una ragionevolezza intrinseca, essere cioè rispondente al fine di ogni regolamento giuridico nel suo complesso, che è il bene comune e poter obbligare la coscienza di ciascuno per il complesso di valori a cui si riferisce. È chiaro che la ragionevolezza della legge canonica è nel contempo animata dalla grazia dello Spirito Santo⁴⁴.

Credo inoltre che il limite estrinseco di cui parliamo debba far riferimento anche alla natura stessa della comunità ecclesiale: non ha ragione di essere nella Chiesa una legge o un corpo di leggi che non abbiano un aggancio, diretto o indiretto, con la *salus animarum*.

Oltre a queste due grandi suddivisioni, occorrerebbe, a mio parere, evidenziare altri limiti che si impongono al potere legislativo episcopale: i diritti dei fedeli riconosciuti dall'ordinamento canonico, o ancora il limite imposto dal rispetto dell'ambito privato in cui si deve dispiegare la responsabilità propria di ciascun fedele in rapporto al suo *status* giuridico. La prudenza pastorale è un requisito essenziale della funzione di governo, la quale pertanto consisterà non solo nel disporre, ma anche nel favorire e incanalare, talvolta sollecitare la libera iniziativa dei fedeli. Ma tutto ciò io intendo comprendere nel rispetto della struttura costituzionale della Chiesa di cui al punto a).

⁴³ A norma del can. 455 § 1.

⁴⁴ «La legge positiva ecclesiastica [...] non perde queste radici antropologiche, ma dovendo regolare sia i rapporti tra i battezzati, [...] che non solo sono portatori dei diritti e degli obblighi umani e naturali, ma anche di nuovi [...] quelli soprannaturali, [...] loro conferiti col Battesimo [...] o che scaturiscono da altri sacramenti o dai vari carismi — sia le istituzioni ecclesiali, non può essere considerata il prodotto della ragione pratica solo naturale, ma di questa illuminata dalla fede e animata dalla grazia dello Spirito Santo. Solo in questo modo la legge esterna positiva ecclesiastica sarà una determinazione secondaria rispetto alla legge interna dell'amore, alla legge di Cristo, alla legge dello Spirito, e la attuerà storicamente. In questo consiste la ragionevolezza della legge canonica» (G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 44).

Un principio invece cui credo l'esercizio del potere legislativo debba far attenzione, e che è alla base di ogni limite, intrinseco o estrinseco che sia, è quello che la dottrina chiama principio di legalità⁴⁵: esso esige che lo spazio di determinazione ulteriore che il diritto comune in tante materie lascia ai

⁴⁵ «Intendiamo per principio di legalità la sottomissione dell'autorità al diritto nell'esercizio del potere, in modo da evitare tanto l'abuso di potere quanto l'atteggiamento rinunciatario nell'esercizio dell'autorità. Questo principio comporta l'idea di responsabilità giuridicamente esigibile nell'attività di governo [...]» (J. HERRANZ, «De principio legalitatis», in *Acta conventus*, 221-238, riprodotto come cap. V del vol. *Studi*, 113-139 [120-121]). Tale principio, che la GS, 75 aveva raccomandato alle nazioni, è proprio degli Stati moderni sorti dalla rivoluzione francese. Esso non esisteva infatti presso le monarchie assolute nelle quali è sempre mancato un vero sistema di garanzie per i diritti e la libertà dei cittadini. Con la sottomissione dello Stato alla legge, il principio di legalità si definisce come la sottomissione dei titolari della pubblica potestà all'impero della legge. Nonostante la derivazione civilistica, «no existe especial dificultad en que la técnica jurídica orientada a garantizar el respecto de los derechos de los fieles sea introducida en el ordenamiento canónico. Por el contrario, es deseable y muy útil la vigencia del principio de legalidad en el derecho de la Iglesia» (J. TRASERRA, «La legislación particular "contra ius"», 177). Tale necessità cui accenna l'Autore è dovuta al fatto che nella Chiesa, nonostante il precetto della carità, per la fragilità della condizione umana c'è sempre spazio per l'autorità di travalicare i limiti delle proprie prerogative con la conseguenza che i fedeli rimangono privi di qualsiasi protezione giuridica: «En cuanto a los legisladores inferiores al Romano Pontífice, la aplicación del principio de legalidad debe hacerse sin ninguna reserva. Así consta por disposición expresa del derecho y es coherente con el deseo de que todos los fieles vean sus derechos reconocidos y tutelados por el ordenamiento jurídico de la Iglesia» (ID., 179). Ancora per quello che riguarda l'applicabilità del principio all'ordinamento canonico, si veda quanto precisa J. Herranz in proposito: «Da una parte questo principio può intendersi come concretizzazione o conseguenza del principio della sovranità popolare [...]. È evidente che da questo punto di vista, il principio di legalità non è applicabile alla società ecclesiastica [...] perchè non è applicabile alla Chiesa il principio di sovranità popolare [...]. D'altra parte però il principio di legalità, inteso nel senso [di] sottomissione dell'autorità al diritto nell'esercizio del potere, è una realizzazione della tecnica giuridica, un progresso giuridico evidente [...]. In questo senso una buona parte degli istituti giuridici facenti parte del principio di legalità sono praticati ed applicati anche negli Stati la cui costituzione non corrisponde, in senso stretto ed assoluto, alla concezione democratica del potere. È precisamente da questo secondo punto di vista — che non contrasterebbe con le caratteristiche specifiche della costituzione divina del popolo di Dio — che pensiamo si debba impostare il problema dell'applicabilità al Diritto canonico del principio di legalità» (J. HERRANZ, *Studi*, 122-123 passim). Ci spiace constatare che, nonostante la lucida esposizione, Herranz sembra aver tralasciato del tutto altre ragioni altrettanto valide che motivano l'applicazione del principio di legalità all'esercizio della potestà legislativa nella Chiesa, oltre quelle mutate dalla filosofia politica e da lui riportate. Ancor più importanti mi sembrano infatti le ragioni teologiche: anzitutto la peculiare costituzione gerarchica della Chiesa, i diritti e doveri pertinenti alle diverse funzioni ecclesiastiche e poi ancora altri cui abbiamo fatto cenno poc'anzi, sotto la categoria del «limite intrinseco».

singoli vescovi non sia inteso quale cieca volontà di fare e disfare⁴⁶. Esso esige che in materia già regolata da statuti o da altro tipo di legislazione, ferme restando le facoltà di deroga e di dispensa per effettiva ed evidente necessità, il vescovo si attenga a quanto la legge prescrive o egli stesso ha stabilito, per non attentare alla certezza del diritto e alla stabilità della vita della comunità⁴⁷. La stessa Pontificia Commissione per la revisione del codice aderì a questo indirizzo dottrinale favorevole all'applicazione del principio, non ritenendolo dannoso per la struttura costituzionale della Chiesa. Quanto poi sia stata fedele la traduzione codiciale all'intento che la Commissione si era prefisso, è un'altra cosa ed è compito della dottrina accertarlo⁴⁸.

⁴⁶ «nequit tamen pro libitu, seu absque rationabili causa.[...]. Nam quando lex ecclesiastica Episcopi arbitrio aliquid determinandum relinquit, intelligitur non de arbitrio caeco et nocivo, sed de arbitrio prudenti et ratione regulato» (D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 333).

⁴⁷ Così per esempio, se gli Statuti di una Confraternita prevedono che le riunioni si tengano senza alcuna determinazione da parte dell'Ordinario, egli non può rivendicare la prerogativa, poniamo, di stabilire l'ordine del giorno. Se è presente per mezzo di un delegato che non ha il diritto di voto, non è opportuno che egli lo richieda o faccia pesare la propria autorità, ingerendosi in quegli affari in cui lui stesso, o comunque l'autorità diocesana, approvando quegli statuti, ha rinunciato all'intervento sia perchè non previsto né auspicato dal diritto comune, sia per salvaguardare il fondamentale diritto dei fedeli alla libera associazione (cfr. D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 323). D'altronde ogni associazione di fedeli di cui al tit. II del II libro è concepita come dotata di «sua [...] statuta [...]» (can. 303) che determinano in maniera autonoma il fine, i mezzi per il suo raggiungimento, soprattutto il *regimen* (cfr. can. 305) e quant'altro serva ad identificare tale associazione, riservando all'autorità ecclesiale il solo riconoscimento formale (cann. 298 § 2; 300; 301) e la vigilanza (can. 305 § 2).

⁴⁸ Accenno qui solamente al problema della tutela dei diritti delle persone fisiche nei confronti dei soggetti della funzione pubblica nella Chiesa, e dunque al problema della presenza dei tribunali amministrativi nella Chiesa: dopo l'introduzione della *Sectio Altera* nella Segnatura Apostolica (art. 106 della *REU*, in AAS 59 [1967] 921), in sede di *ius condendum* si pensò all'introduzione dei tribunali amministrativi regionali nell'ordinamento della Chiesa; in seguito nel codice rimase un vago accenno della discussione avutasi su questo punto nel can. 1400 § 2 e nel can. 149 § 2 (cfr. *Principia*, n. 7, pag. 13), dopo la soppressione, nello *Schema novissimum* del codice, del titolo che riguardava la costituzione appunto dei tribunali amministrativi (per le riserve avanzate in proposito si veda J. HERRANZ, *Studi*, 166-167).

Con la *PB* (in AAS 80 [1988] 841-912; sulla differenza con le competenze assegnate nella *REU* si veda G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 94) viene definitivamente sancito nella Chiesa il principio della tutela dei diritti in sede amministrativa, valorizzando le prescrizioni del codice in materia (cfr. Z. GROCHOLEWSKI, «Giustizia amministrativa», 333-355). Per una presentazione globale della problematica dei diritti delle persone nella Chiesa e la loro tutela in ambito amministrativo si veda G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 87-95.

È evidente in ogni caso che «l'esercizio del potere legislativo deve essere esso stesso legale»⁴⁹. L'introduzione poi della norma che vieta a livello particolare una delega generale⁵⁰ della potestà di legiferare dice, oltre che l'intento di evitare una proliferazione legislativa inutile e dannosa, anche soprattutto l'impegno morale del vescovo in prima persona in questo compito di eccezionale delicatezza e di estrema importanza. Perciò, nonostante siano espressamente stabiliti casi in cui il vescovo può e anche deve sentire il parere degli organismi diocesani competenti⁵¹, egli non può attribuire a nessuno di questi organismi un potere deliberativo in ordine alla emanazione di leggi: né può farlo nei confronti del sinodo diocesano. Nonostante il can. 135 § 2, dopo aver stabilito il divieto generale di una delega a livello particolare della potestà legislativa, introduca contestualmente una esplicita eccezione⁵², di fatto non vi è nessun luogo del codice ove si stabilisca che il vescovo possa in materie particolari conferire ad alcuno degli organismi diocesani che lo sostengono nel governo pastorale la facoltà di produrre una normativa. D'altronde non si dice neanche in un caso che egli debba obbligatoriamente acquisire il consenso degli organi collegiali per la validità dell'esercizio della potestà legislativa, essendo stabilito invece che questo possa aver luogo solo qualora si tratti di atti di carattere amministrativo⁵³, e cioè in ambito di applicazione della legge.

Un ultimo problema, che sembra necessario affrontare in questa sede è quello relativo all'esatta definizione di quali siano gli atti legislativi che il vescovo può emanare e che rientrano appunto nella categoria delle leggi secondo il primo libro del codice. Si deve infatti tener presente che la dottrina più autorevole ha evidenziato la reale, pratica difficoltà di determinare con esattezza quando un atto del vescovo debba essere considerato legge, e quando invece sia da considerarsi un atto amministrativo, per il semplice fatto che — come già esposto — nella Chiesa non esiste — e non può esistere — una netta separazione tra i poteri propria dello Stato di diritto. Accade perciò che la stessa autorità che gode della potestà legislativa

⁴⁹ J. HERRANZ, *Studi*, 129. Il can. 135 § 2 stabilisce infatti che la potestà legislativa debba essere esercitata «modo iure praescripto».

⁵⁰ Can. 135 § 2. Ma la *PB*, art. 18, esclude anche una delega generale di tale potestà da parte del Pontefice ad alcuno dei Dicasteri della Curia Romana! A questo proposito si veda quanto si dice più avanti a proposito del privilegio. Il prescritto del can. 135 § 2 va armonizzato però con il can. 30 ove trovasi una eccezione prevista nello stesso can. 135 § 2 con l'espressione «nisi aliud iure explicate caveatur»: da ciò si deve dedurre che il can. 135 esclude una delega *generale* da parte del legislatore inferiore al Pontefice, senza escludere che ciò possa avvenire *in casibus particularibus* e con tutte le altre restrizioni di cui al can. 30.

⁵¹ Ad es.: cann. 495 § 1 e 502 §§ 2 e 3; 473 § 4 e 511.

⁵² Vedi quanto dico sopra, alla nt. 50.

⁵³ Can. 127 § 2, 1°.

e insieme amministrativa è l'unica fonte degli atti legislativi e di quelli amministrativi nel contempo⁵⁴.

Tentiamo allora, per quanto è possibile, di offrire una esauriente e completa tipologia degli atti legislativi, secondo la forma che gli stessi assumono⁵⁵, presupponendo ovviamente qui tutte le caratteristiche che il libro primo del codice assegna alle leggi particolari⁵⁶:

a) *Decreti generali* (can. 29-30);

b) *Statuti* (can. 94 § 3); attesa la diversità della natura degli atti che usualmente prendono questo nome, quando essi sono promulgati in forza della potestà legislativa hanno carattere e vigore di legge e vanno distinti sia dagli statuti approvati in forza della sola potestà amministrativa, sia da quelli sinodali. Altri autori li distinguono anche dagli *statuta dioecésana* del can. 548 § 1, i quali ultimi costituirebbero l'intero *corpus* delle leggi particolari in vigore in una comunità diocesana e che in quanto tali comprendono una serie di atti di varia natura⁵⁷, legislativi e meramente ordinamentali;

c) *Costituzioni sinodali* (can. 466); promulgate dal vescovo a conclusione dell'assemblea sinodale, sono quegli atti legislativi che, oltre a costituire la parte più cospicua del *corpus* delle leggi diocesane, non sono atti propri del vescovo in senso stretto, come si dirà più diffusamente;

d) *Privilegi* (can. 76 § 1): rientrerebbero nell'ambito delle leggi⁵⁸; in effetti nella tradizione canonica i privilegi sono sempre stati definiti *lex privata favorabilior*, e di fatto presentano una forte somiglianza con la legge in quanto disposizione dell'autorità legislativa fatta in perpetuo, in funzione di un bene particolare. Ha tendenzialmente perciò il carattere della perpetuità, proprio della legge e costituisce diritto oggettivo, specie nel caso di un privilegio *contra ius* e a favore di una persona giuridica pubblica. Non ha però il carattere della generalità, proprio della legge, essendo piuttosto una grazia particolare: per questo autorevole dottrina pone il privilegio fuori

⁵⁴ J. L. GUTIERREZ, «La potestà legislativa», 479. In sede di Commissione, ad un Padre che chiedeva la soppressione della definizione di «legge», fu risposto che «aliqua requiritur definitio, securitatis iuridicae causa. Determinare oportet quandam vere habeatur lex» (CCCIC 14 [1982] 131).

⁵⁵ Si tenga presente che in ragione dell'autore, le leggi assumono denominazioni varie, specialmente gli atti del Romano Pontefice (Costituzioni Apostoliche, Litterae motu proprio datae, Chiroграфи, etc.). Per quelli del vescovo non c'è molta varietà di denominazione, a causa anche dell'attività legislativa limitata e per la difficoltà di stabilire con esattezza la natura degli atti che egli può emanare, secondo quanto già espresso.

⁵⁶ Per una rassegna completa di queste distinzioni si veda V. DE PAOLIS - A. MONTAN, «Il libro primo del codice», 242-260, spec. 245.

⁵⁷ J. L. GUTIERREZ, «La potestà legislativa», 487.

⁵⁸ J. L. GUTIERREZ, «La potestà legislativa», 477.

della categoria delle leggi, nonostante non possa comunque essere classificato tra gli atti amministrativi⁵⁹;

e) *Consuetudine*. Di essa prevediamo una trattazione più ampia nel seguito di questo lavoro, a motivo della rilevanza che può assumere nel contesto della dialettica «autorità pastorale-popolo di Dio» e quindi all'interno del sinodo diocesano. Qui basti dire che essa è, nella tradizione canonica, ritenuta *optima legum interpres* (can. 27) e può, a certe condizioni, avere vigore di legge (can. 23). Nonostante essa non sia introdotta innanzitutto dal legislatore, bensì sia il prodotto dell'uso costante e ininterrotto di una comunità di fedeli, la poniamo tra gli atti legislativi poiché il codice prevede che essa solo può avere vigore di legge, quando sia stata approvata dal legislatore. L'intervento del legislatore, pertanto, pur di carattere formale, è *conditio sine qua non* perché possa darsi consuetudine con vigore di legge.

5. La ricezione della legge

Non si può a questo punto non evidenziare, quale necessario complemento a questo paragrafo, l'importanza che ha ed ha sempre avuto nella tradizione canonica la ricezione della legge.

Già Graziano aveva evidenziato il fatto che la legge, nonostante riceva dal legislatore la *vis obligandi*, essa acquista maggiore stabilità qualora attorno ad essa si formi il consenso della comunità cui la legge è destinata⁶⁰: la non ricezione infatti risulterebbe essere un *modus agendi* comunitario che svuota la legge di ogni suo contenuto normativo e di ogni rilevanza pratica.

È questo, credo, uno dei motivi per cui nella tradizione della Chiesa si è dato molta importanza al consenso della comunità e, di conseguenza, alla maggiore stabilità della normativa promulgata in seno ad organismi che vedevano una partecipazione allargata ad un certo numero di persone, i sinodi in modo particolare, rispetto a quella normativa che il vescovo avrebbe potuto eventualmente emanare fuori del sinodo⁶¹. Nella dialettica che si instaura tra legislatore e comunità anche all'interno della Chiesa, l'attenzione al consenso e la preoccupazione di un eventuale non ricezione della legge potrebbe apparire del tutto dissonante dalla natura comunionale

⁵⁹ Cfr. V. DE PAOLIS - A. MONTAN, «Il libro primo del codice», 310; così anche J. Urresti, il quale non ritiene si tratti di *lex privata favorabilior*, bensì «una exención respecto a una ley [...] dada a una persona o personas por todos los casos [...]» (T. J. URRESTI, Commento al can. 76, in AA.VV., *Código de derecho canónico*, 65).

⁶⁰ «Leges instituuntur cum promulgantur, moribus tamen firmanantur» (D. 4, c. 3).

⁶¹ È la *praesumptio* che la dottrina stabilisce in favore della legislazione promulgata in sinodo in caso di dubbio: «In dubium utrum agatur de vera lege an potius de praecepto, dicendum illam praesumi si in Synodo lata fuerit, hoc si extra Synodum datum sit» (F. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, 1, 477, n. 371/7).

della comunità ecclesiale: secondo una certa prospettiva, sarebbe come instaurare un conflitto tra autorità e comunità⁶². Al contrario, si deve invece pensare che proprio la ricerca di un consenso il più vasto possibile è oltremodo consona alla natura comunitaria della compagine ecclesiale ed è ciò che è stato alla base del successo dei sinodi e dei concili della Chiesa antica, quando «l'importanza di un sinodo non dipendeva semplicemente dal numero e dalla dignità dei vescovi presenti, ma dalla misura in cui i suoi decreti venivano accettati»⁶³.

In effetti il consenso universale è anche il criterio in base al quale i concili nella storia sono stati considerati ecumenici⁶⁴. Molto del materiale «codificato» da Graziano deriva proprio da sinodi e concili, poiché nel primo millennio era in tali assemblee che veniva regolata la disciplina ecclesiastica e che si risolvevano le controversie maggiori. Sembra anzi che alcuni istituti collegiali, come ad esempio il collegio dei cardinali, debbano essere considerati come la continuazione della tradizione sinodale del primo millennio⁶⁵.

Con quanto detto si vuole solamente sottolineare la rinnovata importanza ecclesiale e il rilievo teologico che assume nel presente contesto culturale l'esercizio della potestà legislativa in un ambito sinodale. L'esigenza fortemente sentita di un processo di formazione delle decisioni vincolanti

⁶² Si veda su questo punto G. KING, «Ricezione», 59-73. In questo importante contributo l'Autore propone di vedere la non ricezione della legge non come un conflitto tra autorità e comunità bensì come «segno possibile dell'inadeguatezza intrinseca della legge», distinguendo appunto, sulla scorta di Isidoro di Siviglia, le *qualità intrinseche* alla legge stessa dall'autorità *estrinseca*, che conferisce alla legge il vigore formale dell'obbligatorietà. Ebbene, in questo contesto la non ricezione non sarebbe da vedere quale conflitto tra sovranità popolare e legislatore bensì come la mancanza di una o più qualità tra quelle descritte da Isidoro di Siviglia nel testo di Graziano (cfr. L. DE LUCA, «L'accettazione popolare», 193-276). Pertanto il rifiuto di una legge, poniamo, papale non è affatto da considerarsi un attentato alla pienezza dei poteri pontifici, bensì un semplice rifiuto di una legge o disposizione *contra rationem* o contro un bene comune generale nella Chiesa (cfr. anche G. KING, «The Acceptance of Law», 233-265).

⁶³ G. KING, «Ricezione», 69 (775).

⁶⁴ Della piena conformità di questo principio del consenso con la natura comunionale della Chiesa ne è riprova il fatto che personaggi storici tra i sostenitori più decisi del primato (Leone Magno) e avversari tra i più forti della teoria conciliarista (Torquemada) hanno sottolineato l'utilità e anzi la massima opportunità dei sinodi, assegnando maggior peso alla normativa che avesse ottenuto il voto dei vescovi in concilio che ad una legge pontificia (cfr. G. KING, «Ricezione», 63 e 71).

⁶⁵ Cfr. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee*. Era talmente radicata questa idea che, in tempi in cui il primato di giurisdizione pontificia non aveva ancora assunto i caratteri odierni, alcuni teologi e canonisti sembra abbiano ipotizzato l'impossibilità per il papa di promulgare una legge generale *de statu universali ecclesiae* senza l'ausilio dei cardinali - (cfr. Johannes Teutonicus, Sicario da Cremona, la Summa Reginensis, Uguccio e soprattutto la Glossa Palatina, cit. in B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, 81).

quanto mai partecipato, diremmo pluralistico, e la ricerca di un consenso in riferimento all'ordinamento giuridico di una società anima oggi il dibattito culturale⁶⁶; ma questo orientamento culturale incontra a sua volta una concezione ecclesiologica nella quale la comunione auspica, per potersi fare operativa, una compartecipazione che aumenta di pari passo alla presa di coscienza da parte di ciascun battezzato dell'importanza del contributo di ognuno alla missione della Chiesa.

A ciò si aggiunge, dato di non poco peso, l'utilità effettiva, sul piano pratico voglio dire, di un processo di formazione della decisione ultima da promulgare, con valore vincolante per ciascuno dei membri componenti la comunità, nella quale la rispondenza agli effettivi bisogni e la conoscenza profonda della situazione non potrà che giovare proprio alla formazione di quel consenso di cui si parlava. Esso, se non aggiunge nulla alla validità formale di una legge, la rende però più stabile e promuove nella comunità ecclesiale, attraverso l'osservanza della legge, quella *communio* che il codice indica quale *ratio agendi* e fine insieme della azione della Chiesa⁶⁷.

⁶⁶ Si veda in proposito il vol. di A. CAPRIOLI - L. VACCARO, (edd.), *Diritto, morale e consenso sociale*, soprattutto i contributi di L. VERGA, «Morale», 45-68 e di P. LANDAU, «Diritto», 257-260.

⁶⁷ Analizzando gli elementi, anche psicologici, che concorrono dal punto di vista umano alla formazione di una decisione oculata, così si esprime un Autore: «Knowledge of the facts of a given situation, of the ecclesial community in which the situation has arisen, and of the persons and resources involved, is an essential prerequisite of effective decision making [...] for it is the facts that give rise to the formulation of a problem to be solved or a need to be met, and thereby set the context and limits within which creative solutions must be proposed»; ma insieme a ciò si deve tener conto di altri elementi: «The human condition seems to include a propensity to assert as fact what one desires to be fact rather than what one has ascertained to be fact, to accept halftruths, unsubstantiated rumor or unquestioned statistics [...]». E così conclude il nostro Autore: «As a consequence, the gathering of facts is often careless, incomplete, and tainted by error» (R. T. KENNEDY, «Shared responsibility», 5-23, passim). Nonostante la peculiarità della comunità ecclesiale e di conseguenza della norma canonica, il legislatore ecclesiastico non può non tener conto di questi fattori che toccano la nomotecnica. Ecco perché — e ne parleremo ancora — il codice assegna una certa importanza alla consultazione e lo ritiene un diritto di alcune categorie di persone, diritto che non può essere svilito né da chi ne è in possesso né tantomeno sottovalutato dall'autorità con la semplicistica convinzione che in fondo non è determinante perché non proviene da una responsabilità diretta e primaria: «è necessario valutare il ruolo che la consultazione svolge nel processo formativo delle scelte e delle opzioni di governo (...) la consultazione è essenziale ed il voto consultivo è parte integrante e costitutivo del processo dal quale nasce il giudizio diventato comune all'interno di una chiesa particolare, dove la qualifica di comune non è mai misurabile con criteri matematici di maggioranza» (E. CORECCO, «Parlamento ecclesiale», 35; cfr. ID., «Partecipazione e democrazia», 15ss; cfr. anche J. ARIAS, «La función consultiva», 135ss).

CAPITOLO III

Il concetto di giusta autonomia

1. I termini del problema

Quando si parla di autonomia nella Chiesa, e soprattutto nel caso in cui si voglia riferire il termine in special modo alla chiesa particolare nei confronti di quella universale, occorre precisare bene i termini del discorso: troppo spesso si è guardato con diffidenza a questi sviluppi del discorso teologico e canonico; la diffidenza è generata dal fatto di intendere «autonomia» quale sinonimo di «rivendicazione autarchica» della chiesa particolare nei confronti della Chiesa universale e, in subordine, dell'autorità del vescovo diocesano che tenta di sottrarsi all'autorità pontificia. Talvolta i sinodi sono stati teatro e strumento di queste rivendicazioni¹. Ciò è da attribuire a tanti fattori concomitanti, tra i quali maggior peso deve essere assegnato ad una scarsa maturazione di una autentica coscienza ecclesiale. Non è invece affatto corretto intendere l'autonomia delle chiese particolari alla stregua delle autonomie locali nello Stato di diritto, quei corpi intermedi cioè tra i due estremi cittadino-governo centrale «non [...] soggetti a direttive statali ed [...] esenti da controlli di merito vincolanti le loro autonome scelte»². Intendere

¹ Per D. Menozzi, sono stati questi gli elementi principali di una affermazione della tendenza monarchica a livello legislativo culminata nel codice del 1917 (D. MENOZZI, «Prospettive sinodali nel '700», 115-146).

² Questa considerazione molto generica richiederebbe ulteriori precisazioni, che mostrerebbero come le autonomie locali nello Stato perseguono finalità ed interessi propri secondo un proprio indirizzo politico-amministrativo distinto e indipendente da quello del governo centrale, ma caratterizzandosi questa indipendenza come relativa, non assoluta, altrimenti si creerebbero dei corpi estranei all'ordinamento dello Stato ed ai dettami della Costituzione (Cfr. *La nuova enciclopedia del diritto e dell'economia Garzanti*, 121). Solo in questo senso si può stabilire una certa somiglianza dal punto di vista tecnico-giuridico tra essi e l'autonomia della chiesa particolare, la quale si fonda però, a differenza di quei

in tal modo l'autonomia della chiesa particolare sarebbe non tener conto minimamente della struttura costituzionale della Chiesa, che pensiamo aver sufficientemente illustrato.

Perciò, più correttamente, «in senso giuridico autonomia non designa una situazione di totale svincolo, ma piuttosto lo spazio di libertà lasciato ad una comunità; [...] una situazione di rapporto tra [...] un gruppo comunitario determinato e la comunità totale, dove essi abbiano il diritto di regolare da soli i propri interessi»³.

Alla luce di queste considerazioni si può senz'altro dire che impostare correttamente questo problema è intendere l'autonomia della chiesa particolare all'interno di un «rapporto di reciprocità»⁴ tra Chiesa universale e particolare (LG, 23) che è alla base di quell'analogia di rapporto sulla quale abbiamo impostato la nostra indagine.

2. Le quattro note della Chiesa nella chiesa particolare

Il primo, indubitabile segno della autonomia delle chiese particolari sta nel fatto che ad esse, fatte ad immagine della Chiesa universale che da esse è formata e in esse è presente, si applicano le quattro note distintive contenute nel *symbolum fidei*, vale a dire le note della *apostolicità*, dell'*unità*, della *santità* e della *cattolicità*.

Le note della santità, dell'unità e della cattolicità della chiesa particolare sono di per sé evidenti: anche la chiesa particolare fonda la sua unità in Cristo presente in special modo nella Eucarestia, tramite il ministero pastorale del vescovo e dei presbiteri i quali «unum presbyterium efformant»; il ministero dei quali promuove, attraverso la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti, la fede nell'unico Signore Gesù Cristo e indirizza tutti i carismi presenti nella comunità verso l'unica salvezza⁵.

Tale unità si compone pienamente con la cattolicità intera non solo nel senso già in precedenza indicato con i testi del concilio (LG, 13; 23; OE, 2), ma anche nel senso dell'unità radicale di tutto il popolo di Dio realizzata dalla fede in Cristo e dalla comunione gerarchica con il vescovo, visibile principio e fondamento dell'unità della chiesa particolare. Nella chiesa particolare è lo stesso mistero della Chiesa di Cristo che si realizza, per cui nella comunità diocesana si realizza la cattolicità universale mediante una unità fatta a partire dalle varie comunità, gruppi, movimenti, associazioni,

corpi intermedi, oltre che su una consistenza teologica propria, anche e precisamente su una potestà legislativa di una autorità propria e distinta.

³ K. MÖRSDORF, «Autonomia», 163-185 [168].

⁴ K. MÖRSDORF, «Autonomia», 170.

⁵ «il principio della unità nella molteplicità non riguarda soltanto [il] piano fondamentale [della Chiesa universale cioè]. Esso si estende fino all'organismo della singola parrocchia [...]» (J. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali», 44-73, spec. 69).

congregazioni e istituti di vita consacrata, ciascuna conservando la propria specificità secondo il carisma ricevuto e persino nella diversità delle tradizioni liturgiche e spirituali (UR, 4, 16 e 17)⁶.

In queste chiese così compaginate risplende il mistero di santità della Chiesa di Cristo perché al centro di esse non manca il punto di convergenza dato dall'unica fede fondata sul Battesimo e alimentata dagli altri sacramenti e dalla predicazione autorevole dell'unica Parola di salvezza. Unità e cattolicità sono allora due aspetti strettamente connessi dell'unica realtà della Chiesa di Cristo sia nella dimensione universale che in quella particolare. L'unità è tanto più mirabile in quanto non solo si compone, ma postula la pluralità delle espressioni dell'unico mistero di Cristo; ogni chiesa particolare vive l'unità del corpo delle chiese secondo la propria specificità intesa come la «stessa identità ecclesiale fatta propria e ricercata [...] da ciascuna chiesa [...]» e che assume «i volti diversi che una assimilazione interiore culturalmente differenziata è riuscita a formare»⁷ con la costante garanzia dello Spirito Santo.

Si tratta insomma del fatto che l'unità della Chiesa prende corpo e si esprime nella diversità delle tante chiese particolari; è in questa vitale molteplicità che viene vissuta ed affiora lo stesso ed unico *depositum fidei* come dalla irripetibile individualità dei singoli affiora e si esprime l'uomo preso nella sua accezione astratta ed universale. Unità e diversità, unicità e varietà sono due facce della stessa realtà ecclesiale, due caratteristiche proprie dell'intero popolo di Dio che poi si ripercuotono in tutte le *portiones*

⁶ E questo in accordo con tutta la più genuina tradizione cristiana, nella quale «il termine *katholikós* [...] prima di indicare la chiesa romana o la Chiesa concepita universalmente, era applicato alla singola comunità eucaristica in quanto rende presente in un luogo la pienezza del mistero di Cristo con le sue esigenze di comunione e di universalità» (A. LONGHITANO, in AA.VV., *Chiesa particolare*, 20-21); a conferma di questo si confronti il testo di S. Ignazio di Antiochia citato alla nota 28 del cap. precedente. Così anche Clemente Alessandrino, *Strom.*, VII, 17, 106 e 107 in PG 9, 547 e 551; Tertulliano, *Praescr.*, 26, 9; 30, 2 in SCh 46, 123; *Adv. Marc.* IV, 4 in CSEL 47, 429; S. Cipriano, *Ep.* XLIV; XLV; XLVI; XLVII; XLVIII, 3 LV, I; XLVI, 8, in PL 4, passim; S. Atanasio, *Apol. contra Arianos*, 28, in PG 25, 294-295; S. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.*, XVIII, 23, 26, in PG 33, 1044-1048; S. Agostino, *Ep.* LII, 1, in PL 42, 194; ecc. A proposito di tutti questi testi ha valore di sintesi quanto dice P. Rossano: «A partire dal III sec. questo senso (cioè il senso locale del termine *cattolico*) è saldamente stabilito: l'epiteto "cattolica" designa la Chiesa vera nel mondo, o una comunità locale che si trova in comunione con essa» (P. ROSSANO, «Le proprietà essenziali», 579). E conclude: «La cattolicità è nell'essenza profonda della Chiesa prima di apparire nella sua estensione» (584-585 passim).

⁷ P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 1-4; 93-137[124].

populi Dei e finanche nelle altre realtà ecclesiali che ripetono, ciascuna a suo modo, queste caratteristiche radicali del popolo di Dio⁸.

Particolarmente degna di considerazione in questo contesto ci pare essere la nota della apostolicità della Chiesa.

Anche quest'ultima nota è perfettamente adeguata a qualificare la chiesa particolare, e aggiungiamo, nella sua interezza, mentre non raramente la nota dell'apostolicità è solitamente riferita in modo primario al sacro ministero, quello del vescovo in modo particolare e, talvolta, esclusivamente⁹.

Tenendo presente la nostra prospettiva, mi pare ampiamente giustificata l'opinione secondo cui la nota dell'apostolicità è presente in una chiesa particolare anche qualora il pastore che la presiede non abbia ricevuto il terzo grado del sacramento dell'ordine sacro¹⁰. Una chiesa possiede pertanto la nota dell'apostolicità perché essa è presieduta da un pastore costituito nella successione apostolica. Se per apostolicità si intende che la salvezza continua ad essere mediata dagli uomini, primariamente da coloro che sono costituiti successori degli Apostoli, allora una chiesa è apostolica se essa, come sacramento di salvezza, si fa tramite della salvezza per il mondo, e nel contempo è governata da un pastore inserito nella successione apostolica, che in quella chiesa costituisce così il primo elemento di mediazione, apostolica appunto. Tutto questo non sarà pienamente comprensibile se non si tiene presente che vi è un duplice legame, quello *ontologico-sacramentale* (comune consacrazione episcopale) insieme al quale sussiste anche quello *ecclesiologico-strutturale* (la subordinazione gerarchica espressa dalla *missio canonica*). Ovviamente nel caso del presbitero sussisterebbe il fondamento ontologico-sacramentale con il Romano Pontefice ed il collegio dei vescovi (cfr. PO, 7a; 15 b; cann. 273; 519), anche se non in pienezza. Pur non essendo parte del collegio episcopale, il presbitero è infatti in comunione

⁸ Ad esempio, il Collegio dei vescovi: la sua «realtà collegiale e sinodale esprime in modo mirabile con l'unità anche la diversità che alle chiese particolari è propria» (P. A. BONNET, «Comunione ecclesiale», 126).

⁹ Si tratta, in questi casi, di una indebita identificazione della nota dell'apostolicità, che attiene a tutta la Chiesa, con la «successione apostolica», che invece riguarda più direttamente la persona dei pastori: la prima includerebbe molto più della seconda: «L'apostolicità non si riferisce soltanto alla continuità storica con la tradizione apostolica, ma egualmente ed in unione con essa, alla missione universale della Chiesa di dare testimonianza della morte e della resurrezione di Cristo, una missione che fu data anzitutto agli apostoli, e attraverso loro ampiamente estesa» (J. L. WITTE, «Sulle quattro proprietà», 531-571 [561]).

¹⁰ Come accade in alcune circoscrizioni ecclesiastiche di cui ai cann. 368, 369 e 370: il presbitero che presiede ad una di quelle comunità partecipa, sebbene non nella stessa pienezza del vescovo, al sacerdozio e al ministero di Cristo e dunque alla missione apostolica (LG, 28a; PO, I, 2b e d; 10a), in virtù della sua ordinazione e della comunione gerarchica con l'ordine dei vescovi (PO, 2c; 7a); (cfr. G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 551-568 [560]).

gerarchica col collegio e con il suo capo, il papa. Egli non ha la comune responsabilità (corresponsabilità) degli altri membri del collegio, ma partecipa attraverso il legame ecclesiologico-strutturale alla *sollicitudo omnium ecclesiarum* propria del collegio; pertanto quella chiesa che dovesse essere eventualmente guidata e rappresentata da un presbitero entra in tal modo nella compagine delle chiese particolari che formano la Chiesa universale¹¹. L'apostolicità dunque non è una caratteristica che la chiesa particolare riceve per il solo fatto della aggregazione del suo capo-pastore al collegio dei vescovi, ma è in primo luogo l'apostolicità della fede creduta in quella comunità, la conformità della fede di quella comunità al *depositum* affidato agli Apostoli e tramandato integro nella sua sostanza lungo i secoli, della cui integrità si fa garante colui che è costituito nella successione apostolica, almeno nel grado del presbiterato.

In queste chiese assimilate alle chiese particolari non manca, soprattutto nel caso della presenza dei Vicari e Prefetti Apostolici, una predicazione autentica ed autorevole della Parola e l'amministrazione dei sacramenti, il legame col Romano Pontefice nel nome del quale esse vengono governate, e tramite Lui, il legame con tutto il collegio. Tutti elementi che fanno di una comunità la Chiesa di Cristo.

3. Il senso della autonomia della chiesa particolare

Da quanto esposto, è chiara la consistenza teologica della chiesa particolare, la quale consistenza assume i caratteri dell'autonomia nel senso che ogni comunità particolare è espressione inequivocabile ed integra del corpo di Cristo, possiede in sé tutti i mezzi della salvezza e rende così visibile in un luogo determinato e in un determinato contesto culturale e umano il mistero della Chiesa.

È in questo contesto teologico che si inserisce il discorso sull'autonomia della chiesa particolare nel senso esposto. Cosa sia finalmente questa autonomia e su cosa si fondi, tenteremo adesso di esporlo. Nei canoni introduttivi al libro II del codice — *De populo Dei* — riprendendo la dottrina conciliare, si parla della missione che Cristo ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo¹²; nel medesimo testo codiciale, come anche in quelli che esso richiama, si accenna anche ai mezzi, soprattutto quelli soprannaturali, di cui

¹¹ Cfr. G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 560ss.

¹² Can. 204: «§ 1. Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exerceant vocatur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedidit.

§ 2. Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata» (come si vede, esso richiama i testi di LG, 31a e 23).

la Chiesa è dotata per poter adempiere quella missione: il Battesimo quale sacramento radicale — *ianua sacramentorum* — di partecipazione alla missione profetica, sacerdotale e regale di Cristo nel mondo; una missione a tutti comune che si esplica in varie forme, modalità e stati di vita, in una pluralità di condizioni esistenziali, tutte caratterizzate però dai vincoli visibili della comunità ecclesiale, la professione di fede, l'esercizio della vita soprannaturale attraverso la celebrazione dei sacramenti e la guida di coloro che sono preposti a condurre il popolo di Dio¹³. Ai mezzi soprannaturali si affiancano i mezzi umani che caratterizzano la Chiesa quale compagine visibile¹⁴. Perciò in virtù del Battesimo e la vocazione alla missione di Cristo nel mondo, in virtù della comunione che anima questa comunità e che si fonda nella professione di fede, mantenuta continuamente vitale dai sacramenti amministrati dai sacri ministri, in virtù della *conspiratio in unum* di tutti coloro che formano la Chiesa ciascuno nella fedeltà al proprio stato di vita o carisma spirituale ricevuto¹⁵, la Chiesa possiede tutti i mezzi naturali e soprannaturali per adempiere la missione affidatale da Cristo.

In virtù poi del realizzarsi pieno della Chiesa e della sua cattolicità nella chiesa particolare, ne viene che ogni comunità diocesana gode per diritto divino di una sua giusta autonomia di azione e di modalità nel perseguire il fine comune a tutta la Chiesa¹⁶.

Il testo di *Lumen Gentium*, n. 23 espone chiaramente gli elementi su cui si deve fondare tale autonomia: il vescovo come principio e fondamento di unità della comunità particolare — eventualmente un proprio uso liturgico — un proprio patrimonio teologico e spirituale — un proprio ordinamento giuridico o complesso di norme. Sono gli elementi che, combinati insieme ed insieme considerati, fanno di un raggruppamento di fedeli una chiesa, cioè una *portio populi Dei* che autonomamente manifesta tutto il mistero dell'una e unica Chiesa cattolica¹⁷.

¹³ Gli elementi elencati si trovano nel can. 205: «Plene in communione Ecclesiae catholicae [...] sunt illi baptizati, qui [...] iunguntur, vinculis nempe *professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*» (mia l'evidenziatura).

¹⁴ Nel medesimo can. 205.

¹⁵ Can. 207: «§ 1. Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocatur; ceteri autem et laici nuncupantur.

§ 2. Ex utraque hac parte habentur christifideles, qui professione consiliorum evangelicorum per vota aut alia sacra ligamina, ab Ecclesia agnita et sancita, suo peculiari modo Deoconsecrantur et Ecclesiae missioni salvificae prosunt; quorum status, licet ad hierarchicam Ecclesiae structuram non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem pertinet».

¹⁶ G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 554.

¹⁷ Can. 368: «Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta».

Tralasciando ora quanto concerne la spiegazione teologica di questi singoli elementi, ripercorriamo brevemente la storia della formazione del codice per vedere com'è stato accolto praticamente questo principio dell'autonomia ed in cosa si esprime, nonché l'importanza, per l'autonomia della chiesa particolare, di un esercizio corretto e puntuale della *potestas legislativa*.

Già all'indomani del concilio, in occasione della prima sessione generale del Sinodo dei Vescovi del 1967, il quinto dei dieci *principia* direttivi per la revisione del codice parla di una *maior autonomia* delle chiese particolari da favorire con una *maior amplitudo* di opportuni spazi legislativi nella disciplina comune¹⁸.

Nonostante la scarsa chiarezza che possiamo ipotizzare a quell'epoca riguardo al fondamento teorico presupposto a tale principio direttivo, non è privo di fondamento qui asserire che non si tratta solo di rispondere ad una esigenza di decentralizzazione — come potrebbe far presupporre il richiamo al principio di sussidiarietà, cosa che risulterebbe molto riduttiva ed avrebbe solo il sapore di una rivendicazione che miri ad affrancare le chiese locali da ogni forma di centralizzazione¹⁹ — bensì si tratta di rispondere alle esigenze e alle conseguenze anche giuridiche che pone la realtà misterica della Chiesa, la sua singolarità, il principio della comunione organica e gerarchica che vige tra le comunità ecclesiali disperse sulla terra; in breve, *il carattere di sussistenza teologica che caratterizza ciascuna chiesa particolare postula*, anzi, *esige una autonomia di disciplina*, oltretutto di usanze e di tradizioni liturgiche, teologiche e spirituali, dal momento che la comunione ecclesiale riposa su altri principi che non sono gli stessi che legittimano il ricorso, in ambito statale, ad organi centrali che salvaguardino la volontà popolare come principio della democrazia e gli altri principi costituzionali sui quali si fonda l'indistinta uguaglianza di tutti i cittadini. La ragione vera non consiste in motivazioni di carattere tecnico-formale, ma in motivazioni di carattere teologico²⁰, vale a dire la presenza nella singola comunità di un membro del collegio episcopale, gerarchicamente necessariamente legato al collegio e al suo capo, la compresenza di ordini di persone anch'esse dotate di un proprio stato di vita o di un carisma, insomma la natura misterica di *corpus Christi mysticum* che include virtualmente nella chiesa particolare tutta la *Ecclesia Christi* e che conferisce ad essa una proiezione universale, con tutto ciò che ne consegue: la *potestas primatialis in omnibus et singulis ecclesiis* del Pontefice Romano e il rispetto da parte della singola comunità particolare del principio della comunione nella fede e nella carità con tutte le chiese per

¹⁸ La sessione ebbe luogo dal 30 sett. al 4 ottobre 1967. I *principia* sono riportati in CCCIC 1 (1967) 81.

¹⁹ Cfr. PH. DELHAYE, «Clairvoyance», 74.

²⁰ R. J. CASTILLO LARA, «Discorso per la presentazione del codice», 3 febr. 1983, CCCIC 15 (1983) 29.

orbem dispersae. Si tratta di una adunanza di chiese fatta a partire da esigenze interne e costitutive dell'essenza stessa della chiesa particolare, per cui l'esulare da questo principio della comunione non costituirebbe solo la trasgressione di un principio ordinamentale stabilito tramite l'esercizio di una legittima autorità, bensì di un vero tradimento della natura propria e dell'essenza stessa della chiesa particolare che, non mantenendo il principio della *communio*, non manterrebbe più il suo carattere di vera *Ecclesia Christi*, come abbiamo espresso. La chiesa particolare infatti, autonoma e pienamente sussistente, non costituisce la realtà totale che è il *Corpus Christi mysticum*, il *corpus ecclesiarum*²¹.

Ecco perché il principio della autonomia è da preferirsi a quello della sussidiarietà perché più corretto teologicamente e maggiormente adatto ad esprimere la realtà della comunità ecclesiale. Una autonomia che non ha il carattere dell'assolutezza, ma che è «giusta», secondo la dizione del can. 586, cioè connaturata alla identità propria di ciascuna formazione ecclesiale, come è «giusta» l'autonomia di vita, soprattutto di regime, di un istituto di vita consacrata, cui il can. 586 fa immediato riferimento; essa è fondata sulla natura carismatica di tali peculiari aggregazioni ecclesiali: la salvaguardia e la promozione della natura carismatica degli istituti postula perciò una giusta autonomia, che va riconosciuta, ma che non li «sgancia» per questo dalla compagine ecclesiale, come d'altronde tutte le norme sul riconoscimento, l'approvazione degli istituti e quant'altro testimoniano abbondantemente.

Diviene chiaro a questo punto il perché l'autonomia della comunità diocesana è denominata «giusta»: la chiesa particolare, perché formata ad immagine della Chiesa universale (LG, 23; AG, 20) in quanto è in se stessa la ripresentazione della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali²², possiede tutti i mezzi necessari alla salvezza e alla prosecuzione del mandato di Cristo in ordine alla costruzione del Regno di Dio. Ma essa sa di essere la Chiesa di Cristo in quanto legata nella sua essenza profonda al mistero della Chiesa universale che è il Corpo mistico di Cristo formato dalla comunione di tutte le chiese, *Corpus Ecclesiarum*²³. Questo legame fa parte della sua costituzione e si riflette nel suo ordinamento visibile, per cui l'autonomia è giusta se riflette questo legame necessario espresso in modo del tutto singolare dalla presenza di un pastore membro del collegio e dalla presenza, nella costituzione stessa della chiesa particolare, del collegio episcopale e

²¹ G. GHIRLANDA, «La chiesa particolare», 555. L'espressione *corpus ecclesiarum* è di origine antichissima, perché usata da S. Gregorio Magno e da altri scrittori ecclesiastici (cfr. Gregorius Magnus, *Moralia*, IV, 7, 12, in *PL* 75, 643).

²² *Communio notio*, n. 7.

²³ *Communio notio*, n. 8.

della *potestas vere episcopalis*, senza mediazioni, del Pontefice Romano²⁴. Nella costituzione della Chiesa infatti l'episcopato è uno e indivisibile come il Corpo di Cristo, l'Eucarestia²⁵. Ciò non toglie però che il singolo vescovo governi la chiesa particolare con una potestà che non gli viene da istanze umane superiori, bensì egli la governa a nome di Cristo stesso e con la potestà che gli è conferita tramite il sacramento ricevuto. Il suo governo è finalizzato alla guida alla salvezza in un determinato luogo ma anche alla salvaguardia della comunione, della legittimità dei sacramenti, dell'autenticità della predicazione, dei comportamenti, dell'unità del regime ecclesiastico e, infine, della salvaguardia e tutela della legittima diversità di cui si compone la cattolicità della Chiesa intera. Tutto questo fonda una autonomia della comunità particolare e il concilio in modo implicito e il codice in modo più esplicito²⁶ con il rimando frequente al diritto particolare, hanno assunto il principio della giusta autonomia perché con esso possa la Chiesa risplendere di una ammirabile varietà nell'unità della fede.

D'altronde, che il principio della autonomia giusta si applichi molto meglio alla natura della Chiesa è evidente dal momento che il principio della sussidiarietà, inizialmente invocato come possibile principio supremo dell'ordinamento ecclesiale, di fatto si presta ad essere interpretato come un indiscriminato pluralismo contrario alla fede e all'unità del regime ecclesiastico. Gli stessi pontefici e i documenti dell'episcopato che ne hanno intravisto una possibile applicazione in ambito ecclesiale lo hanno sempre invocato con ampie riserve²⁷, le quali, a mio avviso scompaiono proprio nel momento in cui alla sussidiarietà si sostituisce l'autonomia, che deve essere «giusta» nel senso indicato.

4. Applicazioni canoniche nel codice

In quest'ottica, credo maggiormente rispettosa della natura ecclesiale, deve essere vista ogni riforma della Chiesa dopo il concilio, soprattutto quelle riforme che riguardano il testo del codice. Ad esempio, la forte ri-

²⁴ «Ut autem unaquaeque Ecclesia particularis plene sit Ecclesia, [...] adsit in ipsa necesse est, tamquam elementum proprium, suprema Ecclesiae auctoritas [...]. Ministerium Successoris Petri *intimum* esse unicuique Ecclesiae particulari [...]» (*Communio notio*, n. 13; il corsivo è nel testo originale).

²⁵ *Communio notio*, n. 14.

²⁶ Sarebbe stato quanto mai opportuno che la giusta autonomia di regime prevista per gli istituti di vita consacrata fosse stata applicata *espressamente* nel codice anche, e a maggior ragione, per le chiese particolari (cfr. G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 86, nt. 16).

²⁷ Fin dai pronunciamenti di Pio XII e via via fino al Sinodo dei vescovi del 1985 queste riserve sono state espresse fino a postulare l'integrazione del principio di sussidiarietà con altri elementi, quali ad es. la solidarietà. Per tutto ciò si veda quanto dice G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 84-85 e specialm. le nt. 13 e 14 di pag. 85.

duzione delle *causae maiores*²⁸ compiuta ad opera del Motu Proprio *Pastorale munus* di Paolo VI²⁹. Esse sono state notevolmente ridotte certamente in virtù della riscoperta e maggiormente approfondita responsabilità «pontificale» diretta dei vescovi nei confronti delle chiese particolari loro affidate, la quale responsabilità postula poteri e facoltà necessarie che la natura della funzione pastorale richiede.

D'altra parte le *causae reservatae* non spariscono del tutto, ma la loro presenza è motivata dal compito primaziale del Romano Pontefice nell'ambito della comunione delle chiese. Nella medesima ottica, cioè nel rispetto del principio della giusta autonomia, va vista anche la riduzione operata dal codice rispetto alle «possibilità» legislative previste dai documenti conciliari (CD, 38, sub 4) riguardo alla conferenza episcopale; in quel luogo si fa infatti rimando al diritto comune, il quale avrebbe dovuto prevedere dei casi in cui la conferenza episcopale, a certe determinate condizioni, avrebbe potuto emanare una normativa avente carattere legislativo per tutto il territorio di competenza — generalmente quello nazionale. Il codice, e giustamente, secondo questa prospettiva della affermazione e salvaguardia dell'autonomia della chiesa particolare, ha ridotto il disposto del decreto *Christus Dominus*³⁰; oggi il codice non contempla una disposizione generale che preveda casi in cui le decisioni della conferenza episcopale possano avere vigore legislativo: il can. 455 § 1 stabilisce i modi per emanare un decreto generale; il § 2, riportando il testo conciliare, dispone però diversamente i termini, sì da stabilire che non possano tali decreti avere *vim obligandi* se non c'è la *recognitio* della S. Sede anche nei casi previsti dal diritto comune, come risulta dall'espresso rimando al § 1.

Tutto questo suggerisce una conclusione: le conferenze episcopali non godono di un potere legislativo proprio, bensì tale facoltà viene loro volta per volta concessa dalla Sede Apostolica³¹. La motivazione mi pare possa

²⁸ Cfr. can. 220 del Cic 17.

²⁹ Il documento in AAS 56 (1964) 5-12 e, per i vescovi orientali cfr. AAS 59 (1967) 385ss.

³⁰ Questo il testo ufficiale di CD: «Decisiones Conferentiae Episcoporum, dummodo legitime [...] prolatae fuerint et ab Apostolica Sede recoquitate, vim habeant iuridice obligandi in casibus dumtaxat in quibus aut ius commune id praescripserit [...]».

³¹ Ciò non è pacificamente acquisito in dottrina (si cfr. le varie opinioni sulla natura della potestà legislativa delle conferenze dei vescovi in J. FORNÉS, «Naturaleza sinodal», 340ss). Noi siamo dell'opinione che la potestà legislativa delle conferenze è ordinaria (non propria) in quelle materie e nei casi previsti dal diritto stesso. Negli altri casi, si deve parlare di una *delegatio potestatis*, poichè tale è da ritenersi il *mandatum* della Sede Apostolica, di cui al § 1 del can. 455, perché concesso a norma del can. 135 § 2 in cui trattasi appunto dell'esercizio delegato della potestà legislativa. Al di fuori di questa fattispecie, e cioè nei casi previsti dalla legge, come dicevamo, la potestà legislativa delle conferenze dei vescovi è ordinaria, anche se non generale. In ambedue i casi però i decreti

essere ricercata nella natura delle conferenze episcopali, il cui statuto non è stato ancora precisato né dalla dottrina né da pronunciamenti ufficiali: esse non rappresentano una istanza intermedia tra il Romano Pontefice e i singoli vescovi, né tantomeno tra il concilio ecumenico e i sinodi diocesani, come invece può realmente dirsi dei concili particolari, i quali godono di una propria potestà legislativa. I vescovi riuniti in conferenza esercitano congiuntamente³² il loro potere personale su ciascuna diocesi: si tratterebbe di un esercizio sinodale di una potestà personale che rimane tale nonostante essi scelgano, in alcune occasioni, anche determinate, di esercitarla in comune. Perciò non si può parlare neanche di un potere del collegio esercitato in maniera «frazionata» nell'ambito della conferenza episcopale³³.

Vedo in tutto ciò la volontà del concilio Vaticano II di salvaguardare, attraverso la salvaguardia dell'autorità del vescovo diocesano³⁴, proprio l'autonomia delle chiese particolari: questa autonomia che, come dice l'etimologia stessa del termine, ha come elemento fondante la competenza propria del vescovo in materia legislativa. Potere di legiferare e potere di dispensa dalle leggi disciplinari anche universali sono le caratteristiche di una autonomia della chiesa diocesana che, in comunione con tutte le altre attraverso lo strumento della collegialità episcopale, forma la *communio ecclesiastica* e dunque edifica la *communio fidelium*³⁵.

sono promulgati per autorità della conferenza stessa, non costituendo la *recognitio* né il *mandatum* una assunzione dell'atto, che rimane proprio dell'organo che lo ha emanato.

Diverso è invece il caso della *recognitio* prevista al can. 446 per i decreti dei concili particolari: questi ultimi, godendo di potestà legislativa propria, necessitano della *recognitio* non tanto per acquisire la potestà necessaria a produrre testi che abbiano la forza obbligatoria propria delle leggi, quanto piuttosto per garantire l'unità della fede e l'organicità della disciplina (cfr. G. GHIRLANDA, «Munus regendi et docendi», 365, nt. 29 e nt. 64 a pag. 379).

³² È il *coniunctim* del testo di CD, 38a entrato poi nel can. 447. Per la problematica interpretativa che pone la locuzione, si cfr. G. GHIRLANDA, «Munus regendi et docendi», nt. 56 a pag. 376.

³³ I vescovi «réunis en Conférence épiscopale ne sont pas les représentants du Collège des Évêques. Ils n'y exercent point le pouvoir que tous, unis en collège, ils détiennent à l'égard de l'Eglise universelle, mais le pouvoir dont ils sont investis comme préposés aux Eglises particulières dont ils ont la charge. Leur décisions sont des mesures prises par des Évêques usant collectivement des pouvoirs qu'ils détiennent dans les Eglises particulières qui leur sont confiées» (W. ONCLIN, «La collegialité épiscopale», 87).

³⁴ Il principio della salvaguardia dell'autonomia del vescovo diocesano in ordine al governo della propria chiesa particolare è ancora a chiare lettere affermato dalla *Relatio doctrinalis Pastor Aeternus* del Sinodo dei vescovi del 1969 (in EV 3/1689).

³⁵ Cfr. cann. 381 § 1; 391 § 1 coll. con can. 337 § 2. Per quanto riguarda il potere di dispensa si cfr. i cann. 88 e 87 § 1.

5. L'ordinamento giuridico della chiesa particolare

In virtù di questa autonomia che trova il suo fondamento nella competenza propria, ordinaria ed immediata del vescovo, assoluta nelle materie che il codice lascia alla determinazione delle chiese particolari³⁶, le norme che da essa scaturiscono, formano un complesso normativo che può essere certamente denominato «ordinamento giuridico della chiesa particolare».

Esso è un vero ordinamento giuridico perché si inserisce nell'ambito di una comunità-società in sé completa dal punto di vista ecclesiale — *communitas legis recipiendae capax* (can. 25) — governata da un *pastor proprius* che vi esercita una potestà propria, ordinaria ed immediata di governo (legislativa, amministrativa e giudiziaria — can. 135 §1) e di magistero (can. 753).

Un ordinamento giuridico però non primario, né originario poiché è nella natura della chiesa particolare, dalla quale anche quel complesso di norme mutua la propria natura, l'essere parte integrante della realtà totale del corpo delle chiese in comunione tra loro e con la presidenza della chiesa di Roma e del suo vescovo. Alla stessa maniera l'ordinamento della chiesa particolare non sussiste per sé, al di là delle norme comuni, ma si iscrive all'interno di esse e degli spazi lasciati da queste ultime; anzi, diremo di più: in virtù della mutua inclusione tra chiesa particolare e Chiesa universale, di questo ordinamento deve ritenersi parte integrante anche il diritto comune, che non può essere dal primo travalicato e che detta al medesimo i principi generali di interpretazione e di riconoscimento della natura della norma canonica.

Anche la Chiesa particolare ha dunque un ordinamento giuridico, complesso, poiché, pur avendo una struttura teologica costituzionale che mutua dal soggetto «Chiesa di Cristo», pur tuttavia il codice assegna ad essa una struttura fondamentale fatta di un complesso di istituti giuridici, di organismi e di fonti giuridiche diverse da quelle che si vede assegnata la Chiesa universale.

Vi è una complessità del governo diocesano che si radica, oltre che nel diritto comune, anche nel diritto particolare, che configura più precisamente gli organismi parrocchiali e diocesani, gli istituti di vita consacrata propri della chiesa particolare, le associazioni di fedeli, le confraternite; a tutto ciò

³⁶ È talmente assoluta che ritengo si debbano ritenere illecite quelle determinazioni che invece vengono in tali materie prese congiuntamente, in sede di Conferenza episcopale, regionale o nazionale. Oltre al fatto che tali determinazioni, quantunque possano essere dagli stessi vescovi raccomandate, non assumono valore vincolante se non promulgate a norma del can. 455 § 4, qualora accadesse, sarebbe ancora una volta sovvertire il principio di legalità, del quale s'è già parlato; senza parlare poi del gravame morale conseguente allo sgravarsi da parte del vescovo di una sua responsabilità primaria, che il concilio denomina «*sacrum ius et coram Domino officium* [...]» (LG, 27a); moralmente perciò il vescovo è obbligato *sub gravi* a provvedere personalmente, secondo le opportunità e le necessità.

vanno aggiunte quelle norme di diritto particolare radicate nel vissuto di quella porzione di popolo di Dio che con un ininterrotto e diuturno comportamento ha indotto quelle consuetudini che il diritto comune non abolisce e che pertanto vigono, pur iscrivendosi nell'ambito di sinodi e concili particolari del passato di quella chiesa o gruppo di chiese. Non è chi non veda a questo punto che anche la chiesa particolare si presenta quale comunione organica di carismi ed istituti i quali trovano una organizzazione, un riconoscimento ed una tutela nell'ordinamento canonico; e trattandosi di carismi suscitati per la ricchezza della comunità particolare, devono trovare concretizzazione giuridica a livello particolare.

L'ordinamento giuridico particolare, a servizio anch'esso della pastorale, strumento di essa e dell'indole spirituale e teologica di una determinata comunità, assume i caratteri di quella particolarità ed ha bisogno di istituti giuridici comuni nella loro forma essenziale a quelli di tutte le chiese particolari che condividono tra loro la struttura teologica fondamentale, ma anche istituti che, per essere maggiormente aderenti alla realtà particolare e pienamente rispondente ai suoi bisogni, richiedono di essere più precisamente delineati a partire da un'autorità legislativa particolare.

Concludendo, diremo che il complesso normativo, la ripartizione delle competenze, gli istituti giuridici, collegiali e non, gli istituti religiosi, le associazioni di ogni genere, le norme liturgiche, tutto concorre alla formazione di un ordinamento giuridico che non può essere assegnato al diritto comune e che porta in se la natura della chiesa particolare da cui è generato e che perciò si iscrive nell'ordinamento comune, pur non identificandosi con esso.

CAPITOLO IV

Diritto universale e diritto particolare

È nella dialettica tra diritto particolare e diritto comune che può risaltare ancora meglio il carattere «autonomo» della chiesa particolare. Questa dialettica si è notevolmente arricchita con la nuova codificazione canonica, la quale — come s'è detto — lascia ampi spazi alla determinazione del diritto particolare. Non è però mancata anche nel periodo anteriore di vigenza della prima codificazione una dialettica tra norme comuni e diritto particolare, quest'ultimo in massima parte frutto dell'attività della stessa S. Sede, la quale emanava norme riguardanti solo un determinato territorio (*leges particulares*) o solo determinati gruppi di persone (*leges speciales*), soprattutto per quei territori che facevano capo alla competenza di alcune Congregazioni Romane (Orientale, Propaganda Fide, etc.). Per secoli dunque *l'unica fonte del diritto particolare di provenienza non pontificia sono stati gli statuti sinodali e le leggi dei concili particolari*: prima che con la nuova codificazione si avesse la possibilità di regolare tante materie a livello diocesano, i sinodi hanno costituito l'unico mezzo a disposizione della chiesa particolare e in special modo per i vescovi diocesani di provvedere all'adattamento locale della normativa generale, o a colmare lacune piccole e grandi della legge comune, oltre che costituire lo strumento, unico in certa epoca, per far conoscere a livello particolare provvedimenti presi a livelli e istanze superiori.

1. I termini del problema

Prima di entrare nel vivo del discorso, ci rendiamo conto che tutte le considerazioni che si possono fare non sono valide se si adotta una accezione più generica di diritto particolare, intendendo con esso ogni normativa non presente nel testo del codice. Questa distinzione, piuttosto sommaria, può ingenerare molte confusioni.

Ma la dottrina è andata al di là di questa distinzione sommaria adottando delle classificazioni diverse più rispondenti alla natura di ciascun tipo di normativa. Perciò, dal momento che una delle caratteristiche o proprietà della legge — proprietà che la distinguono dal decreto, dall'editto, dall'*instructio*, dal *praeceptum*, ecc.¹ — è quella della *territorialitas*, allora poniamo la distinzione tra universale e particolare in rapporto al criterio appunto della territorialità², per cui possono dirsi universali quelle norme che riguardano tutta la Chiesa (latina nel nostro caso, secondo il disposto del can. 1) mentre per particolari intendiamo quelle norme emanate solo per una parte territoriale dell'intera comunità ecclesiale sparsa per tutta la terra³.

Quantunque il territorio non sia un elemento costitutivo della chiesa particolare, come già abbiamo precisato, di fatto nel processo di formazione delle leggi la territorialità, vale a dire la delimitazione territoriale diventa un elemento individuante la chiesa particolare, la quale come *portio populi Dei* ha degli elementi teologici di costituzione. L'elemento territoriale aiuta così il canonista a distinguere le leggi particolari da quelle speciali, quelle cioè date per un gruppo di fedeli non necessariamente individuati stavolta a partire dal criterio della territorialità ma a partire da altri criteri, ad esempio quello di una comune condizione di vita, come nel caso dell'Ordinariato castrense, o un carisma istituzionale, come nel caso di un istituto di vita consacrata, o il rito, e via dicendo. Si deve inoltre tener conto, per fare un'ultima distinzione, che non intendiamo riferirci, quando qui parliamo di legge particolare, a quelle leggi emanate sì per un particolare territorio, ma aventi come fonte l'autorità del legislatore supremo. Intendiamo perciò riferirci unicamente a quella legislazione che non eccede i limiti territoriali di una chiesa particolare e che risulta nel contempo dall'esercizio della potestà legislativa di cui gode il vescovo diocesano, escludendo in questo caso tutte le altre istanze legislative inferiori al Romano Pontefice.

2. La complementarità dialettica tra diritto universale e diritto particolare

Precisato questo, vediamo su che cosa si fonda il rapporto, dialettico in qualche caso, come vedremo, tra il diritto universale e il diritto particolare così come l'abbiamo descritto.

Anzitutto credo che il primo elemento che rende dialettico il rapporto tra i due termini è costituito dalla diversa natura delle fonti da cui scaturisce il

¹ F. M. CAPPELLO, *Summa*, 71, n. 63.

² F. M. CAPPELLO, *Summa*, 72, n. 68.

³ «Ius [...] dicitur: a) universale aut particolare. Prius latum est pro tota Ecclesia (latina), dum ius particolare sive a legislatore inferiore sive etiam a supremo pro parte tantum societatis est constitutum» (A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, 1, 20, n. 24).

diritto nella Chiesa. Riprendendo quella distinzione operata dal concilio tra *munus regendi*, ricevuto nella consacrazione episcopale e che comporta — per i vescovi in questo caso — la sollecitudine per la Chiesa universale, e *potestas iurisdictionis* necessaria all'esercizio della loro missione pastorale⁴ in un contesto particolare, ricordiamo che la *potestas leges ferendi* procede solo da quest'ultima, intesa quale ulteriore determinazione *ex parte auctoritatis* di un *munus* che risponde al mandato di Cristo di annunciare il vangelo in ogni parte della terra (Mt, 28).

I vescovi pertanto, in virtù della *missio* canonica da parte del Pontefice, ricevono una determinazione ulteriore di quel *munus pastoralis* ricevuto nel sacramento, una determinazione di carattere giuridico che conferisce loro una *potestas iurisdictionis* e dunque una *potestas leges ferendi* per un determinato territorio. È chiaro a questo punto che sia il vescovo che il papa godono di una *potestas* che esercitano ambedue *nomine Christi*, per ambedue di natura propria, ordinaria ed immediata, ma esercitata con estensione diversa, dato il primato pontificio di giurisdizione sulla Chiesa universale.

È proprio dunque nella natura della *potestas* la differenza che è alla base di un rapporto dialettico tra universale e particolare: per sua stessa natura l'attività legislativa del vescovo è particolare, non eccede cioè i limiti della propria chiesa diocesana, al di fuori della quale il suo esercizio sarebbe non solo illegittimo, ma anche del tutto inefficace. La differenza tra diritto universale e diritto particolare è perciò, secondo questo aspetto, *di natura formale*.

Un secondo elemento che fonda il rapporto dialettico tra universale e particolare è dato dalla diversa natura non solo formale, ma anche *materiale* della norma. Per sua stessa natura infatti ogni tipo di legge, secondo la dottrina classica, deve avere il carattere dell'*astrattezza* e della *generalità*. Ma a differenza di quanto avviene per le società naturali, generalmente abbastanza omogenee dal punto di vista culturale, la legislazione della Chiesa è destinata ad una società eccezionalmente e straordinariamente variegata e dal punto di vista sociologico e da quello culturale, per dire solo alcune delle differenze naturali cui devono aggiungersi le diversità che appartengono alla sfera teologica e spirituale. In questo senso il diritto comune a tutti i cattolici latini deve necessariamente essere composto di una normativa astrattissima e generalissima, di una generalità che in molti casi può e deve superare quella della legislazione civile.

Il potere episcopale è invece caratterizzato da una relazione giuridica circoscritta ad una *portio populi Dei*, anche territorialmente delimitata, generalmente molto omogenea culturalmente (anche in virtù dell'esistenza dell'istituto dell'esenzione e delle diocesi *ratione ritus constitutae*).

⁴ «quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur» (CD, 8).

La legislazione che ne deriverà sarà pertanto rapportata a quella esigenza comunitaria, ne porterà l'impronta dei bisogni e della peculiarità culturale, teologica e spirituale. Per quello che ancora riguarda la natura materiale della norma canonica, la norma universale spesso ha per oggetto la legge naturale, la rivelazione, i dogmi e i contenuti meramente disciplinari ma ugualmente formulati in maniera generale, che riguardino cioè quella disciplina che concerne la sostanza degli istituti e degli atti giuridici, le cosiddette *leges constitutivae* di cui parla il can. 86, le quali *dispensationi obnoxiae non sunt*. La legislazione particolare ha invece per oggetto tutto ciò che non è prescritto né dalla legge di natura né dalla dottrina della rivelazione, ma che ugualmente è di grande utilità al buon andamento della comunità, usi e costumi del luogo purché non rivelino ovviamente dei contenuti contrari alla fede e alla morale cristiana⁵.

Pertanto la legislazione ecclesiastica complementare al codice, soprattutto gli statuti sinodali, potrebbero fare una vera opera di adattamento alla cultura e all'indole di un popolo, colmando nel contempo quelle deficienze della legislazione generale, particolarmente avvertite in quelle regioni della Chiesa che beneficiano di un sistema giuridico civile di alto livello, col quale potrebbe farsi stridente ora l'uno, ora l'altro aspetto del codice⁶. Ma ancor più di questo, la necessità dell'adattamento diviene oltremodo necessaria quando si consideri che le differenze culturali possono essere anche enormi: si tenga presente che il codice vigente, pur allontanatosi dalla tecnica e dalla mentalità dei codici moderni di derivazione romanistica e napoleonica, come già detto in precedenza, tuttavia mantiene e necessariamente rispecchia, almeno nella formulazione della norma, quella tecnica e quella mentalità che avevano fortemente caratterizzato la prima codificazione. In questo contesto se l'adattamento alle situazioni locali può essere una esigenza avvertita in occidente, la stessa esigenza può rivestire il carattere della assoluta necessità in quelle regioni che non sono di derivazione culturale latina.

Va da sé che questo richiede che le norme comuni mantengano volutamente il loro carattere di ampia generalità: quando la legislazione generale scende nei dettagli, oltre a perdere una delle caratteristiche proprie della legge universale in quanto tale, rischia di soffocare l'iniziativa peculiare del diritto particolare che tiene conto di un vasto numero di circostanze speciali.

⁵ «Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem [...]. Et alia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relictasunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum» (S. THOMAS AQUIN., *S. Th.* I-II, q. 108, a. 1, c).

⁶ Si è fatto ad esempio notare come alcuni sistemi legislativi sono più avanti del codice canonico dal punto di vista della determinazione dei diritti della persona e della loro tutela: cfr. P. WINNINGER, «L'adaptation du Code», 385-398.

Ma occorre insieme a ciò ricordare che se la legge comune non deve soffocare la libera iniziativa delle comunità particolari, deve anzi tutelarla prevedendo appositi spazi, come in effetti fa il codice del 1983, d'altra parte uno sviluppo della legislazione particolare, specie in seno alle assemblee sinodali, dev'essere retutamente inteso per non cadere in un tipo di regolamentazione rigida e talmente dettagliata da soffocare ogni libertà di iniziativa, frutto non raro dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa⁷. Se da una parte va allora evitato uno spirito di scrupoloso rispetto della legge, rifiutando ogni adattamento o cambiamento, dall'altra va evitato anche che la vita dei fedeli si svolga all'insegna del disordine e dell'improvvisazione che certo inducono all'errore e alla confusione; non salvaguardano la comunione, la quale invece è favorita dal retto svolgersi della vita ecclesiale, nel rispetto dei diritti-doveri di ciascuno e nel libero e ordinato esercizio dei carismi.

A questo corrisponde il preciso compito del vescovo secondo il concilio: ma questo potrà diventare realtà se massimamente il diritto particolare avrà alla sua base la libertà e il bene comune come presupposti giuridici fondamentali, cioè il diritto particolare intenderà se stesso come complesso di norme scritte che prescrivono o proibiscono solo in presenza dell'effettiva necessità di incanalare la libertà dei singoli per il bene comune⁸.

⁷ Già S. Agostino, e sulla sua scia S. Tommaso d'Aquino, avevano intravisto il pericolo che costituisce per la comunità ecclesiale il moltiplicare all'eccesso le prescrizioni, raccomandando così una certa moderazione dell'autorità legislativa per non rendere troppo gravosa la vita dei fedeli: «Lex nova [...] praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur» (S. THOMAS AQUIN., *S. Th.*, I-II, q. 167, a. 4,c; cfr. S. Agostino, *Ep. ad Ianuar.*, XIX, in *PL* 33, 211). Si noti che questa necessità indicata da Agostino e Tommaso era già presente nello spirito degli Apostoli (At 15, 28).

⁸ In proposito fa notare L. Vela che la legislazione postconciliare ha corso proprio questo rischio ed è caduta dentro l'equivoco, creando una sensazione di limitazione e controllo della libertà: «se ha invadido la Iglesia de normas, programas, planificaciones obligatorias, etc. La tendencia es al control y a no reconocer como legitima màs que la acción promovida oficialmente a través de organismos publicos. En muchos programas de pastoral se imponen no sólo los objetivos communes, sino los métodos y las instituciones, no dando abida a la iniciativa personal o de grupo [...]». E precisa: «Constatar esta situación y denunciarla, como restrictiva del ámbito de libertad, no supone defender una anarquía para la comunidad eclesial, y una pastoral dispersa. Son convenientes los directorios y los programas de pastoral pero concebidos como integración de un pluralismo y como promotores de todas las virtualidades carismáticas que el Espíritu concede a la Iglesia [...]. La vida de la Iglesia [...] requiere el reconocimiento sincero y garantizado del ámbito de la libertad [...]. El ordenamiento canónico debe prestar este servicio a la Iglesia» (L. VELA, «Dialectica eclesial», 38-39). Insomma, *plurimae leges, pessima respublica!*

Si può parlare allora di complementarietà dialettica tra il diritto comune e quello particolare. La complementarietà è necessaria, dovuta, oltre che ad un fatto «fisiologico» insito nella natura stessa delle due tipologie del diritto, anche e soprattutto ad una esigenza costituzionale che vede le due caratterizzazioni del diritto scaturire dalla natura bipolare della realtà teologica della Chiesa e la mutua inclusione tra particolare ed universale. La naturale apertura della chiesa particolare alla totalità del *corpus ecclesiarum* e l'ontologica costituzione della Chiesa universale che si costituisce ed ha ragione di esistere a partire dalle comunità particolari, postula senza ombra di dubbio un rapporto di reciprocità tra diritto comune e diritto particolare; quel rapporto che si esplica appunto in una necessaria complementarietà per la quale il primo, necessariamente generale ed astratto, disegna i limiti dell'unità cattolica, e si incarna nel secondo, pur con un notevole restringimento della prospettiva. E il secondo trova nel primo la sua ragione d'esistenza; senza di esso non sussisterebbe perché per sua natura lo presuppone e all'interno di esso si iscrive.

Nel contempo è un rapporto dialettico, perché nel faticoso cammino di ricerca di una comunione all'interno di una vera unità cattolica, il diritto particolare di ciascuna comunità è chiamato ad esprimere la specificità e la peculiarità della comunità da cui è espresso, portando in sé la ricchezza di una diversità che non nuoce all'unità, ma anzi la caratterizza come «cattolica». Inoltre, nella ricchezza della vita e delle espressioni del popolo di Dio, il diritto particolare non di rado indaga quei sentieri e propone quelle forme che incarnano nella realtà sociale una peculiare esperienza di chiesa con propri caratteri teologici, spirituali e carismatici; formule che reggono alla prova del tempo e se particolarmente felici, non di rado subiscono un processo di universalizzazione, contribuendo alla formazione di istituti canonici validi per la Chiesa universale dei quali il diritto particolare costituisce la fonte diretta o indiretta⁹. Non poche volte ciò è accaduto nella

⁹ G. FELICIANI, *Le basi*, 90. Un insigne storico del diritto ci informa che nella Chiesa antica spesso le decisioni, maggiormente quelle comuni, erano prese facendo ricorso a tradizioni consolidate e all'esperienza delle chiese locali. Nascono così le maggiori assise ecumeniche: «Le premier concile general s'inspire très largement de l'oeuvre accomplie quelque année plus tôt en Espagne par le concile d'Elvire [...] le concile de Nicée fit appel à un droit déjà formé et il est évident que les évêques apportèrent les décisions d'assemblées régionales [...]» (G. LE BRAS, «Dialectique», 77-84). Le stesse Decretali altro non sono che la risposta pontificia a questioni provenienti dalla periferia; le pubblicazioni in vista del matrimonio furono esigite a Parigi e a Londra prima di essere imposte al IV concilio Lateranense e la stessa riforma gregoriana del XIV sec. si è prodotta perché i papi hanno favorito e stimolato una straordinaria fioritura di assemblee diocesane, provinciali e generali. Più vicino a noi nel tempo, basta scorrere i diversi volumi che raccolgono le fonti della codificazione canonica editi dal card. P. Gasparri, per rendersi conto come il codice è la risultante di un immane lavoro di sintesi fatta nel tempo

storia. Perciò il diritto universale è chiarificato e specificato dal diritto particolare, anzi da quest'ultimo il primo viene ispirato a meglio evolversi¹⁰.

3. La consuetudine tra CIC 17 e CIC 83

Ma questa dialettica di cui andiamo discorrendo si mostra in modo del tutto singolare nella possibilità del diritto particolare di esprimere quella indole peculiare della chiesa particolare attraverso la «codificazione» di norme consuetudinarie, ed in modo del tutto eccezionale nella possibilità di indurre atti *contra legem*.

La consuetudine ha sempre avuto nella storia della tradizione canonica un grande rilievo in quanto componente essenziale del diritto particolare¹¹. Si tenga presente che i primi testi legislativi erano costituiti dalle Decretali, vale a dire una risposta pontificia a casi concreti provenienti dalle chiese particolari e non raramente è divenuto norma ciò che era pratica consolidata in seno al popolo di Dio¹². Questo soprattutto in un tempo in cui la conversione dei barbari al cristianesimo poneva il problema dell'armonizzazione della vita cristiana agli usi locali¹³. Più tardi, attraverso gli istituti della *dissimulatio* e della *tolerantia*, i pontefici riconobbero la

a partire da problemi particolari cui un'attività mirabile della Curia Romana a favore delle chiese locali aveva cercato di dare una soluzione.

¹⁰ Se ciò può essere detto del diritto particolare in genere, a proposito del diritto sinodale si deve precisare che «Approfondendo [...] il profilo che ci mostra il sinodo come momento legislativo, giungiamo a riscontrare come nella produzione normativa sinodale il diritto canonico è "costretto" a mostrare meglio la sua vera natura, a presentarsi nella sua identità propria e nella sua indole pastorale. Il sinodo, come luogo dove per definizione sono spiegate e discusse le ragioni della disciplina ecclesiale, contribuisce efficacemente a diffondere l'esatta interpretazione del diritto nella Chiesa [...]» (L. MISTÒ, «Il sinodo diocesano», 321).

¹¹ «Mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda» (S. Agostino, *Ep.* XXXVI, 1 in *PL* 33, 136).

¹² È il caso ad esempio del concilio di Elvira (300 d.C.) che rende obbligatorio in Spagna il celibato ecclesiastico, pratica già consolidata ed imposta in tutto l'occidente: J. OTADUY, «La relación», 36; cfr. J. CADET, *Le laïcité*; in assenza della norma scritta, anticamente il legislatore si è regolato applicando il principio della «permission comparative» enunciato all'VIII Conc. di Toledo in base al quale le consuetudini delle chiese limitrofe divengono il parametro per giudicare problemi analoghi: «de his te volumus consuetudinem tuae metropolitanae ecclesiae vel aliarumcir cumpositarum inquirere et diligentius imitari [...]» (X, IV, II, 3, in FRIEDBERG, II, 694; cfr. il testo di Graziano (D. 13, c. 1) che riporta proprio il canone 2 del Conc. Toletano VIII. Il principio è enunciato altresì dallo stesso Gregorio Magno che scrive ad Agostino di Canterbury, messo di fronte alla difficoltà di dover organizzare di sana pianta una chiesa in Inghilterra e dare ad essa anche un certo qual corpo legislativo: «Ex singulis ergo quibusque ecclesiis que pia, que religiosa, que recta sunt, elige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone» (FRIEDBERG, I, 29).

¹³ G. LE BRAS, «Dialectique», 82ss.

validità di certe regole «anomale», quando presenti in un gruppo relativamente ampio di fedeli¹⁴. Da sempre la dottrina ha spiegato che una prassi consolidata e diuturna del popolo di Dio¹⁵ non solo ottiene vigore di legge, ma anche ha il potere di abolire una legge generale della Chiesa¹⁶. Ora, il codice del 1917 aveva formulato un canone, il 5, il cui disposto era così rigido da sembrare assoluto: ogni consuetudine era abolita, universale o particolare, centenaria o immemorabile, considerata quale *iuris corruptela*, evidenziando così una tendenza di rottura con il dato della tradizione, una tendenza nettamente «positivistica», che tende a ridurre cioè alla norma scritta e presente nel codice tutto il diritto della Chiesa¹⁷. Ciò non corrisponde alla più genuina tradizione canonica che aveva sempre tenuto fermo il principio dell'integrazione, in un unico ordinamento giuridico, della legge scritta con le norme consuetudinarie¹⁸.

Con i lavori della nuova codificazione canonica, sembra che l'intenzione prevalente della Pontificia Commissione fosse quello di lasciare più ampio spazio al diritto consuetudinario¹⁹. Il proposito sembra sia stato purtroppo disatteso in tutti gli emendamenti successivi. Il risultato finale non è incoraggiante: tutti i canoni del nuovo codice hanno come fonte immediata i canoni del vecchio codice, del quale riportano quasi alla lettera le prescrizioni. Se si esclude l'enunciato classico e di carattere formale del

¹⁴ G. OLIVERO, *Dissimulatio et tolerantia*, spec. pp. 27-29.

¹⁵ V. DEL GIUDICE, *Nozioni di Diritto Canonico*, 167, n. 64.

¹⁶ Il Suárez definisce questo enunciato «regula certa», accettata da tutti i *doctores* come ad esempio l'Aquinate (cfr. S. THOMAS AQUIN., *S.Th.* I-II, q. 97, a. 3), l'Hostiensis, ecc.: «2. Lex humana, sive canonica, sive civilis, potest per consuetudinem abrogari» (F. SUAREZ, *Opera Omnia, De Legibus*, t. VII, lib. VII: *De lege non scripta quae consuetudo appellatur*, cap. XVIII: *Utrum consuetudo possit legem humanam abrogare*).

¹⁷ «Vigentes in praesens contra horum statuta canonum consuetudines sive universales sive particulares, si quidem ipsis canonibus expresse *reprobentur*, tanquam iuris corruptelae corrigantur, licet sint immemorabiles, neve sinantur in posterum reviviscere; aliae, quae quidem centenariae sint et immemorabiles, tolerari poterunt, si Ordinarii pro locorum ac personarum adiunctis existiment eas prudenter submoveri non posse; ceterae suppressae habeantur, nisi expresse Codex aliud caveat».

Ad una lettura esegetica e più attenta del canone, si vedrà, come diremo in seguito sulla scorta di uno tra i più validi commentatori del codice, che col can. 5 rimangono tuttavia in vigore, oltre alle consuetudini *secundum legem*, anche quelle eventuali consuetudini *praeter legem* che fossero state legittimamente osservate per uno spazio ininterrotto di 40 anni — can. 28 — e quelle *contra legem*, di carattere generale, che fossero centenarie o immemorabili, e particolari, nonostante fossero contrarie ad una legge generale — can. 30 —.

¹⁸ «Totum ius in legibus et moribus» (Isidoro di Siviglia, *Ethymol.*, lib.V, n. 3). Non va dimenticato che Isidoro si rifà alla tradizione dei giureconsulti di epoca romana!

¹⁹ Tale sembra fosse il proposito, che cioè «magis affirmetur pars quam in iure consuetudinario afirmando habet ipsa communitas christianorum» (PCCICR, in *CCCIC* 3 [1971] 86).

can. 27, i cann. 23-26 risultano molto restrittivi e tutti hanno un *incipit* ed una formulazione negativa, compreso il can. 28 che — pur con una impostazione apparentemente positiva — si apre con il rimando al can. 5, con l'evidente risultato di una effettiva formulazione nettamente negativa²⁰.

Il nuovo codice, comunque, a differenza di quello passato, presenta una caratteristica globale «programmaticamente aperta»²¹ che dovrebbe in ogni caso rendere più facile l'integrazione con il diritto consuetudinario.

Mi pare allora di dover affermare che occorre restituire una dignità ad un istituto giuridico che ha praticamente formato il corpo legislativo durante tutto il primo millennio²², e non solo quello canonico²³.

La canonistica classica ha visto nella consuetudine lo strumento della collaborazione attiva tra i Pastori e la comunità, tra ministero gerarchico e popolo di Dio²⁴. Già Suárez²⁵ aveva cercato di legittimare questa forma di

²⁰ Cfr. quanto su questo punto dice R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, 163ss. Il Bertolino, nel rilevare il fatto che la novità attesa dalla nuova codificazione sia stata delusa, constata che non poca dottrina continua a ricercare la *vis iuridica* della consuetudine ed egli stesso si dichiara favorevole a questa tendenza comune descrivendo la maggiore opportunità della presenza della consuetudine per l'ordinamento canonico e auspicandone perciò un maggior peso all'interno di esso. Per quanto riguarda gli auspici *de iure condendo* della dottrina anteriore al nuovo codice, si cfr. P. HUIZING, «La riforma», 153-181.

²¹ R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, 51.

²² J. GAUDEMET, «La coutume», 225.

²³ «Consuetudo etiam in civilibus rebus pro lege suscipitur cum deficit lex» (Tertulliano, *De Corona*, IV, 6).

²⁴ «dans l'Eglise un très grand nombre de lois sont d'origine coutumière; beaucoup d'institutions sont nées de la pratique de la communauté des fidèles. Autant dire — [...] — que les structures présentes de l'Eglise sont le résultat d'une collaboration active entre les chefs et la communauté, entre la hiérarchie et le peuple des baptisés». In base a questa constatazione, l'Autore apre una prospettiva d'indagine: «Il faudra donc nous demander quelle a été, dans l'histoire de l'Eglise, la place respective de la hiérarchie et de la communauté des baptisés dans l'élaboration du droit de l'Eglise» (J. CADET, *Le laïcat*, 33).

²⁵ «3. Et iuxta hunc modum consequenter dicendum erit non esse necessarium novum consensum tacitum principis ad hanc abrogationem quia in plebe est potestas facti potius quam iuris ad abiiciendam illam legem [...]». (F. SUAREZ, *De legibus*, 200). Si noti che il Suárez si avvale qui dell'autorità di Graziano (D. 4) e persino di Aristotele (*Politic.*, c. 6) per affermare che, nonostante la legge sia pienamente costituita dall'atto della promulgazione, tuttavia si richiede che sia accettata dal popolo perchè possa essere completa del carattere dell'obbligatorietà: «Non obligare legem si non acceptetur a populo». Per la creazione di una consuetudine allora il Suárez distingue tra «causa efficiente proxima» (*consensus populi*) e «causa efficiente primaria» (*consensus legislatoris*) tramite il quale — espresso, tacito o per semplice non opposizione — la consuetudine, già in sé completa per il *consensus populi*, riceve forza obbligante (F. SUAREZ, *De legibus*, IX, 2). La *voluntas sese obligandi* da parte della comunità espressa attraverso un comportamento pacifico e ininterrotto in ordine ad una esigenza intrinseca e la *toleratio* o il consenso anche tacito — la *scientia legislatoris*, dirà Giovanni Teutonico — da parte dell'autorità, instaura un

attiva collaborazione ricorrendo alla distinzione tra una *potestas iuris* attribuita all'autorità ed una *potestas facti* da attribuire al popolo il quale manifesta, introducendo liberamente usi e costumi conformi alla fede ma nel contempo strettamente conformi alla propria indole, il mistero della Incarnazione nella storia e la normatività propria che sorge dalla Parola e dal Sacramento inseriti nella viva Tradizione della Chiesa, creando così una convergenza intrinseca tra dimensione spirituale e dimensione sociale riunite nell'unico mistero della Chiesa. La non accettazione di una legge da parte dei sudditi non toglie ad essa il suo potere vincolante, ma la svuota di ogni contenuto di fatto perché possa attingere il suo fine.

Purtroppo non essendo inizialmente ben circoscritta dal punto di vista giuridico, talvolta nella storia si è fatto appello alla consuetudine per legittimare posizioni arbitrarie²⁶. Sarà poi la canonistica classica ad offrire una regolamentazione della consuetudine, fissandone i caratteri legali²⁷.

4. Autonomia e atti contrari alla legge comune

Non ci dilunghiamo oltre. Studi numerosi possono ragguagliare dettagliatamente sulla problematica. Diciamo solo che, acquisito il dato della consuetudine come avente forza di legge nell'ordinamento canonico, non è mancata nella Chiesa lungo i secoli, anche in tempi in cui l'autorità, specie quella centrale, cercava di affermarsi con una produzione copiosa di legislazione scritta, una attenzione alla capacità del popolo di Dio di manifestare

rapporto di comunione che così diviene, oltre che il criterio per abbattere l'apparente contraddizione tra capacità della comunità di creare delle norme e la *potestas regiminis* della gerarchia, anche il criterio di riscontro che assicura che la norma introdotta non vada contro il diritto naturale, divino o positivo (cfr. J. ARIAS, «Valor normativo», 866-68).

²⁶ Ciò ha portato ad una progressiva diffidenza nei confronti di essa: «Fuggiamo la consuetudine [...]» (Clemente Alessandrino, *Exh. ad gentes*, XII, in *PG*, 8, 238; cfr. S. Cipriano, *Ep.* LXXIV, 9 in *PL*, 3, 1064; *De bapt. contra Donat.*, LIV, c. 5, 7 in *CSEL* 51, 228 ripreso in D. 8, c. 7 di Graziano). «Nemo consuetudinem rationi praeferat et veritati» (Felice da Byzacène, in *PL*, 1069). Lo stesso S. Agostino, che sostiene il rispetto delle consuetudini soprattutto in materia in cui né la Scrittura né la Tradizione hanno fissato qualcosa (*Ep.* LIV, in *CSEL* 34, 2, 161 — ripreso in D. 12, c. 11 — e 166-167; *Ep.* XXXVI, ibidem, 32), condanna nel contempo il proliferare di piccole consuetudini così numerose da potersi paragonare alle prescrizioni della legge giudaica.

²⁷ Essi sono contenuti in questa definizione di consuetudine data dall'Hostiensis: «*usus rationabilis, competenti tempore praescriptus vel firmatus nullo actu contrario interruptus [...] quod non exstet memoria usuque communi utentium comprobatus*» (HOSTIENSIS, *Summa Aurea*). Si possono notare in questa definizione i seguenti caratteri legali della consuetudine: 1) *rationabilitas* 2) uso ininterrotto 3) *ab immemorabili* 4) approvazione mediante l'uso comune. Tuttavia J. Gaudemet registra uno scarso accordo nella canonistica classica sul valore da attribuire alla consuetudine e cita due testi di Graziano tra loro contrari (D.1, 1, e 4 e D. 4 ad c. 3 cit. in J. GAUDEMET, «La coutume», 239).

i propri bisogni inducendo leggi attraverso usi e costumi²⁸ ininterrottamente mantenuti per lunghi spazi di tempo, talora anche contrari a disposizioni di legge ma in un atteggiamento non necessariamente in contrasto con l'autorità, bensì come una forma di comprensione della natura comunionale della Chiesa nella quale ci deve essere uno spazio legittimo in cui esprimere la propria identità. In un'ottica di compartecipazione e di corresponsabilità in ordine alla missione della Chiesa certo la consuetudine deve essere considerata come fonte essenziale del diritto canonico particolare: in essa il popolo cristiano offre un contributo non indifferente alla *aedificatio Ecclesiae*; nella formazione del diritto consuetudinario si istituisce una dialettica tra legislatore e fedeli che evidenzia la comune missione di tutti i membri e l'unico fine del diritto che è la ricerca del bene comune e la edificazione della *communio*, che costituisce l'essenza della Chiesa: questo bene comune che, a differenza degli ordinamenti giuridici statuali, finisce col coincidere col bene privato in quanto il fine unico della Chiesa e dei suoi singoli membri è il raggiungimento della medesima comunione con Dio vissuta tramite il legame sacramentale nella comunità ecclesiale come comunità umana²⁹.

Ma l'ordinamento giuridico della chiesa particolare riceve una impronta del tutto singolare, che ne qualifica maggiormente l'autonomia, dalla capacità della comunità di indurre, oltre a consuetudini *secundum* e *praeter ius commune*, anche delle consuetudini contrarie al diritto universale³⁰. La

²⁸ J. GAUDEMET, «La coutume», 237; si cfr. l'atteggiamento di Innocenzo I nella questione delle ordinazioni invalide, o per quanto riguarda la questione connessa alla cosiddetta *taxa innocentiana*, in D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 313.

²⁹ J. LECLERQ, *Dal diritto naturale*, 43; cfr. J. DENIS, «La dialectique», 313.

³⁰ L'insigne storico del diritto J. Gaudemet ha affermato che l'incertezza della tradizione romana sulla consuetudine *iuri contraria* ha determinato notevoli difficoltà in campo canonico, soprattutto agli inizi del II millennio; effettivamente, oltre ai testi di Graziano tra loro discordanti che abbiamo indicato nella nt. 27, si deve aggiungere che anche le Decretali generalmente negano il valore della *consuetudo iuri contraria*. Vi sono però alcune Decretali di Innocenzo III che l'ammettono (cfr. X, 1, 4, 3 e X, 2, 1, 13 e 2, 2, 13). Come interpretare queste discordanze?

Probabilmente si deve dire che la consuetudine può avere valore abrogativo nei confronti di quelle leggi canoniche che non sono costitutive dell'ordinamento, escluse ovviamente a priori quelle di origine divina, naturali o positive: tale è l'opinione di S. Tommaso (*S.Th.* II-II, q. 97, a. 3). Si confronti a questo proposito la famosa decretale di Gregorio IX, *Cum tanto* (in X, 1, 4 de consuet., 11) ove si dice appunto che nonostante la consuetudine non può derogare al diritto naturale, essa tuttavia non è certo *vilis auctoritas se rationabilis e legitime praescripta*. Ciò ha permesso di sviluppare una dottrina sulla consuetudine *contra ius* fissandone i termini legali, più stretti che per la consuetudine *praeter legem*, soprattutto riguardo al tempo richiesto per la prescrizione (10 anni per quella *praeter legem*, 40 anni per quella *contra legem*). Per quanto riguarda il diritto romano, i manuali specifici ammettono, mi sembra, tranquillamente l'importanza, almeno teorica, della consuetudine nel contesto culturale della Roma imperiale, quello ereditato

potestas leges ferendi dell'autorità non esclude che la comunità possa, in accordo col legislatore, regolare delle situazioni determinate dove maggiormente si richiede l'aderenza alle situazioni più disparate o la *lex scripta* si mostra insufficiente o inadeguata. Consuetudine e legge non sono due fonti di diritto che si escludono a vicenda bensì la consuetudine diventa uno dei mezzi ordinari a disposizione del popolo di Dio col quale partecipando collettivamente al *munus regendi* di Cristo, essa indica al legislatore l'attenzione da dare ad un aspetto particolare della vita ecclesiale che una legge generale potrebbe non aver favorito o addirittura mortificato, così come è possibile che una legge universale possa recare pregiudizio o turbare una tradizione giuridica di qualche nazione³¹. Se l'uniformità in certa

dalla Chiesa delle origini. A. Burdese parla di una antitesi originaria tra *ius* e *lex*: allo *ius* apparterrebbe la materia dei rapporti giuridici tra privati, spessissimo regolati da istituti giuridici di provenienza consuetudinaria; alla *lex* invece apparterrebbe tutta la materia pubblicistica (i problemi relativi alla organizzazione dell'*urbs*) e che «solo col tempo si sarebbero determinate interferenze della *lex* nella materia già regolata dallo *ius*, con progressiva affermazione della possibilità della *lex* di modificare lo *ius* divenendone fonte di produzione». Ma lo stesso Autore registra una «scarsissima propensione dei romani, specie per l'età più antica, a ricorrere ad interventi legislativi in materia privatistica [...]» così come ammette senz'altro «l'originaria incapacità della legge a dichiarare nulli negozi la cui efficacia è vista promanare dalle formule rituali dell'antico *ius civile*; mentre dall'altra parte è da rilevare che le norme di legge possono abrogarsi per desuetudine». È d'altronde plausibile supporre che in un impero esteso a vari popoli e culture non si pretendesse di assoggettare tutto alla *lex romana*, come mostra bene l'opera classica, le *Institutiones* di Gaio (cfr. A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*, 20 e 40-41; cfr. anche V. ARANGIO RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, 25). Cosa che ammette anche Graziano (D. 1, 3, 32, 1) sul quale si appoggia Stefano di Tournai per sostenere l'opinione contraria a Graziano stesso, ma più aderente al diritto romano antico, cioè riconoscendo alla consuetudine la forza obbligatoria della legge, e anzi anche una certa preponderanza della consuetudine rispetto alla legge per il fatto che essa è suffragata dal consenso popolare: «Si iuri scripto contraria sit [consuetudo] et populus qui habet potestatem condendi legem, sciens legem contrariam esse, contra eam consuetudine utatur, consuetudo praeponetur etiam legi scriptae [...]» (*Summa*, cit. in H. KALB, *Studien zur «Summa» Stephans von Tournai*, 82, n. 92).

³¹ Nonostante la tendenza all'uniformità del codice del 1917, la dottrina più avveduta ha tuttavia sempre calibrato le affermazioni sul rigore che alcuni vedevano nel medesimo codice: esso contempla in effetti l'opportunità e anzi la necessità della consuetudine, anche di quella contraria al diritto comune, quantunque la dottrina precedente alla codificazione avesse auspicato ancora maggiore uniformità di quanto non presenti il codice medesimo: «Ad diiudicandam normam codice statutam circa consuetudines contra *ius*, animadvertendum est illum non complete admisisse principium a P. Wernz propositum, supprimendi, *maioris uniformitatis gratia*, omnes consuetudines contra *ius Codicis*» (mio il corsivo). E dopo questa constatazione, l'Autore aggiunge queste giuste considerazioni: «Revera omnes abrogavit, cum hoc temperamento, ut centenariae et immemorabiles tolerari possint, si adiuncta id requirant. Haec enim in Ecclesia universali adeo diversa esse possunt, ut imprudenter de antiquis consuetudinibus satis non habeatur, immo non sine contradictione potestatis saecularis, si traditiones iuridicae alicuius nationis omnino turbarentur. Insuper

qual misura è auspicabile ed è giustificata dalla esigenza di certezza giuridica, non può essere certamente invocata a detrimento del bene comune di una qualche chiesa particolare.

Per tutte queste considerazioni, coscienti tuttavia che la problematica non può essere illustrata ed esaurita in poche battute, concludiamo che è quanto mai auspicabile un maggior spazio per la consuetudine nel diritto particolare, nazionale o diocesano, dando così maggiore rilevanza al *sensus fidei* del popolo di Dio (LG, 12). Siamo convinti che esso, rettamente inteso, motiva pienamente la partecipazione dei fedeli all'organizzazione giuridica della Chiesa, specificamente in tema di produzione normativa ad opera della consuetudine. In un'ottica di comunione e sinodalità tutto ciò non può che costituire l'inveramento di quella che, come abbiamo visto motivata persino da Suárez³², possiamo chiamare la piena integrazione nell'ontologia della *societas christiana* del principio gerarchico e principio popolare³³, fermi restando i tempi di realizzazione che crediamo direttamente proporzionali al grado di crescita e di maturazione in tutti, pastori e fedeli, della corresponsabilità nella Chiesa³⁴.

Se il citato testo di *Lumen Gentium*, n. 12 pone i requisiti necessari perché la fede professata dal popolo di Dio possa essere definita infallibile (ispirazione dello Spirito - unanimità del consenso tra pastori e fedeli), questo carattere attivo rende il popolo di Dio capace di partecipare alla *aedificatio Ecclesiae* anche quando questo consenso non si esprime in forma universale e quando non ha per oggetto verità di fede o morale, ma ugualmente si

consuetudines ineditae non adeo facile tolluntur aut non sine damno boni communis; nec etiam a legislatore supremo sufficienter cognoscuntur, ut possint omnes simpliciter auferri. Codex [...] rigorosius leges scriptas contra codicem suppressit, quae facilius tolluntur quam ius moribus populi inductum» (A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, vol. I, t. II, 65, n. 56; per l'opinione che aveva il P. Wernz, si veda l'opera F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, vol. I, n. 194, II). È ovvio che non possiamo accettare l'unica preoccupazione del van Hove, che l'abolizione totale della consuetudine nel diritto della Chiesa possa recare pregiudizio alle chiese particolari per eventuali conflitti con il potere secolare: essa va indubbiamente completata con l'osservazione che l'abolizione della consuetudine porterebbe ad una rigidità e uniformità soffocante per il diritto particolare al punto da recare un vero e proprio pregiudizio alle chiese locali che si vedrebbero tolta la possibilità di potersi esprimere nella propria e più vera natura la quale risiede, più che nelle disposizioni legislative scritte, nell'indole e nella fede incarnata di quella *portio populi Dei*.

³² F. SUAREZ, *De Legibus*, cit. alla nt. 25.

³³ F. ZANCHINI, «Il principio gerarchico», 535-567.

³⁴ Il nesso inscindibile che la *SDL* pone tra diritto e teologia imporrebbe al canonista il compito di misurare continuamente la norma canonica sul dato teologico con un ricorso continuo alla struttura di fede che ne costituisce come il terreno di coltura: «operazione — a detta della Martin — divenuta legittima, senza più il timore di vanificare il giuridico nella preponderanza del metagiuridico, nella consapevolezza anzi di muoversi verso il nucleo della peculiare giuridicità canonica» (S. MARTIN, «Sul concetto teologico-canonistico di *sensus fidei*», 143).

dirige su oggetti e questioni strettamente attinenti alla vita della comunità ecclesiale e che richiedono appunto il *sensus Ecclesiae* (AG, 19)³⁵. È a questo punto che si inserisce, a nostro modesto avviso, la legittimazione di modalità di partecipazione del fedele alla formazione e adattamento della norma canonica, diverse certamente rispetto a quelle della disciplina associazionistica dell'ordinamento statuale³⁶, meglio precisate e lontano dalle paure e dalle inibizioni di un tempo³⁷.

È un campo ancora tutto da indagare. Ritengo però che il codice abbia già dato un importante contributo con l'allargamento del principio di consultazione nei consigli ed organismi di nuova istituzione o gli antichi rinnovati secondo lo spirito del concilio.

Ritengo anche che nella formazione dell'ordinamento giuridico particolare attraverso l'istituto del sinodo si possa e debba dare spazio, nei limiti imposti dal codice, ma senza tralasciare una corretta interpretazione di essi, alla consuetudine, da considerare come una delle espressioni del *sensus Ecclesiae*; una applicazione pratica del *munus propheticum* ricevuto nel Battesimo dalla totalità dei fedeli; una esplicitazione del *sensus fidei* come strumento di conoscenza delle realtà di fede limitato alla sfera normativa; una maniera per dedurre nella pratica la *consonantiae disciplina* tra pastori e fedeli, in ordine alla costruzione della Chiesa come comunione.

³⁵ Curioso notare come S. Ilario di Poitiers parla di questo istinto o connaturalità del popolo di Dio con le questioni di fede e di costumi proprio parlando dei sinodi (cfr. *De Synodis*, in *PL* 10, 524).

³⁶ Cfr. R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale*, 14.

³⁷ L'Enciclica *Pascendi* di S. Pio X, del 1907 (in *AAS* 40 [1907] 600) ne è un valido esempio. Si veda la trattazione invece più serena ad es. di E. BARAGLI, «"Opinione pubblica" nella Chiesa?», 347-358.

CAPITOLO V

La corresponsabilità attraverso gli organi di partecipazione

Istituzione e servizio ministeriale sono tra loro strettamente connessi non solo perché sono ambedue forme storicizzate di una volontà divina a fondamento della Chiesa, e non solo perché sia l'una che l'altra sono a servizio della comunione, ma anche perché il servizio ministeriale trova proprio nella istituzione il luogo privilegiato, anche se non esclusivo, in cui svolgere la propria attività di tutela e promozione dei carismi e dei diritti dei singoli e dei gruppi¹.

È questo il motivo per il quale le istituzioni ecclesiastiche, o meglio, gli istituti giuridici canonici presentano tutti delle caratteristiche che riflettono in qualche modo e con modalità e gradi differenti, la natura e le articolazioni gerarchiche della Chiesa, in particolar modo del ministero sacro. Anticipiamo ciò che sarà molto più chiaro alla fine della nostra esposizione: che queste caratteristiche alle quali facciamo cenno sono direttamente riconducibili ai principi generali dell'ordinamento canonico esposti diffusamente nel corso del nostro lavoro; vale a dire la sinodalità e la collegialità, a loro volta espresse con modalità di corresponsabilità o di partecipazione a seconda dell'ambito e della natura delle forze attive che vi prendono parte, siano esse il laicato, i membri dell'ordine sacro, e all'interno di questo il servizio primaziale o quello episcopale.

Abbiamo già parlato della sinodalità come dimensione costitutiva della Chiesa, la quale comporta un aspetto interno che è la *communio*, ed un aspetto esterno di carattere giuridico-istituzionale.

Facciamo ora un ulteriore passo avanti dicendo che la sinodalità, in quanto dimensione fondamentale di tutta la realtà della Chiesa, trova delle forme di attuazione che hanno frequentemente un carattere «collegiale» o

¹ Cfr. C. CARDIA, *Il governo*, 263.

partecipato. Se sinodalità è un concetto più ampio che ingloba anche l'aspetto collegiale, *a fortiori* la collegialità è da ritenersi uno degli aspetti dell'elemento sinodale della Chiesa ².

La collegialità, fondata sul sacramento dell'ordine sacro, è in stretto riferimento, nell'ambito della grande fraternità cristiana anch'essa fondata sul sacramento, quello del Battesimo, ad ordini particolari di persone nella Chiesa, configurandosi così proprio come elemento costitutivo del ministero gerarchico³. Dunque espressione della *communio* all'interno del ministero ordinato è la collegialità⁴.

Come il codice su questo punto ha riletto il concilio?

In particolare il codice ha applicato materialmente il termine «collegium» a gruppi ben precisi all'interno della struttura della chiesa particolare, come i consultori⁵ e capitolo cattedralizio⁶. Non lo ha però applicato al presbiterio, riservando ad esso, come d'altronde avevano fatto i testi del concilio, degli appellativi che richiamano molto da vicino la sua natura «corporativa», strettamente unitaria di gruppo stabile.

In un senso più generale allora si deve osservare che il codice mantiene l'orientamento del concilio identificando sempre il presbiterio come una realtà unitaria, pur dovendo considerare che l'evidente progresso realizzato dal concilio convive nei testi con affermazioni meno chiare che hanno dato luogo a concezioni divergenti: evidentemente il codice non ha voluto incamerare queste incertezze evitando di adottare una terminologia unitaria⁷.

Se però, seguendo le indicazioni metodologiche del pontefice esposte nella Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, leggiamo il codice a

² E. CORECCO, «Struttura sinodale», 279, nt. 21.

³ A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 255.

⁴ È vero che il concilio non usa mai il termine astratto di «collegialità» a causa del possibile significato ambiguo (cfr. J. HAMER, «Chiesa locale», 43), ma è anche vero che tutte le volte che usa il termine «collegio», lo riferisce principalmente al collegio episcopale, riservando una terminologia equivalente per il presbiterio (es.: LG, 28b; CD, 27b dove compare il termine di «collegium» riferito a quell'organismo o senato del vescovo che sono i consultori; CD, 28a. Si noti che il decreto *Presbyterorum Ordinis* parla più volentieri di *presbyterium* quale realtà unitaria che non di *presbyteri* o *sacerdotes*, tranne quando lo richieda la natura del discorso; es.: PO, 7b e 8a). Si deve altresì segnalare, come risulta da studi recenti, il cambiamento introdotto nel *textus recognitus* 1, ove al posto di «*ordo presbyterorum*» si è preferito il termine «*presbyterium*». «Tale cambiamento — aggiunge l'autore dello studio — implica infatti la chiara percezione del presbiterio come elemento costitutivo della chiesa particolare» (A. CATTANEO, *Il presbiterio della chiesa particolare*, 53).

⁵ Can. 502.

⁶ Can. 503: «*Capitulum canonicorum [...] est sacerdotum collegium [...]*».

⁷ Si possono utilmente su questo punto consultare gli studi di O. SAIER, «*Die hierarchische Struktur*», 341-391; M. PAQUETTE, «*De duplici consilii presbyterii concepto*», 431-437; J. BEYER, «*De consilio presbyterii adnotationes*», 29-101, e molti altri ancora.

partire dall'ottica del concilio, dobbiamo necessariamente aderire alla considerazione di quei canonisti che vedono il presbiterio quale *coetus* unico che include sempre il vescovo diocesano come concezione ecclesio-logicamente più adeguata⁸. Pur non potendo ritrovare all'interno del presbiterio diocesano le caratteristiche proprie del «collegio» inteso in senso strettamente giuridico, purtuttavia, partendo dal concetto che la collegialità è una espressione della *communio* che si vive all'interno dei membri appartenenti all'*ordo sacerdotalis* e che condividono il *ministerium*, si evidenzia che il carattere «collegiale» o solidale del ministero sacro non è visibile solo a livello universale, nel collegio episcopale o nel collegio cardinalizio, bensì si rende tangibile anche a livello particolare, seppure con modalità diverse.

⁸ G. GHIRLANDA, voce «Consiglio presbiterale», in NDDC, 306. Non possiamo omettere di rimarcare che su questa questione non c'è accordo in ambito dottrinale (di altra opinione ad es.: P. VALDRINI, «Presbyterium»). In una recente opera si fa una analisi critica delle posizioni dottrinali attuali (l'opera alla quale facciamo riferimento è quella di A. CATTANEO, *Il presbiterio*, spec. le pagg. 147-160) propendendo, con motivazioni anche valide, per la tesi contraria, quella che ritiene che non è possibile attribuire ai documenti del concilio la concezione di un presbiterio che includa il vescovo diocesano. Osservo che l'ottica in cui si muove il nostro Autore è leggermente diversa dalla nostra, in quanto il nostro intento non è risolvere definitivamente questa questione controversa bensì quello di mostrare come anche nella prassi e nella nuova legislazione canonica sia stata recuperata una dimensione «collegiale» (o potremmo dire anche «solidale») del ministero sacerdotale. Purtuttavia vi sono in tale studio delle espressioni che ritengo dover riprendere qui per chiarire che il considerare l'inclusione a livello particolare del vescovo nel presbiterio diocesano non necessariamente deve significare — come invece l'Autore sembra dare per scontato — attentare al «pieno rispetto per l'autorità propria ed intransferibile del vescovo diocesano» né porre i presupposti per giungere a «concepire il presbiterio come l'organo cui è affidato collegialmente il governo della chiesa particolare» (pag. 153). Probabilmente l'Autore si è preoccupato giustamente di mostrare «i limiti dello sviluppo della collegialità nell'ambito del presbiterio» segnalando eventuali distorsioni cui la dottrina è andata e va tutt'oggi incontro su questo punto. Ma non si può condividere certo il fatto che il propendere per l'altra opinione che l'Autore non tiene — e che è suffragata anch'essa da valide ragioni — significhi necessariamente propendere per una qualche forma di «presbiteralismo» tendente a minare [...] la posizione del vescovo» (153) o significhi «l'assunzione improcedente del modello democratico» (155), o ancora giungere a rivendicare «il voto deliberativo per il consiglio presbiterale quale requisito per attuare la collegialità nell'ambito della chiesa particolare» (160). Mi chiedo se è proprio necessario questa rivendicazione quale *conditio sine qua non* si darebbe alcuna forma di collegialità? D'altra parte lo stesso summenzionato studio propone (57) — in quanto desunto dai testi conciliari, ma aggiungiamo che tale realtà è confermata ampiamente dai testi liturgici — una differenza tra «ordo presbyterorum», ad estensione universale, il legame sacramentale tra tutti quei fedeli che nella Chiesa universale condividono il secondo grado del sacramento dell'ordine sacro, e «presbyterium», quel gruppo di presbiteri incardinati in una diocesi al servizio della quale si sono votati, con un *Episcopus proprius*, anch'egli al servizio di quella chiesa particolare.

L'analisi dei testi del concilio e le prescrizioni codiciali che ne sono conseguite — l'istituzione di nuovi organismi di consultazione integralmente inglobati nel sinodo diocesano, e la *ratio agendi* di essi strettamente collegata al ministero episcopale — ci spingono ad evidenziare solamente l'importanza dell'elemento collegiale nella Chiesa, anche quella particolare, a patto di intendere, come ci siamo d'altronde in precedenza sforzati di illustrare, l'elemento collegiale non in sostituzione ma in funzione di complementarietà a quello personale: ambedue appartengono alla costituzione della Chiesa e devono perciò ambedue convivere senza che l'affermare o evidenziare l'uno voglia dire necessariamente negare l'altro.

Quanto qui si dice sul carattere collegiale del ministero ordinato non deve voler dire che tale discorso annulla o cancella le diversità funzionali e il livello della responsabilità affidata a ciascuno. Altro è poi il problema di come questo viene realizzato a livello normativo: la comprensione di una realtà metagiuridica e per giunta misterica non può che procedere per gradi noetici.

Così come è opportuno, come già visto, tenere in debito conto l'analogia tra la dimensione universale e quella particolare, analogia che oltre alla similitudine, ingloba anche la differenza che esiste tra il ruolo del collegio episcopale rispetto alla Chiesa universale e il ruolo del presbiterio rispetto alla chiesa particolare.

Le differenze in seno al presbiterio sono ovviamente dovute al diverso legame che accomuna il vescovo, primo responsabile della vita della diocesi, con il presbiterio da una parte e con i laici e i consacrati dall'altra; differenze che il concilio nei testi che abbiamo già riportato rende con termini diversi.

Anche nel collegio episcopale i vescovi partecipano dello stesso grado nel ministero episcopale con il pontefice, ma la collegialità non annulla la differenza che c'è tra i due soggetti della potestà suprema: il papa possiede personalmente quella *sollicitudo omnium ecclesiarum* unita ad una potestà di suprema giurisdizione che i vescovi hanno solo in quanto uniti nel collegio.

Credo che si possa allo stesso modo dire che nel presbiterio vi è una forma di collegialità che i presbiteri vivono col vescovo in quanto partecipi dello stesso sacerdozio ministeriale, peculiare modo di partecipazione al sacerdozio di Cristo.

Ciò non annulla il fatto che i vescovi possiedono il sacerdozio in un grado superiore, presentandosi così in duplice veste di portatore di una responsabilità primaria che condivide col presbiterio ad un livello particolare, ma anche di una responsabilità universale che condivide con il collegio episcopale e il pontefice e, in quanto membro del collegio, una responsabilità personale nel governo della diocesi. Non credo si possa veramente affermare l'unità del presbiterio e il suo significato teologico ed ecclesiologico se poi si

esclude il fondamento dell'unità della chiesa particolare e quindi del presbiterio di essa, cioè il vescovo diocesano⁹.

Ritengo che solo in questa maniera possa essere chiarita la differenza, evidenziata dalla normativa codiciale, tra corresponsabilità e partecipazione. Mi pare evidente, se facciamo una sintesi di quanto abbiamo detto sulla comunione e le sue espressioni, nonché sulla posizione «costituzionale» dei laici e dei chierici, che nella sinodalità ecclesiale vi sono diverse comunioni minori a partire dalle quali si può parlare talvolta di corresponsabilità, talvolta di partecipazione. La comunione del corpo episcopale appare sotto la forma della collegialità piena, è perciò una forma peculiare della *communio* perché all'interno del popolo di Dio essi costituiscono un *corpus*, un *coetus stabilis* con compiti specifici, esclusivi ed inalienabili, per cui si può parlare di corresponsabilità dei vescovi, quella che esercitano in virtù dell'unico ministero episcopale, sia quando sono riuniti nel concilio ecumenico che nella azione dispersa (secondo le modalità espresse dalla NEP). All'interno di questo *coetus stabilis* vi è però una differenziazione ministeriale data dal carisma-ministero petrino; perciò in alcuni casi, all'interno del medesimo collegio episcopale si deve invece parlare di partecipazione, che ha luogo allorquando il singolo vescovo è chiamato dal pontefice romano a prestare la propria opera nel compimento di un *munus* che non gli è proprio, quello primaziale, ma al quale appunto partecipa nell'esercizio di quella *sollicitudo omnium ecclesiarum* che ha in solido con gli altri membri del collegio (can. 333 § 2) e che solo il papa possiede personalmente. Questo accade precisamente nel Sinodo dei vescovi, nell'opera che i vescovi prestano all'interno dei Dicasteri della Curia romana¹⁰, e via dicendo.

Alla stessa maniera a livello particolare il vescovo è inserito nel presbiterio diocesano ritenendo sempre comunque una responsabilità personale e nei confronti della Chiesa universale come anche nei confronti della chiesa particolare; i presbiteri del presbiterio diocesano hanno con lui una responsabilità comune per la comune partecipazione al sacerdozio di Cristo; quantunque al servizio di una chiesa locale (LG, 28b), la parrocchia, o al servizio di una realtà particolare, i vari rami della pastorale e dell'amministrazione, essi hanno una sollecitudine per la Chiesa universale in quanto appartenenti all'*ordo presbyterorum* ma anche una cura per la *portio populi Dei* nella quale prestano il loro servizio per l'appartenenza, con

⁹ Ricordiamo che nella prospettiva eucaristica l'esclusione del ministero del diaconato è motivata dal fatto che essi non sono veri e propri *sacerdotes*, in riferimento alla celebrazione della messa (si cfr. LG, 29 e CD, 15).

¹⁰ Si cfr. il can. 334.

l'incardinazione, al *presbyterium*¹¹. Pur non costituendo un collegio equiparabile a quello episcopale, esso è dal concilio sempre ritenuto un *coetus* avente carattere corporativo (sia LG, 28 che PO, 7)¹². Essi «sono associati al corpo episcopale» (LG, 28b) e non solo al proprio vescovo; «rendono visibile la Chiesa universale e lavorano efficacemente all'edificazione di tutto il Corpo di Cristo» (ibidem): perciò il vescovo deve ascoltarli, per il bene di tutta la diocesi (PO, 7a), poiché ad essi spetta la principale responsabilità della cura delle anime (CD, 28a)¹³; il loro servizio pastorale, nonostante sia settoriale o a favore di una sola comunità (nel caso, prevalentemente quella parrocchiale) ciò non impedisce che si tratti comunque di un compito pastorale in favore di una *portio populi Dei*, la chiesa particolare. Per questo «il ministero della nuova alleanza ha una *dimensione collegiale secondo delle modalità analogiche*, sia che si tratti di vescovi insieme col papa nella Chiesa universale, oppure di sacerdoti insieme col loro vescovo nella chiesa locale»¹⁴.

Insomma, per la sua radicale natura comunitaria, il ministero sacro può essere assolto solo come un'opera collettiva; per questo i sacerdoti sono necessari collaboratori del vescovo¹⁵ e questo rapporto di necessità è nel codice espresso laddove prescrive come obbligatoria la creazione dei cosiddetti organi di consultazione: il vescovo, strutturalmente legato alla dimensione sinodale della *sacra potestas* e alla corresponsabilità alla quale

¹¹ Cfr. Animadversiones in Schema propositionum *De vita et ministerio sacerdotali* a Patribus conciliaribus factae, die 26 febbraio 1965, 55.

¹² Questo è d'altronde manifestato con la concelebrazione eucaristica (PO, 7) e particolarmente nella comune imposizione delle mani col vescovo nel rito dell'ordinazione di un nuovo presbitero, o ancora, nella comune imposizione delle mani col vescovo nel rito della confermazione, o nella consacrazione del crisma, l'olio che ha un immediato e diretto riferimento al sacramento dell'ordine. È questo, e non l'altro, l'indirizzo che anche la Commissione Teologica Internazionale ha seguito quando dice che «il ministero della nuova alleanza ha una dimensione collegiale [...]» (CTI, *Il sacerdozio ministeriale*). Questo testo si rifà alla realtà collegiale che sempre ha indicato nella letteratura cristiana il termine di *presbyterion*: ad es. S. Ignazio di Antiochia, *Ad Magn.* VI, 1 che assimila il presbiterio al collegio apostolico. E poi ancora *ad Eph.* II, 2; IV, 1; XX, 2; *ad Trall.* II, 2; VII, 2; XIII, 2; ecc. Si cfr. quanto dice su questo punto N. LOPEZ - MARTINEZ, «Episcopus cum presbyteris», 111ss. Con tutto questo si deve far notare come, seguendo gli studi di Lécuyer, A. Cattaneo concluda per l'esclusione del vescovo dal presbiterio, che sarebbe invece formato dai soli presbiteri (A. CATTANEO, *Il presbiterio*, 151, nt. 10).

¹³ Così il testo ufficiale: «In animarum autem curam procurandam *primas partes* habent sacerdotes dioecesani, quippe qui, Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad una dominici gregis portionem pascendam [...]» (mio il corsivo).

¹⁴ CTI, *Il sacerdozio ministeriale*, proposizione n. 6, cit. in H. DE LUBAC, *Les Eglises*, 74, nt. 7; mio il corsivo; si cfr. G. CHANTRAINE, «Synodalité», 340-362.

¹⁵ PO, 7a; cfr. rito dell'ordinazione dei presbiteri.

tutti i fedeli sono chiamati in forza del Battesimo¹⁶, condivide col presbiterio una responsabilità comune in ordine ai *munera sanctificandi e docendi* fondati sul sacramento dell'ordine sacro. Dal momento però che il presbitero non ha la pienezza del sacerdozio e in questo senso si dice che partecipa della pienezza del vescovo, è chiamato ad esercitare questi *munera* sotto la autorità di quello (LG, 28): si deve perciò dire che i presbiteri partecipano della responsabilità pontificale e primaziale del vescovo in quanto uniti a lui nell'unico sacro ministero. Dovrebbe essere questo il senso della *cooperatio presbyterii* del can. 369. Onde per cui il codice prevede quel principio della consultività (*Konsiliarität*) che W. Aymans ritiene più adatto alla realtà della chiesa particolare. Esso, se vale per tutti i fedeli, chierici e non, certamente viene dal codice presentato in maniera diversa a seconda che lo svolgimento di questo compito venga richiesto ai laici o ai presbiteri. Per questi ultimi, che partecipano del sommo sacerdozio del vescovo, in virtù del rapporto di necessità di cui s'è già detto, si prevede obbligatoriamente la costituzione di organismi in cui svolgere il compito della consulenza: vi sono infatti materie in cui è prescritto che debba essere ascoltato il parere del consiglio presbiterale¹⁷ o addirittura casi in cui l'autorità non possa agire senza il consenso di esso e del collegio dei consultori, congiuntamente o separatamente¹⁸. Non vi è al contrario alcuna prescrizione codiciale che obblighi il vescovo ad ascoltare in sedi istituzionalizzate il parere dei laici: la costituzione del consiglio pastorale, costituito in massima parte da laici¹⁹, non è obbligatoria²⁰ e qualora venga costituito, la sua convocazione può essere piuttosto rara²¹, a differenza del consiglio presbiterale la cui costituzione è obbligatoria²² e certamente deve essere convocato ed ascoltato molto più spesso, a giudicare dalle materie in cui è richiesta la sua opera²³. A

¹⁶ L. GEROSA, «Inveramenti istituzionali», 83.

¹⁷ Cann. 561 § 1; 515 § 2; 531 § 1; 536 § 1; 1215 § 2; 1222 § 2, ecc.

¹⁸ Cann. 500 § 2; 272; 485; 1018 § 1, 2°; 1277; 1292, ecc.

¹⁹ Can. 512 § 1: «Consilium pastorale constat christifidelibus [...] tum clericis, tum membris institutorum vitae consecratae, tum praesertim laicis [...]». Il *praesertim* a mio parere va rafforzato da quanto si dice al § 2: «Christifideles [...] ita seliguntur ut per eos universa populi Dei portio [...] revera configuretur [...]»; questo evidentemente impone che il numero dei laici rispetto a quello dei chierici e dei consacrati sia proporzionale all'effettivo numero dei componenti della diocesi.

²⁰ Can. 511: «quatenus pastoralia adiuncta id suadeant».

²¹ Can. 514 § 1: «iuxta necessitates apostolatus [...]»; cfr. il § 2: «semel in anno [...]».

²² Can. 495 § 1 coll. con can. 501 § 2.

²³ Del consiglio degli affari economici, che può essere costituito anche da laici, si prescrive che sia ascoltato e talvolta anche che ne sia richiesto il consenso; ma credo che questa norma sia stata posta più che altro in ragione della materia (economica) e della perizia di cui godono i componenti di quel consiglio *in re oeconomica et civili* (can. 492 § 1) che per motivi di carattere teologico o, potremmo dire, «costituzionali». Si deve inoltre

prescindere dalla norma nei singoli casi, è maggiormente utile, ai fini della nostra indagine, tenere anzitutto presente che anche qualora si tratti di parere non vincolante, è comunque nullo l'atto del superiore che lo abbia posto in essere senza aver consultato coloro che avevano il diritto di esprimere il parere. È dalla norma stessa, la quale rispecchia la realtà teologica descritta, che sorge per i presbiteri e per gli organismi che essi formano, l'interesse legittimo ad essere ascoltati: in caso contrario, la partecipazione alla sollecitudine e al ministero del vescovo sarebbe rimarrebbe nell'ambito della mera enunciazione teologica e non attingerebbe la sfera del diritto.

Nonostante purtroppo nella pratica quotidiana è solo il consenso ad essere tenuto in stretta considerazione, omettendo spesso tutto quanto ha valore meramente consultivo, il diritto stabilisce essere atto gravemente illecito ed anche irritato quando venga posto in essere senza aver ascoltato il parere di un collegio o dei singoli che ne hanno un interesse legittimo. Senza poi contare che è lasciata al diritto particolare la determinazione di forme maggiormente vincolanti; nel caso, ad esempio, del consiglio presbiterale, quando il can. 500 stabilisce, al paragrafo secondo, che esso può essere investito dal vescovo che ne approva lo statuto a norma del can. 496 della facoltà di dare un parere vincolante in affari di grande rilievo. Pur il diritto comune non prevedendo, e aggiungo deplorabilmente, alcun caso in cui *expresse* si preveda tale fattispecie, nulla toglie che il diritto particolare lo possa fare, ampliando in tal modo una facoltà che permetta al vescovo, analogamente al papa, di scegliere in alcuni casi di esercitare collegialmente con il suo consiglio presbiterale la sua *potestas regiminis* o *magisterii*²⁴.

tener presente che il consenso di codesto consiglio è richiesto insieme a quello del collegio dei consultori (es: can. 1277; 1292; ecc.).

²⁴ L'osservazione è motivata sia dal testo del can. 500, che parla genericamente di casi *iure expresse definitis*, e sia dalla considerazione che si può ricavare facendo un raffronto con quanto espresso al paragrafo seguente, il terzo, quando si dice che anche qualora il consiglio presbiterale sia stato dal vescovo investito dell'autorità di dire una parola definitiva su una questione *gravioris momenti*, spetta sempre al vescovo di divulgare quanto deciso in quella sede. Che qualora si trattasse di una normativa per l'intera diocesi, l'atto formalmente apparterrebbe sempre al vescovo che possiede la *potestas legislativa* ed è dal codice obbligato a farne un uso personale e inalienabile (can. 135 § 2), quantunque materialmente sia di tutto il presbiterio rappresentato dal consiglio presbiterale. Non vale pertanto l'obiezione di quanti eventualmente ritengano impossibile un allargamento delle facoltà del consiglio presbiterale in virtù del can. 500 § 2 adducendo la motivazione che la potestà legislativa è indelegabile per l'autorità inferiore al Pontefice romano. Non trattasi evidentemente di atto legislativo che in quanto tale rimarrebbe sempre un atto del vescovo che, come nel sinodo diocesano, si limita a dare vigore di legge a quanto materialmente stabilito da quanti egli abbia ritenuto opportuno chiamare all'esercizio partecipato delle sue facoltà.

Perciò «la cooperazione dei membri del consiglio presbiterale, che viene determinata dalla loro partecipazione alla *sacra potestas* e dalla logica della *communio hierarchica*, sarà [...] essenzialmente distinta dalla cooperazione offerta da ogni fedele sulla base del sacerdozio comune e secondo la logica della *communio fidelium*»²⁵ o, secondo la terminologia adottata in questo studio, secondo la logica della sinodalità.

A voler abbozzare una sintesi, diciamo che la corresponsabilità si situa a livello di uguaglianza, mentre la partecipazione tiene conto delle differenze: nel collegio episcopale si dà una corresponsabilità di tutti i membri in base alla *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Per la necessaria presenza del papa nel collegio si dà anche una partecipazione dell'episcopato al *munus* primaziale del vescovo di Roma che sceglie di esercitarlo in forma collegiale, ad esempio nel Sinodo dei vescovi²⁶, o in maniera personale²⁷.

Così a livello particolare l'intero popolo di Dio, chierici e laici, condividono una responsabilità comune di diffusione del Regno di Dio. Il vescovo poi condivide con l'intero presbiterio la cura pastorale della chiesa particolare e solo con essi, dal momento che il carisma proprio dei laici non è la *cura animarum*. In questo senso si deve assegnare all'azione del presbiterio col vescovo una valenza collegiale, benché non piena, sia perché a differenza del collegio episcopale i presbiteri non hanno lo stesso grado del ministero col loro vescovo, sia anche perché non vi è alcun istituto che preveda una azione congiunta di tutto il presbiterio diocesano. Il collegio dei consultori e il consiglio presbiterale infatti sono una rappresentanza, seppur qualificata, del presbiterio diocesano. Per questo collegio dei consultori e consiglio presbiterale non si vedono dal codice assegnata alcuna potestà decisionale propria. Per essi, in quanto chiamati dal vescovo a partecipare alla sua responsabilità primaria, è previsto però un ampio uso del principio di consultività, il quale però non è una forma annacquata di azione collegiale, ma è una vera e propria azione comune, essendo anche la consultazione in molti casi obbligatoria²⁸. Questo obbligo corrisponde evidentemente alla

²⁵ A. CATTANEO, «Il presbiterio», 528.

²⁶ Can. 333 § 2.

²⁷ Vi sono poi altre forme di partecipazione, quale quella dei cardinali: essi, pur costituendo un *peculiare collegium* (can. 349) e agendo con azione propriamente collegiale (can. 353 § 1) sono di grande aiuto al supremo pastore della Chiesa (ibidem; cfr. can. 230 Cc1917 e anche F. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, I, 405 n. 314). Così dicasi delle Congregazioni romane e dei Tribunali Apostolici secondo la *PB*.

²⁸ Segnaliamo, per ragioni di completezza, che la lettura del can. 127, nei due paragrafi, è illuminante per capire quanto «consultività» non sia sinonimo di «facoltà discrezionale»: il superiore *deve*, qualunque sia il parere, fare una regolare convocazione del collegio (§ 1) o *chiedere* il parere di tutti e singoli gli aventi diritto ad esprimere il parere (§ 1 e § 2), quando il codice lo prescrive in ordine alla costituzione di un atto giuridico. Che se si tratti di un parere unanime di singoli, il superiore è invitato a non discostarsene *sine praevalenti*

necessità del legame tra vescovo e presbiterio: è una collegialità diocesana che si è tradotta a livello giuridico in una effettiva consultazione che solo con grave violazione di legge, oltre che gravame di coscienza, può essere omessa²⁹. La consultazione a livello diocesano, come ha ben fatto notare il Corecco, va in sé considerata e non, come spesso accade, in contrapposizione all'obbligo di agire previo consenso. La esatta determinazione a livello giuridico dei casi in cui debba essere richiesto il consenso, avrebbe richiesto a monte una chiarezza teologica sulla sostanza della differenza tra il compito proprio del servizio episcopale e quello presbiterale, l'esatta definizione della differenza teologica tra secondo e terzo grado del sacramento dell'ordine voglio dire, cosa che invece non trova affatto un accordo dottrinale né tantomeno una parola definitiva del magistero³⁰.

ratione (§ 2, 2°): a nostro parere la norma impone che qualora vi sia effettivamente una ragione, essa debba essere realmente prevalente ed espressa per iscritto nell'atto giuridico perché non sia pregiudicata la certezza del diritto e possa essere data facoltà a quanti abbiano un legittimo interesse e si sentano gravati da tale provvedimento, di chiederne la riforma secondo le regole comuni al ricorso gerarchico.

²⁹ A questo proposito vi sono dei dati storici e degli episodi e degli aneddoti che vorrebbero dirci, al di là di tutte le riflessioni che si potrebbero fare a livello dottrinale od esegetico, la forte coscienza collegiale dei vescovi, soprattutto nei confronti del presbiterio: il papa Cornelio scrive a S. Cipriano (*Ep.* 49, 2) dicendogli di aver convocato il presbiterio per trattare la questione controversa e prendere l'opportuna decisione in comune. Lo stesso Cipriano si fa strenuo assertore del principio della consultazione (S. Cipr., *Ep.* 8, 14; 20; 27; 30; ecc.) La collegialità diocesana del presbiterio intorno al vescovo è ben evidente anche a Roma ove il presbiterio assistesse ai concili che vi venivano celebrati sotto la presidenza del papa (cfr. il testo del pp. Ilario in MANSI 7, 959, cit. da A. MOSTAZA RODRIGUEZ, «Poderes episcopales y presbiterales», 20). Lo stesso autore ci riferisce pure dello sdegno di S. Girolamo di fronte agli abusi dei vescovi che talvolta non tenevano, anche allora, in debito conto l'opera e il consiglio dei presbiteri: «Pessimae consuetudinis est in quibusdam ecclesiis tacere presbyteros et praesentibus episcopis non loqui, quasi aut invidiant, aut non dignentur audire» (*Ep.* 52, 7 in *PL* 22, 534). Perciò l'Autore così conclude: «Los restos mortecinos de esa colegialidad diocesana [ma vi sono anche a livello universale, come accade per il collegio dei cardinali, contrazione dell'antico presbiterio romano] que poco a poco va desapareciendo, se refugian, como es sabido, a lo largo de la Edad Media en los Cabildos catedralicios y en los sínodos diocesanos» (A. MOSTAZA RODRIGUEZ, «Poderes episcopales y presbiterales», 21).

³⁰ A giudicare dai testi del concilio Vaticano II — spec. LG, 20 — come anche i testi del concilio di Trento, la questione della collegialità è strettamente connessa con la successione apostolica: il collegio episcopale succede al collegio apostolico. Ma forse la dottrina e, in fondo, il magistero non hanno tenuto sufficientemente conto del fatto che vi sono non poche fonti, antiche e più recenti, che stabiliscono un rapporto anche tra collegio apostolico e presbiteri, ed è precisamente questo dato della tradizione che, nonostante tutto, riaffiora nei testi conciliari, compreso il citato testo di LG, 20 (cfr. *Concilium Tridentinum*, Sess. XXII, c.1 ove si dice che tutti i *sacerdotes novi Testamenti*, cioè vescovi e presbiteri, sono successori degli apostoli (in *COD*, 709) e che l'essenza del sacramento dell'ordine

Perciò oggi la legislazione comune non prevede, se non in materia strettamente economico-amministrativa³¹, che il vescovo ottenga il consenso dei consigli diocesani prima di agire, anche se ne ha intravista la necessità col

consiste nella potestà data dal Salvatore agli apostoli e ai loro successori nel sacerdozio, di offrire il suo Corpo e il suo Sangue nella Eucarestia. E questo è comune a vescovi e presbiteri (Sess. XXIII, *ibidem*). La Chiesa poi, per evidente disposizione umana, riserva ai vescovi alcuni sacramenti. Tale riserva, si noti, ancora oggi non è esclusiva: il vescovo è ministro ordinario — nel senso che li amministra *vi officii* — mentre per il sacerdote è stabilito che lo faccia solo eccezionalmente e in virtù di delega (cfr. per tutto ciò lo studio di A. MOSTAZA RODRIGUEZ, *El problema*, 207-210 e ID., «Poderes episcopales», 32, nt. 122). A fronte di questi dati si impongono delle conclusioni: se nell'ordine sacro si ha una «ontologica partecipazione» (NÉP) ai *tria munera Christi*, si deve anche dire che è la comunione gerarchica tra i due gradi del sacramento che richiede un esercizio differenziato degli stessi munera, dal momento che è stabilita la subordinazione o, se si vuole, la dipendenza dei presbiteri dai vescovi nell'*esercizio* appunto del compito pastorale. Più difficile dire se questo corrisponda all'ordinamento divino, poichè ciò imporrebbe il considerare la consecrazione episcopale come una nuova configurazione ontologica del soggetto, e l'impressione di un carattere completamente nuovo, costituendo così una sorta di ottavo sacramento. Preme far osservare che il «sacro carattere» di cui parla LG, 21b non deve ritenersi diverso da quello ricevuto dai presbiteri, dal momento che il loro sacerdozio non differisce per essenza, ma solo per grado da quello dei vescovi; piuttosto esso è «complementare» a quello ricevuto nell'ordinazione presbiterale: tale sacro carattere infatti, nel testo conciliare, abilita i vescovi a rappresentare Cristo e ad agire in sua vece, cosa che si dice anche dei presbiteri (LG, 28). Per i vescovi tuttavia il testo della costituzione conciliare usa gli aggettivi «eminente e visibile» e fanno riferimento ai *tria munera*, pastorale, magisteriale e pontificale di Cristo. Inoltre il testo di S. Cipriano citato in nota (Ep. 63, 14 in PL 4, 386) e gli altri testi patristici fanno riferimento non al vescovo nominatamente, ma al *sacerdos*.

Assodato questo dato, a nostro avviso è più logico, allo stato attuale della dottrina, considerare la concessione di un ufficio particolare per mezzo di una *iuridica determinatio* (la *missio canonica*) un conferimento di determinate *potestates* atte ad un ufficio supremo, quello del vescovo, o di un ufficio subordinato gerarchicamente, quello dei presbiteri.

È probabilmente in base a questo modo di intendere il dato tradizionale che Bonifacio IX nel 1400 sembra abbia concesso ad un Abate inglese la facoltà di conferire ai suoi sudditi tutti gli ordini, incluso il presbiterato. Non è — come si potrebbe obiettare — un caso isolato: così Martino V nel 1427 e Innocenzo VIII nel 1489 (per questo si vedano gli studi di F. HOCEDEZ, «Une découverte théologique», 332-340 e anche C. BAISI, *Il ministro straordinario*). Nel citato studio di A. Mostaza, si fa notare che un'eco odierna di quanto s'è esposto si ritrova nel rituale cistercense, edito nel 1947, che, pur ad uso dell'abate, include il rito *de ordinatione diaconi*! (A. MOSTAZA RODRIGUEZ, *El problema*, 44).

³¹ Cfr. cann. 492 § 1 e 502 § 1 coll. con il can. 1277. Tutto ciò in applicazione del principio *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*, di cui abbiamo trattato; i beni economici nella Chiesa sono comuni, anche se è compito dei pastori vigilare perchè siano destinati alle finalità proprie della Chiesa. Non altrettanto si può dire per le scelte squisitamente pastorali, nelle quali sono i ministri sacri i responsabili, il vescovo in primo luogo, e questa responsabilità, se può essere partecipata, non può essere condivisa tra laici e chierici.

prescritto del can. 500 § 2, il quale purtroppo non mi sembra abbia ottenuto uno spazio adeguato. Tuttavia, se si legge il paragrafo secondo del can. 500 tenendo presente il can. 127 § 1, abbiamo un ottimo esempio di come nella Chiesa valgano poco le categorie assolute di consenso-parere, dal momento che, *salvo meliori iudicio*, il canone impone, anche qualora si tratti di un parere — e in quanto tale non vincolante — che il superiore chieda il parere di tutti, qualsiasi esso sia e stabilisce che l'atto sia invalido qualora non lo faccia. Una cosa è la facoltà di seguire o non seguire il parere ricevuto, altro è l'obbligo di chiederlo, cose che purtroppo nella pratica divengono talvolta interscambiabili al punto tale da omettere di chiedere la consultazione proprio perché si tratta di un semplice parere giuridicamente non vincolante. È esattamente altro quello che stabilisce il codice: anzi, esso stabilisce inoltre — sempre al can. 127 che tratta dei requisiti di validità degli atti giuridici — che il superiore non si discosti dal parere, massimamente se concorde, di quanti hanno l'obbligo e il diritto di esprimerlo; e che qualora ritenga di doverlo fare, deve avere una ragione prevalente³². In ogni caso il combinato disposto del § 2 del can. 500 e il can. 127 prospetta che nella futura legislazione si possano contemplare casi in cui il vescovo non possa agire senza il consenso del consiglio presbiterale³³.

Inoltre, dal momento che il sacerdozio comune differisce da quello ministeriale non solo per grado ma anche per essenza, i laici, che hanno come compito proprio, anche se non esclusivo, l'azione intramondana, sono associati ai pastori nella comune responsabilità battesimale e perciò tra essi vige una generale corresponsabilità alla diffusione del Regno di Dio. La consultazione che il codice prevede che il pastore faccia nei loro confronti fa riferimento alla corresponsabilità di tutti i discepoli di Cristo alla diffusione del Vangelo: nasce così il consiglio pastorale, di costituzione però non obbligatoria, e questo dice un legame meno stretto del pastore che quello che ha col suo presbiterio allorquando si tratti di materia pastorale. In esso però trova un luogo istituzionale l'esercizio di un diritto-dovere che i laici hanno di far conoscere ai pastori il loro pensiero per quanto riguarda il bene della Chiesa (LG, 37a; can. 212). È evidente che il diritto-dovere rimane anche laddove non vi sia la forma istituzionale od organizzata. Si parlerà per

³² A nostro avviso, nonostante l'inciso *suo iudicio aestimanda* del § 2, 2° del can. 127 preveda giustamente un esercizio di ampia discrezione del superiore, tuttavia egli deve esprimere per iscritto le ragioni che ritiene prevalenti rispetto a quelle del collegio interpellato e questo non solo per una forma di rispetto per gli interpellati, ma anche perchè una qualche forma di *reservatio in pectore* dei motivi attenterebbe alla certezza del diritto e potrebbe dar luogo a violazione di diritti soggettivi non tutelabili, perchè non sarebbe possibile invocare alcuna rescindibilità o interporre alcun ricorso per la riformabilità *in toto* o in parte dell'atto stesso da parte di chi si senta da esso eventualmente gravato (cfr. cann. 126, 127 § 2 e 124 § 1).

³³ Cfr. G. FELICIANI, «Corresponsabilità ecclesiale», 43.

i laici di partecipazione solo allorché essi verranno dai pastori assunti a compiti che non hanno come primari e che appunto partecipano nell'esercizio, secondo quanto esprime il can. 129 § 2 con il termine *cooperatio*³⁴: si tratta di compiti di vario rilievo, che va dalla partecipazione ai consigli pastorali, parrocchiali o diocesani, fino alla partecipazione più diretta alle responsabilità immediate del vescovo negli uffici della curia o nel consiglio per gli affari economici, o alla partecipazione alla *potestas iudicialis* di componente del collegio giudicante nel tribunale diocesano, possibilità prevista al can. 1421 § 2.

«In conclusione si può rilevare come il concilio dapprima e il codice poi abbiano determinato a tutti i livelli della scala gerarchica uno sviluppo della corresponsabilità tale da non trovare riscontro nella vita della Chiesa degli ultimi secoli»³⁵: facciamo nostra questa conclusione nella coscienza che da questo punto di vista il futuro offre ancora prospettive di maggiore sviluppo³⁶. A noi premeva soprattutto però rilevare non tanto l'ampiezza dell'attività consultiva, che indubbiamente è proprio a livello delle singole chiese particolari che assume maggior rilevanza giuridica, bensì come si tratti di una ampiezza articolata e organica, che rispecchia la natura della Chiesa e tiene conto del legame sacramentale e strutturale con cui ciascuno appartiene alla Chiesa e con il quale ciascuno occupa un posto determinato in questa comunione organica gerarchicamente costituita. In essa vi sono delle responsabilità generali comuni e varie forme di responsabilità particolari, che vanno sotto la categoria di corresponsabilità esercitata da più soggetti che hanno tutti la stessa responsabilità ed esercitano tutti il medesimo potere o capacità. D'altro canto, dal momento che la comunione non è indifferenziata, vi sono delle responsabilità diverse, ed alcuni soggetti hanno una responsabilità primaria che partecipano ad altri in modo appunto parziale, espressa a livello canonico con una facoltà consultiva più o meno vincolante a seconda del vincolo e dello stato di vita di coloro che sono chiamati a partecipare³⁷. Il sinodo diocesano è l'organismo particolare che raccoglie, sinodalmente appunto, tutta l'opera di corresponsabilità e di partecipazione dei membri della chiesa particolare e articola in una

³⁴ «Nelle "strutture di corresponsabilità" non si ha partecipazione della potestà in quanto tale, tuttavia si ha partecipazione dell'esercizio della potestà» (H. MÜLLER, «Comunione ecclesiale», 29). Segnaliamo che nel predetto contributo si usano indiscriminatamente i termini di «partecipazione» e «corresponsabilità», e ritenuti sinonimi. Come si vedrà in questo nostro lavoro, preferiamo rifarci ad una distinzione dei due termini per i quali prendiamo a punto di riferimento l'opera di A. Leite Soares, già cit. Nella stessa opera del medesimo autore si trova una precisazione per quello che riguarda il problema che pone il termine di *cooperatio* (A. LEITE SOARES, *A comunhão*, 374, nt. 86).

³⁵ G. FELICIANI, «Corresponsabilità ecclesiale», 47.

³⁶ G. FELICIANI, «Corresponsabilità ecclesiale», 47-49.

³⁷ G. GHIRLANDA, *Introduzione*, 126-143.

rappresentatività completa gli organismi di partecipazione che l'autorità episcopale chiama a raccolta per esercitare quel ministero che per una insopprimibile esigenza di carattere ecclesiologicalo è collocato al di sopra e nel contempo di fronte e dentro la Chiesa ed al servizio di essa.

PARTE TERZA

IL SINODO DIOCESANO, STRUMENTO DELLA COMUNIONE PARTICOLARE: NATURA, FINE E FUNZIONE

CAPITOLO I

Il Sinodo diocesano nel concilio e nel codice

Stridente può apparire il fatto che nei documenti del concilio, a fronte di una grande dovizia di approfondimenti e di considerazioni sulla responsabilità collegiale e personale dei vescovi in relazione alla Chiesa, universale e particolare, e sulla comune responsabilità dei fedeli in ordine alla missione propria di tutta la Chiesa, non vi sia alcuna menzione del sinodo diocesano. Eppure non poche sono le innovazioni portate dal medesimo concilio all'interno della struttura della chiesa particolare a partire proprio dalle considerazioni e dagli approfondimenti sulla natura della comunità ecclesiale; purtroppo si tace di quell'istituto così antico, il primo e più completo degli organismi che configura una chiesa diocesana come comunità strutturata e vitale, se dobbiamo così interpretare la sistematica codiciale, tanto quella vigente quanto quella pio-benedettina¹, che pongono il sinodo al primo posto nella struttura della chiesa particolare.

Scarsissimi erano stati i riferimenti al sinodo diocesano nella massa enorme di proposte e osservazioni da parte dell'episcopato mondiale e delle università ecclesiastiche e dicasteri della curia romana fatte in vista del concilio². Le varie commissioni incaricate di preparare gli schemi tenendo conto anche di queste suggestioni non fanno alcun accenno al sinodo

¹ Si noti che tanto il vecchio codice (cann. 356-362) quanto il nuovo (cann. 460-468) pongono il sinodo diocesano al vertice dell'organizzazione interna delle chiese particolari, al capo III, subito dopo la trattazione sui vescovi e prima della curia diocesana nella vecchia codificazione, e parimenti al capitolo I del titolo III — *De interna ordinatione Ecclesiarum particularium* — nella nuova.

² Questo materiale è pubblicato nei volumi intitolati *Acta et Documenta Concilii Oecumenici Vaticani Apparando* (d'ora in poi *ADCOV*), specc. i voll. I e II-IV. Una rassegna dei succitati suggerimenti riguardanti il sinodo diocesano trovasi in G. CORBELLINI, *Il Sinodo diocesano*, 32-33.

diocesano: in particolare la *Commissio de Episcopis et de dioecesium regimine* aveva redatto due schemi, lo *Schema Decreti de Episcopis ac de dioeceseon regimine* e, in appendice a questo primo, uno *Schema Decreti de animarum cura*³, che poi confluirono nel testo definitivo del *Decretum de pastoralis episcoporum munere in ecclesia, Christus Dominus*⁴. Ebbene, in questi due schemi non si fa alcuna menzione del sinodo diocesano e a ragion veduta: la S. Congregazione Concistoriale, esprimendo un parere riguardo alle osservazioni pervenute da tutto l'orbe cattolico, aveva ritenuto fosse utile una revisione delle norme sui concili plenari e provinciali, affermando in pari tempo di non vedere il motivo di rivedere le norme riguardanti la convocazione dei sinodi diocesani⁵; successivamente, la fusione dei due schemi di cui sopra da parte della *Commissio de Episcopis* avvenne in seguito ad una lettera della *Commissio de laboribus Concilii coordinandis*⁶ nella quale si esortava a tener conto, nella redazione degli schemi, delle finalità prevalentemente pastorali del concilio e di ridurre la materia mettendo da parte tutto quanto, di carattere eminentemente giuridico, avesse a che fare con la futura riforma del codice di diritto canonico⁷.

Da questa brevissima e sommaria esposizione dell'iter che riguarda la formazione dei documenti conciliari, possiamo concludere che il testo del decreto *Christus Dominus*, al n. 36, da più di qualcuno allegato come esempio dell'unico luogo conciliare in cui si parla del sinodo diocesano⁸,

³ Ambedue gli schemi in SACROSANTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in concilio disceptanda seligentur*, (sub secreto), series tertia, 67-90 e 91-180. Di quanto esposto si ha notizia anche in ACTA SYNODALIA SACROSANTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II (d'ora in poi ASSCOV), voll. II et IV, 364.

⁴ La fusione dei due schemi dette origine allo schema inviato ai Padri il 27 aprile 1964, poi definitivamente approvato il successivo 28 ottobre 1965.

⁵ in ADCOV I, II, II, 576 e I, II, VIII, 61; I, III, 58, ad 3.

⁶ Lettera del 29 novembre 1963, in ASSCOV, III, II, 45.

⁷ ASSCOV, 45

⁸ Es.: G. CORBELLINI, *Il Sinodo diocesano*, 7: «Solo nel *Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia — Christus Dominus* — troviamo un esplicito riferimento ai sinodi diocesani. [...]»; lo stesso Autore, alla nt. 7 di pag. 8, si meraviglia che altri autori neghino questo che lui ritiene un riferimento evidente al sinodo, citando M. DORTEL - CLAUDOT, «L'évêque et la synodalité», 644 che invece si dichiara per la totale assenza di ogni riferimento al sinodo diocesano nei documenti conciliari. Dello stesso parere del p. Dortel-Claudot, H. HEINEMANN, «Zur Reform der Diözesansynode», 290ss. Ritengo significativo a questo proposito il fatto che il Direttorio *Ecclesiae Imago* (d'ora in poi EI), del 1973, che ampiamente tratta del sinodo diocesano, non cita esplicitamente il testo in questione se non verso la fine, ove tratta *De Synodis atque Conciliis particularibus*, nella *pars quarta — De episcopo in Conferentia episcopali quoad plurium ecclesiarum particularium necessitates* — un titolo che si esprime negli stessi termini di quel testo di CD, 36!

invece non parla affatto di esso: in questo testo infatti, pur auspicandosi in maniera del tutto generica che «la veneranda istituzione dei sinodi e dei concili riprenda nuovo vigore [...]», in realtà si fa menzione dei soli concili particolari, se è vero, come a me sembra, che il contenuto del paragrafo debba essere letto a partire dalla rubrica del titolo che intende trattare *De episcopis in commune plurium ecclesiarum bonum cooperantibus*⁹!

Nonostante questo silenzio del concilio, il codice, in nove canoni che esamineremo più dettagliatamente in seguito, delinea il profilo giuridico di questo istituto che ha indubbiamente un «posto di preminenza»¹⁰ tra gli strumenti del governo pastorale del vescovo¹¹. Si tratterebbe perciò di individuare (ed è quello che abbiamo cercato di fare illustrando la teologia della chiesa particolare) i principi di diritto strutturale, o meglio costituzionale, che sono a fondamento della norma positiva. Perciò oltre a considerare la Chiesa, realtà composita, dai caratteri umano e divino indissolubilmente tra loro legati per quella analogia tra il mistero della Chiesa e quello della Incarnazione del Verbo (LG, 8a)¹², occorre anche considerare brevemente quali sono i principi costituzionali che sono a fondamento della rinnovata attenzione ad una prassi sinodale nella Chiesa. Se il concilio non ha parlato dei sinodi diocesani, ha però creato tutto un ambiente, che chiamerei teologico e concettuale insieme, favorevole al suo sviluppo, e messo l'accento su quella linea direttiva dell'azione della Chiesa che potremmo chiamare proprio «sinodale»¹³.

⁹ Se è vero che *de nigro ad rubrum valet illatio*! È lapalissiano invece che il testo in questione tratti dell'azione congiunta dei vescovi per stabilire «aequalem [...] rationem servandam tum in fidei veritatibus docendis tum in disciplina ecclesiastica ordinanda» (CD, 36a) e dunque, trattandosi di azione congiunta, a fortiori deve concludersi che non può trattarsi dei sinodi diocesani, i quali vedono l'azione congiunta di un solo vescovo col presbitero e il popolo di Dio.

¹⁰ «praecipua in ministerio Episcopi negotia [...]» cfr. *El*, n.162, in *EV*4, 2205.

¹¹ Il prof. Pieronek (T. PIERONEK, «Natura e funzioni», 693-716) non ritiene che il CIC 83 abbia chiarito il profilo teologico del sinodo diocesano. Se questo è vero nella sostanza, di fatto si deve osservare:

a) Il profilo teologico del sinodo è strettamente legato a quello della chiesa particolare; essendo l'espressione più rappresentativa di essa, non poche volte i caratteri teologici dell'una sono paralleli e analoghi a quelli dell'altro; per delineare il profilo teologico del sinodo occorre collocarsi nel vivo della comprensione del mistero della Chiesa;

b) Non è compito di un codice chiarire il profilo teologico di un istituto giuridico, ma offrire piuttosto delle caratteristiche giuridiche che rispondano in qualche modo ad un profilo teologico.

¹² Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nel mistero*, 45 e ss.

¹³ Più o meno negli stessi termini si esprime S. Ferrari offrendo anche alcuni elementi che hanno indotto una maggiore frequenza dei sinodi dopo il Vaticano II, vale a dire: 1. promozione del ruolo del laicato; 2. accento sulla responsabilità comune nella Chiesa; 3. la *communio* come criterio ermeneutico della vita della Chiesa (S. FERRARI, «Diritto canonico e vita della Chiesa», 503).

CAPITOLO II

La normativa codiciale sul sinodo diocesano. Uno sguardo generale

La normativa codiciale riguardante il sinodo diocesano è contenuta nella sezione seconda della parte seconda del secondo libro del codice, sezione che tratta appunto, come abbiamo visto, delle chiese particolari. Interessiamoci anzitutto, prima di entrare nel merito, degli aspetti formali di questa normativa, vale a dire della sistematica adottata in questa seconda parte del libro che riguarda la struttura fondamentale, potremmo dire costituzionale, del popolo di Dio. La nostra analisi vuole individuare a quale logica risponde tale sistematica e, qualora discutibile, ipotizzare una sistematica maggiormente rispondente ad una logica ecclesiologica, oltre che giuridica.

Così come si presenta, questa seconda parte si compone di due *Sectiones* le quali presentano rispettivamente i due poli della costituzione gerarchica della Chiesa — il titolo appunto della seconda parte — : la suprema autorità nella Chiesa, il papa e il collegio dei vescovi insieme con quegli uffici personali e organismi collegiali che la riguardano, il Sinodo dei vescovi, il sacro Collegio dei cardinali, la Curia romana e l'ufficio dei Legati pontifici e le chiese particolari, con uffici ed organismi ad esse pertinenti.

E fin qui la sistematica adottata sembra pienamente conforme alla costituzione gerarchica della Chiesa così come presentata dalla *Lumen Gentium*.

Discutibile appare invece la sistematica adottata all'interno della *Sectio secunda*, e particolarmente nella successione dei vari *Tituli*. Il titolo primo presenta infatti le chiese particolari e l'autorità episcopale in esse costituita. Il titolo terzo, però, che tratta della struttura interna di ciascuna chiesa particolare, è molto discutibilmente preceduto dal titolo secondo sui raggruppamenti cui danno vita le chiese particolari: si potrebbe certo ipotizzare un'altra sistematica nella quale invece l'attuale titolo terzo — *De interna ordinatione ecclesiarum particularium* — segua immediatamente l'attuale titolo primo, che presenta le chiese particolari e l'autorità del ve-

scovo diocesano. Questa sistematica proposta mi sembra più corretta dal punto di vista ecclesiologico: l'attuale sembra, col titolo secondo, introdurre una cesura nella logica codiciale, interrompendo il discorso sulla chiesa particolare con la fine del titolo primo per poi riprenderlo al titolo terzo. È chiaro che quanto diciamo qui vorrebbe essere in armonia con quanto esposto, credo a sufficienza, nella prima parte di questo studio, quando si propone la costituzione della Chiesa secondo il concilio.

È in ogni caso molto significativo che il sinodo diocesano occupi il primo posto — capitolo I — nella rassegna codiciale di quegli organismi attraverso i quali la vita diocesana si svolge e si sviluppa, molto sovente denominati «organismi di partecipazione» poiché prevedono la partecipazione di una o più categorie del popolo di Dio alla responsabilità primaria del vescovo. Le strutture di questo genere che il codice prevede (consiglio presbiterale, consiglio pastorale, collegio dei consultori, ecc.) rispondono «a insopprimibili esigenze di carattere ecclesiologico»¹, sono espressioni istituzionali di realtà teologiche, che impongono un «comportamento sinodale»², vuoi per il carattere intrinsecamente collegiale del ministero, particolarmente quello episcopale (LG, 22) e presbiterale³, vuoi per il dovere che incombe al vescovo di consultare anche i laici (LG, 33b)⁴ su tante materie.

La ragione per cui il sinodo ottiene il primo posto tra gli organi di governo della diocesi è perché esso è la sintesi di tutte le espressioni istituzionali della realtà teologica «*communio*» la quale si realizza solo parzialmente negli altri organi cosiddetti di consultazione e partecipazione. In esso tutto il popolo di Dio è rappresentato nei vari ordini ed in esso prendono vita sia l'espressione collegiale del presbiterio (che si realizza parzialmente nel consiglio presbiterale, espressione incompleta dell'*unum presbyterium*)⁵ sia il dovere di consultazione da parte dei pastori ed il diritto di essere consultati da parte dei laici, come singoli e riuniti in associazioni (cosa che solo parzialmente si realizza nei consigli pastorali).

In questo senso il codice attuale, rinnovato sulla base delle acquisizioni conciliari, recupera quello spirito «collegiale», comunitario che animava le istituzioni canoniche del passato⁶, spirito purtroppo mortificato nella

¹ G. FELICIANI, «Corresponsabilità ecclesiale», 42.

² G. FELICIANI, «Corresponsabilità ecclesiale», 44.

³ Se si ritiene come valida la soluzione, per la verità nel concilio affatto chiarita, che il presbiterio diocesano comprende al suo interno sempre il vescovo che ne è il capo, ecco che non solo il ministero episcopale manifesta la sua vocazione collegiale ma anche quello presbiterale, strettamente unito a quello episcopale della cui sollecitudine esso partecipa.

⁴ Cfr. anche i cann. 212 § 3, e 228.

⁵ Al can. 495 § 1 si afferma chiaramente che tale organo è un «*coetus [...] presbyterium representans [...]*».

⁶ «L'Eglise, au debut de l'ère chrétienne, était bien persuadée que toute décision pour être inspirée par l'Esprit Saint devait être prise collégialement» (O. PONTAL, «Evolution

codificazione pio-benedettina, redatta sotto la spinta della preoccupazione di affermare l'autorità episcopale e forse con un atteggiamento di diffidenza verso il clero, sicuramente verso i laici⁷.

La mancanza di una definizione del sinodo nel codice del 1917, che col primo canone, il 356, richiama subito l'obbligo giuridico della celebrazione annuale, evidenzia il fatto che più che una fondamentale manifestazione della vita comunitaria del popolo di Dio, esso è considerato uno strumento tecnico dell'autorità per portare a conoscenza di tutti le deliberazioni e le disposizioni⁸.

Il nuovo codice, con il can. 460, offre anzitutto una definizione teologica del sinodo diocesano; seppure con lo scarso linguaggio giuridico, vi troviamo gli elementi essenziali della sinodalità ecclesiale: l'autorità del

historique», 523-524) Infatti le formule dei sinodi preniceni considerano l'unanimità su un punto come espressione autentica della verità: «Universi dixerunt [...] placuit omnibus [...] ecc.». Il concilio di Trento, generalmente considerato come il termine iniziale del processo di centralizzazione avvenuto nella Chiesa cattolica, esige che il vescovo debba richiedere il consenso del sinodo per la scelta degli esaminatori sinodali: «Examinatores [...] singulis annis in dioecesana synodo [si ricordi che il concilio prescrive che i sinodi diocesani "quotannis celebrentur" — Sess. XXIV, de ref., can. II, in *COD/761*, 30] ab Episcopo [...] proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur» (Sess. XXIV de ref., can. 18, in *COD/770-72*). Emblematico è anche ciò che si prescrive nell'*Ordo ad Synodum*, nella terza parte del Pontificale Romano (del 1596, voluto dal concilio di Trento insieme al *Caeremoniale Episcoporum* del 1600, in gran parte desunto dal Cerimoniale di Ivo di Chartres – 1115 –) ove si prescrive lo scrutinio e la votazione dei presenti sulle soluzioni date alle materie trattate: «Habitio scrutinio, quae placent, per Patres confirmantur». Qualche autore sostiene che con questa formula si intendesse concesso all'assemblea sinodale il voto decisivo: tale tesi, se non può essere valida qualora riferita al tempo della pubblicazione di tali testi, certamente merita di essere presa in considerazione se si tiene conto del contesto originario da cui il Pontificale Romano ha desunto i suoi testi, il summenzionato Cerimoniale di Ivo di Chartres (cfr. A. LONGHITANO, «La normativa», 10, nt. 17).

⁷ Al contrario di quello che avveniva prima del codice, nella legislazione codiciale del 1917 sul sinodo diocesano non ha luogo lo scrutinio e la discussione, pur prevista al can. 361, poteva essere del tutto eliminata in quanto poteva avvenire solo in seno alle commissioni preparatorie, le quali non erano obbligatorie (can. 360: «Episcopus, si id expedire videatur [...]»).

⁸ In questo il codice raccoglie l'eredità del concilio di Trento che abbandona qualsiasi riferimento di natura teologica del sinodo legandolo unicamente ad alcune funzioni contingenti, destinate a mutare con il mutare delle condizioni sociali e dell'organizzazione della Chiesa (cfr. A. LONGHITANO, «La normativa», 9); scottati dall'esperienza di Costanza e soprattutto di Basilea, nelle quali assise però si era cercato di andare alla radice della efficacia di questo istituto giuridico, i Padri tridentini mantengono l'istituto sinodale senza dargli una configurazione teologica: «Privato della sua motivazione teologica il sinodo diocesano si avvia ad essere configurato come uno strumento tecnico, la cui efficacia è strettamente collegata ad alcune funzioni contingenti, destinate a cambiare con il mutare delle condizioni sociali e dell'organizzazione della Chiesa » (A. LONGHITANO, «La normativa», 9). È questo tipo di sinodo che eredita la legislazione del 1917.

vescovo in soccorso della quale «*adiutricem operam praestant*» presbiteri e fedeli laici della comunità diocesana; il sinodo si descrive come una assemblea di tutte le componenti ecclesiali nella quale il vescovo «*sollemni modo fungitur officio ac ministerio pascendi gregem sibi commissum* [...]»⁹, senza accantonare l'apporto degli altri componenti. La nuova normativa codiciale fa, se così si può dire, un passo indietro nel tempo, ricollegandosi alla grande tradizione sinodale dell'alto medioevo, che ritroviamo ancora abbastanza viva al tempo del concilio di Trento e dissoltasi con il Vaticano I e il codice del 1917¹⁰.

Ad uno sguardo d'insieme alla normativa codiciale vigente, infatti, risulta immediatamente evidente, a chi ben conosca tutte le complesse fasi dello svolgimento di un sinodo, che essa è essenziale, quasi scarna; si riduce a poche generalissime indicazioni: sotto la spinta delle istanze ecclesiologiche del Vaticano II il Legislatore si è accorto che il sinodo, come istituto giuridico espressione privilegiata della comunione locale, preposto al rinnovamento delle chiese particolari, deve essere il più possibile adattato alle situazioni locali e dunque essere affidato per buona parte della sua regolamentazione a norme di carattere locale¹¹. La normativa codiciale assume dunque i caratteri di una legge-quadro¹² entro la quale, per obbedire ad uno dei principi direttivi della riforma del codice, vale a dire il principio di sussidiarietà¹³, ampi sono gli spazi che il diritto particolare può e deve occupare offrendo il complemento necessario ad una legislazione comune che nasce volutamente incompleta.

Tuttavia per uno sguardo complessivo sulla normativa sul sinodo bisogna fare riferimento ad altri documenti complementari al codice e la cui analisi incrociata offrirà la vera e completa immagine del sinodo diocesano così come delineato nella normativa vigente¹⁴.

Anzitutto il Direttorio *Ecclesiae Imago* per il ministero pastorale dei vescovi, una sorta di «vademecum», voluto dallo stesso concilio «*ut certæ ipsis [vescovi e parroci] præbeantur rationes ad proprium munus pastorale*

⁹ *EI*, n. 163, in *EV*/4, 2206.

¹⁰ D. MENOZZI, «Prospettive sinodali nel '700», 115-146.

¹¹ A. LONGHITANO, «La normativa», 9.

¹² «Les neufs canons du code sont un cadre législatif contenant les éléments universels et constitutifs de l'institution [...]» (P. VALDRINI, «Présentation», 4; J. PASSICOS, *Le retour du Synode diocésain*, 5-14).

¹³ Per una maggiore comprensione della problematica che pone il principio di sussidiarietà, si veda infra, alle pagine successive.

¹⁴ E. Miragoli parla di quattro luoghi normativi composti dai canoni del codice, dal Direttorio *EI*, dal *Caeremoniale Episcoporum* e dalla legislazione particolare che produce ciascuna diocesi all'atto di celebrare il sinodo (E. MIRAGOLI, «Chiesa particolare: strutture ed uffici. Il sinodo diocesano», relazione presentata al XVII incontro di studio a cura dell'A.C.A.I./GIDDC, Passo Mendola 2-6 luglio 1990, *pro manuscripto*).

facilius aptiusque obeundum» (CD, 44). Pur non avendo valore precettivo (se non per quanto riportava della disciplina allora vigente), il Direttorio, dal n. 162 al 165 offre ottime indicazioni e opportune specificazioni alle lapidarie formule dei canoni del codice.

Non bisogna poi trascurare il *Cæremoniale Episcoporum*; nella pars VIII, cap. I — *De conciliis [...] et de synodo dioecesana* — dal n. 1169 al 1176 si trovano rubriche di carattere procedurale, oltre che liturgico, le quali possono risultare certo utili dal punto di vista pratico, ma altresì illuminanti dal punto di vista teorico, cioè dottrinale.

L'osservanza liturgica alla normativa del sinodo

La normativa preclude che, nella liturgia del sinodo, come in quella di ogni altra assemblea ecclesiale, si usi una legge unica, di stampo centralista, capace di assicurare la massima omogeneità risultante da una applicazione alla stessa maniera locale più discreta. Essa va necessariamente concepita con una corrente interpretativa globale, che agisca dal basso, nella tradizione concettuale, in un quadro della legge della autonomia costituzionale, senza imporre, anzi invoglia, vari disciplinari, e lascia ad ogni gruppo di appartenenza particolare che ogni vescovo dovrebbe essere in grado di non oltrepassare i confini comuni di competenza degli organismi del sinodo, volti per la determinazione degli interventi, talora di competenza degli organi, che appartengono al Reggimento del Sinodo, sotto la guida più importante, la cui funzione è così delicata da giustificare la speciale cura la buona e la specificità del sinodo stesso.

I sette canoni del codice canonico relativi al sinodo dipendono da un quadro molto articolato nella sua struttura, che offre qualcosa di più. Canoni una prima suddivisione che permette di operare all'interno della struttura ecclesiale e di quelle che concernono la vita della Chiesa e l'attività del sinodo e quelli che trattano della sua attività liturgica.

Prima dei canoni, si individuano gli organi di riferimento che fanno conto di un'attività sinodale nella Chiesa, e della sua attività e di quella dinamica, vale a dire della natura e della evoluzione del sinodo stesso. Pertanto più che considerare uno per uno i singoli argomenti la suddivisione naturale del codice — il che malgrado non sarebbe stata di tecnica giuridica almeno più ad un'osservanza canonica che a quella teologica — ritorna a suggerire una prima e più globale suddivisione del sinodo in quattro grandi gruppi, e cioè: la prima, che riguarda la struttura del sinodo, la seconda, che riguarda la sua attività, la terza, che riguarda la sua funzione, e la quarta, che riguarda la sua evoluzione.

CAPITOLO III

Commento esegetico alla normativa sul sinodo

La normativa ecclesiale che riguarda il sinodo diocesano, come s'è detto, assume i caratteri di una legge-quadro, di stampo generale, proprio per permettere la maggiore elasticità possibile in vista di un adattamento alle situazioni locali più disparate. Essa va necessariamente completata con una corretta interpretazione globale, che tenga cioè conto della tradizione canonica, dello spirito delle leggi, della normativa complementare ancora vigente, vuoi liturgica vuoi disciplinare, e infine con quelle norme di carattere particolare che ogni vescovo dovrebbe offrire in vista di una celebrazione sinodale: criteri di composizione degli organismi del sinodo, criteri per la determinazione degli interventi, criteri di cooptazione degli esperti, ma soprattutto il Regolamento del Sinodo, testo legislativo più importante, la cui redazione è così delicata da pregiudicare in qualche modo la buona o la cattiva riuscita del sinodo stesso.

I nove canoni del codice trattano inoltre del sinodo diocesano sia in quanto realtà ecclesiale colta nella sua essenza, sia dello svolgimento di esso. Quindi una *prima suddivisione* che potremmo operare all'interno della normativa codiciale è dividere i canoni tra quelli che trattano della natura e l'essenza del sinodo e quelli che trattano della sua realtà dinamica.

Rebus sic stantibus, intendiamo qui tentare di offrire un commento che tenga conto di ambedue tali caratteri della normativa, della realtà statica e di quella dinamica, vale a dire della natura e dello svolgimento del sinodo diocesano. Pertanto più che commentare uno per uno i canoni seguendo la successione numerica del codice — il che può essere uno sterile esercizio di tecnica giuridica adatto più ad un commentario manuale che a questo nostro studio — riteniamo maggiormente pratico e più proficuo organizzare il commento esegetico dei canoni raggruppandoli intorno a tematiche generali che richiama sia lo svolgimento cronologico del sinodo sia il suo oggetto e

la sua natura, in modo da avere nel contempo una panoramica progressiva ed evitare inutili ripetizioni.

Il commento ai canoni che ci accingiamo a presentare sarà perciò presentato a partire da tre temi che riescono, a nostro parere, ad abbracciare a sufficienza l'aspetto statico con quello dinamico dello svolgimento:

1. *Natura, oggetto e finalità del sinodo* (can. 460; 466);
2. *Struttura e composizione* (cann. 462 §2; 463; 464);
3. *Svolgimento* (cann. 461; 462 §1; 465; 467 [468]).

È ovvio che tante altre possono essere le voci attorno alle quali può essere organizzata la normativa sul sinodo. A nostro parere questa scelta, nella sua essenzialità, le ingloba tutte. Faremo anche un richiamo — quando necessario — a testi legislativi complementari al codice, anche quelli non più vigenti, allorquando servano ad illustrare meglio le enunciazioni stringate del codice o a completarne il senso, maggiormente laddove le formulazioni sono volutamente incomplete.

Non mancheremo di fare riferimento — è anzi questo il contributo maggiore che intendiamo offrire con questo commento esegetico — a quanto e come la legislazione particolare di ciascuna diocesi debba completare correttamente la legislazione comune in vista di una eventuale celebrazione sinodale¹, con l'intento di offrire oltre ad una interpretazione corretta anche delle chiare indicazioni dottrinalmente e teologicamente coerenti con la teologia della chiesa particolare e con quanto abbiamo espresso nel corso del nostro lavoro.

Si noterà, infine, come sembri del tutto esclusa una voce che riguarda le conseguenze o gli effetti del sinodo nella vita ecclesiale: il codice non se ne occupa; noi non mancheremo di fare — allorquando se ne presenterà l'occasione — delle considerazioni e delle precisazioni sul post-sinodo, anche alla luce di quanto l'esperienza delle chiese italiane, ormai più che decennale, di celebrazione di sinodi può aver insegnato. Ma occorre presupporre necessariamente che un istituto giuridico canonico così antico, riuscito a rinnovarsi nel corso della storia trovando sempre una collocazione ed una indubbia valenza ecclesiale, riuscirà ad esplicare naturalmente i suoi effetti migliori di rinnovamento ecclesiale solo se sarà celebrato nel rispetto della norma e lo spirito conciliare che la anima.

¹ Ci pare importante riportare qui l'opinione del Müller che condividiamo in pieno: «L'accurata e appropriata compilazione [...] dello ius particolare [è] una condizione importante per la riuscita delle strutture di corresponsabilità. [...]» e, aggiungerei, per la riuscita piena di una giusta autonomia della chiesa particolare (cfr. H. MÜLLER, «Comunione ecclesiale», 33).

1. Natura, oggetto e finalità del sinodo

Il canone 460: «Il Sinodo diocesano è quell'adunanza di sacerdoti e altri fedeli della chiesa particolare, scelti per prestare un'opera di aiuto al vescovo diocesano per il bene di tutta la comunità diocesana, a norma dei canoni che seguono»².

La definizione del sinodo riportata nel canone evidenzia due elementi principali:

1.1 La qualifica dell'istituto giuridico

Il canone qualifica il sinodo come «coetus delectorum sacerdotum aliorumque christifidelium». Il canone ha una evidente similitudine con il can. 342 che riguarda il sinodo dei vescovi, per espressa ammissione di Willy Onclin, segretario aggiunto della Pontificia Commissione di revisione del codice³. Questa similitudine appare sia nell'espressione «coetus», voce con la quale il codice designa per la massima parte l'assemblea del sinodo dei vescovi o anche il gruppo di vescovi riuniti in una conferenza episcopale, oppure i raggruppamenti di chiese particolari o gli organismi all'interno di esse; sia nell'espressione «adiutricem operam praestare» per indicare la natura consultiva dei due organismi. Il termine di «ceto», accettato subito in commissione senza alcuna riserva e presente fin dalla prima redazione, è sufficientemente generico per indicare una assemblea non spontanea ma adunata per un fine particolare o costituita giuridicamente⁴ nella quale tutti concorrono alla medesima finalità ma in ragione di posizioni diverse e diverse responsabilità⁵.

Questa qualifica, anzitutto, si discosta sensibilmente da quelle definizioni del passato date all'istituto sinodale: esso era visto come una riunione

² «Synodus dioecesis est coetus delectorum sacerdotum aliorumque christifidelium Ecclesiae particularis, qui in bonum totius communitatis dioecesis Episcopo dioecesis adiutricem operam praestant, ad normam canonum qui sequuntur» [proponiamo in nota il testo ufficiale latino e nel corpo del testo una nostra traduzione, il più letterale possibile, ma anche rispondente allo stile e al senso della lingua italiana, in maniera tale da non generare confusioni, come può accadere nel caso di traduzioni strettamente aderenti al testo latino ed ineccepibili dal punto di vista grammaticale e lessicale].

³ «verba haec desumpta esse ex ordine Synodi Episcoporum [...]» (CCCIC, 24 [1992] n. 2, 252).

⁴ «Ab illis veris synodis dioecesis distinguuntur *conventus synodales* vel *conferentiae dioecesis* vel *conventus cleri dioecesis* qui laudabiliter quidem celebrantur et synodi dioecesis speciem obtinent, sed iura et privilegia verae synodi dioecesis non consequuntur» (F. X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum*, 658 e 659, n. 622).

⁵ Così ad esempio per quanto riguarda il sinodo dei vescovi ai cann. 342 e 344 e spec. 346, il consiglio presbiterale, can. 495 § 1, e poi ancora i cann. 544, 1429 e 1742.

esclusivamente clericale; i laici ne erano del tutto esclusi⁶, se dalle varie forme dell'istituto sinodale escludiamo quelle riunioni di tutta la chiesa per l'elezione del vescovo e delle quali si hanno testimonianze nella storia⁷. I sinodi, almeno quelli strutturati nella forma che presentano oggi, specialmente a partire dalla riforma carolingia e poi ancor maggiormente dopo il concilio di Trento (periodi notoriamente ritenuti tendenti a rafforzare una struttura centralistica e che hanno indotto una progressiva clericalizzazione dell'attività pastorale)⁸ sono stati sempre più intesi come «Congregatio legitima, quam facit Episcopus cum clericis subditis in sua dioecesi [...]»⁹.

Mettendo da parte la questione di chi si debba intendere per *clerici*, dal momento che oggi, diversamente da un tempo, si entra nel clero solo con la sacra ordinazione e non più con la sola tonsura, di fatto i laici erano considerati il «gregge» che il clero doveva pascere e per il qual clero il sinodo costituiva il luogo in cui definire e mettere in atto una azione pastorale e di governo.

In questo tipo di concezione ecclesiologica, in cui la caratteristica più frequentemente attribuita al laicato è quello della subordinazione alla sacra gerarchia¹⁰, logica poteva apparire l'esclusione dei laici dal sinodo. Logica, ma non in pieno accordo con la tradizione, recente ma anche più antica. Oltre ai sinodi dei primi secoli, dei quali è difficilissima per varie ragioni la classificazione¹¹, già Benedetto XIV, studioso di grande levatura ma

⁶ La prima menzione dei laici nel sinodo a livello di prescrizione legislativa che sia riuscito a trovare è quella del XVI concilio di Toledo del 693, che nel can.7 (R. NAZ., voce «Synode», in *DDC*, VII, col. 1135, raccomanda che a queste riunioni potesse partecipare persino tutta la *plebs* della diocesi perchè tutti potessero conoscere le deliberazioni del concilio provinciale. Occorrerebbe conoscere bene la storia dei sinodi spagnoli, per sapere in che misura questa prescrizione abbia trovato applicazione: è certo però che a livello sopranazionale e specialmente in Italia, questa prescrizione, che non ha avuto *vim iuridicam* perchè fatta tra l'altro in un concilio particolare, è stata del tutto a livello pratico ignorata (cfr. le definizioni di sinodo che danno i testi del tempo e raccolti in buona parte nella classica, e più completa su questo argomento, opera di BENEDETTO XIV, *De Synodo dioecesana*).

⁷ Le elezioni pare venissero fatte da un numero ristretto di clero e laici (Origene, in *Levit. Hom.*, VI, 3 che conferma la dottrina riportata nei *Frammenti di Hauler* e nella *Traditio Apostolica*, cap. LXVIII). Sembra che nei sinodi preniceni le riunioni fossero tenute da vescovi, preti e laici insieme (C. VOGEL, «Communion et église locale», 170-173).

⁸ D. TETAMANZI, «Vescovo e laici», 90.

⁹ GAVANTUS, *Praxis Synodi dioecesanae*, cap. I, cit. in D. BOUIX, *Tractatus de Episcopo*, 348.

¹⁰ P. PAMPALONI, «Laicato e sinodi», 33.

¹¹ Mi sembra importante riportare qui una delle ultime conclusioni da parte di studiosi delle istituzioni canoniche su questo aspetto storico; ritiene infatti O. Pontal assolutamente fuori luogo la preoccupazione di ricercare quali siano stati i primi sinodi della storia, data l'estrema confusione della terminologia intorno a queste riunioni tenute nell'antichità, fino

soprattutto attento a quello che era il dato della tradizione sulla formazione degli istituti giuridici canonici, nella seconda metà del XVIII secolo, riporta questa definizione di sinodo, a questo proposito molto significativa: «Congregatio ab Episcopo coacta ex presbyteris et clericis suae dioecesis, aliisve qui ad eam accedere tenentur [...]»¹².

Piccolo l'inciso che evidenziamo, ma di grande valore quell'*aliisve* che proviene da una tradizione antichissima in cui, nonostante le forme fortemente elitarie, i laici hanno sempre a pieno diritto partecipato ai sinodi¹³ — salvo poi ad abusarne in particolari momenti della storia.

Nel corso del tempo non sono mancati del tutto dei tentativi di superare una visione negativa del laicato¹⁴; è certo però che la situazione comune, fatte le debite e rare eccezioni, era molto meno incoraggiante. Ancora nell'immediato post-concilio, negli anni '70, nonostante alcune precise richieste dettate dal bisogno avvertito e diffuso di adattare la legislazione allo spirito e alla lettera del concilio, c'è ancora un clima di diffidenza nei loro confronti¹⁵. Va comunque ugualmente ad alcuni sinodi diocesani il merito di

al V-VI secolo. Inizialmente il clero, raccolto attorno al vescovo, trattava ordinariamente con lui le questioni che man mano potevano proporsi nella vita della comunità ecclesiale. Nel momento in cui si produce la dispersione del clero nei vari centri, rurali e non, delle diocesi, il vescovo «risque [...] de perdre le contact avec son clergé et les prêtres [...] risquent [...] d'être complètement isolés du gouvernement de l'Eglise» (O. PONTAL, *Evolution historique*, 524).

¹² BENEDETTO XIV, *De Synodo dioecesana*, l. I, cap. 1, n. 4, cit. in D. BOUIX, *Tractatus de Episcopo*, 348. È mia l'evidenziazione.

¹³ Riferendosi al medioevo, così dice il p. Wernz: «Pro singulari indole illius aetatis non raro accidit, ut synodi dioecessanae celebrarentur pro more Conciliorum mixtorum, in quibus etiam laici, viri nobiles, ministeriales et beneficiati principis Episcopi intervenerunt. Item laici quoque sunt admissi, si Synodus habita est per modum iudicii synodalis» (F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, 731, nt. 12).

¹⁴ Verso la fine del XVIII secolo c'è in atto un tentativo di riformare l'istituto sinodale che aveva ormai assunto forme stereotipate, grazie anche alle prescrizioni tridentine; il tentativo di riforma si spinge troppo in senso «democratico», non però in base a precise istanze teologiche, bensì sotto la spinta di movimenti intellettuali e ideali che attraversavano tutta l'Europa: famoso nella storia a questo proposito è divenuto il sinodo di Pistoia del 1786, poi condannato da Pio IV con la Bolla *Auctorem fidei* del 28 agosto 1794 (CICF- II, 682-714). Nel sinodo di Ventimiglia del 1881, il vescovo Tommaso Reggio scrive: «Nemo sit qui putet synodum celebrare clericorum negotium esse tam proprium, ut ad ceteros etiam christifideles minime pertineat. Quum e contra causa communis sit, communisque proventus, sint pariter communia vota, studia et conatus quam maxime decet» (P. PAMPALONI, «Laicato e sinodi», 30).

¹⁵ H. HEINEMANN, «Zur Reform der Diözesansynode», alla nt. 65 di pag. 223 riferisce dell'iniziativa del vescovo di Hildesheim, nel 1967, di chiedere alla S. Sede tramite la Nunziatura Apostolica in Germania, la dispensa dal canone 358 § 1 del CIC 17. La risposta all'Arcivescovo di Vienna, card. König, può suscitare meraviglia per il fatto che la concessione della dispensa è subordinata ad alcune condizioni, di chiaro sapore «cautelare», se non discriminatorio, nei confronti dei laici: 1. I preti sempre in maggio-

aver anticipato, con l'attenzione ai laici come membra del Corpo Mistico di Cristo, le proposizioni della enciclica *Mistici Corporis* di Pio XII¹⁶.

In particolare in Italia, nei sinodi postconciliari e precodicali, non si trova «un approfondimento [né] della natura specifica del laico nella Chiesa, [né] dei suoi stessi diritti e doveri»¹⁷ anche per effetto di una visione limitante che vedeva il laico non come portatore di una responsabilità propria, ma che gli riconosceva solo una responsabilità associativa, cioè in quanto membro di confraternite, pie unioni, associazioni laicali con preminenza pressoché assoluta dell'Azione Cattolica. Non mancano però nell'immediato periodo anteconciliare i germi che poi troveranno sviluppo nel concilio Vaticano II¹⁸.

Abbiamo già trattato di questo argomento parlando dei cosiddetti organi di partecipazione. Tutto quello che qui possiamo aggiungere è che oggi finalmente il codice raccoglie l'eredità del concilio e soprattutto del postconcilio, con il riconoscimento del diritto del laico a cooperare all'edificazione del Corpo di Cristo (cann. 208 e 211) anche con la manifestazione delle proprie necessità (can. 212 § 2) e del proprio parere in ordine al bene della Chiesa (can. 212 § 3) e persino il diritto ad avere delle proprie iniziative a sostegno dell'azione di apostolato (AA, 24 e can. 216).

La normativa del codice è stata ampiamente preparata da documenti tra i quali spicca il già citato Direttorio *Ecclesiae Imago*; al n. 18, riprendendo il concilio (spec. AA, 10), si recita:

«Il vescovo, nell'esercizio dei gravosi compiti che esercita nella parte del gregge del Signore a lui affidata, ha bisogno della cooperazione di tutta la comunità: non solo, anche se principalmente, dei presbiteri e dei diaconi [...] ma anche di tutti gli altri fedeli [...] l'apostolato gerarchico dei quali [i pastori]

ranza assoluta in tutte le commissioni, oltre che nella Plenaria; 2. Alcuni argomenti fossero riservati ai preti (la risposta della Nunziatura in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, III, annis 1959-1968, col. 5381). König ottenne in seguito di non computare tra i laici i religiosi e le religiose, ma *a modo di eccezione!* La stessa Nunziatura Apostolica di Vienna in una lettera dell'1.09.1970 ritornerà sui suoi passi (cfr. ÖAKR 22 [1971] 53).

¹⁶ L'enciclica è del 29 giugno 1943, in AAS 35 (1943) 1-52. L'affermazione si trova in P. PAMPALONI, «Laicato e sinodi», 37.

¹⁷ P. PAMPALONI, «Laicato e sinodi», 39. Nonostante sia accertato il fatto che i sinodi nella storia hanno avuto spesso un ruolo d'avanguardia, certo però che una maturazione della visione del posto che il laico occupa nella Chiesa non poteva avvenire senza il supporto di una giusta impostazione teologica. Neanche al concilio è possibile attribuire una organica dottrina sul laicato; la riflessione teologica successiva al concilio ha piuttosto tentato con fatica di chiarire i molti punti controversi che il concilio stesso poneva, giungendo finalmente a delle formulazioni positive nella definizione di laico e della sua missione specifica.

¹⁸ Cfr. Concilio Provinciale Veneto del 1951 e Sinodo diocesano di Pescara-Penne del 1954.

senza di essa [la cooperazione della comunità] il più delle volte non consegue il suo pieno effetto»¹⁹.

A questo proposito il concilio aveva chiaramente proclamato che «I sacri pastori [...] sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza [...] ma che il loro [...] incarico è [...] di riconoscere i loro [dei fedeli] servizi e i loro carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune» (LG, 30)²⁰. È questa coscienza della corresponsabilità di tutto il popolo di Dio che faceva dire a San Cipriano, pur testimone di una «tendenza monarchica», quella concezione cioè che propendeva per il ruolo preminente dell'episcopato nella comunità, la celebre espressione programmatica di essersi risolutamente proposto di non far niente senza aver acquisito il consiglio dei diaconi e dei presbiteri e il consenso del popolo di Dio.

Il codice recupera finalmente questa coscienza «sinodale» delle origini, riconoscendo ai laici la capacità di concorrere al bene della intera comunità diocesana e quindi, nel caso specifico del sinodo, di esercitare il diritto-dovere di prestare la propria opera a sostegno della responsabilità primaria del vescovo.

Va qui peraltro segnalata una insufficienza terminologica nel canone in questione, quando parla del «coetus [...] sacerdotum», invece che di *clerici*, come invece sarebbe più corretto; infatti in questo tipo di definizione i diaconi restano in tutto assimilati ai laici al cui ordine però non appartengono per l'ordine sacro ricevuto²¹. I diaconi sembrano esclusi da quello che deve

¹⁹ «Episcopus, gravia munera gerens [...] in assignata sibi dominici gregis parte, cooperatione totius communitatis indiget: non tantum, etsi principaliter, presbyterorum et diaconorum [...] sed etiam ceterorum christifidelium [...] quorum hierarchicus apostolatus [dei Pastori] sine ea [cooperazione] plenum suum effectum assequi plerumque nequit» (in EV 4/1978). Numerose altre le affermazioni di questo genere nel medesimo documento, ove si afferma il grave dovere morale del vescovo di consultarsi: «De variis quaestionibus omnes, quorum interest, pro viribus consulit» (EV 4/1999). Per l'assegnazione degli uffici, specialmente quello parrocchiale, si prescrive che «semper [...] consilium a prudentibus exquirat et ab illis quibus id munus iure confertur» (EV 4/2117) con evidente riferimento a laici ai quali si riconosca il dono spirituale del consiglio prudente.

²⁰ «Sciunt enim Pastores se a Christo non esse institutos, ut totam missionem salvificam [...] n se solos suscipiant, sed praeclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministraciones et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur» (in EV 1, 361). Come si può vedere, la traduzione italiana ufficiale, che riporto nel testo, lascia alquanto a desiderare!

²¹ Segnalo qui solo per precisare che il problema non è avvertito né dal commento al can. 460 da parte di d. Giorgio Corbellini (G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 44 ss) né, tra gli altri, da R. Pagé (R. PAGÉ, *Les Eglises particulières*, 46), il quale inoltre, e sia detto solo di passaggio, dà una versione del testo latino in francese che a mio parere potrebbe risultare assolutamente deviante: egli infatti traduce il «coetus electorum sacerdotum» del canone in questione con «réunion des délégués des prêtres» insinuando appunto

essere considerato l'organo più rappresentativo di una chiesa particolare. È chiaro che essi possono essere comunque, a norma del can. 463, essere per altra voce cooptati membri dello stesso, ma la voce *sacerdos* scelta dalla Commissione penalizza i diaconi poiché essi, ordinati *non ad sacerdotium sed ad ministerium*, per la tradizione essi non appartengono ai gradi del sacerdozio ministeriale. L'imperfezione terminologica tradisce allora il fatto che, nonostante il concilio e i susseguenti pronunciamenti del magistero pontificio, in particolare le Lettere apostoliche *Ministeria quaedam* e *Sacrum diaconatus ordinem*, i diaconi sono ancora al margine della vita della Chiesa nonostante le ampie eccezioni. Di essi in verità non è ancora chiarissimo uno statuto teologico: il Motu Proprio *Sacrum diaconatus ordinem* appena ricordato dice chiaramente il diaconato essere di istituzione divina e grado permanente della gerarchia, il primo grado del sacramento dell'ordine sacro; il diacono è ordinato *per impositionem manuum*, gesto proprio della tradizione apostolica che indica invocazione e comunicazione della *virtus Spiritus Sancti*, e sono perciò segnati da un carattere indelebile e rafforzati da una grazia sacramentale per compiere il ministero del loro grado, esplicitando così il concilio che in nessun luogo aveva parlato *expressis verbis* di «carattere»²².

Perciò i diaconi acquistano i diritti e assumono i doveri propri e comuni a tutti i *clerici*, compresa la legge del celibato. Se dunque per *Lumen Gentium*, n. 10 vi è una differenza di essenza e non solo di grado tra il sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune, non vedo come ci si possa accontentare del fatto che i diaconi comunque possano essere chiamati al sinodo diocesano, ma quasi in maniera «anonima»²³. La scelta terminologica fatta dal codice, lo ripetiamo, dice una tendenza all'esclusione, almeno concettuale, del diaconato dal sacerdozio ministeriale e una mancanza di chiarezza nella dottrina teologica e giuridica su questo argomento: non mancano, ad esempio, nel codice stesso altre formulazioni incerte, come il

ciò che con forza la Commissione di revisione volle evitare, vale a dire che i sacerdoti nel sinodo siano ritenuti dei delegati, a mo' di rappresentanza parlamentare (cfr. CCCIC 24 [1992] n. 2, 252).

²² EV/2, 1372; 1369; cfr. LG 28 e 29b.

²³ Se il *sacerdotium*, propriamente parlando, è riservato ai presbiteri ed ai vescovi, e se questo differisce per grado ed essenza da quello comune, il primo grado del sacramento sembra giusto a metà strada tra il sacerdozio comune e quello ministeriale. Volendo dare un senso preciso alla terminologia conciliare, dovremmo dire che il diaconato è un grado del sacramento dell'ordine, ma esso non si distingue per essenza dal sacerdozio comune, non trattandosi di vero e proprio sacerdozio gerarchico, ma solo di un *ministerium*. Questo però a livello teologico è difficile da armonizzare con il carattere sacramentale indelebile che essi ricevono. Oppure si tratterebbe di un qualcosa a sé stante, tutto sommato un *quid* anormale. *Tertium non datur*.

Per alcune riflessioni riguardanti questa materia si può utilmente consultare J. B. BEYER, «De diaconatu animadversiones», 441-460.

can. 517 § 2 che assegna al diacono una *participatio* «*in exercitio curae pastoralis paroeciae* [...]» legando questa *participatio* (aliive) a quella di «*aliae personae sacerdotali character non insignitae* [...]», cosa che per sé è formalmente corretta, ma che non aiuta nella comprensione del problema e anzi suggerisce una scelta ben precisa dal punto di vista concettuale, per quanto in certo qual modo «inconscia».

Concludendo, si può affermare che nonostante i rilievi fatti, complessivamente il sinodo corrisponde alla natura propria della chiesa particolare e ne costituisce l'organismo canonico maggiormente rappresentativo, che raduna e coinvolge, pur in forma rappresentativa e simbolica, tutte le componenti del popolo di Dio.

1.2 *Le finalità che esso vuole raggiungere*

Le finalità del sinodo diocesano sono dal nostro can. 460 indicate con una espressione generalissima: «*in bonum totius communitatis dioecesanae* [...] *adiutricem operam* [...]».

Il codice precedente aveva ugualmente una formulazione piuttosto vaga, con un accento velato sulla necessità che il sinodo non travalicasse i limiti delle *particulares necessitates et utilitates*. Era stata piuttosto la dottrina a rendere più espliciti e completi i contenuti di tale espressione e dunque le finalità del sinodo. Nella già citata opera di Benedetto XIV, ripresa quasi *ad litteram* dal Wernz-Vidal²⁴, si dice che la competenza del sinodo è praticamente coestensiva a quella del vescovo. All'epoca di Benedetto XIV il sinodo ruota attorno alla figura del vescovo che in diocesi ha l'assoluta preminenza, ne è lo strumento legislativo e di governo e perciò viene definito a partire da tutto ciò che riguarda la sua cura pastorale («*in qua de his, quae curae suae pastorali incumbunt* [...]»)²⁵.

È il direttorio sull'ufficio pastorale dei vescovi del 1973 a dare indicazioni pastorali e dottrinali di rilievo indicando con precisione la natura e l'oggetto propri di un sinodo diocesano; al n. 163 infatti si dice che:

²⁴ F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, 664: «*Competentia synodi dioecesanae generatim non latius patet quam competentia Episcopi* [...]. Quare ibidem nihil statui potest quod sit contra ius commune aut legem particularem a superiore auctoritate latam».

²⁵ Alla stessa maniera si pronunciano autori coevi o precedenti l'epoca di Benedetto XIV; ad esempio, sono così descritti i compiti del sinodo dal Barbosa: «*ut valeant cuncta, quae ad eorum [dei vescovi] officium spectant, facilius implere, & ea, quae correctione, emendatione, ac reparatione indigent, ordinare ac moderari, abusus quoque tollere, & bonas consuetudines, & canonum observationes introducere, mandatur Episcopis* [...] *ut semel saltem quotannis synodum, seu concilium* [...]» (A. BARBOSA, *Pastoralis sollicitudinis*, 180, n. 32, pars II, compendium).

– il sinodo è il luogo dell'esercizio *solenne* (evidentemente contrapposto all'esercizio ordinario e quotidiano) e dunque *straordinario*, del ministero di pastore da parte del vescovo²⁶;

– vi sono delle finalità che il sinodo può e deve raggiungere, raggruppate sotto cinque principali e generali indicazioni:

- 1) adattare le leggi universali alla situazione particolare;
- 2) indicare i metodi del lavoro apostolico;
- 3) sciogliere difficoltà inerenti l'apostolato e il governo;
- 4) stimolare opere ed iniziative di carattere generale;
- 5) correggere eventuali errori circa la fede e i costumi.

Per quanto riguarda il primo punto, abbiamo già trattato con notevole ampiezza nel capitolo precedente e scenderemo in maggiori particolari trattando del can. 466; occorre però qui fare dei brevi e doverosi richiami.

Al vescovo, analogicamente al Romano Pontefice²⁷, e con estensione limitata alla chiesa particolare e non con estensione universale come il papa, «*per se omnis competit potestas ordinaria, propria ac immediata [...]*» (CD, 8a e can. 381 §1); egli è libero di esercitarla nei limiti delle varie forme previste dal diritto comune: certamente direttamente e personalmente, ma anche in forma delegata se la *potestas* è *administrativa* o *executiva*, o in forma «partecipata» o vicaria tramite altri ordinarii, quella *executiva* e *iudicialis*, sia in forma generale, sia in forma parziale²⁸.

Pertanto, con evidente analogia con il § 2 del can. 333, il vescovo diocesano, come il Romano Pontefice, sceglie se esercitare volta per volta in forma semplice e personale la sua potestà ordinaria di Pastore oppure se esercitarla in maniera solenne e collegiale²⁹. È ovvio che questa scelta non

²⁶ «Synodus dioecesis [...] in qua Episcopus [...] *sollemni modo* fungitur officio ac ministerio pascendi gregem sibi commissum [...]» (El, n. 163; mia l'evidenziatura).

²⁷ Cfr. le dichiarazioni fatte al concilio Vaticano I (da Zinelli, in MANSI 52, 1105 CD) e da Pie (53, 33), i quali citano ambedue S. Tommaso (Y. M-J. CONGAR, «Sinodo, primato e collegialità episcopale», 59, nt. 59).

²⁸ Nella forma di delega, nei limiti stabiliti dal medesimo delegante (cfr. cann. 133, 137, 140, 142 § 2); se si tratta della forma ordinaria, l'estensione dipende ovviamente dalla natura dell'ufficio (es: vicari generali ed episcopali e i superiori maggiori di istituti religiosi clericali di diritto pontificio: cfr. cann. 131 e 134).

²⁹ Prescindiamo qui del tutto dalla discussione, oggi ancora liberamente dibattuta tra i teologi, della natura e l'origine della *plenitudo potestatis* e se il collegio la possiede come partecipazione a quella del Pontefice (tesi monarchica) oppure è il Papa che può esercitare personalmente una *potestas* sempre collegiale (tesi di Rahner) o ancora se esiste o meno un titolo personale del potere supremo dato a Pietro, oltre ad un titolo collegiale (tesi di Congar), tesi peraltro molto vicina a quella del duplice soggetto inadeguatamente distinto alla quale facciamo riferimento in questo nostro lavoro. Per questa questione si può utilmente vedere K. RAHNER, *Episkopat und Primat*; la critica che ne fa W. BERTRAMS, «De potestatis episcopalis», 455-481 e anche ID., *Papst und Bischofskollegium*. Si confronti lo

può essere assolutamente arbitraria ma, secondo quanto dice il canone, «*iuxta Ecclesiae necessitates* [...]»; aggiungo anzi che la stessa costituzione della Chiesa e il vincolo della comunione ecclesiastico-gerarchica, che caratterizza tanto i rapporti tra il papa e il collegio episcopale (di diritto divino), quanto quelli tra il vescovo e i collegi di immediata istituzione ecclesiastica, richiedono che in particolari situazioni di un certo rilievo o in questioni di una certa gravità che coinvolgono tutta la comunità o interi ordini di persone che la costituiscono, colui che ha il governo ordinario scelga la forma «collegiale» o solenne, come insegna la tradizione della Chiesa³⁰. Il sinodo diocesano costituirebbe l'atto solenne dell'esercizio del ministero pastorale del vescovo per la intera chiesa particolare. È ovvio che tramite questo parallelo, fatto sempre con ricorso all'analogia, si comprende meglio che:

a) essendo il sinodo un atto solenne del governo episcopale, non può travalicare le competenze del vescovo stesso, estendendosi esso quanto e solo le facoltà di quello lo permettono³¹. È questo un atto di vera e profonda comunione con la Chiesa universale, poiché il toccare argomenti o il trattare questioni che vanno al di là delle facoltà del vescovo diocesano e che richiederebbero l'impegno dell'intera conferenza, di un concilio particolare o

studio riassuntivo di tutte queste posizioni teologiche di Y. M-J. CONGAR, «Sinodo, primato e collegialità episcopale», 44-61.

³⁰ I testi sarebbero numerosi, a cominciare da quelli del Nuovo Testamento: At 1, 23ss; 11,22; 15,4.22; 6,5; etc. da cui prende le mosse la riflessione teologica della comunità anche su aspetti organizzativi che il principio della comunione suggeriva a quelle prime comunità. Infatti Clemente Romano, nella 1Cor XLIV, 3 (in PG, 1, 203) non fa altro che tradurre in pratica ciò che era già chiaro in epoca apostolica (cfr. *Traditio Apostolica*, cc. 2 e 9). San Cipriano, di gran lunga uno dei più rappresentativi personaggi della Chiesa subapostolica per aver contribuito a delineare con chiarezza la figura preminente del vescovo nella comunità, pure ha a questo riguardo numerosi testi; citiamo per tutti quello in cui invita i preti e i diaconi a studiare in comune ciò che domanda poi una azione di governo rivolta a tutti (*Ep.* XIV, 1, 2 e 4, in *PL*, 3).

³¹ Restano perciò escluse in modo assoluto materie incerte dell'ambito dogmatico e morale, perchè nè la chiesa diocesana, di cui il sinodo è piena manifestazione, nè il suo Pastore possiedono in proprio l'indifettibilità e l'infallibilità. Perciò «in synodis abstinendum est a quocumque verbo, quo videatur reprobari opinio inter catholicos controversa» (F. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, art. III, coll. 437-452, n. 119), ferma rimanendo la facoltà, anzi raccomandata, di ribadire i contenuti certi della fede e della morale cattolica. Rimane escluso anche l'ambito liturgico generale, a meno che non si tratti di annoverare al calendario santi e feste locali in giorni permessi o di fissare consuetudini liturgiche che le rubriche non riprovano espressamente. È chiaro che l'opinione del Ferraris è molto rigida e rispecchia le posizioni ideali di un'epoca. Per noi vale il richiamo all'impossibilità per un sinodo di offrire soluzioni definitive su questioni controverse in materia di fede e di morale. Ciò non toglie che se ne possano prospettare delle possibili soluzioni, che resteranno sempre però interlocutorie, e si potranno valutare nel sinodo le ragioni favorevoli e contrarie ad una possibile soluzione.

dell'intero episcopato produrrebbe, oltre ad una inefficacia legale dal punto di vista giuridico, dal punto di vista teologico anche un attentato alla comunione di fede e di orientamenti morali che la comunità cristiana universale deve salvaguardare come patrimonio comune e inalienabile;

b) il sinodo diocesano esercita quella responsabilità partecipata a quella primaria del vescovo precisamente per essere stato da lui chiamato a questo atto che, se collegiale in senso stretto non può essere denominato, tuttavia ha una caratteristica fortemente comunitaria tra il vescovo e coloro che egli ha chiamato ad aiutarlo in questo suo compito pastorale: in pratica il vescovo mantiene la sua responsabilità primaria e inalienabile, ma questo suo «appello» fatto alla comunità diocesana «crea» in qualche modo una responsabilità partecipata che sussiste autonomamente, vive di un ordinamento giuridico proprio, anche se temporaneo, e viene meno solo con la dissoluzione del sinodo stesso.

Il secondo punto, che riguarda le finalità proprie del sinodo, è trattato meglio in altro luogo di questo lavoro.

Mi preme qui segnalare l'equivoco che riguarda le finalità prettamente giuridiche del sinodo e che ha segnato ultimamente la vita della Chiesa e perciò anche le celebrazioni sinodali che ne sono specchio più o meno fedele: si tratta di un modo di pensare piuttosto diffuso negli anni settanta ed ottanta, e che tuttora perdura, di escludere da ogni considerazione tutto ciò che in qualche modo fa riferimento al diritto o al mondo giuridico in genere.

Abbiamo già accennato alla polemica antiggiuridica sorta durante il dibattito conciliare³² ed alle false o distorte interpretazioni del concilio: ebbene, questa *mens* antiggiuridica ha portato molti studiosi e opinionisti nella Chiesa ad auspicare una completa purificazione della vita della Chiesa stessa da ogni «contaminazione» giuridico-strutturale, considerando, con una sorta di ritorno a posizioni proprie del protestantesimo liberale, questo elemento non come parte integrante di una pastorale, bensì come elemento del tutto estraneo alla vita e alla costituzione della Chiesa.

Al fondo di questo orizzonte concettuale che, come vedremo, ha condizionato il risultato di alcuni sinodi che non hanno raggiunto le finalità proprie che il codice assegna ad un tale organismo³³, vi è quel fondamentale

³² cfr. capitolo primo della prima parte di questo lavoro.

³³ Si veda quanto ha influito sul risultato dei sinodi italiani questa mentalità nelle considerazioni dei teologi e non solo dei canonisti: T. CITRINI, «"Camminare insieme" nella memoria di Gesù», 299ss. Trovo delle interessanti considerazioni tratte dai sinodi italiani in uno studio di un canonista italiano: egli, dopo aver sintetizzato in due le maggiori obiezioni intorno alla qualifica del sinodo come organo di produzione giuridica, risponde rifacendosi ai sinodi di Bolzano-Bressanone, nel quale si dice che l'elemento giuridico positivo è necessario all'autoedificarsi della Chiesa come società visibile, e al sinodo di Napoli nel quale si dice che non è facile svuotare una norma del suo contenuto quando

fraintendimento secondo cui pastorale e diritto non troveranno mai vera reciproca composizione perché l'una è dall'altro intralciata, e quest'ultimo altro non è che l'espressione di una potestà intesa alla maniera secolare, dura a morire nella Chiesa, retaggio d'altri tempi, comunque destinato a scomparire. Il risultato è stato piuttosto il cosiddetto «sinodo pastorale»: il riferimento a questo modello di sinodo potrebbe generare una tipologia di riunioni sinodali in cui la discussione sui problemi e la vita della chiesa particolare potrebbe sfociare non in orientamenti precisi e chiari, ma in un ammasso magmatico di considerazioni, esortazioni, raccomandazioni che sono rimaste carta stampata senza trovare la via per una traduzione nella vita ecclesiale postsinodale. E questo non è una eventualità remota, a giudicare dal risultato di alcuni studi sui sinodi del nostro tempo.

Non credo di esagerare se penso vi sia una profonda e radicata convinzione che la Chiesa è una comunità nella quale conta solo il Vangelo e la grazia. L'aspetto istituzionale fa parte del carattere umano e sociale della comunità ecclesiale, secondo la teologia cattolica, particolarmente quella del Vaticano II. Il contrario invece è la classica contrapposizione tra carisma e istituzione che nel nostro tempo devono viaggiare verso una reciproca composizione, guardando con occhio nuovo all'esistenza nella Chiesa di un ordinamento giuridico come espressione e tutela di quella carità e comunione che devono essere davvero la legge della comunità cristiana³⁴, nella quale l'ordinamento giuridico è finalizzato non soltanto alla autorizzazione formale a costituire delle leggi, ma principalmente alla costruzione della comunione³⁵.

E con occhio rinnovato, di conseguenza, bisogna guardare all'attività legislativa della chiesa particolare, ultimamente un po' messa da parte nelle assemblee sinodali a causa dell'illusione di così riuscire a trasformare il sinodo in uno strumento «pastorale» e perciò maggiormente adatto al quotidiano della comunità. In questi casi di fatto è spesso mancato al sinodo uno degli strumenti-cardine della vita della Chiesa, la legge, e il sinodo ha rischiato di non attingere le sue finalità finendo ben presto per compromettere la sua vitalità e la sua efficacia nel tempo.

essa fa riferimento ad un quadro permanente di valori (L. MISTÒ, «Il sinodo diocesano», 297-326).

Per tutto l'argomento si vedano le illuminanti considerazioni dell'Episcopato italiano nel Documento *Comunione, Comunità e Disciplina ecclesiale*, al n. 56.

³⁴ Cfr. PAOLO VI, *Discorso* al Tribunale della S. R. Rota del 27.1.1969, AAS 61 (1969) 174-178.

³⁵ T. PIERONEK, «Il significato ecclesiologico», 7-31 [28]. Cfr. anche *Discorso* del card. Agostino Casaroli in occasione della promulgazione del codice, in A. CASAROLI, *Nella chiesa e nel mondo*.

Can. 466: «Unico legislatore nel sinodo diocesano è il Vescovo diocesano, mentre gli altri membri del sinodo godono del solo voto consultivo; solamente lui sottoscrive i decreti e le dichiarazioni sinodali, che solo per sua autorità possono essere pubblicati»³⁶.

Credo che questo canone sia la norma centrale di questo capitolo primo del titolo terzo del secondo libro. Per poterne fare una disamina attenta, occorre scomporlo in più parti e trattare uno per volta i tanti problemi che pone la formulazione sintetica davanti alla quale ci troviamo.

1.3 *Unico legislatore del sinodo è il vescovo*

Per il fatto che il canone parla di «legislatore», va da sé che una delle finalità del sinodo è necessariamente quella legislativa. D'altronde è senza dubbio questa, oltre al dato della tradizione che più volte è affiorato nel corso di questo nostro lavoro, la *mens* del legislatore universale: il coetus che si occupò della revisione del codice, infatti, parlò del sinodo come dell'istituto normale per l'aggiornamento della legislazione particolare della diocesi³⁷. Un sinodo diocesano allora che si occupasse di progettare un piano pastorale, di proporre un organigramma della diocesi, di parlare di tutto quanto attiene alla pastorale ordinaria e straordinaria, ma non giungesse a produrre delle norme di carattere legale, avrebbe tre conseguenze di carattere negativo:

- tradirebbe la mente del legislatore, secondo quanto detto;
- lascerebbe vuoti gli spazi che il nuovo codice lascia alla determinazione del diritto particolare, lasciando così incompiuta l'opera della costituzione e l'aggiornamento del diritto particolare;
- comprometterebbe irrimediabilmente ogni tentativo di inserire i risultati del sinodo, e quindi del concilio, nel vivo del tessuto diocesano.

L'opera legislativa in particolare è massimamente opportuna in quanto il *corpus* delle leggi e disposizioni è lo strumento più rilevante che definisce i caratteri propri e l'autonomia della chiesa particolare. E come nessuna società autonoma (ma non per questo del tutto sganciata da ogni ordinamento superiore — nel senso che abbiamo espresso —) può vivere ordinatamente nel contesto ecclesiale universale se il suo ordinamento particolare non si armonizza con lo spirito e la lettera delle disposizioni universali, così il sinodo, ed *a fortiori* il vescovo che lo aduna, avranno come finalità principale quella dell'aggiornamento della legislazione particolare, specie se il

³⁶ «Unus in synodo dioecesis legislator est Episcopus dioecesis, aliis synodi sodalibus voto tantummodo consultivo gaudentibus; unus ipse synodalibus declarationibus et decretis subscribit, quae eius auctoritate tantum publici iuris fieri possunt».

³⁷ CCCIC 12 (1980) 315.

sinodo cade all'indomani di una assise conciliare³⁸ o nel pieno del suo sviluppo nella vita della Chiesa universale.

È chiaro che oggi lo svolgimento particolarmente complesso di un sinodo porta a risultati molto più ampi³⁹ che la sola produzione di norme, come invece accadeva in quelli di una volta. Spesso accanto a delle norme che hanno tutto il carattere proprio delle norme giuridiche vi si trova abbondante materiale di vario genere. Ma è profondamente sbagliato e *contrario allo spirito del codice ridurre i risultati di un sinodo diocesano ai soli testi orientativi o esortativi*, a indicazioni più o meno precise, e via dicendo. Anzi proprio per questo si sentirà maggiormente il bisogno di un testo sintetico e chiaro per non dissolvere in miriadi di testi una esperienza che per essere fruttuosa deve estendersi nel tempo ben più al di là della celebrazione del sinodo⁴⁰.

Il principio del can. 466 risponde ad una esigenza costituzionale della chiesa particolare. Lo conferma il fatto che questa norma affonda le radici nella dottrina più antica, e quando si è profilato all'orizzonte il pericolo del suo sovvertimento, il Legislatore lo ha ribadito con forza⁴¹. Infatti solo il vescovo condivide con gli altri membri del collegio una responsabilità primaria per garantire una ordinata celebrazione della Parola e del Sacramento — cui si riferiscono le norme particolari nella stragrande maggioranza dei casi —, egli solo perciò ne garantisce la piena conformità alla realtà oggettiva di cui è ministro⁴².

La legge, in perfetto accordo con la realtà costituzionale della Chiesa, accorda perciò al vescovo solamente il potere legiferante, in ultima analisi la facoltà di esercitare una *discretio* che da una parte salvaguarda la sua responsabilità primaria, dall'altra è garanzia per la chiesa particolare del rispetto di quella dinamica analogica di cui s'è parlato e per la quale il rapporto di dipendenza dei presbiteri e del popolo di Dio dal ministero

³⁸ «In the immediate post-conciliar period, these synods did continue the traditional perspective of implementing in the local level what had been decided on a higher one. But they were called to do this in a renewed fashion» (J. PROVOST, «The ecclesiological nature», 542).

³⁹ Parlando della produzione dei sinodi attuali, il medesimo Autore così riferisce: «They have issued "pastoral plans", "resolutions", "recommendations", "guidelines", etc.» (J. PROVOST, «The ecclesiological nature», 549).

⁴⁰ Si chiede l'Autore citato alla nt. precedente: cosa produce oggi un sinodo? Solo *decreta e declarationes*, come dice il can. 466? E risponde: «In practice, much more is coming out of contemporary synode [...] Pastoral plans, guidelines, resolutions, [...] vota» A maggior ragione allora deve distinguersi il ruolo della legge da quello di testi non normativi: questi ultimi, pur necessari, non appartengono alla categoria dei primi e svolgono d'altronde una funzione del tutto diversa.

⁴¹ È il caso del famigerato sinodo di Pistoia e della sua condanna ad opera della Bolla *Auctorem fidei*, cit. nella nt. 14, spec. la prop. n. 9.

⁴² cfr. A. CARRASCO ROUCO, «Ministero petrino», 44-45.

episcopale si ripete nel rapporto di dipendenza del collegio episcopale dal Pontefice romano in base al quale un vescovo non può, ad esempio, distaccarsi dalla fede della Chiesa universale creando nuove verità di fede, poiché garanzia sufficiente che questa sia realmente la fede della Chiesa è data solo dall'accordo universale del collegio in unione al suo capo⁴³.

In ogni caso, a nostro avviso, ogni competenza che riguardi direttamente materia dommatica o morale è del tutto esclusa da eventuale trattazione di un sinodo diocesano⁴⁴ come lo è dalle competenze del singolo vescovo al quale anzi si raccomanda di ribadire ciò che la Chiesa tiene in tali materie, soprattutto le più attuali, magari sforzandosi di stimolarne la comprensione offrendo le ragioni teologiche che motivano una posizione in materia di fede o morale, ragioni non sempre immediatamente percepibili dal popolo di Dio, massimamente quando si inseriscono in un contesto culturale del tutto avverso a considerare come valide le ragioni della Chiesa. In questo senso il sinodo manifesta il suo indubbio valore pedagogico.

1.4 *Lui solo sottoscrive le dichiarazioni e i decreti sinodali*

a) La potestà legislativa del vescovo, prima che esprimersi nella approvazione e sottoscrizione del testo sinodale definitivo destinato alla promulgazione, si esercita nella approvazione di tutti quegli atti giuridici, il regolamento sinodale anzitutto, che delineano l'istituto sinodale la cui fisionomia giuridica solo a grandi linee è tratteggiata dalla normativa comune.

⁴³ Quanto si dice del vescovo vale anche per più vescovi riuniti nei concili particolari: garanzia sufficiente della rettitudine della fede non può essere neanche l'accordo di pochi o molti vescovi sullo stesso punto. Dal momento che i concili particolari si occupano di ciò che giova «ad fidei incrementum [...]» e «ad moderandos mores [...]» (can. 445), cioè trattano di argomenti che possono toccare direttamente o indirettamente la fede e la morale, i loro decreti devono necessariamente essere sottoposti alla recognitio della Sede Apostolica (can. 446). Se il ministero petrino è condizione di possibilità dell'unità del collegio, non si dà manifestazione, anche parziale, di collegialità effettiva — oltre che affettiva — che non includa il vescovo di Roma. Per questo un canonista ritiene che sinodalità e primato sono talmente strettamente uniti fra loro che lo stesso ministero petrino, per il suo necessario strettissimo legame con le chiese particolari e il ministero dei vescovi che le presiedono, è anch'esso di natura sinodale (cfr. A. CARRASCO ROUCO, «Ministero petrino», 45.).

⁴⁴ Siamo del tutto d'accordo infatti con il Coccopalmerio per il quale la norma del can. 356 Cic17, in virtù del can. 6 § 2 Cic83, è ancora vigente nella parte che riguarda le questioni proponibili in sinodo e delle quali nulla si dice nel nuovo codice (F. COCCOPALMERIO, «Il sinodo diocesano», 407-416). Il can. 356 Cic17 infatti, parlando della competenza del sinodo, dice che in esso «de iis tantum agendum quae ad particulares cleri populiue diocesis necessitates vel utilitates referuntur». Un formula vaga, ma chiara abbastanza per distinguersi da quella usata nel can. 290 Cic17 che riguarda i concili plenari.

Infatti con la normativa del codice rinnovato si è fatto un salto indietro nel tempo a quando il sinodo, regolamentato da norme di carattere particolare, era un istituto giuridico di estrema flessibilità e adattabilità alle situazioni locali più disparate⁴⁵. Il regolamento del sinodo, se approntato da veri, attenti e saggi esperti e approvato dal vescovo, è il testo su cui per buona parte si gioca la riuscita o il fallimento di un sinodo. Occorre allora che si inserisca perfettamente e intelligentemente nelle norme volutamente incomplete del codice: viene in tal modo tutelata la giusta autonomia della chiesa particolare che il principio di sussidiarietà, cui si è ispirata la riforma del codice, ha favorito.

Oggi un *ordo ad synodum* che si rispetti (non solo quello di carattere liturgico prescritto nel *Caeremoniale Episcoporum*) deve risolvere normativamente tutte le questioni nodali che una legge-quadro come quella presente nel codice e una grande evoluzione tecnico-organizzativa del sinodo oggi sollevano: ad esempio, *chi determina la materia da trattare? Quali le questioni proponibili?*

Tentiamo di rispondere sommariamente a queste domande.

Anzitutto, non mi pare lecito concludere frettolosamente che è il vescovo in prima persona che provvede a formulare l'«agenda» del sinodo: lo schema del 1977 assegnava invece alle commissioni preparatorie questo compito e non invece al vescovo⁴⁶. La formulazione del can. 275, ancora immutato nello Schema del 1980, evidentemente non soddisfaceva completamente, al punto che un padre della congregazione plenaria del 1981 chiese che la formulazione fosse più chiara e venisse anzi integrata; la risposta fu che era opportuno lasciar libero il vescovo di preparare il sinodo come meglio credeva⁴⁷.

⁴⁵ Ce ne informano sia il Corecco (E. CORECCO, «La formazione della Chiesa cattolica», 41-42); sia soprattutto l'insigne storico J. Gaudemet (J. GAUDEMET, *Le gouvernement de l'Eglise*, 176-177) e il Longhitano (A. LONGHITANO, «La normativa sul sinodo»). Quest'ultimo, sintetizzando gli studi storici, ci informa che per oltre un millennio questo istituto giuridico è stato disciplinato da norme di diritto particolare emanate da concili locali e persino da norma consuetudinarie rispettate da concili ecumenici e papi. È stato poi gradualmente, a partire dal XIII secolo a trovare posto nella disciplina universale (Lateranense IV del 1215) fino a giungere al codice del 1917 che disciplina quasi completamente l'istituto del sinodo lasciando ben poco spazio all'adattamento a situazioni particolari. Inoltre, privato del suo sostrato ecclesiologico, il sinodo è mero strumento tecnico funzionale all'organizzazione ecclesiastica. Con la normativa attuale viene recuperata l'agilità che l'istituto aveva nell'antichità.

⁴⁶ «Episcopus dioecesanus, opportuno ante Synodi celebrationem tempore, unam aut plures constituat commissiones, quarum est res in Synodo tractandas apparare [...]» (can. 275 § 1 Schema 1977, mio il corsivo).

⁴⁷ «expedire videtur ut Episcopus liber maneat quoad modum praeparandi synodum» (CCCIC, 14 [1982] 211).

La risposta è illuminante, ma non consente di concludere che si volesse lasciare al vescovo la possibilità di farlo personalmente; quella risposta non significa che il vescovo in tale frangente possa fare a meno della consulenza e delle proposte provenienti dai consigli e anche dai singoli, soprattutto se collaboratori più stretti. Attesa anche la normativa precedente, la cosa migliore sarebbe poter prevedere una formula che desse ai consigli che solitamente il vescovo consulta nella ordinaria vita pastorale (consiglio episcopale – consiglio presbiterale – eventualmente anche consiglio pastorale) la possibilità di fare delle proposte.

Non è raro riscontrare nella pratica che l'impulso alla celebrazione del sinodo sia infatti venuto dal basso, proposta in seguito accettata dal vescovo, tranne il caso in cui è stato il vescovo personalmente a volere nella sua attività pastorale adottare lo schema classico «visita pastorale - sinodo diocesano».

Sembra perciò opportuno, a meno che particolarissime situazioni non lo sconsiglino del tutto, che si possa dare ai promotori di questa iniziativa la possibilità di consigliare il vescovo, libero di accettare o meno perché unico legislatore in sinodo. È ovvio che poi è il vescovo stesso che determina in ultima analisi la materia definitiva da proporre alle commissioni preparatorie perché le sintetizzino e la ripropongano all'assemblea sinodale in forma di schemi provvisori.

In altri casi il vescovo nominerà una commissione centrale, la cui composizione potrebbe radunare quelle categorie di persone di cui si diceva, fatta di esperti e sinodali insieme, che lo aiuti in questo delicatissimo compito⁴⁸.

Tre sono le domande che ci si deve porre quando si vogliono scegliere dei criteri buoni a definire meglio la materia da trattare nel sinodo nell'attuale momento storico. Tenendo ben presenti le finalità di esso, conviene chiedersi:

– cosa occorre fare, quale iter pastorale percorrere perché il rinnovamento proposto dal concilio Vaticano II sia autentico? Cosa il concilio ha proposto all'attenzione di tutti perché sia più profondamente compreso e attuato nella Chiesa?

– quale l'identità propria della chiesa particolare, a livello sociale come a livello spirituale, da salvaguardare e proporre all'attenzione di tutti?

– come questa chiesa particolare si inserisce nella cattolicità universale senza tradire la sua identità spirituale?

⁴⁸ Naturalmente il problema non si pone o si pone molto limitatamente nel caso in cui si scelga un sinodo «monografico», che tratti cioè di un solo argomento, come ad esempio quello di Ancona-Osimo, pubblicato nel 1986, che trattò l'argomento della «famiglia». Ma mi pare una tipologia di sinodo anomala, più adatta ad un convegno diocesano o una serie di conferenze, che ad un sinodo il cui compito, lo ricordiamo, è un rinnovamento di *tutti* gli aspetti della vita comunitaria (can. 460).

Il regolamento del sinodo ha poi ancora il compito di determinare, in accordo con le norme del codice, la composizione dell'assemblea sinodale, senza rischiare di comporre un'assemblea talmente numerosa da disperdere il frutto delle riflessioni molteplici e non garantire a tutti la necessaria libertà di parola e di espressione, garantendo però nel contempo una reale rappresentatività della chiesa particolare.

E ancora il regolamento che definisce il modo di fare le votazioni in aula, organizzate in modo tale che rispondano alla loro natura di aiuto e sostegno all'opera di discernimento del vescovo, mai come rivendicazione di un diritto ad essere necessariamente ascoltati, forse anche perché autoillusi di portare l'istanza condivisa da un gruppo più o meno ampio di persone. Tali votazioni possono poi essere più o meno particolareggiate, di modo che dopo aver votato i singoli capitoli del libro sinodale o addirittura le singole norme, si possa chiedere una ulteriore votazione sul testo complessivo.

Tutto ciò e molte altre cose il regolamento può e deve determinare, finendo così per essere un vero e proprio *vademecum* per una celebrazione ordinata, eppure fraterna e libera, di un sinodo di una chiesa particolare.

b) In secondo luogo, compito proprio del vescovo è sottoscrivere il documento finale che raccoglie i frutti del lavoro sinodale e conferirgli con questo atto valore ufficiale, dando vigore di legge a quei testi che hanno i caratteri propri della norma e sono destinati a formare il *corpus* legislativo principale della diocesi.

Purtuttavia, com'è stato rettamente notato, il testo finale destinato alla promulgazione, solitamente denominato «Costituzioni», non è considerato un atto proprio e personale del vescovo se viene designato con l'aggettivo «sinodale». La formazione del testo, come s'è avuto modo di evidenziare, è frutto di un lavoro collettivo: escluso che un sinodo possa occuparsi solo di una o poche questioni che concernono la vita del popolo di Dio⁴⁹, è chiaro che un sinodo debba produrre dei testi che rispecchino e regolino per quanto è possibile la vita intera della comunità; un sinodo postconciliare e postcodiciale che si rispetti deve almeno veicolare i maggiori contenuti del concilio adattandoli alla comunità particolare e riempire i vuoti della legislazione generale volutamente lasciati alla determinazione delle singole comunità.

Per quanto limitato, tale compito risulta essere comunque di tale complessità che anche dal punto di vista pratico si deve ammettere l'impossibilità per il vescovo di determinare in prima persona tutto quanto concerne la vita di fede e la vita associata di tutti i fedeli della propria diocesi con soluzioni oculate e rispondenti alle reali esigenze.

⁴⁹ Vedi quanto dico alla nota precedente.

D'altronde se fosse capace di far questo da solo, non convocherebbe un sinodo diocesano e non metterebbe in moto una macchina così difficile da gestire.

È molto più razionale invece pensare di avviare un sinodo senza un risultato precostituito, rimanendo sempre la possibilità al vescovo, proprio in virtù della sua potestà legislativa, di espungere dal testo finale quanto inopportuno o del tutto in disaccordo col pensiero comune di tutta la Chiesa, di emendare o correggere in maggiore conformità alla dottrina o alla disciplina, di ridimensionare ciò che eccede la sua competenza di pastore della chiesa particolare, e via dicendo.

Questa seconda maniera risponde evidentemente molto di più alla natura della Chiesa, alla corresponsabilità di tutti i battezzati nella comunità ecclesiale, al diritto che essi hanno di essere ascoltati dai pastori quando hanno da manifestare i loro bisogni o i loro voti, nella ferma salvaguardia dei principi costitutivi.

Il vescovo perciò, in virtù del suo carisma di discernimento e di tramite tra la chiesa particolare e la Chiesa universale, valuterà quanto è utile promulgare⁵⁰ e darà a quei testi carisma di ufficialità e, trattandosi anche di testi redatti in forma normativa, vigore legislativo⁵¹.

Al vescovo spetta allora una autorità di carattere formale, nel senso che abbiamo espresso, mentre condivide con tutto il popolo di Dio che lui stesso ha chiamato ad adunarsi l'unica missione di edificare la Chiesa che viene dal Battesimo. Una volta apposta la firma a questi testi, essi sono legittimamente

⁵⁰ Mi pare oltremodo utile far notare qui che la natura «pastorale» del sinodo diocesano del postconcilio non significa affatto che il testo finale non debba contenere alcunché di normativo. In questo equivoco sono caduti non pochi sinodi, europei e specialmente nordamericani, come sottolinea l'Autore citato, con notevoli e inopportune confusioni: «*"Pastoral" has also been used to escape the law's provisions protecting the rights of individuals in certain processes [...]*», con il risultato che «*synods are producing pastoral plans, guidelines, resolutions, and even "vota" [...]*. This variety can, however, lead to some confusion. For example, one archdiocesan synod proposes that its results are "not mainly a compilation of laws and statutes", but "a pastoral vision and plan". Yet in a general resolution, it mandates that the "provisions of this synod have the force of Archdiocesan law" and at the same time abrogates the statutes of the previous synod. Pastoral visions and plans are necessary, but they are not statutes and laws; this archdiocese has now abrogated its existing archdiocesan law, and proposes that post-synodal laws be collected as they are made by the archbishop. There seems to be something bizarre about this approach to synodal legislation» (J. PROVOST, «The ecclesiological nature», 545; si cfr. quanto dice a proposito dei sinodi spagnoli J. I. ARRIETA, «Los sínodos diocesanos españoles», 573).

⁵¹ Naturalmente dipende dalla struttura formale che il testo finale assume: le Costituzioni sinodali, generalmente strutturate in una parte dottrinale ed una parte di natura dispositiva, richiederanno solo per quest'ultima la forza vincolante data dal vescovo, non potendosi ovviamente dar forza vincolante a testi che racchiudono considerazioni teologiche e parenetiche.

promulgati ed obbligano tutti coloro che appartengono alla chiesa particolare nel modo e nei tempi previsti dal can. 8 § 2.

1.5 Agli altri membri del sinodo è riservato il voto consultivo

Il dilemma tra voto consultivo e voto deliberativo è stato il dilemma più discusso negli studi e nei sinodi stessi del postconcilio. Non sempre questo problema è stato però posto correttamente.

È stato certamente a ragione osservato che i criteri democratici di maggioranza assoluta e relativa non si addicono alla natura della Chiesa e al carattere sinodale dei suoi organismi⁵². Lo abbiamo evidenziato anche noi, ripercorrendo le tappe della storia. Queste problematiche sono state sollevate per il fatto che si è posto maggior attenzione al momento conclusivo del processo di formazione della legge, cioè quello della sua promulgazione⁵³, dimenticando che il vescovo recepisce e promulga un testo frutto dell'analisi e del dibattito di tutta l'assemblea sinodale.

Tra le tantissime considerazioni che si possono fare ce n'è sicuramente una che mi preme evidenziare e che maggiormente risponde allo spirito della tradizione sinodale nella Chiesa: proprio per il fatto che i criteri democratici di maggioranza mal si adattano alla natura della Chiesa, il vescovo e tutti con lui devono puntare ad ottenere il maggior consenso possibile su un determinato punto. Abbiamo già ampiamente detto come nella Chiesa antica l'unanimità in ambito conciliare venisse considerata come una particolare manifestazione dello Spirito che presiede all'unità della Chiesa. Il voto in questa prospettiva dovrebbe servire a chi ha la responsabilità ultima, cioè al vescovo, a verificare quanta accoglienza o quanto consenso riceve una determinata proposta, o una soluzione prospettata: che se la minoranza fosse consistente rispetto al numero totale dell'assemblea o se notevoli fossero le richieste di emendamento, a mio parere il vescovo non dovrebbe permettere che passino certe soluzioni che non soddisfano pienamente tutti coloro che avanzano delle valide ragioni. Purtroppo, da quanto si legge, talvolta questo non è accaduto.

2. Struttura e composizione del sinodo

Can. 462: «§ 1. Solo il vescovo diocesano convoca il sinodo diocesano, non invece colui che ad interim è a capo della diocesi.

⁵² E. CORECCO, «Parlamento ecclesiale», 39ss.

⁵³ A. LONGHITANO, «I sinodi regionali e diocesani», 609.

§ 2. Presiede il sinodo diocesano il vescovo diocesano, il quale tuttavia può delegare per questo compito e per singole sessioni del sinodo un vicario generale o un vicario episcopale»⁵⁴.

I due paragrafi del can. 462 trattano di due atti distinti tra loro: la *convocazione* e la *presidenza*.

Che si tratti di due atti distinti lo indica non solo il fatto che la norma ha disgiunto in due paragrafi diversi tali atti, ma anche perché è prevista per essi una disciplina diversa nell'uno e nell'altro caso.

D'altronde anche noi abbiamo assegnato il paragrafo primo alla sezione che riguarda la parte dinamica del sinodo, cioè lo svolgimento, visto che tratta della convocazione, mentre abbiamo assegnato il paragrafo secondo alla composizione del sinodo, cioè al suo aspetto strutturale. Essendo però i due aspetti fusi in un'unica norma, preferiamo trattare i due paragrafi in modo unitario.

Ma procediamo per gradi. Anzitutto è da dire che la norma è chiara nella sua ispirazione di fondo: il vescovo è l'adunatore della Chiesa per antonomasia, dunque il presidente nato di una assemblea che presenta, più di ogni altra, le caratteristiche della chiesa diocesana. Se il sinodo nasce come strumento di sostegno all'opera pastorale del vescovo, è chiaro allora che il sinodo è legato alla sua persona. La proibizione di convocare il sinodo per coloro che reggono *ad interim* la diocesi è altrettanto chiara: il sinodo è un evento tra i più rilevanti che caratterizzano la vita diocesana, e questo mal si armonizzerebbe con il principio «*sede vacante nihil innovetur*» di cui al can. 428 § 1. Non si tratta minimamente del fatto che chi *ad interim* regge la diocesi può essere privo del carattere episcopale: infatti siamo convinti che convocare e presiedere un sinodo sia un atto che procede dalla *potestas regiminis executiva*. È, in altre parole, un atto giurisdizionale, e dunque in quanto tale non richiede necessariamente il possesso e l'esercizio del *munus sanctificandi* nel grado dei vescovi. Difatti il codice non proibisce, anzi implicitamente prescrive che il sinodo possa legittimamente essere convocato da tutti coloro che il diritto equipara al vescovo diocesano e che sono a capo di chiese particolari (nel can. 381 § 2 combinato col disposto del can. 368): il prelado della prelatura territoriale⁵⁵, l'abate dell'abbazia territoriale, il vicario

⁵⁴ «§ 1. Synodum dioecesanam convocat solus Episcopus dioecesanus, non autem qui ad interim dioecesi praeest.

§ 2. Synodo dioecesanae praeest Episcopus dioecesanus, qui tamen Vicarium generalem aut Vicarium episcopalem pro singulis sessionibus synodi ad hoc officium implendum delegare potest».

⁵⁵ Sembra non si possa ugualmente dire del preposto alla prelatura personale, di cui ai cann. 294-297: la prelatura personale non è assimilabile alle chiese particolari per il fatto che essa non ne possiede tutti i caratteri così come descritti nel corso del nostro lavoro, soprattutto manca della *plebs Dei* che non figura nel disposto del can. 294 («*quae presby-*

e il prefetto apostolici e l'amministratore apostolico di una circoscrizione stabilmente costituita; ad essi vanno aggiunti gli ordinari castrensi, che non figurano nel codice perché costituiti dopo la promulgazione del codice⁵⁶.

Il problema è piuttosto quello di una chiesa sostanzialmente «acefala» in sede vacante: il governo interinale non è mai, chiunque lo svolga, la situazione normale per una chiesa diocesana che manca così di una immagine piena — dal punto di vista teologico — della *ecclesia universalis*. Nonostante essa sia governata comunque da un *ordinarius loci* difficilmente costui potrà chiamarsi a pieno titolo *pastor proprius*. L'Amministratore apostolico sede vacante, nei casi in cui questa figura viene ancora adottata, regge infatti la diocesi non *nomine proprio*, ma *nomine Summi Pontificis*⁵⁷.

Diverso è il caso in cui il vescovo convoca il sinodo conferendo speciale mandato al vicario generale: è sempre la sua volontà la fonte e l'origine di un tale atto che è poi materialmente compiuto da altra figura che almeno sia dotata di *potestas regiminis executiva*. Era la fattispecie prevista dal can. 357 § 1 del Cic 1917.

Oggi sembra essere del tutto esclusa dal nuovo codice la possibilità che il vicario generale possa convocare un sinodo diocesano⁵⁸, rimanendo invece la sola possibilità per i vicari, generale o episcopali, di poterlo presiedere, ma solo per singole sessioni.

In verità il paragrafo primo del nostro canone, se non prevede espressamente, come faceva il can. 357 § 1 del codice anteriore, che il vicario generale convochi il sinodo, potrebbe indurre la presunzione, ammissibile da punto di vista strettamente esegetico e nel contesto della tradizione canonica⁵⁹, che nella norma possa intendersi compreso anche il vicario ge-

teris et diaconis cleri saecularis constent [...]». Essa d'altronde nel codice figura nella parte *De clericis* e non in quella *De ecclesiis particularibus*, mentre vi figurava negli schemi del 1977 e del 1980, ma in seguito esclusa (cfr. CCCIC 4 [1972] 41-42 e CCCIC 14 [1982] 201-203), ad indicare che si tratta piuttosto di una forma gerarchica di raggruppamento clericale finalizzata ad una migliore distribuzione del clero o altre particolari finalità nella Chiesa.

⁵⁶ Con la Cost. Ap. SMC, del 2 aprile 1986, in AAS 78 (1986) 481-486.

⁵⁷ Non è la fattispecie prevista al can. 371 § 2, che riguarda l'Amministrazione Apostolica *stabiliter constituta*. Quella a cui facciamo riferimento non è contemplata nel Cic 1983; lo era nel precedente codice, al can. 312, ed oggi rimane nella prassi della Santa Sede (si veda il mio «Appunti sulla vacanza», 92-99).

⁵⁸ Cfr. per tutti G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 124-126.

⁵⁹ «Per alios possunt synodum congregare si ipse Ep. pus aliquo iusto impedimento detineatur» [e viene indicato espressamente come esempio un *episcopus vicinior* oppure il *vicarius generalis de speciali mandato!*] (A. BARBOSA, *Pastoralis sollicitudinis*, 395, n. 3, all. 3). Che poi l'adunazione del sinodo sia un atto che procede dalla *iurisdictio* (*potestas regiminis executiva*) lo prova il fatto che il medesimo autore testé citato continua: «Potest [...] electus [...] nondum tamen consecratus, synodum congregare [...]» perché ha ricevuto già la *potestas iurisdictionis* per tramite della *missio canonica*, a differenza di colui che,

nerale *se munito di un mandato speciale*: il can. 134 § 3 dice infatti che ciò che nel codice viene attribuito nominatamente (*nominatim*) al vescovo diocesano, deve intendersi attribuito esclusivamente a lui (e a coloro che gli sono equiparati nel diritto a norma del can. 381 § 2) esclusi i vicari, generali o episcopali che siano, *nisi de speciali mandato*⁶⁰.

Secondo questa interpretazione si dovrebbe allora ammettere che la nuova formulazione del canone allora non restringe le possibilità rispetto al vecchio codice, ma anzi le allarga, dal momento che ora è possibile includervi anche il vicario episcopale.

Ciò conferma evidentemente la nostra tesi, che cioè convocare un sinodo e dirigerlo in qualità di presidente è atto squisito della *potestas executiva* e non di quella legislativa⁶¹. Il vescovo pertanto che delegasse ad un vicario la riunione del sinodo e la sua presidenza *ad modum actus* non potrebbe validamente delegare ad altri l'atto della promulgazione, che è invece atto legislativo. Ritengo perciò che questi atti vadano distinti: quello della promulgazione, atto legislativo che nessuna autorità inferiore al Romano

eletto dal principe o da altra autorità secolare, non abbia ancora ricevuto la conferma dal papa: «Episcopus vero nominatus a rege ante provisionem papae non posse synodum congregare [...]» (ID., n. 4; cfr. quanto nella stessa linea dice il Ferraris il quale aggiunge altri elementi che rendono ancora più evidente la soluzione del problema: «Abbatibus, aliisque prelati Episcopo inferiores, non possunt congregare synodum nisi habent copulative tria requisita, scil. territorium vere separatum cum iurisdictione quasi episcopali in clericum et populum [gli Abati territoriali!], et speciale indultum apostolicum cum subsequuta consuetudine [...]» – F. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, vol. II/C, art. III coll. 437 – 452 [440]). È ovvio che quanto qui detto viene riferito solo per mostrare come la adunazione del sinodo sia un atto giurisdizionale e che perciò non si esclude a priori che altri che godano della medesima potestà giurisdizionale possano farlo, nei limiti del dettato della legge. Non si deve prendere quanto detto come una possibilità reale, che cioè ancora oggi il vescovo non ancora consacrato ma solo eletto possa indire il sinodo. Tale possibilità è oggi esclusa per un prescritto positivo di legge, al can. 382 § 1 (cfr. G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 123, nt. 3).

⁶⁰ Si cfr. Di questa opinione H. MÜLLER, «De speciali episcopi mandato», 219-241, nel quale studio, alle pp. 229-235, vengono elencati circa 100 casi in cui può essere concesso dal vescovo uno speciale mandato ai vicari. Tra questi casi, anche «Synodum dioecesanam convocare, dirigere, suspendere necnon dissolvere [...]» (230).

Al contrario il Commentario al codice della CLSA, evidentemente presupponendo la medesima interpretazione data dal Corbellini, ricava l'impossibilità dell'atto della convocazione da parte dei vicari dal fatto che il nuovo codice distingue «convocazione» da «presidenza», rispettivamente nei paragrafi 1 e 2 del can. 462 in questione, a differenza di quanto avveniva nel can. 357 § 1 del codice preterito. A noi non sembra che solamente da una questione di carattere formale si possa definire una questione di carattere e rilevanza sostanziale dal punto di vista teologico e giuridico insieme, e pertanto non può essere pienamente accettabile la soluzione del Müller.

⁶¹ Tale confusione mi sembra affiori nell'opera testé citata del CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 127, nt. 11.

Pontefice può validamente delegare, da quello della convocazione e della presidenza, atti propri della *potestas regiminis executiva*.

Detto ciò, dobbiamo tuttavia aggiungere che la possibilità per il vicario di convocare il sinodo, oltre che non corretto dal punto di vista teologico, non sembra essere sostenuta dalla nuova normativa.

Anzitutto questo mi sembra intravedere nella mutazione con la quale il Legislatore ha inteso separare, rispetto alla normativa abrogata, l'atto della convocazione, attribuita al *solus episcopus*, e quello della presidenza, per la quale ammette la delega *ad modum actus*. Il «*solus*» aggiunto ad *episcopus* indica con sufficiente evidenza che si tratta di un atto esclusivo del pastore della diocesi, e in questo senso sarebbe da equiparare nel suo significato all'«*unus*» di cui al can. 466.

E la ragione della mutazione rispetto alla normativa precedente non è difficile ravvisarla proprio in quanto abbiamo esposto, credo sufficientemente, nel corso di questo lavoro: il vescovo, o comunque il pastore della diocesi, è il presidente nato del sinodo, egli vi esercita solennemente il suo ministero di primo responsabile, in aiuto del quale chiama i presbiteri, i laici e i consacrati della chiesa particolare con la testimonianza della fede e il conforto del consiglio.

D'altronde, dal punto di vista eminentemente pratico, il mandato speciale di cui si fa questione non riveste carattere di necessità, in un'epoca in cui è prevista come strettamente obbligatoria la residenza del vescovo nella propria chiesa e perciò riducendo il suo eventuale impedimento ad un fatto momentaneo. Che se il vescovo fosse impedito in maniera prolungata e permanente, la normativa stessa prevede che il sinodo è da considerarsi *ipso iure* sospeso⁶².

Mi sembra superfluo aggiungere riguardo al paragrafo secondo, dal momento che ne abbiamo già fatto cenno, che si esclude una delega generale a presiedere il sinodo, e ciò per espressa volontà del Legislatore. Non è difficile intravederne le motivazioni: una delega generale difficilmente renderebbe visibile il pieno significato del sinodo come organo maggiormente rappresentativo della chiesa particolare di cui primo responsabile è il vescovo. È permessa pertanto solo una delega *ad modum actus* e solamente a coloro che nel diritto godono della stessa potestà amministrativa del vescovo⁶³.

⁶² Can. 468 § 2.

⁶³ Non così era la formulazione del canone nello *Schema canonum* del 1977 (in CCCIC 2 [1980] 315) la quale ammetteva, almeno implicitamente, che questo potesse avvenire. Negli atti della Commissione, tuttavia, non si dà altra ragione della mutazione, se non quella di evitare una formulazione negativa (316).

Can. 463: «§ 1. Devono essere chiamati al sinodo diocesano quali membri del sinodo e ad esso hanno l'obbligo di parteciparvi:

- 1° - il vescovo coadiutore e i vescovi ausiliari;
- 2° - i vicari generali e i vicari episcopali, compreso il vicario giudiziale;
- 3° - i canonici della chiesa cattedrale;
- 4° - i membri del consiglio presbiterale;
- 5° - fedeli laici, anche membri di istituti di vita consacrata, da eleggersi dal consiglio pastorale, nel modo e nel numero che il vescovo diocesano avrà determinato, oppure, ove non vi sia questo consiglio, con criterio determinato dal vescovo diocesano;
- 6° - il rettore del seminario maggiore diocesano;
- 7° - i vicari foranei;
- 8° - almeno un presbitero da ciascuno dei vicariati foranei eletto da tutti coloro che vi svolgono la cura delle anime; è da eleggersi parimenti un altro presbitero il quale, impedito il primo, subentri al suo posto;
- 9° - alcuni superiori di istituti religiosi e società di vita apostolica, che abbiano in diocesi una casa, da eleggersi nel numero e nel modo determinati dal vescovo diocesano.

§ 2. Al sinodo diocesano possono essere chiamati dal vescovo diocesano in qualità di membri del sinodo anche altri, sia chierici, sia membri di istituti di vita consacrata, sia laici.

§ 3. Il vescovo diocesano, qualora lo ritenga opportuno, può invitare al sinodo diocesano in qualità di osservatori alcuni ministri o membri di chiese o comunità ecclesiali, che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica»⁶⁴.

⁶⁴ «§ 1. Ad synodum dioecesanam vocandi sunt uti synodi sodales eamque participandi obligatione tenentur:

- 1° Episcopus coadiutor atque Episcopi auxiliares;
- 2° Vicariis generales et Vicarii episcopales, necnon Vicarius iudicialis;
- 3° canonici ecclesiae cathedralis;
- 4° membra consilii presbyteralis;
- 5° christifideles laici, etiam sodales institutorum vitae consecratae, a consilio pastorale eligendi, modo et numero ab Episcopo dioecetano determinandis, aut, ubi hoc consilium non exstet, ratione ab Episcopo dioecetano determinata;
- 6° rector seminarii dioecetani maioris;
- 7° vicarii foranei;
- 8° unus saltem presbyter ex unoquoque vicariatu foraneo eligendus ab omnibus qui curam animarum inibi habeant; item eligendus est alius presbyter qui, eodem impedito, in eius locum substituitur;
- 9° aliqui Superiores institutorum religiosorum et societatum vitae apostolicae, quae in diocesi domum habent, eligendi numero et modo ab Episcopo dioecetano determinatis.

§ 2. Ad synodum dioecesanam Episcopus dioecetanus, si id opportunum duxerit, invitare potest uti observatores aliquos ministros aut sodales Ecclesiarum vel communitatum ecclesialium, quae non sunt in plena cum Ecclesia catholica communione».

Abbiamo sufficientemente considerato che la composizione del sinodo debba rispecchiare la reale composizione della chiesa particolare di cui è espressione.

Vediamo come il codice, sulla scorta del concilio, non ha mancato di ispirarsi a questo principio ecclesiologico.

Il can. 463 tratta dei partecipanti e dell'obbligo giuridico per cui sono tenuti a partecipare. Prima di fare un commento ai numeri che riguardano le varie categorie di partecipanti, ritengo utile premettere alcune considerazioni: – che l'obbligo sia un vero obbligo giuridico è attestato dal seguente can. 464, nel quale si prevede che solo un impedimento «legittimo» può motivare l'assenza dal sinodo di uno che è tenuto a parteciparvi: e comunque non può, nell'eventualità di doversi assentare, deputare un procuratore; – all'obbligo giuridico di partecipare corrisponde un diritto ad essere convocati e di figurare «*uti synodi sodales* [...]», vale a dire come membri del sinodo a tutti gli effetti, *pleno iure*, diremmo in linguaggio giuridico. La precisazione ha la sua importanza poiché al paragrafo terzo del canone in questione si parla di altri soggetti che possono essere invitati «*uti observatores* [...]», precisa il testo; si tratta di membri di altre comunità cristiane presenti nel territorio della diocesi, i quali, a motivo della non piena comunione (visibile) con la comunità cattolica, presenziano senza peraltro un coinvolgimento pieno nell'attività sinodale, cioè senza diritto di voto e senza dunque un peso effettivo sulle decisioni che vi si assumono. La loro è perciò solo una presenza e non una partecipazione⁶⁵, come d'altronde può accadere nei concili particolari ove sicuramente questi fratelli separati sono annoverati tra gli *hospites*.

I nove numeri che presentano le categorie di persone che devono essere convocate al sinodo pone una serie di questioni che cercheremo qui di illustrare, possibilmente senza far difetto alla chiarezza.

Anzitutto è da dire che in questo primo paragrafo sono riportate tutte quelle persone che il vescovo diocesano ha l'obbligo di convocare, come già accennato. Essi sono membri di diritto del sinodo in virtù dell'incarico che ricoprono all'interno della compagine della chiesa particolare:

2.1 Anzitutto il vescovo coadiutore e i vescovi ausiliari

È questa, insieme alla presenza dei laici, la vera novità rispetto al codice precedente.

Il can. 273 dello *schema canonum* del 1977 ometteva del tutto la menzione dei vescovi ausiliari: è facile intuire che questa prima redazione del canone rifletteva ancora il clima giuridico anteriore al concilio e denotava la

⁶⁵ G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 211.

ancor scarsa maturazione dei temi e della dottrina conciliare. Nel regime veterocodificiale infatti i vescovi ausiliari non erano praticamente coinvolti, se non in modo marginale, nel governo pastorale della diocesi, essendo praticamente semplici esecutori⁶⁶.

Già nella seconda stesura del codice, nello schema del 1980, il can. 382 riportava al primo posto, com'è nel testo definitivo, la menzione dei vescovi coadiutore e ausiliari (con la sola eccezione del singolare invece dell'attuale plurale): segno questo di una rivalutazione dell'ufficio e della dignità di queste figure che, in quanto vescovi, sono associati al vescovo diocesano nella stessa missione di successori degli apostoli in seno al collegio episcopale con la pienezza del sacramento dell'ordine, anche se la missione canonica non assegna loro una responsabilità piena e personale in ordine al governo di una chiesa particolare⁶⁷.

Perciò essi nel codice hanno giustamente ottenuto una migliore e più precisa posizione giuridica⁶⁸. Di essi in particolare si dice che «assistono il vescovo diocesano nell'intero governo della diocesi e ne fanno le veci quando egli è impedito o assente»⁶⁹. Di conseguenza il codice rinnovato prescrive, a differenza del vecchio che, se presenti in diocesi, siano obbligatoriamente costituiti vicari generali o episcopali⁷⁰, godendo perciò di facoltà ordinaria vicaria che conservano per tutta la durata del loro incarico⁷¹ e mantengono, per espresso disposto di legge, anche in regime di sede vacante⁷².

Al vescovo diocesano il codice raccomanda vivamente che nella trattazione degli affari di maggior rilievo consulti prima di ogni altro il vescovo o i

⁶⁶ G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 168 ove cita, alla nt. 13, i cann. 351-352 del Cic 1917. In verità alcune espressioni del vecchio codice, se attentamente interpretate, rendono l'opinione del Corbellini non pienamente condivisibile.

⁶⁷ Era questa la rivalutazione che si augurava il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi: «dignitas Episcoporum magis in tuto ponatur [...]» (CD, n. 25).

⁶⁸ Art. 3 del capo II, cann. 403-411.

⁶⁹ «Episcopo diocesano in universo dioecesi regimine adstant atque eiusdem absentis vel impediti vices suppleant»: dunque non solo una funzione suppletiva in assenza del vescovo ordinario; il can. 405 § 2 infatti va collegato con il § 3 del can. 407 dove si dice che i coadiutori e gli ausiliari sono «in partem sollicitudinis Episcopi dioecesanis vocati [...] munia sua ita exerceant, ut concordia cum ipso opera et animo procedant».

⁷⁰ Can. 406 § 2 che recepisce CD, 26.

⁷¹ Can. 477 § 1.

⁷² Can. 409 § 2, a differenza del vecchio codice ove si dice che l'incarico dell'ausiliare cessava con la vacanza della sede, a meno che il coadiutore non fosse stato assegnato come tale alla stessa sede, invece che alla persona del vescovo (can. 355 § 3 Cic 17). Nel qual caso rimane molto incerto di qual natura fosse la sua potestà, dal momento che, non appena si produceva la vacanza della sede, la reggenza della diocesi passava al capitolo cattedrale (can. 431 § 1).

vescovi ausiliari⁷³ e ad essi spetta il dovere e il diritto di sostituire il vescovo diocesano in quelle funzioni liturgiche o extraliturghiche, che per natura ed opportunità richiedano la presenza del vescovo⁷⁴.

Appare infine piuttosto chiaro il fatto che costoro partecipano a pieno titolo alla vita diocesana e quindi al sinodo solo dalla presa di possesso canonico a norma del can. 404.

2.2. *I vicari generali ed episcopali. Il vicario giudiziale*

La partecipazione di diritto è giustificata dalla natura ordinaria vicaria della loro potestà. Sia il vicario generale, o i vicari generali⁷⁵, che i vicari episcopali e il vicario giudiziale sono persone che, subito dopo i vescovi ausiliari e in loro assenza, condividono in tutto o in parte col vescovo diocesano la sua responsabilità di pastore ordinario della diocesi ed esercitano in sua vece quegli incarichi pastorali amministrativi e giudiziari che per la loro natura competono per sé al vescovo diocesano⁷⁶. Essi appartengono strettamente alla struttura gerarchica della chiesa particolare e perciò membri nati del sinodo. Il loro inserimento tra i membri di diritto del sinodo testimonia la dimensione e l'importanza pastorale che la Chiesa ha sempre assegnato all'attività amministrativa e giudiziaria, quantunque non sempre correttamente dedotta nella pratica.

2.3 *I canonici della cattedrale*

La loro presenza è sicuramente connessa alle funzioni liturgiche particolarmente solenni (can. 503) che essi hanno come compito proprio e che sogliono avvenire durante la celebrazione del sinodo. Il can. 503 prevede che

⁷³ Can. 407 § 2.

⁷⁴ Can. 408. Si noti a questo proposito che il codice non sembra aver accolto l'*optandum* espresso dal concilio in CD, 26 di affidare di preferenza al vescovo ausiliare (o ad uno tra essi) il governo interinale della sede dalla vacanza alla presa di possesso da parte del nuovo vescovo diocesano, con la clausola tuttavia «nisi aliud graves rationes suadeant [...]»; (cfr. anche il M. P. *ES*, n. 13 § 3). Il codice prevede espressamente altro al can. 409 § 2 coll. col can. 419. Ci si permetta ancora una volta per la materia il rinvio al nostro studio già citato alla nt. 458.

⁷⁵ Can. 475 § 2.

⁷⁶ Can. 134 § 1 e cann. 1419 § 1 coll. con il can. 1420 § 1. Vorremmo precisare in proposito che i vicari giudiziali non sono «ordinari» nel senso del can. 134. Questo è pacificamente acquisito in dottrina: «No todos los que tienen jurisdicción ordinaria, aunque sea en el fuero externo, se llaman ordinarios; se reserva este nombre específicamente para quienes tienen jurisdicción por derecho común en ambos fueros y son mencionados en el canon» (AA.VV., *Código de derecho canónico*, 107-108. Così anche G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 432; R. PARALIEU, *Guide pratique*, 70). Il motivo, oltre all'esclusione dal prescritto del can. 134, potrebbe ravvisarsi nel fatto che essi hanno una potestà ordinaria non generale, e neanche parziale, ma speciale, cioè *ad negotiorum genus tantum*.

oltre al *munus liturgicum* costoro possano adempiere anche altre funzioni che sono loro affidate o dal vescovo diocesano o dal diritto stesso. Infatti ad essi il vescovo conferisce questa dignità *intuitu personae*, vale a dire come riconoscimento per le qualità personali e lo zelo con cui hanno esercitato il ministero⁷⁷. In questo ultimo caso si tratterebbe di una partecipazione al governo pastorale della diocesi e la loro presenza in sinodo sarebbe ancor maggiormente giustificata. Il can. 502 § 3 prevede che essi possano, qualora la conferenza episcopale nazionale lo disponga, adempiere a quei compiti che nel codice spettano al collegio dei consultori: nella qual fattispecie sono previsti nel diritto molti casi, riguardanti soprattutto l'amministrazione dei beni⁷⁸.

In ogni caso, dal momento che la tradizione, cui apertamente si richiama il *Caeremoniale episcoporum* attuale, prevede che particolarmente solenni e partecipate siano le celebrazioni liturgiche di modo che i sinodali siano riuniti attorno al vescovo anzitutto nella preghiera e nella testimonianza della fede cattolica ed apostolica, la presenza dei canonici è prevista anche per il decoro della liturgia, *munus* che essi hanno come proprio nella diocesi.

⁷⁷ Can. 509 § 2.

⁷⁸ Un elenco dei casi si può trovare in G. CORBELLINI, *Il sinodo diocesano*, 176, nt. 41. Per quanto riguarda l'amministrazione dei beni i casi sono tutti riconducibili in qualche modo al can. 1277, che dispone il principio generale del consiglio o del consenso. Un elenco dei canoni con ampio commento è offerto dalla *Istruzione in materia amministrativa* della CEI, pubblicata a cura della Commissione episcopale per i problemi giuridici. Questo caso non ricorre in Italia, dal momento che la CEI ha disposto in merito che al collegio dei consultori rimangano le competenze assegnategli dal codice (Delibera n. 4 del 23 dic. 1983, in *EnchCei* 3/1592). La possibilità prevista dal codice di trasferire ai capitoli cattedralizi le competenze proprie del collegio dei consultori ha valore soprattutto nei paesi di lingua tedesca dove il capitolo ha mantenuto nella struttura diocesana una posizione di rilievo, finanche in alcuni casi mantenendo, in forza delle antiche consuetudini e i principi pattizi nelle convenzioni e nei concordati con la S. Sede (ma non tutti gli stati della federazione elvetica e tedesca hanno un concordato!), il diritto di presentazione per la nomina del vescovo. In questi paesi la cooptazione dei membri nel capitolo è presumibilmente fatta con molta cura in ordine alla scelta dei soggetti e perciò risulta più agevole che il medesimo organo sia in grado di adempiere compiti difficili e complessi come quello che riguarda l'amministrazione di quelle diocesi — di estensione ben diversa dalle nostre — in regime di vacanza o la consulenza per l'amministrazione dei beni. In Italia non mancano invece i casi, soprattutto nel nostro sud, ove i capitoli sono ridotti a pochissime persone alle quali il canonicato è conferito per significar loro un pensionamento «onorevole» o anticipato. Nel tal caso la loro partecipazione al sinodo è di minore rilievo; stante tuttavia il disposto di legge, il vescovo non può escluderli anche qualora lo ritenga opportuno.

2.4 I membri del consiglio presbiterale

Essi rappresentano quel peculiare organo consultivo⁷⁹ che più di tutti gli altri risulta rappresentativo della realtà presbiterale diocesana: esso è una specie di senato per il vescovo⁸⁰ al cui compito esso deve portare valido contributo in tutto ciò che riguarda la conduzione della diocesi.

La presenza dei membri di questo consiglio nel sinodo è obbligatoria anzitutto per l'affinità che il codice stabilisce tra il compito proprio del sinodo e quello del consiglio presbiterale⁸¹: la sua natura altamente rappresentativa che la normativa accuratamente si preoccupa di assicurare lo rende particolarmente adatto ad essere coinvolto nel lavoro sinodale, rispondendo così innanzitutto a delle esigenze teologiche che vedono i presbiteri strettamente congiunti ai vescovi dal legame sacramentale (PO, 7) e dalla comunione gerarchica.

Non ci dilunghiamo oltre: abbiamo già esposto i principi teologici che presiedono allo stretto rapporto che intercorre tra il presbiterio e il suo capo, il vescovo diocesano.

Non ci rimane che ricordare che il collegio dei consultori è formato da membri scelti all'interno del consiglio presbiterale⁸², pur costituendo un organismo autonomo⁸³, ed è per questo che, nonostante l'importanza di questo organismo di partecipazione nel governo della diocesi, per esso non viene previsto un espresso disposto di legge. La sua presenza è comunque prevista *implicite etsi non expresse*.

2.5 I fedeli laici

Consacrati e non, eletti dal consiglio pastorale o secondo criteri indicati dal vescovo.

⁷⁹ ES 15 § 3.

⁸⁰ ES 15 § 1 e can. 495 § 1.

⁸¹ I sinodali «in bonum totius communitatis dioecesis Episcopo [...] adiutricem operam praestant» (can. 460); il consiglio presbiterale «Episcopum in regimine dioecesis [...] adiuvare» (can. 495 § 1). Faccio notare la differenza terminologica tra «in bonum totius communitatis [...] opera praestare» che vale per tutti i fedeli, e «in regimine dioecesis adiuvare», che si applica solo al ministero ordinato. La differenza terminologica dice similitudine ma al tempo stesso una importante differenza per la diversa natura del legame che intercorre tra presbiteri e vescovo e tra quest'ultimo e i laici, consacrati e non. Queste espressioni trovano un parallelo importante e fondamentale nel can. 129, nel quale parimenti si deve notare la differenza tra il § 1 e il § 2.

⁸² Cfr. il can. 502 § 1.

⁸³ Cfr. CCCIC 14 (1982) 218. L'autonomia dei due organismi è anche deducibile dal fatto che la normativa prevede che un membro, che cessi di essere in seno al consiglio presbiterale, rimane tuttavia membro del collegio dei consultori (*Responsum* diei 7 augusti 1984, AAS 76 [1984] 747); sede vacante, il collegio dei consultori non decade, come il consiglio presbiterale (cann. 419 e 502 § 2).

Abbiamo già detto diffusamente della grande novità che costituisce la norma che regola la partecipazione dei laici al sinodo. Qui vorremmo accennare solo ai principi giuridici che giustificano ivi la loro presenza. La riscoperta della partecipazione battesimale ai *tria munera Christi* e dunque del sacerdozio regale di tutti i fedeli ha portato a fissare nel codice quei diritti e doveri essenziali e connaturali allo *status* di *christifidelis*, in quanto membro cioè di tutto il popolo di Dio⁸⁴ che ha come compito primario e condiviso da tutti i membri l'edificazione del Corpo di Cristo, la Chiesa. Ciascun fedele laico ha perciò diritti e doveri che provengono dall'essere battezzato⁸⁵ e ad essi aggiunge i diritti e doveri propri del suo stato⁸⁶.

Dei laici perciò si dice che hanno il diritto, pienamente riconosciuto nel codice, non solo di diffondere il divino annuncio della salvezza⁸⁷ ciascuno secondo la propria condizione⁸⁸, ma anche di prestare aiuto ai pastori⁸⁹ partecipando col consiglio e la competenza di cui godono, non solo in modo spontaneo ma, raccomanda il concilio, nelle sedi idonee che il diritto prevede.

Prende corpo così e viene istituzionalizzato quel carisma di discernimento di ciò che giova al bene della Chiesa che nasce dalla fede e dal dono dello Spirito Santo⁹⁰, e si esprime nel diritto-dovere di manifestarlo ai pastori e talora anche a tutti gli altri fedeli perché meglio si conosca nella Chiesa la volontà di Dio per il bene di tutti⁹¹.

Tra le sedi più idonee ad esprimere questo diritto-dovere certo si deve annoverare il sinodo diocesano, l'organismo che offre la più ampia facoltà di consulenza che oggi una struttura ecclesiale può offrire poiché esso coaduna non solamente coloro che già esercitano questo diritto in maniera

⁸⁴ Cann. 204; 208; 210; 211, ecc.

⁸⁵ Can. 96.

⁸⁶ Tit. II – *De obligationibus et iuribus christifidelium laicorum*; cfr. can. 224: «Christifideles laici, praeter eas obligationes et iura, quae cunctis christifidelibus sunt communia [...]».

⁸⁷ Can. 225 § 1.

⁸⁸ Can. 226 § 1.

⁸⁹ Can. 228 § 2.

⁹⁰ Vedi il combinato disposto dei cann. 210, 211, 212 §§ 2-3 e il can. 225 § 1. I carismi ricevuti dallo Spirito Santo implicano il diritto-dovere del loro esercizio (AA, 3); perché non restino solo dichiarazioni di principio, il codice ne prevede e regola appunto l'esercizio. Dobbiamo però notare con rammarico che il codice non ha integralmente recepito il testo conciliare laddove il can. 211, che trascrive AA, 3 esclude il termine «carisma». Un velato accenno al carisma, ma non il termine, sembra comparire al can. 216 che trascrive in linguaggio giuridico il testo di AA, 24, e il can. 206, che menziona lo Spirito Santo, ma in riferimento ai catecumeni. Non sono queste le uniche esclusioni «eccellenti»: anche di *sensus fidelium*, e il conseguente discernimento in ordine al bene di tutta la Chiesa non si parla mai nel codice (cfr. L. VELA, «Dialectica eclesial», 27-28).

⁹¹ Can. 212 § 3.

istituzionale nelle sedi ordinarie — i consigli pastorali parrocchiali, il diocesano, talvolta anche quello decanale, il consiglio degli affari economici — ma anche coloro che per una qualche ragione (impossibilità soggettive od oggettive) non sono compresi in questi organismi⁹².

Il testo che stiamo esaminando, così come appare, pone un problema di interpretazione: cosa si intende esattamente con l'espressione «*a consilio pastoralis eligendi* [...]»? Vuol dire che i membri del sinodo diocesano debbano essere scelti all'interno dello stesso consiglio pastorale (*e gremio consilii*) oppure che il consiglio pastorale è solo l'organo elettivo, ma eleggibili sono tutti coloro che partecipano attivamente alla vita della chiesa particolare e che presentino i requisiti voluti dal codice⁹³?

La lettera della legge, formulata di modo che si comprenda che il consiglio pastorale è l'organo che procede a tale selezione, ed un senso generale di opportunità ci fanno propendere per la seconda soluzione: sarebbe in tal modo garantita una effettiva, e non solo simbolica, rappresentatività. Nonostante infatti i membri del consiglio pastorale (che non sono tra l'altro tutti laici — can. 512 § 1) debbano essere scelti in modo tale che attraverso di essi siano veramente rappresentate tutte le categorie o gli ordini che formano il popolo di Dio⁹⁴, la deputazione di alcuni di essi, o anche di tutti qualora il regolamento lo preveda, sarebbe un numero troppo ristretto e poco rappresentativo.

Una interpretazione contraria, benché paia essere sostenuta dal testo dello Schema 1977⁹⁵, non è però giustificata, credo, dall'evoluzione del testo che già nella seconda redazione aveva eliminato l'espressione «*ut delegati*» come a voler evitare che tali membri fossero ritenuti deputati a rappresentare il consiglio in seno al sinodo⁹⁶.

La intenzione di dare ampio respiro alla rappresentanza laicale e rispettare così le proporzioni reali della chiesa particolare è dovuta anche all'eliminazione, tra la seconda e la redazione definitiva, del termine «*aliqui*» indubbiamente limitativo, e l'aggiunta dell'espressione «*sodales institutorum vitae consecratae*» che non si sarebbero potuti comprendere altrimenti se non tra i membri che il vescovo ha facoltà di invitare. L'inserimento di questi ultimi tra i membri di diritto dice una maggiore coscienza della

⁹² Costoro partecipano al sinodo a norma del can. 462 § 2.

⁹³ Il primo dei requisiti che il candidato senza dubbio deve presentare è quello della piena comunione visibile con la Chiesa così come descritta al can. 205, la stessa che si richiede per poter essere membro del consiglio pastorale (can. 512 § 1).

⁹⁴ Cfr. l'espressione del § 2 del can. 512.

⁹⁵ Al can. 273 dello Schema del 1977 si parlava di «*delegati consilii pastoralis*», facendo così sottintendere che i membri da deputare al sinodo sarebbero eventualmente da eleggersi all'interno del consiglio pastorale stesso.

⁹⁶ Cfr. *Schema Codicis* del 1980.

articolazione e della varietà del popolo di Dio che il sinodo deve, e non soltanto può, esprimere⁹⁷.

Nel caso non esista il consiglio pastorale, di istituzione facoltativa lo ricordiamo, il vescovo stesso è tenuto ad offrire i criteri per l'elezione dei laici, tenendo conto evidentemente delle indicazioni offerte dalla S. Sede⁹⁸.

Abbiamo infine accennato che tra i laici sono compresi i membri degli istituti secolari. Il loro inserimento in questo punto è giustificato per una doppia ragione, teologica e pratica: la consacrazione non muta la loro condizione in seno al popolo di Dio⁹⁹; essi inoltre, per il fatto di esplicare nel secolo la loro particolare missione, godono di una certa discrezione riguardo all'appartenenza ad un Istituto. Non sono invece stranamente compresi i membri di società di vita apostolica, di cui fa cenno solo al n. 9. Questo evidenzia come si sia trattato di una aggiunta dell'ultima ora, giusta, ma affrettata, come d'altronde risulta da un sommario confronto tra gli schemi del codice. Al diritto particolare, il regolamento del sinodo cioè, il compito ancora una volta di risolvere e provvedere più chiaramente al loro inserimento.

2.6 *Il rettore del seminario maggiore della diocesi*

Già presente la norma nel vecchio codice, il codice odierno indica nel rettore del seminario maggiore — escludendo il rettore del seminario minore — un membro di diritto e per ovvii motivi di incidenza di questo incarico nei riguardi di tutta la chiesa diocesana. Non mancano casi di regioni ecclesiastiche dove è stato eretto un seminario maggiore interdiocesano, cioè per tutte le diocesi suffraganee dello stesso metropolita, o anche seminari interdiocesani comuni a diocesi di diverse province ecclesiastiche¹⁰⁰.

Quale in tal caso la norma da adottare? La lettera della legge sembra escludere che possa essere chiamato il rettore del seminario maggiore che non sia strettamente diocesano.

Ma credo si possa e debba dare al termine «diocesano» una interpretazione estensiva, nel senso cioè di quel seminario dove i seminaristi diocesani vengono educati e preparati al sacerdozio. Maggiore rilevanza assume poi la presenza del rettore del seminario maggiore allorquando il sinodo intenda

⁹⁷ È questo uno dei segni dell'opera mirabile del concilio, ancor più misteriosa se solo si pensa che alla vigilia del medesimo, nel 1959, una risposta della S. Congregazione del concilio scoraggiava la partecipazione dei laici al sinodo diocesano (cfr. G. CORBELLINI, *Il Sinodo diocesano*, 184).

⁹⁸ SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Litt. circ. *Omnes christifideles*, del 25 gennaio 1973, n. 7, che ribadisce quanto dice il M. P. ES.

⁹⁹ Can. 711.

¹⁰⁰ Can. 237, spec. § 2.

occuparsi anche della preparazione dei candidati al sacerdozio ed esprimere dei precisi orientamenti.

È opportuna allora la presenza del rettore del seminario anche interdiocesano, pur non registrando nessun obbligo strettamente giuridico di convocarlo in base al n. 6 del § 1 del nostro canone.

È chiaro che il problema non si pone allorquando il rettore del seminario maggiore interdiocesano è del clero della diocesi che celebra il sinodo, il quale può essere comunque convocato a norma del § 2 del can. 463.

Ancora una volta si evidenzia l'importanza del diritto particolare chiamato a completare ed esplicitare il diritto universale.

2.7 *I vicari foranei*

Identica la disposizione a quella del can. 356 § 1, 4° del vecchio codice per costoro che ritengono, ora come e più di allora¹⁰¹, un compito di natura pastorale, di promozione e di coordinamento dell'opera pastorale e dell'amministrazione ecclesiastica su un territorio più o meno vasto¹⁰².

La loro importanza cresce in realtà diocesane medio-piccole¹⁰³, dove non è possibile costituire il consiglio episcopale, collocandosi essi perciò in quei contesti tra i collaboratori più prossimi del vescovo diocesano¹⁰⁴. La loro conoscenza del territorio e delle persone è evidentemente indispensabile per meglio provvedere ai bisogni della comunità.

2.8 *Almeno un presbitero da ogni vicariato foraneo da eleggersi tra tutti coloro che hanno la cura delle anime*

Anche qui un problema di interpretazione. Il testo, così come si presenta, pone un interrogativo: intende esso evidenziare l'organo elettivo, cioè tutti i sacerdoti in cura d'anime, lasciando in qualche modo aperta la questione di chi abbia voce passiva, oppure intende che tutti coloro che hanno la cura diretta delle anime hanno voce attiva e passiva insieme?

Dalla costruzione della frase, però, mi pare che l'espressione *ab omnibus* significhi che tutti i sacerdoti in cura d'anime sono elettori e dunque che essi

¹⁰¹ Si cfr. il can. 477 del Cic 1917.

¹⁰² Can. 555 § 1, 1°; cfr. *EI*, n. 187.

¹⁰³ Relativamente alla situazione italiana, caratterizzata per buona parte proprio da diocesi di media e piccola estensione, si deve aggiungere che accanto alla figura del vicario generale spesso non compare quella del vicario episcopale, la cui costituzione non è peraltro obbligatoria (c. 476). In questo caso insieme al vicario generale sono i vicari foranei i più prossimi collaboratori del vescovo, quantunque essi non possano costituire il consiglio episcopale (c. 473 § 4).

¹⁰⁴ *EI*, n. 19 § 1.

abbiano voce almeno attiva¹⁰⁵. Il senso comune poi suggerisce che anche gli eventuali membri da eleggere abbiano la cura delle anime, ma dal testo del canone non se ne evince l'assoluta necessità.

È questa una vera novità del nuovo codice rispetto al vecchio nella selezione dei presbiteri partecipanti al sinodo: la normativa non più in vigore assegnava ai soli parroci la possibilità di essere eletti, mentre oggi la possibilità è estesa a tutti i presbiteri che siano impegnati nella pastorale attiva, qualora per pastorale attiva si intenda non solo la cura parrocchiale, bensì anche le numerose attività particolari, di settore e talvolta sopraparrocchiali o interparrocchiali.

Il problema della carenza dei sacerdoti e della possibilità che il codice attuale prevede, di affidare cioè in tali casi a laici o religiosi non ordinati, di ambo i sessi, la supplenza di alcuni compiti propri dei ministri sacri, ha risollevato in ambito dottrinale la questione del retto modo di intendere la medesima espressione, «*cura animarum*». Ma il problema qui non interessa se non per ciò che concerne le elezioni di selezione del rappresentante presbitero¹⁰⁶.

¹⁰⁵ La preposizione «ab» significa nella lingua latina per lo più l'agente e non anche la provenienza a differenza di altre preposizioni — ad es: «ex» — che significano solo provenienza. In ogni caso facciamo notare che il problema gira attorno al retto significato della espressione *cura animarum* che nel vecchio codice era intesa in senso piuttosto restrittivo, come sinonimo cioè di piena responsabilità pastorale. Se era chiaro che solo i parroci potevano essere eletti, non era altrettanto chiaro chi avesse la voce attiva e dunque la possibilità di essere elettore. Di qui la difficoltà: «Perhaps a more significant question concerns the meaning of the phrase "care of souls" found in can. 358 § 2, 7°. In the 1917 code it was disputed whether parochial vicars [...] were included [...] and thus able to vote in the election of a pastor to represent the vicariate at the synod [per una sinossi delle opinioni dei vari autori in materia di veda F. B. DONNELLY, «The new diocesan synod», 369-399; si veda anche NAZ, *DDC* col. 1138]. The phrase "care of souls" while referring only to priests was thus interpreted broadly to include more than pastors» (D. M. ROSS, «Participation in the Synod», spec. 472; cfr. anche l'art. in *ME* IV [1989] 560-571). È chiaro che anche nella vecchia normativa, a voler patrocinare una interpretazione più estesa senza comunque andare contro la lettera della legge, bastava sottintendere a quell'*omnibus* lasciato senza ulteriori specificazioni il termine *presbyteris*, invece che il *parochis* della riga precedente per poter conferire così voce attiva (possibilità di voto) a tutti coloro che erano in cura d'anime, e non solo ai parroci. Ad un attento confronto, si noterà subito che la normativa attuale supera di gran lunga anche questa interpretazione estensiva del vecchio codice.

¹⁰⁶ Così enuncia il problema l'Autore testè citato: «Would those who are not presbyters and who have "care of souls" in a particular vicariate be involved in the process of selecting a presbyter to represent the vicariate forane?» (D. M. ROSS, «Participation in the Synod», 473). A parte l'imprecisione dei termini — il sacerdote da eleggere non rappresenta il vicariato foraneo, che viene invece rappresentato dal suo responsabile di cui al can. 463 § 1, 7°, bensì tutti coloro che sono a diretto contatto con i fedeli attraverso la cura delle anime che il vicario foraneo non avrebbe, stando al can. 554 § 1 — anche qui si parte dal termine vago di *omnibus* al quale potrebbero o non sottintendere *presbyteris*. Il

A rigore di termini, non ritengo si possa sostenere la tesi che anche dei laici con tali compiti di supplenza possano partecipare, almeno con voce attiva, a queste elezioni, tenendo presente che, per un verso ad essi non può essere riconosciuta una vera e propria *cura animarum*, dall'altro verso che essi possono essere per altra via cooptati nel sinodo.

2.9 *Alcuni superiori di istituti religiosi e società di vita apostolica che abbiano una casa nella diocesi, da eleggersi nel numero e nel modo indicati dal vescovo*

Si chiude con costoro la lista di coloro che il vescovo ha l'obbligo di chiamare a partecipare al sinodo. Sembra piuttosto chiara la ragione della loro partecipazione: tali istituti e società sono pienamente inseriti nella vita pastorale della diocesi e sono soggetti al vescovo per ogni cosa che la riguarda¹⁰⁷, e all'interno del popolo di Dio essi rendono una testimonianza del tutto peculiare per via della consacrazione e del particolare carisma. Si parla volutamente di istituti religiosi e non di istituti di vita consacrata (che abbracciano anche gli istituti secolari) perché i membri degli istituti secolari

problema è simile a quello di cui nella nota precedente, ma questa volta, a mio parere, solleva una questione dottrinale: si può parlare di una vera e propria «cura animarum» nel caso di una parrocchia affidata ad un laico o ad un religioso non ordinato o anche ad un diacono? A me sembra di no, e per le seguenti ragioni: il can. 517 § 2 che prevede questa possibilità, parla di «participatio[nem] in exercitio curae pastoralis [...]», riservando la «curam pastorem» in senso stretto ad un presbitero con compito di supplenza. Il can. 230 § 3 parla di «quaedam [...] officia» dei laici, in accordo con quanto dicono i testi conciliari (LG, 33b; spec. 35d che riporta gli stessi termini del canone citato; 37c parla dei laici come coloro che «Pastorum operi associantur». In CD, 30 più volte ricorre l'espressione «cura animarum», rivolta sempre però e solo ai presbiteri, mentre per i laici si parla di «auxilium [...] in iis quae ad apostolatum spectant». I laici «efficaciorum reddunt curam animarum et etiam administrationem bonorum Ecclesiae» (AA, 10a). Ma nella parrocchia essi sostengono le opere di apostolato – AA, 10b; cfr. anche AA, 16 e 17b. Nel n. 34a di CD si parla dei religiosi che «partem habent [...] in curam animarum [...]», ma è chiaro dal contesto che si parla dei religiosi ordinati. Il paragrafo seguente infatti, che tratta degli altri religiosi, uomini e donne, li mette in relazione ad opere di apostolato, come di apostolato si parla sempre nel seguente n. 35; cfr. anche PC, 8). L'unico testo che fa menzione della cura animarum mettendola in relazione con i laici è AA, 24c: «Hierarchia laicis munia quaedam committit, quae proprius cum officiis pastorum coniuncta sint, ut in [...] cura animarum». Dal tenore del testo si comprende che non si tratta di un compito proprio che essi esercitano, ma di un compito che esercitano in vece dei Pastori, ma in unione ad essi i quali lo detengono come un compito loro proprio.

A conclusione di questo breve excursus ribadiamo perciò che sarebbe difficile parlare di una *cura animarum plena* laddove per la natura delle cose manca del tutto la celebrazione ordinaria dei sacramenti, l'Eucarestia anzitutto, e dunque un esercizio vero e proprio del *munus pastorale*.

¹⁰⁷ Can. 678 § 1.

non mutano la loro condizione canonica in seno al popolo di Dio¹⁰⁸ e pertanto la loro presenza è prevista per altro titolo (p. es: ai nn. 1, 2, 4, 7 ed 8 se chierici, al n. 5 se laici e con espressa menzione). Qualora il vescovo ritenesse di dover arricchire il sinodo della presenza di coloro che si dedicano integralmente alla contemplazione, riteniamo possa servirsi della facoltà prevista al can. 667 § 4.

Nel secondo paragrafo del can. 463 sono comprese quelle persone che il vescovo può — ma non deve necessariamente — invitare. Si tratta di un'ampia possibilità lasciata al vescovo di integrare l'assemblea sinodale con persone di ogni categoria del popolo di Dio («*sive clerici, sive insitutorum vitae consecratae sodales, sive christifideles laici*»).

La formulazione del paragrafo non è particolarmente felice: similmente al n. 5 del paragrafo primo vengono ancora una volta dimenticate le società di vita apostolica le quali, come risulta dalla sistematica del codice, non sono comprese propriamente tra gli istituti di vita consacrata, come invece accade per gli istituti secolari¹⁰⁹. Una ragione in più perché sia quanto mai opportuno che il vescovo goda di ampia discrezionalità in funzione di una rappresentanza il più possibile allargata di tutti coloro che vivono nella chiesa particolare un carisma diverso e che, purtroppo, per una evidente *lacuna legis* il codice non ha previsto.

Aggiungo che in base a ciò, stando anche al codice precedente¹¹⁰, il vescovo di diocesi minuscole o medio-piccole avrebbe la possibilità di far partecipare al sinodo tutto il presbiterio, o tutti i parroci, o l'intero consiglio pastorale diocesano, ecc.

Quale il modo della scelta? La lettera della legge tace su questo punto: non si esclude una scelta fatta sulla base di criteri, di preferenza espressi nel regolamento del sinodo, anche se il disposto di legge non ha inteso imporlo come ha fatto invece per le categorie di cui ai nn. 5 e 9. Perciò anche una scelta assolutamente libera è pienamente legittima. L'ampia discrezionalità lasciata al vescovo diocesano credo si estenda non solo alle persone ma anche al modo della loro scelta. Si tratterà comunque e sempre di membri del sinodo a tutti gli effetti, cioè con l'obbligo di parteciparvi una volta invitati, con diritto di intervento e di voto, al pari di tutti gli altri.

¹⁰⁸ Vedi quanto in proposito si dice a commento del n. 5 del medesimo § 1 e la nt. 499.

¹⁰⁹ La *pars tertia* del libro II del codice infatti è divisa in due *sectiones* delle quali la prima è intitolata *De institutis vitae consecratae*, la seconda *De societatibus vitae apostolicae*, dando ad intendere che non si vuole comprendere queste realtà sotto la medesima categoria. Lo stesso canone introduttivo della *Sectio II*, il can. 731, stabilisce una certa propinquità tra le società di vita apostolica e gli istituti di vita consacrata, espressa con il verbo *accedunt*, dal significato non pienamente comprensibile.

¹¹⁰ Can. 358 § 2 Cc 1917.

In questo mi sembra che il vescovo non possa disporre altrimenti: una eventuale esclusione dal voto o da eventuali interventi, sarebbe del tutto irragionevole e suonerebbe più che altro come un atto di discriminazione.

Nell'ultimo paragrafo rientrano tutti coloro che il vescovo può invitare, qualora lo ritenga opportuno, senza però che costoro siano da ritenersi membri del sinodo a tutti gli effetti.

Trattandosi infatti di membri di comunità ecclesiali diverse dalla cattolica, mancano del requisito essenziale, ossia la piena incorporazione alla comunità cattolica tramite i vincoli di fede, sacramenti e regime ecclesiastico che caratterizzano la piena comunione visibile¹¹¹.

Essi devono perciò essere necessariamente in una posizione diversa da quella dei membri cattolici: la loro testimonianza di fede è sostanzialmente la stessa nella sua dimensione cristologica, ma diversa nella dimensione ecclesiologica, la quale non può essere sganciata dalla prima.

Per il qual fatto io credo che il vescovo possa prevedere, nell'invitarli, un loro intervento o messaggio limitati a materia di ecumenismo e su temi generali di fede (aspettative ed auspici delle rispettive comunità, ad esempio) ma non interventi che prevedano proposte concrete, massimamente in materia di amministrazione di sacramenti e pastorale in genere, e neanche la possibilità del voto.

È comunque opportuno che il vescovo non manchi di invitare questi fratelli: sarebbe per lui l'occasione più grande di tradurre nella prassi il dettato del can. 383 § 3 che prescrive al vescovo di comprendere nella sua sollecitudine pastorale anche coloro che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica e di farlo con lo spirito ecumenico di tutta la Chiesa.

Sono innegabili i risvolti positivi anche dal punto di vista pratico: nelle regioni dove massiccia è la presenza di queste chiese e comunità, il gesto segnerebbe un progresso nei rapporti reciproci; nelle regioni dove invece, lo si deve dire, tali comunità sono ai margini, se non proprio assenti, dalla vita e dalla considerazione dei cattolici, talvolta con qualche punta di sopportazione reciproca, potrebbe essere il momento per iniziare una nuova stagione ecumenica e l'avvio di rapporti di reciproco rispetto tra tutti i credenti in Cristo salvatore¹¹².

¹¹¹ Can. 205.

¹¹² Occorrerà tener presente quanto dice il Direttorio del Pont. Cons. per l'unità dei cristiani, *La recherche de l'unité*, del 25 marzo 1993, AAS 85 (1993) 1039-1119.

Can. 464: «Il membro del sinodo che sia trattenuto da legittimo impedimento, non può inviare un procuratore che vi partecipi a suo nome; informi però dell'impedimento il vescovo diocesano»¹¹³.

L'obbligo della partecipazione al sinodo è un obbligo veramente giuridico ed inoltre di carattere strettamente personale. Nel sinodo diocesano, come d'altronde nei consigli diocesani, i membri chiamati a parteciparvi non sono rappresentanti della fede del popolo di Dio: essi sono solo portatori di una testimonianza individuale che scaturisce da una fede che è risposta personale e solo personalmente essere vissuta e condivisa¹¹⁴.

Questo il motivo per cui si fa espresso divieto in questo canone di servirsi della facoltà di mandare un procuratore, facoltà peraltro prevista al can. 444 § 2, che tratta dei concili particolari. Quale la *ratio* di tale discrepanza tra norma prevista per il concilio particolare e norma per il sinodo?

Credo che la motivazione fondamentale cui fa riferimento la norma, essenzialmente la stessa del can. 359 del Cic 17, sia di carattere teologico: i membri del sinodo vengono, come visto, designati nominatamente dal vescovo per vivere con lui e gli altri membri del sinodo un momento forte di comunione; quel membro è scelto in ragione dell'ufficio di particolare rilievo che svolge a servizio della chiesa particolare o anche in ragione della sua appartenenza ad una particolare categoria di fedeli per dare al sinodo la sua testimonianza di fede e di *sensus Ecclesiae* che deriva dal suo particolare *status* teologico-canonico; il procuratore può farsi latore di un semplice voto¹¹⁵ deciso in partenza da colui in nome del quale si presenta, come può accadere nei concili; non può invece vivere una comunione di fede e dare una testimonianza di vita ecclesiale al posto di un altro, soprattutto se proveniente da altra categoria o stato di vita¹¹⁶.

¹¹³ «Synodi sodalis, si legitimo detineatur impedimento, non potest mittere procuratorem qui ipsius nomine eidem intersit; episcopum vero dioecesanum de hoc impedimento certiore faciat».

¹¹⁴ Coerentemente con questo assunto, il codice esprime l'obbligo per ciascun membro del sinodo di emettere *personalmente* la professione di fede (can. 833, 1°).

¹¹⁵ Si noti che il citato can. 444 § 2 prevede la facoltà di mandare un procuratore a sostituirlo solo per coloro per i quali è prevista una partecipazione deliberativa al concilio particolare, che a norma del § 1 del can. 443 sono solo vescovi. Tuttavia anche per i loro rappresentanti il diritto positivo prevede un limite preciso: il loro voto è solamente consultivo poichè solo la testimonianza personale del vescovo è vincolante per la comunità e può così entrare nella costituzione di testi legislativi, quali quelli che producono i concili particolari (can. 445).

¹¹⁶ Per queste ragioni riteniamo valide ma incomplete le motivazioni che i commentatori del vecchio codice portavano a sostegno di questa norma. Si veda per tutti Vermeersch - Creusen: «Non est cur procuratorem mittant, si personaliter adesse nequeant, quippe qui propter praesumptam experientiam vocentur et nullum suffragium deliberativum [sic!] ferre possint» (A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome*, t. I, 353,

La norma impone inoltre di avvisare personalmente il vescovo dell'impossibilità ad essere presente.

Ciò non deriva certo da un obbligo di cortesia nei confronti del vescovo: si tratta piuttosto di una logica conseguenza giuridica di quanto si dice nella prima espressione: «*sodalis, si legitimo detineatur impedimento [...]*»; spetta pertanto al vescovo che ha scelto quel membro *intuitu personae* o chiamato in virtù del diritto stesso a partecipare in ragione del suo particolare ufficio, a giudicare della legittimità dell'impedimento denunciato. Non è escluso che le «urgenti necessità pastorali», dal momento che sarebbe difficile oggi invocare le difficoltà di viaggio malagevole e pericoloso di una volta, siano valutate dal vescovo in maniera molto meno... urgente!

Sarebbe in ogni caso opportuno che il vescovo stesso, in vista del sinodo, definisse con norme particolari nel regolamento i casi, indicativi o tassativi, che scuserebbero i membri designati dall'eventuale obbligo della partecipazione, determinando nel contempo, se del caso, i tempi entro cui significare l'impedimento e disposizioni tramite le quali si possa in tempi brevi provvedere ad eventuali sostituzioni che non siano semplicemente deleghe.

Rimane chiaro che se tali sostituzioni possono essere più facilmente previste per quei membri che sono scelti *intuitu personae*, ciò non è altrettanto semplice, anzi diviene del tutto impossibile per i membri di diritto come, ad esempio, il vescovo coadiutore, il vicario generale o giudiziale, il rettore del seminario maggiore.

3. Svolgimento

Can. 461: «§ 1. Nelle singole chiese particolari si celebri un sinodo diocesano quando, a giudizio del vescovo diocesano che avrà udito il consiglio presbiterale, le circostanze lo consiglino.

§ 2. Se il vescovo ha la cura di più diocesi, o di una abbia la cura in qualità di vescovo proprio e dell'altra in qualità di amministratore, egli può convocare un solo sinodo diocesano per tutte le diocesi affidategli»¹¹⁷.

Dello svolgimento del sinodo il codice non si occupa affatto, se si eccettua il disposto del can. 465 che ha più che altro il sapore di una raccomandazione tendente a salvare un principio procedurale. Ma prima di

n. 472). Si noti che il brano riportato è a commento del can. 359 Cic 17 che parla affatto di suffragio, che comunque era sempre solo consultivo, e mai deliberativo per il sinodo diocesano. Si tratta di una probabile confusione col can. 287 § 1 Cic 17!

¹¹⁷ «§ 1. Synodus dioecesis in singulis Ecclesiis particularibus celebretur cum, iudicio Episcoporum dioecesanorum et audito consilio presbyterali, adiuncta id suadeant.

§ 2. Si Episcopum plurium dioecesium curam habet, aut unius curam habet uti Episcopus proprius alterius vero uti Administrator, unam synodum dioecesanam ex omnibus dioecesibus sibi commissis convocare potest».

trattare dello svolgimento, vi è una norma che riguarda la frequenza dei sinodi.

3.1 *Breve excursus storico*

La periodicità dei sinodi ha avuto una grande varietà nel corso dei secoli. Nonostante non tutte le forme di aggregazione del clero che la storia ha conosciuto possano essere chiamate «sinodo diocesano»¹¹⁸; dal VI sec. in poi, di fatto, con la dispersione del clero in territori più vasti, viene a mancare quella forma naturale e spontanea di collegialità tramite la quale il vescovo, a strettissimo contatto, se non addirittura in forma comune di vita con il presbiterio, dava continua attuazione a quel «principio di consultazione» oggi tanto invocato come forma ordinaria del governo locale¹¹⁹. Non mancano però testimonianze in oriente di riunioni sinodali anteriori al VI secolo, finalizzate a decisioni di una certa gravità, come la riunione conosciuta con la denominazione di *Congregazione del Clero alessandrino* — del 321 — nella quale il patriarca Alessandro decise la deposizione di Ario¹²⁰.

In seguito la celebrazione dei sinodi fu legata alla frequenza annuale dei concili provinciali, dei quali i sinodi diocesani dovevano farsi «portavoce», cioè mezzo di comunicazione e di conoscenza in tutte le comunità di un territorio piuttosto vasto quale poteva essere una provincia romana¹²¹. La frequenza annuale entra nella tradizione e giunge fino al concilio di Trento

¹¹⁸ O. PONTAL, «Evolution», 3.

¹¹⁹ O. PONTAL, «Evolution», 4.

¹²⁰ Cfr. K.-J. HEFELE, *Conciliengeschichte*. Mi preme far notare qui la grande confusione terminologica intorno alle riunioni che venivano tenute nell'antichità. Nell'epoca in cui l'istituto del sinodo nasce, esso ha ancora un assetto precario, una composizione che varia da luogo a luogo. Perciò la prof. Pontal fa notare come possa essere del tutto fuori luogo la preoccupazione di ricercare quale sia stato il primo sinodo diocesano nella storia, attesa anche la scarsa preoccupazione che gli antichi avevano per le classificazioni a cui tanto teniamo in epoca moderna (O. PONTAL, «Evolution», 4).

¹²¹ Si noti che prima del VI secolo particolarmente, e poi anche in seguito almeno fino alla caduta dell'impero romano d'oriente, nonostante il principio della consultazione reciproca fosse tenuto in grande considerazione dai vescovi, di fatto la prima forma sinodale fu quella *provinciale*, avendo la Chiesa adottato il medesimo quadro amministrativo dell'impero romano, la provincia appunto. I sinodi diocesani non sono a quest'epoca necessari dal momento che i preti partecipavano e giudicavano insieme ai vescovi le questioni agitate in tali assise; questo spiega la singolare, esplicita proibizione che si trova nel concilio di Antiochia del 341 (cann. 15 e 20) di tenere concili particolari senza la partecipazione del metropolita. Dal IV secolo, con la dispersione del clero fuori dai centri di residenza del vescovo si ha una inversione di tendenza. In occidente il sinodo Antisiodor. [Auxerre?] del 585 stabilisce al can. 7 come obbligatoria la convocazione sinodale annuale: «ut medio maio omnes presbyteri ad Synodum in civitate veniant» (cfr. F. X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum*, n. 622ss).

che la conferma¹²². Nel corso del concilio Vaticano I (1869 -1870) viene fuori la proposta di mitigare la frequenza imposta a Trento con una frequenza triennale¹²³: sappiamo infatti che, una volta aggiornata la legislazione diocesana modellata su quella tridentina grazie ad un gran numero di sinodi, l'istituto cade quasi in disuso e la norma tridentina pressoché disattesa. Il codice del 1917 ne prescriverà la celebrazione almeno ogni dieci anni¹²⁴.

3.2 *Genesis della norma*

Passato sotto silenzio in concilio, di conseguenza il sinodo non trova alcuna menzione nel M.P. *Ecclesiae Sanctae*¹²⁵. Nessuna prescrizione riguardo alla frequenza nel direttorio per il ministero pastorale dei vescovi¹²⁶: esso semplicemente suppone la norma del codice.

È la pontificia commissione per la riforma del codice che riapre il discorso dapprima ripetendo la norma del codice: la formulazione del canone comunque era fatta in modo tale da evidenziare l'importanza del sinodo per la vita diocesana che solo difficoltà reali e di una certa gravità potevano giustificare un differimento, che comunque non doveva essere superiore ai venti anni¹²⁷. Già in quella sede si faceva notare chiaramente che «vari

¹²² CONCILIUM TRIDENTINUM, *Sess. XXIV de ref.*, c. 2, in *COD*, 761, 30. I sinodi, così, sottoposti alla dura legge dell'abitudine e della routine, sfocieranno progressivamente in testi spesso preconfezionati, e non raramente venivano presentati alle assemblee testi sinodali già redatti in precedenza perché fossero approvati. Accanto a questa ragione di carattere culturale, ne troviamo una di carattere giuridico-pratico: sembra che «Statuta in synodo publicanda debet Episcopus, aliquando saltem ante synodum tempore, praeparare ac capitulo communicare». Per il fatto che il capitolo dovesse dare collegialmente il parere al vescovo sugli statuti che contenessero disposizioni circa l'alienazione di beni o la soppressione di benefici (F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, 2, 2, n. 863 a pag. 758), occorreva offrire al capitolo il testo con notevole anticipo per lasciare il tempo necessario ad esprimere tale maturo parere: «Non autem concederetur competens illud tempus, si iam inchoata Synodo Episcopus statuta capitulo communicaret et consilium peteret» (D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 401, ad V).

¹²³ Cfr. Schema const. *De Episcopis, de synodis et de vicariis generalibus patrum examini propositum*, capo VI: *de synodis dioecesanis*, (in MANSI 50, col. 345 e *ADSCR*, 7, col. 744).

¹²⁴ «decimo saltem quoque anno [...]» (can. 356 Cic 1917).

¹²⁵ Si deve eccettuare un fugace riferimento al n. 20 della III parte del medesimo Motu Proprio.

¹²⁶ *EL*, n. 163.

¹²⁷ Seduta del 15.3.1980, can. 271 (in *CCCIC* 12 [1980] n. 2, pag. 315). Si noti a questo proposito che già nel 1972, nell'ambito del coetus studii «*De sacra Hierarchia*», un Consultore aveva proposto che il sinodo si tenesse ogni cinque anni e la proposta non venne accolta «quia talis norma non est imponenda, licet Episcopus id facere possit, si velit» (*CCCIC* 24 [1992] n. 2, 253).

organi consultivi avevano proposto che il sinodo si tenga più frequentemente [...]»: la commissione tuttavia non muta il testo, preoccupata di prevenire il pericolo di una «costante e frequente revisione normativa [...]»¹²⁸ favorita da una norma che prescrivesse una frequenza ravvicinata di sinodi. La commissione, accogliendo in seguito alcuni suggerimenti, nello *schema novissimum* del 1982, che è poi quello che con pochissime mutazioni è diventato il testo definitivo, ha preferito lasciare al giudizio del vescovo l'opportunità di convocare un sinodo.

Da notare che la norma attuale prescrive al vescovo di udire il parere del consiglio presbiterale, al quale tuttavia il vescovo non è vincolato. Non è stato accolto nel codice il suggerimento fatto dalla commissione, e presente anche nel Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, di consultare anche il consiglio pastorale, oltre a quello presbiterale. Nonostante per alcuni¹²⁹ sarebbe stato auspicabile il legame tra il sinodo e tali due consigli, la risposta della commissione fa riferimento alla specificità ed alla natura differente di questi due consigli: pur avendo ambedue un ruolo consultivo — come d'altronde tutte le istanze diocesane che sono solo di carattere «partecipativo» — il consiglio presbiterale è, a differenza dell'altro, di costituzione obbligatoria, e dunque necessariamente presente in ciascuna diocesi; ad esso spetta il compito di aiutare il vescovo nel reggere la diocesi ed esprime la corresponsabilità dei presbiteri col vescovo in virtù del medesimo sacramento dell'ordine¹³⁰; al consiglio pastorale, per converso, non spetta alcuna partecipazione al *munus regendi* del vescovo, bensì un compito di investigazione, cioè di studio e di proposta al vescovo circa soluzioni pratiche da adottare eventualmente in campo pastorale¹³¹.

I chierici che vi sono presenti non sono *presbyterium repraesentantes* e perciò le soluzioni che essi propongono non possono essere dette espressione del giudizio del presbiterio, a differenza di quanto avviene nel consiglio presbiterale.

D'altronde i membri del consiglio pastorale sono di libera scelta del vescovo e non si vede come possano rappresentare un *coetus peculiaris* al-

¹²⁸ CCCIC 24 (1992) n. 2, 253.

¹²⁹ Ad es. R. PAGÉ, *Eglise particulière*, 50.

¹³⁰ «Cuius est Episcopum in regimine dioecesis [...] adiuvare»: can. 495 § 1. È questo del resto il senso delle osservazioni dei consultori allo schema del Cic nell'ambito del *coetus studii* «de sacra Hierarchia», nella sessione tenutasi nei giorni 13-18 dicembre 1971: «Consilium presbyterale repraesentare presbyterium dioecesis [...] nam Episcopus cum presbyteris praestitit portioni Populi Dei [...]. Consilium autem pastorale est facultativum et non repraesentat Populum Dei [...]. Duo igitur haec organa, Consilium pastorale scilicet et presbyterale nullo modo considerari possunt in eadem linea [...]» (CCCIC 24 [1992] n. 2, 225).

¹³¹ «ea quae opera pastoralia in dioecesi spectant investigare, perpendere atque de eis conclusiones practicas proponere» (can. 511).

l'interno della comunità, se non sono da essa elettivamente deputati. Tutto ciò mi pare essere fundamentalmente in accordo con il can. 129 § 1 combinato al can. 274 § 1 secondo i quali il codice assegna ai soli ministri ordinati la capacità (radicale o ontologica, evidentemente!) di ricevere ed esercitare una *potestas regiminis* propria all'interno della Chiesa, a differenza dei laici che vi possono solo cooperare¹³².

Un'ultima considerazione ci pare importante qui riportare a proposito del canone in questione. L'aver lasciato al vescovo la facoltà di stabilire il tempo più opportuno per la celebrazione del sinodo non significa che la celebrazione di esso possa essere anche tralasciata¹³³. Condivido pienamente questa opinione e non credo che lo spirito della norma codiciale sia quello di scoraggiare la celebrazione dei sinodi, piuttosto che quello di lasciare ampio e sereno giudizio ai vescovo diocesano di scegliere il momento maggiormente opportuno sia dal punto di vista pastorale che dal punto di vista eminentemente pratico¹³⁴.

Per quanto riguarda il paragrafo secondo occorre, credo, fare solo una breve considerazione pratica: la norma va interpretata tenendo conto del fatto che il codice vigente prevede, a differenza del precedente, solo una forma di amministrazione apostolica, cioè quella *stabiliter erecta*¹³⁵. Se interpretata così, è evidente che la norma si adatta ad una amministrazione apostolica affidata in modo permanente ad un vescovo diocesano di una diocesi limitrofa e non certo ad una amministrazione *ad tempus* conferita in occasione della vacanza della sede ad un vescovo diocesano, quando le circostanze non consigliano di procedere alla nomina dell'amministratore

¹³² Can. 129 § 2. Si tratta evidentemente dell'esercizio di una potestà non propria, ma che viene delegata da chi la possiede come propria ed avesse facoltà di trasferirla ad altri (*delegatio ab homine*), oppure per una facoltà concessa dal diritto stesso (*delegatio a iure*).

¹³³ «Si l'Évêque n'est plus obligé de convoquer un synode une fois tous les dix ans, cela ne signifie pas qu'il ne sera jamais obligé de le faire. Le texte du canon dit bien: célébratur, c'est-à-dire: "que soit célébré", "devra être célébré" un synode, mais lorsque les circonstances le recommanderont» (in R. PAGÉ, *Eglise particulière*, 50).

¹³⁴ Già al tempo della revisione del codice era emerso questo problema: «At tempore praesenti [...] etiam synodi dioecessanae factae sunt possibilis occasio perturbationis et damni pro regimine Ecclesiae [...]». Questa fu la risposta della Commissione: «Textus mutandus non videtur, quia: a) hi possibiles abusos non proveniunt ex ipsa synodi natura; b) Episcopi dioecesani [...] media [...] habent ad [...] praecavendos [...]» (in CCCIC 2 [1982] inde a p. 391).

¹³⁵ Si confrontino i cann. 368 Cic 1983 con 312-318 del Cic 1917. È evidente che tutta questa materia è stata ampiamente riformata, e la figura dell'Amministratore apostolico sede vacante è scomparsa, quantunque rimanga talvolta nella prassi della Curia Romana. A questo proposito ci sia permesso di rimandare ad un nostro studio sull'argomento: P. AMENTA, «Appunti sulla vacanza», 92-99.

diocesano a norma del codice¹³⁶. In quest'ultimo caso infatti il governo dell'amministratore è spesso molto limitato nel tempo e la convocazione di un sinodo rischierebbe di creare non pochi inconvenienti. Peraltro il § 1 del can. 462 su questo punto è più che esplicito e non ha bisogno di ulteriore commento.

Can. 465: «Tutte le questioni proposte vengano sottoposte alla libera discussione dei membri nelle sessioni del sinodo»¹³⁷.

Abbiamo già ampiamente, e spero esaurientemente, detto dell'atto della convocazione di cui al can. 462 § 1. Non ci resta che aggiungere che esso è un atto eminentemente giuridico, va dunque redatto in forma strettamente ufficiale, firmato e sigillato dal vescovo e dal suo cancelliere, maggiormente nel caso, ed è questo, in cui l'atto viene reso pubblico¹³⁸.

Se ora leggessimo il can. 465 che ci accingiamo a commentare, rileveremmo immediatamente che vi è tutto un arco di tempo e situazioni che un sinodo vive, che non trova assolutamente posto nelle norme del codice del 1983. Il can. 465 infatti parla solamente di un principio procedurale da far salvo nel corso delle sessioni del sinodo.

Già il termine «sessioni» è di per sé sufficientemente ambiguo. Con questo termine la tradizione canonica ha indicato sia quelle che più esattamente alcuni sinodi italiani hanno denominato «Congregazioni generali», mutuando

¹³⁶ Sembra questo il senso anche delle osservazioni offerte in seno al *coetus studii* «de sacra Hierarchia» nel 1972: «Animadvertunt [...] Administratores Apostolicos quandoque esse permanentes. Respondet Rev.mus Secretarius Ad. hoc in casu ipsos posse synodum dioecesanam convocare [...]», cioè la proibizione di convocare il sinodo riguardava soltanto coloro che ad interim reggevano la diocesi, e per ragioni del tutto ovvie! (CCCIC 24 [1992], n. 2, 265).

¹³⁷ «Propositae quaestiones omnes liberae sodalium disceptationi in synodi sessionibus subiciantur».

¹³⁸ Ci permettiamo una piccola nota di amministrazione ecclesiastica: è sempre più frequente vedere riproduzioni di documenti ufficiali che riportano la sola firma del vescovo e non controfirmati dal cancelliere di curia. È una prassi da riprovare, e per motivi molteplici. Anzitutto dal punto di vista giuridico: se la firma del vescovo — o del vicario generale o episcopale se muniti di speciale mandato che va ovviamente allegato — conferisce all'atto piena efficacia giuridica, la firma del cancelliere fa invece pubblica fede (can. 483) e dovrebbe assicurare che l'atto sia stato redatto in forma giuridica corretta e conservato in esemplare autentico nel posto giusto con tutte le indicazioni di tempo e di luogo e soprattutto di ordine sistematico d'archivio, cartaceo o magnetico. Non è raro purtroppo costatare un malcostume diffuso nelle curie, con tante conseguenze giuridiche e pratiche, oltre che umane, facilmente intuibili.

la terminologia conciliare, sia le adunanze in seno alle commissioni preparatorie¹³⁹.

Nulla dice il codice di tutto quel periodo, piuttosto lungo, che precede la celebrazione vera e propria la quale si esaurisce invece nel giro di qualche tempo. Si tratta di quel periodo che i commentatori chiamano «preparazione» del sinodo e che godeva già nell'antichità di un abbozzo di legislazione per effetto dei vari concili generali e particolari¹⁴⁰ che se ne erano occupati, ben presto seguiti dalla dottrina canonica¹⁴¹ e dalla prassi di vescovi solerti che ne hanno celebrati in quantità considerevole nel corso del loro episcopato¹⁴².

Non sono rari i sinodi che alla fase celebrativa privilegiano la fase preparatoria, nella quale vengono costituite appunto le commissioni preparatorie¹⁴³, di numero variabile a seconda degli aspetti (liturgico, teologico, giuridico, pastorale, ecc.) dei problemi da esaminare, incaricate di far sintesi di tutti i suggerimenti e rilievi ed approntare gli schemi che saranno nella fase successiva¹⁴⁴ — quella celebrativa — presentati all'assemblea sinodale per lo studio e il dibattito.

Questa distinzione tra fase preparatoria e fase celebrativa, già affermata per effetto della legislazione precedente, non trovava opportuno rilievo nei sinodi anteconciliari, nei quali la fase celebrativa, contratta solitamente a tre

¹³⁹ Es: il codice del 1917, al can. 360 § 2 sembra attribuire il termine alle sedute generali conclusive quando dice: «Ante Synodi sessiones Episcopus [...] decretorum schema tradendum curet». Ma già nel canone seguente, il 361 parla di *sessionibus praeparatoriis*! Il Direttorio *EI*, al n.164, parlando delle adunanze sinodali della fase celebrativa, le denomina *congregatio*, tutte evidentemente *ad modum unius sumptae*. Ma nel numero seguente, il 165, ritorna al termine *sessiones* applicato sempre alle riunioni dei sinodali della fase celebrativa — di cui tratta il n. 165 (*EV*, 2208 e 2210). Comunque il termine *sessio* è sempre e solo applicato alle adunanze della fase celebrativa.

¹⁴⁰ La legislazione complementare al concilio di Trento che tratta dei sinodi diocesani e la loro celebrazione è reperibile negli atti del Conc. Prov. di Colonia (del 1860: spec. § 2 tit. 1 cap. 9, in *ADSCR* 5, col. 346); Conc. Prov. di Tours (1849: in *ADSCR* 4, 259); Conc. Prov. di Bordeaux (1850: *ADSCR* 4, 581); Conc. di Basilea, Sess. XV del 26 nov. 1433 (*COD*, XXIV-1135-169*), ecc. La nostra fonte è HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, 659, III.

¹⁴¹ Per tutti si cfr. GAVANTUS, *Praxis Synodi*, e D. BOUIX, *Tractatus de Episcopo*, II, Pars VI, *de celebranda dioecesana Synodo*, 347-422.

¹⁴² Segnaliamo, per dovere di cronaca che S. Carlo Borromeo, dopo il concilio di Trento, nel periodo compreso tra il 1564 e il 1584, ha riunito a Milano non meno di 11 sinodi; S. Francesco di Sales, dal 1603 al 1614, nell'arco del suo servizio pastorale a Ginevra, ha riunito il sinodo circa 13 volte.

¹⁴³ Can. 360 *Cic* 1917 ed *EI*, n. 164.

¹⁴⁴ Facciamo notare come vi è stata una sorta di restrizione rispetto al vecchio codice che al can. 361 sembrava prevedere che anche nella fase preparatoria avessero luogo delle discettazioni. A norma del can. 465 oggi non mi sembra più possibile potersi affermare altrettanto.

giorni consecutivi sulla scorta della tradizione, finiva per essere il luogo dove si ratificavano scelte fatte dal vescovo¹⁴⁵ con l'ausilio di esperti, e non raramente ci si trovava ad approvare testi preconfezionati sulla scorta di canovacci di cui i vescovi volentieri si servivano personalmente. Bisogna attendere il direttorio *Ecclesiae Imago* del 1973 per vedere definitivamente consacrata la distinzione in due fasi distinte — *De Synodi praeparatione* e *De Synodi celebratione*¹⁴⁶ —.

In questo testo troviamo una serie di indicazioni tutt'oggi ancora valide: in esso si raccomanda una accurata preparazione, se si desidera che il sinodo sia veramente proficuo. Preparazione accurata che consiste non solo nella elaborazione di materie da trattare, nella costituzione delle commissioni preparatorie a livello centrale e a livello foraniale, nell'approntamento degli schemi e nella loro selezione ad opera del vescovo con l'ausilio del consiglio presbiterale e, facoltativamente, di quello pastorale diocesano, ma anche — e la raccomandazione mi sembra di enorme rilievo — nel coinvolgimento dell'opinione pubblica e delle coscienze dei fedeli per mezzo di idonee informazioni. Coinvolgimento nel quale — si raccomanda — abbia un posto di rilievo la preghiera anche come mezzo di sensibilizzazione all'opera intrapresa.

Due mi sembrano le prescrizioni di rilievo che non trovano posto nel codice, ma che a mio parere sono da raccomandare perché provenienti da una corretta impostazione teologica del problema sinodo:

a) l'esortazione a coinvolgere l'intera comunità diocesana mi sembra non abbia bisogno di ulteriori commenti. E nei sinodi italiani dell'ultimo decennio i vescovi e i loro collaboratori si sono «sbizzarriti» ad inventare strumenti

¹⁴⁵ Emblematicamente leggo in un libro che raccoglie gli atti di un sinodo celebrato da un mio concittadino, Vescovo di Muro Lucano nella prima metà dell'Ottocento, scritto in elegante latino probabilmente incomprensibile alla maggior parte dei rozzi chierici dei nostri monti, che le tre sessioni sinodali furono tenute in tre giorni consecutivi, 19, 20 e 21 aprile del 1841: negli atti lo scrupoloso notaio annota che esse duravano mediamente sulle tre ore — dalle 14 alle 17 — nelle quali vi trovava posto la solenne celebrazione della S. Messa, l'inno *Veni Creator*, come da *Ordo ad Synodum* del Pontificale Romano, una lunga *oratio*, latino vel *vulgari idiomate*, la lettura degli atti giuridici quali la verifica della presenza di coloro che erano tenuti a partecipare, la punizione degli assenti, finalmente la lettura delle costituzioni: «*Finita lectione, Episcopus ad Synodum se convertens allocutus est: Venerabiles Fratres, amplectimini haec omnia, et placent ne vobis? Universa Synodus respondit, amplectimur et placent*». Subito dopo la orazione conclusiva ed il congedo. In tal procedimento c'è, come ben si può osservare, affatto spazio per un abbozzo di discussione, la quale inoltre supponeva tutto un rapporto di fiducia reciproca e non invece di vassallaggio o di diffidenza tra vescovo e clero (T. A. GIGLI, *Synodus Murana*, 148ss.). Non è raro trovare questo schema ripetuto nei sinodi diocesani dopo la promulgazione del codice pio-benedettino.

¹⁴⁶ EV/4, 2207-2209.

(questionari, assemblee parrocchiali spontanee o organizzate, lettere confidenziali personali del vescovo, sociogrammi d'indagine, ecc.)¹⁴⁷ non sempre del tutto adatti allo scopo, ma indubbiamente intenzionalmente finalizzati ad esso. È di somma importanza e piuttosto delicata la scelta di questi strumenti che l'odierna tecnica offre, per cui ancora più importante si fa per il vescovo la scelta fin dal momento dell'indizione del sinodo dei collaboratori più stretti, a cominciare dal segretario generale (una volta il *Promotor Synodi*), i periti e i moderatori delle commissioni, e via dicendo¹⁴⁸.

Vale ancora invece l'indicazione che proviene dalla dottrina classica circa il modo di nominare gli ufficiali del sinodo, oltre quelli che il vescovo sceglie personalmente: riportando l'opinione del Gavantus, Bouix riferisce che gli ufficiali debbano essere eletti in riunioni previe (alla celebrazione del sinodo) che il vescovo tiene con coloro che ha scelto come consulenti¹⁴⁹.

È ovvio che l'intera materia va accuratamente determinata nel regolamento sinodale, tenendo presenti le norme codiciali sulle elezioni¹⁵⁰, fermo restando il diritto del vescovo di nominarne alcuni e non necessariamente all'interno della propria comunità diocesana: si tratta infatti di persone che devono avere dei requisiti particolari di competenza e capacità organizzativa, e il vescovo che ritiene — attesa la situazione particolare della diocesi — di non dover compromettere i risultati del sinodo ma al contrario di voler assicurare al sinodo e ai vari tempi un corretto svolgimento, deve avere facoltà di invitarli purché ciò non costituisca pregiudizio per persone valide presenti in loco.

È opinione contemporanea che, data la doppia tipologia di sinodi che curano maggiormente la celebrazione e meno la preparazione e vice versa, nel caso in cui i sinodi privilegiano la fase preparatoria si hanno delle

¹⁴⁷ Si cfr. per tutti i recentissimi sinodi delle diocesi di Roma e di Potenza-Marsico-Muro, che hanno pubblicato in volume separato dal libro sinodale i risultati dell'inchiesta sociologica realizzata con l'aiuto di esperti del settore.

¹⁴⁸ Per quanto riguarda i cosiddetti ufficiali del sinodo si richiede una radicale revisione rispetto al passato, dal momento che non ha più senso la presenza del *Procurator cleri*, nè dell'*oeconomus pro exigenda cathedratici solutione*, nè i confessori, i predicatori ed altre figure un tempo in voga (D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 369ss). Sarebbe interessante una disamina dei sinodi italiani per vedere quali e quante figure i Regolamenti hanno creato in seno al sinodo, e quali sono quelle del tutto nuove rispetto al passato.

¹⁴⁹ «in praevis congregationibus, quas Episcopus habet cum suis consultoribus [...]» (D. BOUX, *Tractatus de Episcopo*, 369; cfr. GAVANTUS, *Praxis Synodi*, pars I, cap. VII).

¹⁵⁰ I canoni che riguardano le elezioni canoniche sono riportati nell'art. 3 del cap. I, tit. IX del libro I, dal can. 164 al 179. Nulla vieta però che il Regolamento sinodale stabilisca altro, d'inciso dei cann. 164 e 165: «Nisi aliud iure aut legitimis [...] coetus statutis cautum sit». Si può discutere se obbliga, in assenza di norme particolari, il can. 119, da applicare solamente agli atti strettamente collegiali! Per tutto quanto riguarda le elezioni, si veda quanto dettagliatamente dice il CORBELLINI, *Il Sinodo diocesano*, da 111 a 116.

decisioni più rapide per effetto di documenti ben calibrati e precisi; nel caso inverso invece si rischia di attardarsi a discutere punto per punto i documenti preparati, risolverne i problemi inerenti, ed investire l'assemblea sinodale di maggiori responsabilità¹⁵¹.

Noi aggiungiamo che in uno spirito di maggior coinvolgimento, privilegiare la fase preparatoria significa anche ripartire le responsabilità tra il popolo di Dio non necessariamente esperto di problemi pastorali e i periti della prima fase, forse anche scelti al di fuori della chiesa particolare qualora essa non ne potesse esprimere, e per questo non ascrivibili all'assemblea sinodale in quanto tale.

In ogni caso la fase preparatoria è di somma importanza, al punto tale che i sinodi italiani celebrati nell'ultimo decennio ne hanno esteso la durata che mediamente va dall'anno e mezzo ai due e mezzo con punte di quattro anni: segno che l'indicazione del direttorio *Ecclesiae Imago* ha trovato accoglienza, soprattutto quando richiama al vescovo il dovere di sollecitare la spontanea collaborazione di ciascun membro della comunità diocesana, anche al di fuori delle commissioni preparatorie¹⁵².

b) il ruolo del consiglio presbiterale in questa fase preparatoria.

Il direttorio prescrive che esso affianchi il vescovo nell'opera di filtro, di discernimento cioè del risultato del lavoro delle commissioni da ammettere al dibattito assembleare. Più ampio è il coinvolgimento dei membri della comunità diocesana, più numerose sono le commissioni, più gli schemi saranno nutriti e la mole di lavoro ingente. Nodale allora mi sembra il ruolo del vescovo coadiuvato dal consiglio presbiterale di fare una scelta oculata delle materie da trattare nelle commissioni prima, e di quelle da ammettere all'assemblea poi.

Ma insieme all'importanza pratica che questa tecnica può avere, importante mi sembra rilevare che in tal modo il ruolo del consiglio presbiterale, legittima rappresentanza del presbiterio diocesano, manifesta quella unità

¹⁵¹ Così A. LONGHITANO, «I sinodi regionali», 395ss.

¹⁵² Questo il testo per esteso: «Simul Episcopus curat, ut in tota dioecesi fidelibus copiosa rerum communicatio ac crebra praedicatio tradatur de momento Synodi in Ecclesiae vita et institutis atque ample explicentur questiones in congregatione pertractandae et consilia proponenda, necnon omnium dioecesis christifidelium conscia consideratio et libera cooperatio deposcatur, etiam extra commissiones praeparatorias» (EV/4, 2208). Vorrei qui far notare come i sinodi spagnoli hanno seguito una doppia tipologia anche riguardo allo sviluppo: uno sviluppo *ciclico*, caratterizzato dalla celebrazione di varie riunioni sinodali distinte, ciascuna al termine di una propria fase preparatoria di studio su un obiettivo tematico unico; uno sviluppo *per fasi*, simile a quello seguito dai sinodi italiani. L'Autore rileva anche poi le conseguenze di ciascuna di queste due impostazioni (J. I. ARRIETA, «Los sínodos»). Inutile dire che in assenza di norme universali precise, le modalità possono essere svariate.

fondamentale del presbiterio diocesano con il vescovo del quale condivide strettamente il *munus* pastorale. Senza riservarsi in sinodo delle materie particolari su cui esprimere un giudizio — la cosa oltre ad andare contro la lettera della legge, potrebbe essere un restringimento di prospettiva del sinodo che deve manifestare da una parte la corresponsabilità di tutti i battezzati e dall'altra la collegialità del ministero ordinato. Il presbiterio in tal maniera aiuta il vescovo a determinare su quali materie interpellare il popolo di Dio e per quali strade sospingerlo; e questo è proprio del *munus* pastorale.

Una volta esaurita la fase preparatoria che abbiamo delineato nei suoi aspetti più essenziali¹⁵³, viene il momento della celebrazione vera e propria, tradizionalmente tenuta in sessioni¹⁵⁴, di cui né la legge né il direttorio determinano il numero.

Tradizionalmente esse erano tre, distribuite in tre giorni consecutivi, ma è ovvio che questa prassi è oggi del tutto inadeguata. Ancora una volta si rileva l'importanza del regolamento sinodale, di cui presto ci occuperemo.

È comunque nelle sessioni che avviene il vero e proprio dibattito sugli schemi predisposti. È qui che si inserisce il nostro can. 465.

Scarno nella sua formulazione essenziale, non è di poca importanza il contenuto: il codice si preoccupa non solo di raccomandare che ciascuno goda della giusta libertà di espressione nel fare rilievi e proposte, ma lo trasforma in un *vero e proprio obbligo giuridico* per chi è responsabile dell'andamento del sinodo e un *vero diritto* per chi è stato deputato membro effettivo dell'assemblea. Solo chi ha pratica di assemblee diocesane — ed oggi se ne moltiplicano in quantità rilevante dappertutto — sa quanto è utile un tale richiamo: se infatti tutti possiamo trovarci d'accordo nell'assegnare a ciascun fedele il diritto ad esprimere quanto la fede gli suggerisce e lo Spirito gli ispira riguardo alla vita della Chiesa, e se nessuno si sognerebbe di ammettere oggi che i laici hanno meno diritto dei chierici ad esprimere la loro opinione, di fatto nella prassi non raramente tali considerazioni vengono meno o almeno si affievoliscono notevolmente. Per varie ragioni talvolta non è l'opinione più ragionevole o ecclesialmente più corretta a riscuotere i maggiori consensi, bensì le opinioni meglio presentate o perché presentate

¹⁵³ Non esistono attualmente volumi che descrivano la celebrazione di un sinodo valida per ogni diocesi, vista anche la peculiarità della normativa attuale e la stragrande diversità che i sinodi possono assumere. Sono invece abbastanza illuminanti quei volumi che descrivono la preparazione e lo svolgimento dei sinodi italiani, come ad es. il volume di M. GALLONI, sulla preparazione del sinodo di Reggio Emilia-Guastalla, i fascicoli preparati in occasione della celebrazione del sinodo nella diocesi di Roma, appena concluso, e soprattutto la bella disamina che un valente maestro di diritto canonico fa del sinodo di Lodi (J. BEYER, «Il sinodo diocesano», 381-395).

¹⁵⁴ Sono queste le *sessioni plenarie*, distinte da quelle *preparatorie* tenute dalle commissioni preparatorie, nelle quali si sottopongono al dibattito gli schemi approntati dalle predette commissioni.

da un individuo piuttosto che da un altro, senza contare quanto pesano le vicende passate e i pregiudizi su situazioni e persone. Non è rarissimo neanche assistere a delle vere e proprie alzate di scudi che hanno il sapore della rivalsa da parte di chi vuole far passare il proprio parere su materia opinabile come il migliore in assoluto; o ancora vere e proprie eccezioni su determinate persone e sulle loro opinioni.

È necessaria in questi casi una sapiente direzione: il vescovo che generalmente presiede l'assemblea, o chi eventualmente fosse deputato a rappresentarlo, con questo canone avanti agli occhi non può accettare assolutamente che si instauri un clima di sfiducia, che si creino fazioni o che, peggio, si esprima apertamente il dissenso, maggiormente se pregiudiziale, verso una persona o un gruppo da essa rappresentato.

Perché il sinodo sia un effettivo luogo di incontro di tutti i fedeli, il vescovo deve tutelare la libertà di ciascuno di poter confrontare le proprie esperienze, esprimere i propri *desiderata*, delineare i bisogni pastorali, determinare le eventuali carenze e prevedere gli aspetti della vita pastorale da privilegiare o intensificare: è solo in tale maniera che il sinodo sortirà i suoi effetti migliori, perché permetterà al vescovo di conoscere perfettamente i bisogni prioritari e sottoscrivere in fine quella normativa che potrà sperare in una accoglienza ed una ricezione fedele perché rispondente alle necessità pastorali del momento. Sarà lui, il vescovo, da cui ognuno dipende nella attività apostolica e nella vita spirituale, ad esercitare il carisma del discernimento e la sua responsabilità di pastore a giudicare quali suggerimenti e proposte accogliere il momento opportuno, visto che le conclusioni del sinodo vengono tratte dal vescovo in base ai contributi offertigli dalle commissioni e dalle sessioni¹⁵⁵.

Oltre ad una sapiente moderazione dell'assemblea, il direttorio fa notare anche in questo caso l'importanza del Regolamento del sinodo nel quale la norma generalissima del can. 465 troverà opportuna determinazione di tempo e di modalità. Si è soliti prevedere un congruo numero di minuti a disposizione di quanti desiderano prendere la parola, dopo averlo significato alla segreteria generale ed eventualmente aver presentato copia dell'intervento.

Un ultimo problema che mi pare di una qualche importanza si potrebbe esprimere con questo dubbio: dal momento che il termine «sessioni» è indistinto e può riferirsi — come abbiamo già rilevato — sia ai raduni generali della fase celebrativa, sia ai raduni delle commissioni nella fase preparatoria, la norma prevista al can. 465 deve ritenersi applicabile all'intero sinodo, sia nella fase preparatoria che in quella conclusiva celebrativa, oppure va riferita alle singole sessioni — adunanze generali di questa seconda fase?

¹⁵⁵ *EI*, n. 165, in *EV/4*, 2210.

La questione non è di poco momento, se si considera che una interpretazione piuttosto che un'altra potrebbe condizionare in modo diverso la redazione del regolamento. La risposta deve tener conto di qualche elemento: a giudicare dal codice abrogato, si dovrebbe dire che la discussione dovrebbe avvenire in ambedue le fasi del sinodo; anzi, per la precisione il codice, al can. 361, stabiliva espressamente che le discettazioni avvenissero solamente «*in sessionibus praeparatoriis* [...]».

Radicalmente opposta è invece la posizione del direttorio pastorale dei vescovi che al n.165, che tratta della fase celebrativa, dispone che il dibattito sugli schemi predisposti dalle commissioni preparatorie sono riservati ai membri dell'assemblea sinodale¹⁵⁶. Difficile la risposta in presenza di due disposizioni del tutto diverse. Credo però che non sia fuori luogo dire che se necessaria appare la discussione intorno agli schemi approntati dagli esperti — perché solo attraverso di essa si potrà verificare l'aderenza delle future costituzioni sinodali alla realtà della chiesa particolare — non va omessa una moderata discussione dei medesimi esperti in seno alle commissioni preparatorie; per quanto sarà proprio dei sinodali promuovere dei testi, bocciarne altri e prospettarne per altri ancora emendamenti più o meno sostanziali, non di meno gli esperti che vengono investiti di una serie di problemi dei quali devono prospettare delle soluzioni, hanno bisogno di confrontarsi tra loro perché il testo, benché provvisorio, sia anch'esso frutto di scelte maturate nel dialogo, in spirito di fraternità e collaborazione.

Diceva uno stimatissimo studioso del diritto che un canonista non può e non deve rinunciare ad impostare un discorso sulla certezza del diritto: se l'esperienza giuridica nella Chiesa è strettamente ancorata alle verità metafisiche incontrovertibili della fede¹⁵⁷, i testi proposti non possono non essere il risultato del cammino di una chiesa che si interroga e decide di darsi delle direttive che rispondono ad una corretta interpretazione del Vangelo, di un retto *sensus fidei et Ecclesiae* senza per questo essere lontana dal tempo in cui vive: e questo indubbiamente richiede uno sforzo di decodificazione che i teologi e canonisti ed esperti in genere devono proporre all'attenzione del vescovo e del popolo di Dio. Quel dato di fede che spetta agli esperti interpretare, al popolo di Dio giudicare conforme allo spirito di Cristo e al vescovo discernere e autoritativamente confermare come direttive proposte alla coscienza di ciascun membro della chiesa particolare¹⁵⁸.

¹⁵⁶ «*Studia et disceptationes de propositis schematibus ad synodalis coetus membra spectant [...]*» (EV/4, 2209).

¹⁵⁷ O. GIACCHI, «Relazione sul progetto di "Lex fundamentalis Ecclesiae"», 255.

¹⁵⁸ Il Direttorio EI, al n. 164 esprime con due verbi significativi, che a mio parere non escludono ma anzi richiedono un dialogo ed anche un dibattito, il lavoro delle commissioni preparatorie: «*studeant questionibus Synodo proponendis, varias illarum rationes — ad theologiam, liturgiam, ius canonicum, actionem socialem-caritativam, varias apostolatus*

In conclusione, il can. 465 si riferisce evidentemente alle sessioni della fase celebrativa: lo suggerisce, oltre che le ragioni intrinseche al sinodo che abbiamo appena esposto e anche la logica giuridica che soggiace alla sistematica successione dei canoni, anche un elemento esegetico della lettera della legge. Si parla infatti di *sodales*, con evidente riferimento ai membri del sinodo. Gli esperti della fase preparatoria possono non esserlo, come abbiamo visto. È chiarissimo che lo spirito e la lettera della norma si dirigono in primo luogo alle sessioni della fase celebrativa.

Ma ciò non toglie affatto che lo spirito della norma si estenda parimenti anche alla fase preparatoria e per le evidenti ragioni che abbiamo appena esposto.

4. Conclusione

La nostra ricerca volge ormai verso il suo termine. Essa, almeno negli intenti, mirava ad inquadrare l'antico istituto canonico del sinodo diocesano in un quadro di largo respiro teologico-giuridico. Questo istituto giuridico canonico infatti, al di là della funzione che ha assolto in passato ed assolve oggi nell'ambito delle chiese particolari per essere organo di aggiornamento del diritto particolare ed organo di diffusione e promozione della legislazione generale, andrebbe inteso anche e soprattutto come organismo che attua quei principi generali che costituiscono la caratteristica più genuina della comunità ecclesiale: il principio della corresponsabilità di tutti i battezzati, della partecipazione dei laici e dei chierici al *munus* del vescovo, il principio della comunione nel rispetto del ruolo e del compito di ognuno, il principio della autonomia della chiesa particolare che risponde alla Chiesa intesa come Corpo Mistico fatto di chiese.

Intendiamo qui, a modo di sintesi conclusiva di questa terza ed ultima parte, riprendere le linee fondamentali della configurazione giuridica del sinodo diocesano quale risulta dall'analisi dettagliata che abbiamo fin qui esposto, e, con uno sguardo ora sintetico, chiarire la sua natura di organo di partecipazione e corresponsabilità.

Il sinodo diocesano nella sua composizione, come abbiamo visto, riproduce in maniera rappresentativa e simbolica la chiesa particolare intesa quale comunione organica di carismi e ministeri. Esso infatti si configura come quell'organo che più d'ogni altro nella chiesa particolare rappresenta tutto il popolo di Dio, e messo per questo dal codice al vertice della scala gerarchica tra tutti gli organismi della chiesa particolare.

Ma insieme a tutto il popolo di Dio che esercita col al vescovo il proprio *munus* sacerdotale e regale ricevuto da Cristo, il sinodo è anche la

species, vitam spiritualem pertinentes — considerent et schemata conficiant decretorum [...]» (EV/4, 2207).

espressione più alta della sinodalità della Chiesa a livello particolare dal momento che finisce per essere anche il luogo in cui trovano sintesi unitaria tutti gli altri organismi di partecipazione e di corresponsabilità presenti all'interno della chiesa diocesana.

La distinzione non è di poco momento, se si considera che abbiamo presentato la comunione ecclesiale come organica, e dunque composta di livelli inferiori di comunione tra loro gerarchicamente strutturati e collegati. Essi costituiscono le varie dimensioni della sinodalità della Chiesa che il sinodo raccoglie e ripropone in maniera strutturale. Se per sinodalità intendiamo, come abbiamo già esposto nel corso del nostro lavoro, quel movimento di convergenza del principio comunitario e di quello gerarchico-ministeriale (dimensione orizzontale e verticale della *communio*), allora «il sinodo diocesano è l'organismo, che a livello di chiesa particolare attua in modo eminente la sinodalità della Chiesa»¹⁵⁹.

La sinodalità, come dimensione operativa della *communio*, come traduzione nel concreto della vita ecclesiale del principio fondamentale e costitutivo della *communio*, trova una eminente espressione proprio nel sinodo diocesano, di modo che in esso la vita ecclesiale si manifesta come la vita di un corpo in cui le diverse funzioni si armonizzano e tendono all'unico fine¹⁶⁰.

Il sinodo manifesta, a livello teologico, l'immagine della Chiesa universale come comunione gerarchica nella realtà della chiesa particolare.

Esso è anche un evento straordinario. Nella tradizione giuridica della comunione sinodale della chiesa particolare esso tende a far sintesi di tutti gli elementi propri che caratterizzano a livello costitutivo la chiesa particolare: la funzione del pastore come primo responsabile, la cooperazione del presbiterio diocesano — l'unione del quale manifesta il carattere collegiale del sacro ministero — la partecipazione di tutti gli altri ordini di persone che costituiscono la chiesa particolare, laici e consacrati, ciascuno esercitando la propria testimonianza di fede a partire dalla propria specifica missione¹⁶¹.

La traduzione giuridica di questi principi e di questa struttura fondamentale riveste, dunque, in sinodo il carattere della eccezionalità e della straordinarietà, per cui nel sinodo si ha una più completa differenziazione e integrazione del principio comunitario e di quello gerarchico-ministeriale, sempre compresenti nella vita ordinaria della Chiesa, e che trovano la loro espressione in tutte quelle iniziative che manifestano la *cospiratio in unum* di pastori e fedeli.

Di essi si ha anche una maggiore specificazione: questo vuol dire che il principio comunitario e quello gerarchico-ministeriale non interagiscono nel

¹⁵⁹ G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 579.

¹⁶⁰ G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 578.

¹⁶¹ G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 579.

sinodo come tali, ma sono presenti e operanti attraverso le categorie della corresponsabilità e della partecipazione. Per meglio specificare, vuol dire che tutti i fedeli ivi riuniti esercitano anzitutto una corresponsabilità generale fondamentale proveniente dal Battesimo. Ma la eguaglianza nella pari dignità e nell'azione di tutti i *christifideles* non annulla le differenti responsabilità personali, strettamente legate quest'ultime ai vari carismi e ministeri che presiedono alla organicità della comunione ecclesiale. Diversa dalle altre è infatti la responsabilità del pastore, primaria e personale, e che abbraccia l'intera vita della comunità, spirituale, liturgica, catechetica e pastorale¹⁶². Come diversa, anche se maggiormente affine alla responsabilità del vescovo per la comune partecipazione al sacerdozio ministeriale, è la responsabilità del presbiterio: esso riveste la forma del collegio che include il vescovo come suo capo e attraverso essa questa forma di ministero solidale si manifesta quel dato costituzionale fondamentale che il concilio ha espresso, la partecipazione dei presbiteri alla missione apostolica (PO, 1; 2 e 10; cfr. CD, 15a). Ancora diversa è la responsabilità dei laici che esplicano una missione dal carattere eminentemente intramondano, attesa l'indole secolare (LG, 31b e can. 225 § 2) che caratterizza la loro missione. Come infine è diversa la responsabilità dei religiosi, e in genere dei consacrati i quali, in tutt'altro senso che i laici, agiscono portando con sé e in sé i segni escatologici della totale consacrazione alla causa del Regno mediante i consigli evangelici.

A partire da questi diversi carismi si configura la chiesa particolare come una comunione fatta di comunioni «minori», ciascuna incentrandosi sul proprio perno costituito dal carisma o il ministero di un determinato ordine di persone¹⁶³.

Ed è a partire da queste comunioni «minori» che si configura la natura e la finalità degli organismi giuridici diocesani, tradizionali o di nuova istituzione. Il codice ha cioè introdotto nella vita della Chiesa, soprattutto quella particolare, anzitutto il principio della consultazione: esso presiede alla instancabile ricerca della comunione¹⁶⁴, che è il fine a cui tutti i fedeli sono chiamati a tendere. Nessuno può costruire nella Chiesa la comunione da solo, neanche la suprema autorità; anzi è proprio della natura della comunione l'operosità congiunta dei vari carismi e ministeri dai quali, doni dello Spirito, discende a ciascuno il diritto e il dovere di operare per la costruzione del Corpo di Cristo.

¹⁶² Cfr. can. 392.

¹⁶³ «tanti sono gli ordini, quante nella Chiesa sono le diverse funzioni e ministeri stabili [...]» (G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 579).

¹⁶⁴ La comunione non costituisce solo il principio metodologico, o come noi abbiamo preferito dire «ermeneutico» per giudicare tutta la vita ecclesiale, bensì costituisce il fine stesso da raggiungere nella Chiesa (E. CORECCO, «Struttura sinodale», 288 e 290).

Rispondendo ad un preciso voto del concilio (LG, 27c; 33; 37a e c), gli organismi consultivi sono il mezzo istituzionale in cui ciascuno esercita la propria responsabilità in ordine al bene della Chiesa e dunque tutti esercitano la comune responsabilità battesimale, vale a dire la *corresponsabilità* (can. 212, §§ 2, 3). Nel contempo, perché la Chiesa è *societas aequalium simul et inaequalium*, negli stessi organismi prende forma anche una responsabilità personale che ciascuno esercita a partire dalla specificità del proprio *status* canonico.

Una lettura anche superficiale del codice a partire da questa ottica rivelerà subito che gli organismi hanno carattere consultivo perché sono tutti a sostegno della responsabilità primaria del vescovo nei confronti della chiesa particolare¹⁶⁵.

Il codice però non prevede una consultività indifferenziata, piuttosto la diversifica tenendo conto della posizione canonica e della funzione dei componenti e anche delle materie che gli organismi per la loro natura sono invitati a trattare nel grande universo della azione pastorale: così si avrà una maggiore o minore intensità nell'azione consultiva, fino a giungere a delle vere e proprie forme di parere vincolante.

Ad esempio, attesa la responsabilità pastorale che i presbiteri condividono col vescovo in maniera diversa e certo più intensa che i laici, al consiglio presbiterale il codice assegna il compito di trattare col vescovo le questioni di maggiore rilievo pastorale (can. 500 §§ 1 e 2); al consiglio presbiterale inoltre il codice prevede che possa essere conferita la facoltà di dare un parere vincolante (can. 500 § 2).

Al contrario, per il consiglio pastorale, con compiti investigativi e propositivi (can. 511), non è invece stabilito alcun vincolo: di esso mai si dice che debba essere ascoltato dal vescovo con pena di nullità dell'atto né tantomeno che possa ricevere da diritto, anche particolare, la facoltà di dare un parere vincolante.

Altro invece si stabilisce per quanto riguarda la materia strettamente economica che vede protagonisti il collegio dei consultori e il consiglio degli affari economici. Il vescovo non è possessore dei beni, che sono della Chiesa come tale; egli è piuttosto *procurator* e non *dominus*, *dispensator* e non *possessor*: vale a dire che egli esercita una vigilanza sui beni della Chiesa perché non subiscano danno e soprattutto perché vengano utilizzati per quei fini ai quali la Chiesa intende destinarli, secondo il prescritto del can. 1254 § 2. Egli rimane allora a capo sia del collegio dei consultori sia del consiglio degli affari economici, organismi di obbligatoria costituzione (cann. 492 e 502) per i quali l'attività consultiva, molto più che per altre materie, è prevista dal codice di strettissima necessità, con frequenti casi di vera e

¹⁶⁵ Per tutti, con la sola eccezione del collegio dei consultori perché possa provvedere al regime della diocesi in caso di vacanza della sede, il codice stabilisce lo scioglimento.

propria limitazione o impossibilità per il vescovo di disporre dei beni, se non dopo aver richiesto il consenso.

Non trattandosi di materia strettamente pastorale, la quale tra l'altro richiede una capacità tecnica e un maggiore coinvolgimento nell'attività secolare, l'attività di amministrazione dei beni assegna nel codice maggiore peso ai laici, ed a ragion veduta: chi meglio di loro, quotidianamente a contatto con tale materia e opportunamente dotati di competenza legale e amministrativa, potrà aiutare il vescovo a salvaguardare i beni della Chiesa da ogni tipo di danno?

È allora previsto che l'economo, che a nome del vescovo e sotto la sua autorità materialmente gestisce i beni economici, possa essere un laico (can. 494 § 1): egli non deve discostarsi da quelle direttive che il vescovo coadiuvato dal consiglio degli affari economici ha stabilito ed allo stesso consiglio deve rendere fedelmente conto del proprio operato con un rendiconto generale (can. 494 §§ 3 e 4). Il consiglio poi, sempre in azione congiunta con il collegio dei consultori, esercita una sorta di controllo dell'attività di amministrazione del vescovo che va dal parere in ordine ad atti di ordinaria amministrazione di maggior rilievo fino ad un vero e proprio consenso per atti di straordinaria amministrazione o alienazioni (cann. 1277 e 1292) definiti tali dal diritto universale e particolare¹⁶⁶.

Era necessaria questa carrellata per mostrare come la normativa attuale corrisponde al profilo giuridico degli istituti canonici a loro volta modellati sulla natura teologica della chiesa particolare che si riflette nella suo ordinamento interno.

Il sinodo diocesano, lo ricordiamo, abbraccia in tutta la sua estensione la competenza generale del pastore nella sua chiesa particolare, alla quale egli provvede offrendo quelle norme finalizzate alla costituzione di un ordinamento giuridico particolare, elemento precipuo dell'autonomia della comunità nella comunione delle chiese. Il sinodo perciò mutua la sua natura di organismo consultivo a partire dalla inalienabile e personalissima potestà legislativa del pastore: esso è l'organismo che presiede alla costituzione, alla formazione e all'aggiornamento del diritto particolare in perfetto coordinamento con il diritto universale che non è qualcosa di estraneo alla chiesa particolare, ma parte integrante dell'ordinamento di essa come è interna ad essa la suprema autorità della Chiesa.

Non si deve perdere di vista comunque che si tratta di un organismo che pur essendo di natura consultiva per le ragioni esposte, tuttavia raduna ed

¹⁶⁶ A norma del can. 1277 è compito della conferenza episcopale stabilire quali siano gli atti di straordinaria amministrazione per i quali si richiede il consenso dei due organismi. Ma le tavole di fondazione, il diritto proprio o l'autorità stessa possono a loro volta stabilire altri requisiti per gli atti di straordinaria amministrazione, *non esclusi i casi in cui il vescovo debba aver bisogno del consenso*.

indirizza ad un unico fine, il «*bonum totius communitalis dioeclesanae*» del can. 461, tutti gli organismi di partecipazione all'autorità del vescovo presenti nella diocesi: esso diviene così la somma di tutte le responsabilità differenziate, come le abbiamo esposte, che entrano così a costituire in un coinvolgimento corale la singolare identità di una chiesa particolare e, in ultima analisi, la *communio activa fidelium* che nel sinodo si cristallizza e trova forma concreta di attuazione.

Il fatto che il sinodo si esprima in forme di partecipazione e non di corresponsabilità per rispetto al potere legislativo personale del vescovo¹⁶⁷, non deve e non può essere letto come un tentativo del codice di disvalorare l'apporto che comunque può venire dall'attività consultiva. Anche perché essa, come abbiamo avuto modo di chiarire, non è sinonimo di «facoltativo», costituisce anzi un dovere primario dei pastori. Il non ottemperarvi renderebbe molto imperfetta la comunione ecclesiale. Il sinodo diocesano è allora la *espressione giuridico-canonica del modo sinodale di attuare la comunione e la missione della Chiesa*, e costituisce l'eminente organo di manifestazione della comunione fra tutte le categorie di fedeli¹⁶⁸ che esprime la organicità della *communio hierarchica*.

¹⁶⁷ G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 590.

¹⁶⁸ G. GHIRLANDA, «Il sinodo diocesano», 591.

CONCLUSIONE GENERALE

Si assolve così il nostro contributo. È giunto dunque il momento di far sintesi di quanto abbiamo espresso analiticamente in questo nostro lavoro. In questo paragrafo conclusivo tenderemo perciò una sintesi degli elementi della nostra indagine teologico-canonica, mostrando come l'antichissimo istituto giuridico chiamato sinodo diocesano ha resistito all'erosione del tempo proprio perché si situa alle origini delle motivazioni che sostengono la Chiesa nel suo essere e nel suo agire ed è ancora oggi l'unico istituto giuridico della chiesa particolare che assolve nel contempo ai molteplici compiti di manifestare la Chiesa di Cristo nel mondo come realtà composita, mistero e società con varietà di doni, ministeri e stati di vita, la quale raccoglie le sfide del mondo in cui vive e compie le sue scelte alla luce del Vangelo, facendo però appello ad una responsabilità comune a tutti i membri che la compongono, i quali l'hanno ricevuta dal Signore in virtù del sacramento del Battesimo. Il sinodo è anche il luogo della sintesi istituzionale di tutte quelle istanze che a livelli e in gradi diversi realizzano questa comune responsabilità.

Il giudizio comune che si attua in esso non è dettato anzitutto da un criterio di maggiore obiettività o da istanze di partecipazione conformi allo spirito e all'indole dell'uomo moderno. Anche se di fatto si realizza una certa convergenza tra principio della consultazione nella Chiesa e istanze democratiche nella società civile, tutto ciò è un effetto mediato da un elemento teologico, costituzionale della comunità ecclesiale, il quale si pone come «principio metodologico della azione della Chiesa»: il principio della comunione.

Il sinodo diocesano, come tutte le istituzioni ecclesiastiche canoniche deve, e di fatto è questa la sua genuina visione, manifestare il mistero della incarnazione avvenuto nella storia degli uomini e che si riflette e prende corpo nella Chiesa.

La Chiesa si presenta al mondo come comunione articolata. Ma questa comunione articolata deve anzitutto manifestarsi quale comunione fatta ad immagine della comunione divina e che è prodotta dalla inabitazione tra gli

uomini dello Spirito di Cristo. Esso attua, produce la salvezza legando ogni giorno maggiormente la vita ecclesiale a quella trinitaria, di modo che nel Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa gli uomini, che col Battesimo sono incorporati a Cristo, vivono alla maniera umana quella stessa comunione divina della quale sono partecipi a livello sacramentale. Questo credo sia il senso da dare al testo di S. Cipriano, riportato nella *Lumen Gentium* e che apre questa nostra riflessione sulla Chiesa¹, il qual testo contribuì sostanzialmente al ribaltamento di una concezione della Chiesa dai toni eccessivamente sociologici.

È chiaro che se la comunione sacramentale è virtualmente compiuta, quella che si pone dal versante esistenziale è perfettibile, ogni giorno da scoprire, mai completamente compiuta, sempre da dispiegarsi nella Chiesa e, tramite essa, nel mondo. In questo consiste il mistero della Chiesa: realtà trascendente di salvezza, prefigurata fin dall'antica alleanza (LG, 2), visibilmente presente oggi nella Chiesa cattolica (LG, 8b), la quale si presenta nella sua duplice veste di mistero e società ordinata gerarchicamente (can. 204 § 2). L'anima, la *res*, l'essenza propria di questa società rimane sempre il mistero della comunione trinitaria²: in questo senso abbiamo chiamato la *communio* il principio di azione e di manifestazione del mistero della Chiesa nella realtà storica.

Esso diventa poi anche il principio di interpretazione (ermeneutico) di tutti gli aspetti della vita della Chiesa, al punto tale che «tutto ciò che nella Chiesa non realizza la comunione, o non la rende visibile, o non la rafforza, non è al servizio dello Spirito di Dio e non ha ragione di essere nella Chiesa»³.

La natura sacramentale della Chiesa postula che anche nella esistenza concreta si cerchi la strada della comunione, che in ultima analisi è la ricerca del pieno dispiegarsi dell'opera dello Spirito e la ricerca di una sempre maggiore fedeltà alla propria essenza ed identità.

¹ Si veda a pag. 29. Mi sia permesso qui riportare il testo completo di quel Padre conciliare, allora giovane vescovo lucano, e mio padre nel sacerdozio ministeriale, che contribuì a dare la prospettiva definitiva allo Schema *de Ecclesia*, e quindi al testo conciliare definitivo dal quale oggi possiamo trarre le nostre riflessioni. L'inserimento del testo di S. Cipriano nella LG fu dovuto proprio all'intervento di S. Ecc. Mons. Giuseppe Vairo: «Desideratur praeterea in Schemate nexus illustratio inter Corpus Christi Mysticum et Trinitatis mysterium. In eo enim analogia tantum cum mysterio Verbi Incarnati innuitur, Corpus Christi Mysticum, revera, *divina et humana communio* est, qua ineffabilem in simpliciter naturae unitate communionem Patris et Filii et Spiritus Sancti, homines, cum Christo Verbo Incarnato concorporales effecti, quodammodo participant et imitantur. *Est igitur Ecclesia*, ut S. Cyprianus docet [...]» (miei i corsivi; il testo è reperibile in ADCOV, *Congregatio Generalis XXXIII*, vol. I, Periodus I, Pars IV, 251-254 e parimenti in G. VAIRO, *Venticinque anni di dialogo pastorale*, 729).

² Cfr. W. KASPER, «L'Eglise comme communion», 18.

³ A. LEITE SOARES, «Participação», 139-174 [142]; nostra la versione dal portoghese.

Il concilio ha operato questa ricerca per la intera comunità ecclesiale cattolica; ogni sinodo, sulla falsa riga del concilio, dovrebbe essere lo strumento attraverso il quale la chiesa particolare riscopre le sue radici di *medium salutis* per un determinato contesto umano e occupare un posto determinato, anche differenziato, nell'essenziale cattolicità di tutta la Chiesa.

Riscoprire le radici significa, secondo quanto esposto, evidenziare gli elementi costitutivi che ne determinano e manifestano la sua essenza: è questo momento analitico e, direi, maieutico, che rende fruttuosa e pienamente efficace l'applicazione a livello istituzionale dei medesimi principi costitutivi, riducendo lo scarto, talvolta notevole che esiste tra i principi costitutivi della comunità ecclesiale e i suoi principi di azione.

Nello sforzo di diventare «sale della terra e luce del mondo»⁴, i discepoli del Signore sono perennemente sottoposti al rischio di conformarsi alla mentalità del secolo⁵: accade perciò, e talvolta è di piana evidenza, che la Chiesa, nella sua azione sia *ad intra* che *ad extra*, si ispira a principi di azione che si discostano da quanto è oggetto di predicazione e riflessione sulla Parola di Dio, da quanto è oggetto dei documenti magisteriali in sintonia con la viva tradizione della Chiesa. Al fondo di questo tipo di fenomenologia ecclesiale credo ci sia la scarsa comprensione della realtà sacramentale, carismatico-istituzionale della Chiesa, nella quale i due elementi umano e mistico, vengono erroneamente intesi come giustapposti, senza giungere ad una integrazione piena⁶.

In questa ottica vanno visti gli istituti propriamente canonici: essi sono a servizio della comunione e la legislazione che particolarmente il sinodo diocesano produce non ha solo la funzione di complementare i vuoti e le possibilità lasciati dalla legislazione generale, bensì anche quello di rafforzare i vincoli di comunione tra i membri della chiesa particolare talora messi in pericolo o effettivamente compromessi da situazioni giuridiche di incertezza o di eccessiva fluidità.

La riunione sinodale deve assolvere a questo compito puntando sulla comune responsabilità di tutti i fedeli, rafforzando e presentando esemplarmente il carattere collegiale del ministero ordinato, che a livello diocesano si esprime ed evidenzia in forme di partecipazione alla responsabilità primaria del vescovo.

Questa rappresentazione a livello istituzionale della convergenza di tutte le forze vive della chiesa particolare da una parte sottolinea la ministerialità della Chiesa (LG, 7c e 12b) come organicità gerarchica, dall'altra imprime

⁴ Cfr. Mt, 5,13-16.

⁵ Cfr. Rm, 12,1-2.

⁶ A. LEITE SOARES, «Participação», 144, nt. 7; cfr. anche il contributo di G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata», 20-21. Cfr. O. PONTAL, «Evolution historique», 533).

nuovo vigore ad una azione i cui principi non differiscano da quelli presentati e messi in opera nel sinodo, ed in terzo luogo contribuisce a collocare quella chiesa particolare nell'ambito della cattolicità della Chiesa universale la quale a partire dalle singole chiese particolari prende corpo. La chiesa particolare diviene così una manifestazione ammirabile della cattolicità di tutta la Chiesa (LG, 23a).

Pur con le riserve già espresse, crediamo che questa prospettiva sia fondamentalmente presente nella normativa vigente la quale può e deve risultare più chiara se interpretata alla luce del quadro ecclesiologico presentato, dal momento che la dottrina ha evidenziato delle prospettive ed un linguaggio non univoci nel codice attuale.

A questi risultati non si sarebbe potuto giungere e il presente lavoro non poteva essere compiuto senza ripercorrere le tappe dello sviluppo della teologia della Chiesa, quella particolare in special modo, e vedere quanto e come l'ecclesiologia rinnovata dal Vaticano II ha informato tutto il codice di diritto canonico ispirandone tutto l'iter di riforma assiduamente richiamatosi ai principi conciliari.

Pertanto nella prima parte abbiamo tentato una sintesi del dato teologico conciliare sulla costituzione gerarchica della Chiesa, raccogliendo gli elementi obiettivi scaturiti dalla riflessione teologica sul magistero conciliare e dai notevoli contributi offerti dal medesimo magistero postconciliare sul tema.

La recente Lettera della Congregazione della dottrina della fede *Communio notio*, nell'intento di offrire opportuni chiarimenti sul tema della ecclesiologia di comunione che ormai occupa un posto considerevole nella riflessione teologica contemporanea, ha ripercorso provvidenzialmente i punti salienti di questa prospettiva ecclesiologica, offrendo nel contempo una sintesi che ogni ecclesiologia deve tener presente se vuole evitare di inglobare elementi spuri e ingenerare equivoci.

La riscoperta del valore della chiesa particolare ad opera del concilio Vaticano II ha necessariamente indotto la dottrina teologica e giuridica degli ultimi anni ad una riflessione maggiormente approfondita sulla natura della Chiesa di quanto non sia stato fatto nel passato, quando l'insistenza sulla proprietà dell'unità della Chiesa aveva messo in ombra la altrettanto necessaria riflessione sui caratteri propri della cattolicità. Il risultato è stato, com'è ben noto, la produzione di numerosissime opere, di indubbia validità alcune, non di altrettanta validità altre, ma comunque tutte miranti ad offrire elementi che potranno servire nel tempo ad una formulazione sempre più fondata e meglio enucleata di una ecclesiologia della chiesa particolare. Le stesse, più che l'esposizione sistematica degli elementi della teologia della chiesa locale, hanno contribuito a sollevare numerosissimi problemi per molti dei quali ancora non si intravede la soluzione. È il concilio stesso, d'altra parte ad aver sollevato problemi di non facile soluzione.

A fronte perciò di una notevole mole di scritti e documenti è stato inevitabile e necessario discernere, vagliare, illustrare, talvolta discutere

posizioni e orientamenti, nel difficile intento da una parte di evitare di presentare un saggio di teologia sistematica sulla Chiesa — ch  non era quello l'intento nostro — e d'altra parte di enucleare ed esporre con la maggiore chiarezza possibile in questa meravigliosa, suggestiva, ma oltremodo complessa materia quegli elementi teologici utili a motivare e sostenere poi, nel seguito del lavoro, una riflessione giuridica sul libro secondo del codice di diritto canonico, il quale, com'  noto, raccoglie e delinea quegli istituti, nuovi o rinnovati, che manifestano la natura della Chiesa e nella sua dimensione universale come nella sua dimensione particolare. La prima parte pertanto risulta essere un percorso nel quale si vorrebbe mostrare, contemporaneamente ad una comprensione «storica» del rinnovamento conciliare sulla Chiesa, come si   giunti a recuperare il dato tradizionale sulla Chiesa, proiettandolo in modo diverso e complementare in una nuova prospettiva, pi  aderente al dato biblico – teologico sulla natura della comunit  ecclesiale. L'ordinamento canonico, in quanto riflesso della natura della Chiesa, trae la sua forza di rinnovamento dallo sforzo che la Chiesa tutta, in occasione del concilio Vaticano II, ha compiuto per comprendersi meglio senza tradire gli elementi genuini della propria natura, ma anzi utilizzandoli per perpetuarsi nella storia rimanendo sempre ancorata alla volont  del suo Divino Fondatore.

  stato allora necessario guardare il rinnovamento del diritto nella Chiesa alla luce del rinnovamento della Chiesa stessa e del suo modo di autocomprendersi alle soglie del terzo millennio. A questo il Legislatore ha voluto ispirarsi operando la profonda riforma dell'intera legislazione ecclesiastica.

Si   cercato perci , con considerazioni necessaria mente brevi e forse desiderose di maggior completezza e approfondimento, di comprendere l'ordinamento giuridico della Chiesa a partire dagli elementi oggi da tutti, magistero e teologia, riconosciuti come caratterizzanti la comunit  ecclesiale presentata sotto la categoria di *communio*, corredata dal suo attributo qualificante di *hierarchica*.

Il concilio dunque   partito da un contesto «eucaristico», ritenendolo particolarmente adatto ad illustrare la natura della comunit  ecclesiale che proprio nella Eucarestia trova la sua radice e il suo centro⁷. Dall'Eucarestia, corpo sacramentale di Cristo, scaturisce la fonte e la forza divina che crea la Chiesa come corpo mistico di Cristo. Nella sua piena significazione teologico-mistica, l'Eucarestia dice che la Chiesa   nella sua essenza «comunione»: comunione con Dio Padre per mezzo di Cristo nello Spirito (comunione con la Trinit ), poi comunione tra i credenti, visibile, in quanto partecipazione ai beni della salvezza a fondamento della comunione

⁷ Cfr. *Communio* notio, 5.

invisibile, congiunzione spirituale di tutte le membra di Cristo, i battezzati⁸. La comunione visibile è la realizzazione della comunione invisibile che lo Spirito suscita all'interno del popolo di Dio nella realtà ecclesiale, sacramento di comunione che della realtà composta del sacramento ha il suo aspetto visibile nella società ecclesiale; si tratta della traduzione ecclesiale e direi quasi «tangibile» di una realtà teologica.

La nozione di comunione non è affatto univoca⁹, anzi è una nozione che rivela una notevole complessità ed una multiforme ricchezza, che ci siamo sforzati di illustrare. Nella comunione ecclesiale, letta a partire dal dato biblico con la singolare ed autorevole ottica della patristica¹⁰, ritroviamo una duplice dimensione, una verticale ed una orizzontale, insieme ad un'altra duplice dimensione, universale e particolare. Questa realtà complessa è presente nella nervatura costituzionale della Chiesa, la quale si presenta appunto come società animata dalla carità e gerarchicamente strutturata verticalmente ed orizzontalmente nella sua duplice dimensione. Per meglio spiegarci, la Chiesa di Cristo è una ed unica, presente nel mondo come comunione organica gerarchicamente strutturata sia nella sua dimensione universale quanto in quella particolare, di modo che nella relazione che il concilio stabilisce tra l'una e l'altra dimensione, essa si presenta sempre allo stesso modo e con le caratteristiche fondamentali che di per sé appartengono alla Chiesa di Cristo così come professata nel simbolo apostolico.

La sostanziale identità tra Chiesa universale e particolare convive con le differenze che pure non devono essere tralasciate: se così non fosse, ci si troverebbe di fronte ad una sterile tautologia perché si parlerebbe di due soggetti perfettamente identici l'uno all'altro e la distinzione logica non avrebbe senso perché ci si troverebbe di fronte ad una perfetta identità. La Chiesa universale si manifesta nelle chiese particolari formate appunto ad immagine di essa, ma le singole chiese particolari non sono, singolarmente considerate, tutto il corpo mistico di Cristo, il quale è costituito dalla *communio omnium ecclesiarum*.

Perciò si stabilisce tra l'una e le altre una peculiare relazione di mutua interiorità, di modo che il rapporto che si può stabilire tra la struttura costituzionale dell'una e delle altre può essere solo di carattere analogico¹¹.

È perciò stato necessario far uso della analogia tra l'una e l'altra dimensione della Chiesa, cercando di comprendere la configurazione della chiesa particolare come caratterizzata dagli stessi principi ordinatori e dalla

⁸ Cfr. *Communio notio*, 6.

⁹ Cfr. *Communio notio*, 3.

¹⁰ «Notio communionis [...] ut adhiberi possit tamquam clavis interpretativa ecclesiology, intellegatur necesse est intra ambitum doctrinae biblicae atque traditionis patristicae [...]» (*Communio notio*, 3).

¹¹ Cfr. *Communio notio*, 8.

medesima struttura fondamentale della Chiesa universale, col risultato di aver ribadito e rafforzato quanto la dottrina va esplicitando, che cioè vi è una Chiesa di Cristo la cui struttura costituzionale costituisce l'*analogatum princeps* della struttura che si ritrova e deve ritrovarsi nella duplice dimensione, universale e particolare della Chiesa stessa. L'analogia invocata negli studi del p. Bertrams mi è parsa adatta a comprendere meglio la natura della chiesa particolare come modellata sulla Chiesa di Cristo corredata delle quattro note espresse nel credo apostolico.

Se però gli istituti giuridici presenti sia a livello universale che a livello particolare mutuano dalla natura stessa della Chiesa la loro propria natura, è chiaro che l'analogia si estende a considerare gli istituti giuridici in maniera parallela tra loro nella duplice dimensione della Chiesa e a postularne una fondamentale corrispondenza. Ma il concetto di analogia, proprio perché tale, richiede di essere applicata rispettando le differenze, di cui sopra, in virtù delle quali di essa non si può parlare di uguaglianza, ma solo di similitudine.

Nel nostro caso, l'analogia può indubbiamente aiutare a meglio comprendere la natura e la collocazione degli istituti giuridici canonici, ritrovando in essi una sostanziale identità, a patto che ciò non voglia dire disconoscere o non tenere in debito conto le differenze funzionali che pure sono postulate da altri principi supremi dell'ordinamento canonico, quali sono il sacramento dell'ordine e i suoi gradi, il primato e la collegialità, il principio dell'autonomia della chiesa particolare e il principio della unità e cattolicità della Chiesa.

Se allora la Chiesa si caratterizza come *communio hierarchica* è evidente lo sforzo che la riflessione teologico - giuridica ha dovuto compiere per individuare i *principi ordinatori* che la stessa dottrina, la più recente, tende a denominare «costitutivi» o «costituzionali». Essi sono la *collegialità*, la *sinodalità*, la *partecipazione* e la *corresponsabilità*, dimensioni diverse che la *communio* assume nella Chiesa e che definiscono la sua struttura fondamentale risultante dall'incontro indissolubile e la compresenza nella sua anima più profonda di elemento divino e umano, di elemento mistico e sociale, di elemento autoritativo e comunitario insieme (che abbiamo denominato tecnicamente dimensione verticale e orizzontale della *communio*).

Intorno a queste categorie, o principi ordinamentali della costituzione della Chiesa, si devono fare qui due osservazioni che corrispondono poi a parti distinte della struttura della prima parte, (come non è difficile desumere dall'indice generale):

a) anzitutto la difficoltà di delinearne bene il rispettivo contenuto e lo sforzo di determinarne la precisa fisionomia senza le confusioni con cui purtroppo questi termini sono stati utilizzati finora nella letteratura teologica e anche talvolta nei documenti ufficiali;

b) lo sforzo di applicarli e comprenderli nella duplice dimensione che presenta la Chiesa, intesa dalla *Lumen Gentium* come *communio ecclesiarum*, ed i problemi posti dalla singolare natura della Chiesa, caratterizzata appunto da una mutua implicazione o inclusione che dir si voglia tra dimensione universale e dimensione particolare.

Per quel che riguarda il primo punto, abbiamo cercato di enucleare e disporre in sintesi i risultati degli studi finora effettuati; è stato infatti inaugurato un filone di studi di teologia del diritto e di teoria generale del diritto tendenti a dare la giusta collocazione a queste categorie e delinearne più precisamente i contorni.

Abbiamo invece nel secondo punto cercato di dare un contributo personale cercando appunto di comprendere queste categorie all'interno della duplice dimensione, particolare ed universale, che caratterizza la Chiesa secondo la dottrina conciliare esposta principalmente nella *Lumen Gentium*. La mutua inclusione tra l'una e l'altra dimensione, propria della natura misterica della Chiesa, ha richiesto una riflessione, per quanto breve, sui testi più significativi della costituzione sulla Chiesa, primo fra tutti il notissimo «*in quibus et ex quibus*» di *Lumen Gentium*, 23a.

Sono tutti elementi che si inseriscono nell'ambito della *communio hierarchica* ed anzi da essa espressamente postulati, poiché la comunione nella Chiesa ha, come esprime chiaramente la *Nota Explicativa Praevia*, al n. 2, un'anima teologale, la carità, ma ha insieme un corpo strutturale poiché è una *realitas organica* che esige per sua stessa natura di inquadrarsi in una forma giuridica. È questo il senso che il concilio ha voluto dare alla locuzione *hierarchica communio*.

Nella prima parte ci si è anche avviati nell'esame di quanto e come siffatta ecclesiologia abbia influito sul lavoro di revisione del codice ed in modo particolare, è evidente, in merito al libro secondo, intitolato al popolo di Dio, che contiene la normativa sulla chiesa particolare e il suo maggiore organo di rappresentanza, il sinodo diocesano.

Il sinodo diocesano, quale organo che più di ogni altro nella chiesa particolare rappresenta tutto il popolo di Dio che esercita insieme al vescovo il proprio *munus* sacerdotale e regale di Cristo, è anche la espressione più alta della sinodalità della Chiesa a livello particolare e finisce per essere anche il luogo in cui trovano sintesi unitaria tutti gli altri organismi di partecipazione e di corresponsabilità presenti all'interno della chiesa diocesana.

In questa ultima sezione si è evidenziato anche come il codice non si è limitato a recepire il concilio, ma lo ha anche in qualche maniera «corretto» dal punto di vista terminologico e sistematico anzitutto, ma poi anche riaffermando la dottrina tradizionale su punti che il concilio ha inteso lasciare alla determinazione della dottrina, con un evidente sforzo di armonizzazione con le varie parti di cui si compone il codice stesso. In particolare è stato affrontato il problema terminologico relativo alla chiesa particolare, la cui

esatta denominazione è spesso oggi ancora incerta e confusa, perché confusa la terminologia conciliare, come ben ha evidenziato nei suoi contributi scientifici il prof. Ghirlanda.

Il codice sembra abbia operato, dicevamo, una sorta di correzione del concilio. È stato necessario fare qualche evidenziatura sulla sistematica del libro secondo che certo avrebbe potuto seguire altri criteri più rispondenti ad una visione teologica, purtroppo non ancora ben matura al tempo della revisione del codice.

È la parte seconda ad addentrarsi nel vivo della questione sulla quale abbiamo voluto incentrare questa nostra ricerca. Infatti, dopo la trattazione teologica di ampio respiro sulla Chiesa e la ecclesiologia conciliare nella prima parte, si è voluto dare al discorso una colorazione maggiormente giuridica, riflettendo sul concetto di autonomia della chiesa particolare e la sua giusta collocazione in ambito teologico e canonico.

Dobbiamo riconoscere che in verità una ricerca giuridico ben fondata e sviluppata sui caratteri propri dell'autonomia della chiesa particolare non è stata ancora affrontata, benché non manchino studi di rilievo che offrono validissimi spunti.

Il nostro discorso ha preso le mosse dal discorso sul senso, la valenza e la funzione del servizio ministeriale nella Chiesa; è ad esso infatti che si è ancora un discorso sull'autonomia: essa trova la sua ragion d'essere, a livello particolare, proprio nel ministero sacro, quello episcopale in primo luogo. Si imponeva dunque una descrizione sulla natura e struttura del servizio ministeriale e in particolare sulla *potestas legislativa* di cui gode il vescovo nella comunità particolare. Se infatti di autonomia si può e deve parlare, essa deve essere intesa in senso globale, vale a dire autonomia di vita, di mezzi di salvezza e promozione della fede, ma è indubbio che l'elemento essenziale e preminente di questa globale autonomia a livello particolare sia costituita dalla autonomia normativa, dalla facoltà cioè di un vescovo di poter offrire alla propria comunità una legislazione, propria e complementare a quella universale.

L'aver descritto il senso e la valenza della presenza del ministero episcopale nella chiesa particolare ha maggiormente aiutato nella comprensione di quali caratteri presenti l'autonomia della chiesa particolare. Essa assume in qualche modo il carattere proprio del ministero episcopale il quale a sua volta si definisce a partire dal collegio. Se il ministero sacro ha sempre un carattere collegiale, questo a maggior ragione accade per il ministero episcopale che è sempre «collegiale» anche quando è esercitato in modo unipersonale, nel senso che il vescovo agisce e deve sempre agire con la coscienza di essere a servizio di una chiesa inserita in un corpo di chiese, e con la coscienza di essere sempre membro di un corpo episcopale con i membri del quale condivide innanzitutto una *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

In questo senso l'autonomia della chiesa particolare, per il fatto di essere ancorata alla *potestas legislativa* del ministero episcopale, è una autonomia che rispetta il legame necessario, costitutivo, con la Chiesa universale, com'è necessario e costitutivo per il ministero episcopale il legame con i membri del collegio e con il capo, il vescovo di Roma. Qualcuno ha parlato di autonomia «relativa» per significare questo legame e per evitare il frainteso che il termine di autonomia può suggerire, di movimento centrifugo, direttamente contrario alla concezione classica della unità della Chiesa. Essa invece rimane, e deve rimanere poiché non può essere denominata «cattolica» una ecclesiologia che negasse una delle quattro note essenziali della Chiesa di Cristo così come presentata nel credo apostolico, l'unità. Ma essa, come s'è già sufficientemente evidenziato, non nega l'altra nota, quella della cattolicità della Chiesa, anzi postula una armonizzazione con essa, cosa che a nostro parere può offrire il concetto di autonomia della chiesa particolare.

Questo concetto offre il vantaggio di mantenere fermo il legame dell'unità, perché non può assolutamente definirsi come perfetta ed assoluta autodeterminazione — un concetto molto più vicino alle chiese della comunione anglicana ed alla autocefalia ortodossa — e nel contempo di armonizzarlo con quello della cattolicità, ben presente nei testi del concilio.

Come il ministero episcopale è esercitato con autorità propria ed ordinaria, a nome di Cristo stesso, ma sempre mantenendo il legame con l'intero collegio, così l'autonomia retta intesa permette a ciascuna chiesa di vivere una vita propria senza dimenticare il legame costitutivo che la fa membro del *corpus ecclesiarum*. Costitutivo vuol dire che una chiesa che non mantenesse questo legame di mutua inclusione tra dimensione universale e particolare, sempre necessariamente compresenti, non potrebbe essere a ragione denominata pienamente chiesa perché mancherebbe dei caratteri propri della Chiesa di Cristo.

Abbiamo perciò preferito parlare di «giusta autonomia» in analogia al can. 586 § 1 sull'autonomia di vita e di regime riconosciuta nella Chiesa agli istituti di vita consacrata: essa è finalizzata alla conservazione del loro proprio patrimonio spirituale, carismatico, ma la loro autonomia è sottratta alle indebite ingerenze di chi potrebbe snaturare la presenza e il carisma della vita consacrata nella chiesa particolare, mentre al contrario l'autorità dovrebbe sovrintendere alla sua salvaguardia. Come si può ben vedere, l'affermazione dell'autonomia non sottrae completamente l'istituto alla vigilanza e al governo legittimo dei pastori, cosa d'altronde più volte affermata dal medesimo codice (es.: cann. 587 §§ 2 e 4; 588 § 3; 589; 590; 594; 595; 603 § 2; ecc.), ma serve a non disperderne il carisma o almeno non sottoporlo ad inquinamenti ed inopportune mutazioni. Analogicamente, anche la chiesa particolare rappresenta una particolarissima espressione della Chiesa, corpo di Cristo, concretizzatasi in un determinato spazio umano e socio-culturale. È inevitabile che il Vangelo, nel processo di inculturazione

della fede, si coniughi con la cultura e l'indole propria degli uomini e donne che lo incarnano in un determinato spazio umano e temporale. Ecco che una chiesa particolare assume un volto più o meno differente da quello delle altre e, pur nell'unicità della fede, mantiene quelle caratteristiche spirituali, teologiche e culturali proprie della sua indole.

In ossequio a questo senso della cattolicità della Chiesa universale, nella quale ciascuna chiesa trova la sua peculiare collocazione, il codice offre degli spazi notevolmente più larghi che non nel passato. L'insieme delle norme che si inscrivono negli spazi lasciati appositamente aperti dalla nuova legislazione compongono un ordinamento giuridico, quello proprio alla chiesa particolare. E così la chiesa particolare si inserisce nella dialettica universale – particolare istituendo una dialettica tra diritto canonico universale e diritto particolare, nella quale a ragione il complesso di norme della chiesa particolare merita l'appellativo di «ordinamento giuridico», non primario né originario, ma appunto «autonomo», dove questo termine risponda alla natura teologica della chiesa particolare che lo ha generato. Come costitutivo della chiesa particolare è il legame con il *corpus ecclesiarum* e la chiesa di Roma, così parte integrante dell'ordinamento particolare è il diritto comune. Il risultato è che non esiste un diritto comune, universale da una parte, ed una molteplicità di ordinamenti particolari dall'altra, bensì esiste una molteplicità di ordinamenti particolari che contemplano necessariamente una parte comune di derivazione primaziale ed una parte «speciale» dovuta all'esercizio della *potestas* a livello particolare.

Di più, per il fatto che nella Chiesa opera, insieme al principio dell'autorità personale anche un principio comunitario, l'ordinamento canonico si arricchisce di altri elementi propri, quale ad esempio la consuetudine, nella quale la comunità stessa esprime i propri bisogni, la propria indole e si pone come soggetto attivo nella costruzione del Corpo di Cristo che è la Chiesa, in virtù della comune partecipazione al sacerdozio di Cristo.

In ossequio al principio comunitario e all'autorità vista come servizio, lo stesso diritto comune, rispondendo allo spirito e alla lettera del concilio, ha istituito organi di partecipazione, sia a livello universale che a livello particolare, nei quali possono essere resi operativi ed esercitati i principi supremi della collegialità, o della corresponsabilità, o della partecipazione, a seconda dei soggetti che ne prendono parte e la natura degli organismi in parola.

Tutto questo senza omettere di considerare i principi squisitamente tecnici di formazione e interpretazione del diritto: il principio di legalità, la ricezione della legge, e gli istituti della *tolerantia*, della *dissimulatio*, e via dicendo.

Un altro indubitabile segno dell'autonomia della chiesa particolare ci è parso ravvisarlo nella possibilità, opportunamente regolata, di introdurre una normativa con *consuetudines contra legem*: esse non sono un attentato alla certezza giuridica di un ordinamento, bensì una affermazione della

peculiarità e delle esigenze di una comunità particolare. Esse sono infatti una peculiare applicazione del *sensus fidei* del popolo di Dio che motiva la sua partecipazione anche nell'organizzazione giuridica della comunità ecclesiale. Insieme alla consuetudine, ottima interprete della legge, rimane la possibilità della compresenza di norme tra loro contrarie nell'ambito del medesimo ordinamento giuridico: la cosa è ammessa in molti dei sistemi giuridici contemporanei; a maggior ragione può esserlo in quello tutto particolare della Chiesa dove la *cospiratio in unum* di pastori e fedeli raggiunge vertici sconosciuti a qualunque altro ordinamento. È chiaro che non si è trattato di proporre astrattezze, ma per tutto ciò ci si è sforzati di trovare opportuna rispondenza nella normativa del codice vigente. In essa è presente, ci pare, non una opposizione ma un principio di complementarietà che abbiamo denominato dialettico.

Finalmente, nella terza parte tutto il discorso fin qui affrontato ha trovato, credo, giusta applicazione nella natura, struttura e finalità del sinodo diocesano, nella cui configurazione teologico-giuridica che ci presenta il codice abbiamo voluto ritrovare tutti quegli elementi fondamentali e costitutivi della natura della Chiesa.

Pur sforzandoci di offrire un commento esegeticamente puntuale della normativa ed evidenziare i punti di complementarietà che il diritto particolare deve determinare quando si voglia offrire alla chiesa particolare questa singolare esperienza di Chiesa, il nostro intento, in cui speriamo di essere riusciti, è stato quello di leggere e ritrovare tra le righe della legislazione vigente il modello di Chiesa che il concilio ci ha presentato.

Nel sinodo abbiamo visto come interagiscano il principio comunitario e quello gerarchico-ministeriale attraverso le categorie della corresponsabilità e della partecipazione e della collegialità. Se infatti per sinodo intendiamo quella attività che la chiesa particolare, attraverso l'iniziativa del proprio pastore, mette in movimento e che è composta da una fase preparatoria — costituita da un momento ideativo tendente a coinvolgere tutta la comunità nella maggior estensione possibile — ed una fase celebrativa — caratterizzata da un momento sintetico e propositivo, non sarà difficile vedere come nel sinodo diocesano agiscono di concerto tutte le componenti la comunità, ciascuna mantenendo la propria funzione specifica nell'esercizio della facoltà che il codice assegna a ciascuno a partire dalla missione propria ad ognuno.

Il sinodo sarà allora una esperienza ecclesiale che mentre tende ad un risultato tecnico, la produzione o l'aggiornamento di un ordinamento legislativo particolare attraverso l'esercizio della potestà legislativa del vescovo, di fatto scopre che la vita ecclesiale è più vera e più profonda quando tutti i componenti si sforzano di comprendere la identità della Chiesa a partire da una situazione umana particolare, alla quale poi il vescovo darà il crisma della ufficialità, della autorevolezza intesa come perfetta sintonia e congruità con la fede della Chiesa universale e il suo ordinamento giuridico.

Così nella chiesa particolare si manifesta la Chiesa universale quale comunità organica, cioè una integrazione e compenetrazione di tutti i ministeri in una *pluralità di livelli comunionali* tra ordini di persone, tutti diretti ad un unico fine. In questa comunione organica ciascuno esercita il proprio compito ricevuto dal Signore e ulteriormente determinato dall'ordinamento canonico; il vescovo, o il pastore, cui compete il discernimento decisivo di ciò che è bene per la chiesa particolare, e la cooperazione di tutto il popolo di Dio, ma in gradi differenti. La riunione attorno al vescovo del presbiterio ha e deve avere un significato collegiale, nel senso che nel carattere collegiale del sacro ministero, che i presbiteri condividono col vescovo, si fa presente il carattere collegiale di ogni ministero.

Il vescovo è il primo responsabile del bene della chiesa particolare, ma sempre inserito nell'ambito dell'unico presbiterio diocesano: anche nel ministero dei presbiteri uniti al vescovo, il concilio ha voluto vedere prendere sostanza il ministero apostolico (PO, 2a, b, c e il testo di LG, 28b, in fine, coll. con PO, 10). A questo livello, particolare cioè, si rende operativo e viene in qualche maniera espresso il ministero apostolico che a livello universale solo il collegio episcopale attua in modo pieno. Questo trova una traduzione particolare attraverso il ministero dei presbiteri, sempre uniti intorno al loro vescovo, per i quali non ci pare fuori luogo dire che viene resa presente una certa forma di collegialità che se l'ordinamento giuridico non traduce con forme di piena corresponsabilità nella funzione dispositiva e legislativa, di fatto le esprime in modo analogico negli organismi consultivi e massimamente nel sinodo diocesano. In quest'ultimo la eventuale presenza, in circostanze particolari, di tutti i parroci, o addirittura di tutto il presbiterio diocesano, renderà ancora più visibile e concreta questa forma di collegialità.

Per il laicato e per i consacrati tutti poi si attua una forma di corresponsabilità generale ma, non partecipando del sacerdozio ministeriale e non avendo la cura delle anime che compete solo ai pastori, essi traducono quella loro corresponsabilità in una forma propria di partecipazione al ministero del vescovo al quale offriranno la concretezza della loro esperienza.

La nostra speranza è che nello sforzo di presentare la realtà complessa della comunione ecclesiale di cui il sinodo si fa singolare teatro e manifestazione, siamo riusciti a recuperare in pieno le ragioni teologiche sottese alle norme canoniche che regolano questo istituto giuridico nel quale affiora e si sperimenta la sinodalità della Chiesa, espressione, conseguenza e strumento della comunione.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1Cor	Prima lettera di S. Paolo Apostolo ai Corinti
2Cor	Seconda lettera di S. Paolo Apostolo ai Corinti
a.	articulus
A.Ca.I.	Associazione Canonistica Italiana
AA	Concilio Vaticano II, <i>Apostolicam Actuositatem</i> , Decretum de apostolatu laicorum
AA.VV.	Autori vari
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ACan.	<i>Année canonique</i>
ADCov	Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano Secundo Apparando
ADSCR	Actorum et Decretorum Ss. Conciliorum recentiorum <i>Collectio Lacensis</i> .
AfK	<i>Archiv für Kirchenrecht</i>
AG	Concilio Vaticano II, <i>Ad Gentes</i> , Decretum de activitate missionali Ecclesiae
AgSoc.	<i>Aggiornamenti sociali</i>
AKathKR	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht</i>
All./Allocuz.	Allocuzione pontificia
Ang	<i>Angelicum</i>
ARCIC	Commissione internazionale mista di dialogo tra cattolici e protestanti
AS	Motu Proprio <i>Apostolica Sollicitudo</i>
ASD	<i>Archivio storico del diritto</i>

ASSCOV	Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi
ASSR	<i>Archives de Sciences Sociales des Religions</i>
At	Atti degli Apostoli
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BSCEF	<i>Bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française</i>
Burg.	<i>Burgense</i>
C.E.I.	Conferenza Episcopale Italiana
can./cann.	canone/canoni
cap./capp.	capitolo/capitoli
CBP	Pontificia Commissione Biblica (Commission Biblique Pontificale)
CCCIC	<i>Communicationes</i>
CChr	Corpus Christianorum
CD	Concilio Vaticano II, <i>Christus Dominus</i> , Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia
cfr.	confronta
Ch. L.	Adhortatio Postsynodalis <i>Christifideles Laici</i>
CIC	Codex iuris canonici del 1983
CIC(L)	Corpus Iuris Canonici
CIC17	Codex iuris canonici del 1917
CICF	Codicis Iuris Canonici Fontes
CICOF	Codex Iuris Canonici Orientalis Fontes
cit.	citato
CivCatt.	<i>La Civiltà Cattolica</i>
CLSA	Canon Law Society of America
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta
coll.	collana
Com (I)	<i>Communio</i> , strumento internazionale per il lavoro teologico
Conc (E)	<i>Concilium</i> , Rivista internazionale di teologia. Ed. spagnola
Conc (F)	<i>Concilium</i> , Rivista internazionale di teologia. Ed. francese
Conc(I)	<i>Concilium</i> , Rivista internazionale di teologia. Ed. italiana
Conc. Trid.	Concilium Tridentinum
Conf.	conferenza
Congr.	congresso
Congreg.	congregazione

Cost. Ap.	Costituzione Apostolica
CrSt	<i>Cristianesimo nella Storia</i>
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTI	Commissione teologica internazionale
D.	Distinctio
d. C.	dopo Cristo
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DEc	<i>Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale</i>
Dir. Can.	Diritto canonico
Disc.	discorso
Diss.	Dissertatio/Dissertazione
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum
DTB	Dizionario di teologia Biblica, a cura di X. Léon-Dufour
EDeusto	<i>Estudios de Deusto</i>
EE	<i>Estudios Ecclesiasticos</i>
EeV(M)	<i>Esprit et Vie</i>
EI	Direttorio <i>Ecclesiae Imago</i>
EJCan	<i>Ephemerides Iuris Canonici</i>
EnchCei	Enchiridion dei documenti della Conferenza episcopale italiana
ES	Motu Proprio <i>Ecclesiae Sanctae</i>
es.	esempio
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , raccolta dei documenti del Concilio e del dopo Concilio
Fs.	Festschrift / Studi in onore di
Funk	Patres Apostolici
GIDDC	Gruppo italiano docenti di diritto canonico
Gr.	<i>Gregorianum</i>
GS	Concilio Vaticano II, <i>Gaudium et Spes</i> , Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis
HKKR	Handbuch des katholischen Kirchenrechts
IE	<i>Ius Ecclesiae</i>
Int. Jour. Ps. An.	<i>International Journal of Psycho Analysis</i>
int.	internazionale
Irén.	<i>Irénikon</i>
JC	<i>Jus Canonicum</i>
LEF	Lex Ecclesiae Fundamentalis

Lett. circ.	Lettera circolare
Lett. Enc.	Lettera Enciclica
LEV	Libreria Editrice Vaticana
LG	Concilio Vaticano II, <i>Lumen Gentium</i> , Constitutio dogmatica de Ecclesia
lib.	libro
Litt. Circ.	Litterae Circulares
LQF	<i>Les Quatres Fleuves</i> , Cahiers de Recherche et de réflexions religieuses
M.P.	Motu Proprio
Mansi	Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio
ME	<i>Monitor Ecclesiasticus</i>
MHP	<i>Miscellanea Historiae Pontificiae</i>
Mt	Vangelo Secondo Matteo
My. Sal.	Mysterium Salutis
n./nn.	numero/numeri
NDDC	Nuovo dizionario di diritto canonico
NDT	Nuovo dizionario di teologia
NEP	Nota explicativa praevia alla Lumen Gentium
NRTh.	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NT	Nuovo Testamento
nt.	nota
Nu. T.	<i>Nuestro Tiempo</i>
ÖAKR	<i>Österreichisches Archiv für Kircherecht</i>
OC	Lettera Circolare <i>Omnes Christifideles</i>
OE	Concilio Vaticano II, <i>Orientalium Ecclesiarum</i> , Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis
OR	<i>L' Osservatore Romano</i>
Or. Past.	<i>Orientamenti Pastoral</i>
pag./pagg.	pagina/pagine
PB	Costituzione Apostolica <i>Pastor Bonus</i>
PC	Concilio Vaticano II, <i>Perfectae Caritatis</i> , Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae
PCCICR	Pontificia Commissio codici iuris canonici recognoscendo
PG	Migne, <i>Patrologia</i> , Series graeca
PL	Migne, <i>Patrologia</i> , Series latina

PO	Concilio Vaticano II, <i>Presbyterorum Ordinis</i> , Decretum de ministerio et vita presbyterorum
Pont. Cons.	Pontificio Consiglio
PRMCL	<i>Periodica de re morali canonica liturgica</i> (dal 1991: <i>Periodica de re canonica</i>)
PUG	Pontificia Universitas Gregoriana, Roma
Q.	Quaestio
QDE	<i>Quaderni di diritto ecclesiale</i>
R.Sc.Rel.	<i>Rivista di Scienze Religiose</i>
RCatT	<i>Revista catalana de teologia</i>
RCI	<i>La Rivista del Clero Italiano</i>
RDC	<i>Révue de droit canonique</i>
REDC	<i>Revista Española de derecho canónico</i>
Regno-Att.	<i>Il Regno-Attualità</i>
Regno-Doc.	<i>Il Regno-Documenti</i>
Rel./relaz.	relazione
REU	Costituzione Apostolica <i>Regimini Ecclesiae Universae</i>
RHDFE	<i>Révue d'histoire du droit français et étranger</i>
RHEF	<i>Révue d'histoire de l'Eglise de France</i>
RICP	<i>Révue de l'Institut catholique de Paris</i>
Rm	Lettera di S. Paolo Apostolo ai Romani
RSR	<i>Révue de Sciences Religieuses</i>
RThom	<i>Révue Thomiste</i>
s.a.	senza indicazione dell'anno di edizione
S.Th.	<i>Summa Theologiae</i> Sancti Thomae Aquinatis
SC	Concilio Vaticano II, <i>Sacrosanctum Concilium</i> , Constitutio de Sacra Liturgia
ScC	<i>La Scuola Cattolica</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
SDL	Costituzione Apostolica <i>Sacrae Disciplinae Leges</i>
SDO	<i>Sacrum Diaconatus Ordinem</i>
sess.	sessione
SMC	Costituzione Apostolica <i>Spirituali militum curae</i>
spec.	specialmente
StCan	<i>Studia Canonica</i>
StGra	<i>Studia Gratiana</i>
StPat	<i>Studia Patavina</i>

t.	tomo
<i>TJ</i>	<i>The Jurist</i>
tr. it.	traduzione italiana
Typ. Pol. Vat.	Typis Poliglottis Vaticanis
<i>UnSa</i>	<i>Una Sancta</i>
UR	Concilio Vaticano II, <i>Unitatis Redintegratio</i> , Decretum de Oecumenismo
<i>VitaCon</i>	<i>Vita consecrata</i>
vol./voll.	volume/volumi
X	Liber Extra
§/§§	paragrafo/paragrafi

BIBLIOGRAFIA

(Riportiamo qui tutte le opere utilizzate per il lavoro, sia quelle direttamente citate nelle note in calce, sia quelle solamente consultate, delle quali non si fa menzione diretta)

1. Fonti bibliche

Tutti i testi della Sacra Scrittura citati sono tratti da: *La Bibbia di Gerusalemme*, testo della C.E.I. con note e commenti de *La Bible de Jérusalem*, ediz. del 1973, Bologna 1974.

2. Fonti patristiche

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Accademia delle Scienze di Vienna 1866ss.

Corpus Christianorum, seu *Nova Patrum Collectio*, Turnhout – Paris 1953ss.

Enchiridion Patristicum, cura et studio M. J. Rouët de Journel, Romae 1969²⁴.

Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, edd. a H. Denzinger et A. Schönmetzer, ed. XXXVI emendata, Barcinone – Friburgi – Romae MCMLXXXVI.

FUNK, F. X., *Patres Apostolici*, vol. I, Tubingae MDCCCCI.

La Teologia dei Padri. Testi dei Padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi, raccolta di A. Heilmann con la consulenza di H. Kraft, 5 voll, Roma 1981².

MIGNE, J.-P., *Patrologiae cursus completus*. Series graeca, 162 voll., Paris 1857 - 1866.

———, *Patrologiae cursus completus*. Series latina, 217 voll. + 4 voll. indices, Paris 1844 - 1855.

Sources chrétiennes, coll. diretta da H. de Lubac – J. Danielou – R. Mondésert, 114 voll., Paris 1941ss; (edizione consultata: Paris 1955 - 1965).

3. Fonti storico-sistematiche e dottrinali

- Acta et Documenta Concilium Oecumenicum Vaticanum Apparando*, (Series I - Antepreparatoria) cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, specc. i voll. I-II e IV, Romae MCMLX - MCMLXI.
- Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, 11 voll., Typ. Pol. Vat. MCMLXX - MCMLXXXVI.
- Animadversiones* in Schema propositionum «de vita et ministerio sacerdotali» a Patribus conciliaribus factae, 26 februarii 1965 (sub secreto), Typ. Pol. Vat. 1965.
- Animadversiones in Schemate De Ecclesia*, ASSCOV, 605-801.
- ARISTOTELES, *De Republica sive Politica*, in *Opera omnia* graece et latine cum indice, 5 voll., edidit Firmin - Didot, Parisiis 1848 - 1878, pag. 1254, col. b, linea 2.
- BARBOSA, A., *Pastoralis sollicitudinis*, sive De officio, et potestate Episcopi, tripartita descriptio, 3 t. in 2 voll., Lugduni MDCLVI.
- BENEDICTI XIV, olim Prosperi cardinalis De Lambertinis operum editio novissima, *Opera omnia* in tomos XVII distributa, t. VI, Prati MDCCCXLIV.
- BOUIX, D., *Tractatus de Episcopo*, ubi et de Synodo dioecessana, vol. II, Parisiis 1859.
- Caeremoniale Episcoporum* iussu Clem.VIII. Pont. Max. novissime reformatum..., Romae MDCVI.
- Caeremoniale Episcoporum*, ex decreto Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatum, Editio typica, Romae MCMLXXXIV (pars VIII, I. *De Conciliis Plenariis vel Provincialibus et de Synodo dioecessana*, nn. 1169-1176 e 277-278).
- Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana MDCCCCLXXXIII.
- Codex Iuris Canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus die 27 maii 1917, Romae MCMXVII.
- Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. card. Gasparri editi, 9 voll., Romae MCMXXXV - MCMLXII.
- Coetus studiorum «De clericis», Sessiones III et IV (1967), *CCCIC* 1 (1986) 54-110; 111-170.
- Coetus studiorum «de Populo Dei», *CCCIC* 2 (1982) 116-230.
- Coetus studiorum «de sacra Hierarchia», Sess. 13-18 dec. 1971, *CCCIC* 24 (1992) 225ss.
- Collectio Lacensis*, Acta ed Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum, a cura dei Gesuiti di Maria Laach, 7 voll., Freiburg i. B. 1870 - 1890.

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sacerdozio ministeriale*, Bologna 1972.
- Concilii Tridentini Actorum*, Pars sexta, 1562 - 1563, cura et studio Stephani Ehses, Friburgi MCMXXIV.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo - J. A. Dossetti - P. P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, consultante H. Jedin, Bononiae MCMLXXIII³.
- Conferenza-stampa di G. Philips, in *Oss. Rom.*, édition française, 31.10.1969, 7.
- FERRARIS, F. L., *Prompta bibliotheca canonica iuridica moralis theologica necnon ascetica polemica rubricistica historica*, Genuae 1767 - 69, 9 voll. (noi abbiamo consultato l'edizione curata da J.-P. Migne, in 8 volumi, del 1858 - 60).
- FRIEDBERG, Ae., *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, Graz 1955.
- GIGLI, T. A., *Synodus Murana*, Neapoli 1842.
- HEFELE, K. J., *Conciliengeschichte*. Nach den Quellen bearbeitet... (Freiburg 1855 - 1867) 6 voll. (Noi l'abbiamo consultata nell'edizione francese: *Histoire des Conciles...*, par H. Leclercq, osb, 11 t. in 20 voll., Paris 1907 - 1952).
- HERRICUS DE SEGUSIO, CARD. HOSTIENSIS, *Summa Aurea*, Venetiis 1570 (noi abbiamo consultato la seguente edizione: Lugduni 1598).
- «La Chiesa come comunione», Studio a cura dell'ARCIC II, VIII riunione plenaria di Dublino 1990, in *Regno - Att.* 13, 1991, 425-443.
- MANSI, G. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio...*, 53 t. in 56 voll., Florentiae - Venetiis - Parisiis 1902 - 1927.
- , *Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova...*, Lucae 1748 - 1752. (Noi abbiamo avuto l'opportunità di consultare l'edizione di Graz 1960 - 1961).
- NAZ, R., Voce «Synode», in ID., *Dictionnaire de droit canonique*, 7 voll., Paris 1935 - 1965 (vol. VII, coll. 1134-1140).
- OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, 6 voll., (Institutum Iuridicum Claretianum) Roma 1966 - 1987.
- Pontificale Romanum* Clementis VIII ac Urbani VIII iussu editum, inde vero a Benedicto XIV recognitum et castigatum..., editio prima Neapolitana, Neapoli MDCCCXXXVII. [Si noti che si tratta del Pontificale Romanum del 1596; l'*Ordo ad Synodum* si trova alle pp. 288-303].
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schemata canonum novi codicis iuris canonici*, reservatum, 5 fascicula, Typ. Pol. Vat. MCMLXXVII.
- , *Schema canonum libri II de populo Dei*, Romae MCMLXXVII (sub secreto) [spec. i cann. 270-280 concernenti il sinodo diocesano].
- , *Relatio complectens syntesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis iuris*

canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis, (Patribus Commissionis stricte reservata) Romae MCMLXXXI, [poi pubblicata a cura del Pont. Cons. de Legum Textib. Interpret., e quivi cit. col titolo *Congregatio plenaria...*].

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria* diebus 20 - 29 octobris 1981 habita, (Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici recogno-scendo), Romae 1991.

Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, Typ. Pol. Vat. 1967. Gli stessi principia sono reperibili in CCCIC 1 (1967) 81ss.

Responso della S. Congregazione del Concilio, del 18 gennaio 1936, AAS 29 (1937) 343-345.

S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, a cura dei Domenicani italiani, trad. di T. S. Centi, Firenze 1963ss.

SACROSANTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schemata Constitutionum et Decretorum* ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, (sub secreto) series tertia, Romae MCMLXII [Schema decreti *de Episcopis ac de Dioceseon regimine*, 67-90 - Schema decreti *de animarum cura*, 91-180].

Sacrosantum Oecumenicum Concilium Tridentinum... cum decisionibus variis Rotae Romanae... ex ultima recognitione J. Gallemart, ed. novissima reformata, Tridenti MDCCLXII.

Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia, ASSCOV, II, 1, 215-255.

Schema Decreti de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia. Textus emendatus et relationes, Typ. Pol. Vat. 1964. Lo stesso è reperibile in ASSCOV, III, 2, 37.

Sinodo di Gangra, CICOFontes, IX, I, 2, 83-89.

SUAREZ, F., *Tractatus De Legibus*, in *Opera Omnia*, ed. nova iuxta editionem Venetianam accurate recognitam, Parisiis MDCCCLVI.

4. Fonti magisteriali

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litterae ad Catholicae Ecclesiae Episcopos, *Communio notio* de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est Communio, in *Oss. Rom.*, 15-16 giugno 1992, 7-8.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana*, 20.10.1990, *Regno-Doc.* 3 (1991) 65-68.

INNOCENTIUS pp. III, *Lettera CCIX* al Patriarca Giovanni di Costantinopoli del 12 nov. 1199, in *PL* 214, 758-765, spec. 762D-763 A-B.

———, Litterae Apostolicae *Vineam Domini* [di convocazione al Conc. Later. IV], diei 19 aprilis 1213, in *MANSI*, XXII, 961; la stessa in *PL* 216, 823-827, spec. 825 A.

- IOANNES PAULUS pp. II, *Constitutio Apostolica Sacrae Disciplinae Leges*, diei 25 ianuarii 1983, AAS 75 (1983) VII-XIV.
- , *Constitutio Apostolica Pastor Bonus*, diei 28 iunii 1988, AAS 80 (1988) 841-912.
- , *Adhortatio Apostolica post-sinodalis Christifideles laici*, diei 30 decembris 1988, AAS 81 (1989) 393-521. Testo latino e versione italiana a fronte in *EV/II*, 1606 - 1900.
- , *Discorso alla Curia Romana del 20 dicembre 1990*, *Regno-doc.* 3 (1991) 66ss.
- IOANNES pp. XXIII, *Summi Pontificis Allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione*, die 11 oct. 1962, in AAS 54 (1962) 785-795.
- PAOLO VI, *Discorso al Tribunale della Rota del 27.01.1969*, AAS 61 (1969) 174-178.
- , *Allocuzione al I Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, 20 gennaio 1970, AAS 62 (1970) 108-109.
- , *Allocuzione al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, 19 settembre 1973, CCCIC 5 (1973) 123-124.
- , *Discorso del 28 luglio 1976*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 1977, 615-616.
- , *Discorso ai membri della Commissione Pontificia per la revisione del CIC*, 27 maggio 1977, AAS 69 (1977) 418.
- PAULUS pp. VI, *Summi Pontificis Allocutio secunda SS. Concilii periodo ineunte*, die 29 sept. 1963, *EV/I*, pp. 81-119.
- , *Summi Pontificis Allocutio secunda SS. Concilii periodo exacta*, diei 4.12.1963, *EV/I*, 120-139.
- , *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Pastorale Munus*, diei 30 nov. 1963, in AAS 56 (1964) 5-12 [le stesse facoltà concesse ai vescovi orientali nel 1967, AAS 59 (1967) 365ss].
- PAULUS pp. VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Apostolica Sollicitudo*, diei 15 sept. 1965, AAS 57 (1965) 775-780.
- , *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae De Episcoporum muneribus*, die 15 iunii 1966, AAS 63 (1966) 467-472.
- , *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Ecclesiae Sanctae*, diei 6 augusti 1966, AAS 58 (1966) 757-787.
- , *Constitutio Apostolica Regimini Ecclesiae Universae*, diei 15 aug. 1967, AAS 59 (1967) 885-928.
- , *Allocutiones de iure canonico*, Romae 1980.
- PIUS pp. X, *Litterae Enciclicae Pascendi Dominici gregis*, AAS 40 (1907) 600ss.
- PIUS pp. XII, *Litterae Enciclicae Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 1-52.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, Direttorio Ecumenico *La recherche de l'unité*, 25.3.1993, AAS 85 (1993) 1039-1119.

SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Litterae Circulares *Presbyteri sacra* diei 11 aprilis 1970, testo latino e versione italiana a fronte in *EV/3*, 2449-2476.

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium de pastorali ministerio Episcoporum *Ecclesiae Imago*, del 22 febbraio 1973, *EV/4*, 1945-2328.

SYNODUS EPISCOPORUM (Straordinario del 7/12/1985), Relatio finalis *Exeunte coetu*, 10 dic. 1985, II, c. 1, Città del Vaticano 1985, *EV/9*, 1800.

5. Dottrina

AA.VV., *Le concile et les conciles*. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Paris 1960.

AA.VV., *L'ecclésiologie au XX siècle*, Unam Sanctam 34, Paris 1960.

AA.VV., *La función pastoral de los Obispos*. Trabajos de la XI semana de Derecho Canónico, Salamanca 1967.

AA.VV., *La charge pastorale des Évêques*. Commentaires au Décret «Christus Dominus», Unam Sanctam 74, Paris 1969.

AA.VV., *Acta Conventus internationalis canonistarum* (Congr. int. dei canonisti organizzato dalla Pont. Commissione per la riforma del Cic, Romae 20-25 maii 1968), Typ. Pol. Vat. 1970.

AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*. Atti del Congresso internazionale di diritto canonico, Roma 14-19 gennaio 1970, I, Milano 1972.

AA.VV., *La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional, Pamplona 10-15 de oct. 1976, 2 voll., Pamplona 1979.

AA.VV., *Corso di diritto canonico*, 2 voll., Brescia 1975.

AA.VV., *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Il Codice del Vaticano II 5, Bologna 1985.

AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico*. Studi, Torino 1985.

AA.VV., *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe comentada por los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1986⁷.

AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, a cura del GIDDC, Quaderni di Apollinaris 5, 9 e 10, 3 voll., Roma 1986 - 1992².

AA.VV., *La synodalité*. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992.

- AA.VV., *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati cura Pontificii Consilii de Legum textibus interpretandis, LEV 1994.
- ACERBI, A., *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Nuovi Saggi Teologici 4, Bologna 1975.
- , *Il diritto nella Chiesa*. Tensioni e sviluppi nella storia, Dipartimento di scienze religiose 6, Brescia 1977.
- , «L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali post-conciliari», *CrSt* 2 (1981) 203-234.
- ALBERIGO, G., *Regime sinodale e Chiesa Romana*, Milano 1974.
- , «La condizione cristiana dopo il Vaticano II», in ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, 9-40.
- ALBERIGO, G. (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Nuovi Saggi Teologici 18, Bologna 1981.
- , *Chiese italiane e Concilio*. Esperienze pastorali nella chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI, Saggi di storia religiosa 6, Genova 1988.
- , *Storia dei Concili Ecumenici*, Brescia 1990.
- ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Biblioteca di cultura religiosa 47, Brescia 1980.
- ALBERIGO, G. – CONGAR, Y. – POTTMEYER, H. J. (edd.), *Kirche im Wandel*. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982.
- AMENTA, P., «Appunti sulla vacanza della sede episcopale», *QDE* 6 (1993) n. 1, 92-99.
- , «Il Sinodo diocesano quale organo di partecipazione alla potestà legislativa del Vescovo», *PRMCL* 84 (1995) 627-653.
- ANDRÉS, D. J., «Las ideas que han inspirado la evolución última de la constitución jerárquica del Pueblo de Dios», *REDC* 38 (1982) 39-65.
- ANTON GOMEZ, A., «El Capitulo del Pueblo de Dios en la ecclesiologia de la comunidad», *EE* 42 (1967) 155-171.
- , «Iglesia universal - Iglesias particulares», *EE* 47 (1972) 409-435.
- , «Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive», in LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II*. Bilancio e prospettive, vol. I, 361-388.
- , «Iglesia local/regional. Reflexión sistemática», in LÉGRAND, H. – MANZANARES, J. – GARCÍA Y GARCÍA, A. (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 abril 1991, Salamanca 1992; tr. it.: *Chiese locali e cattolicità*, Bologna 1994, 581-603.

ARANGIO RUIZ, V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1954¹².

ARIAS, J., «La función consultiva», *JC* 11 (1971) 217-243.

———, «Valor normativo del acto contra legem», in AA.VV., *La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional, Pamplona 10-15 de oct. 1976, Pamplona 1979, II, 861-868.

———, *L'enigma Woytila*, Concilio Aperto 4, Roma 1988.

ARRIETA, I. J., «Los sínodos diocesanos españoles tras la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983», in AA.VV., *La synodalité*. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992, II, 561-574.

AYMANS, W., «Die Kirche. Das Recht im Mysterium Kirche. II teil: Das Mysterium Kirche als Communio», in LISTL, J. – MÜLLER, H. – SCHMITZ, H. (edd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 3-11.

———, *Diritto Canonico e Comunione ecclesiale*. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica, Coll. di studi di diritto canonico ed ecclesiastico - Sez. canonistica 10, Torino 1993.

BAGGIO, S., «La naturaleza pastoral de la norma canónica», *Nu. T.* 269 (1976) 115-126.

BAISI, C., *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*, Roma 1935.

BARAGLI, E., «"Opinione pubblica" nella Chiesa?», *CivCatt* II (1973) 347-358.

BARAÙNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965.

BATIFFOL, P., *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris 1909², tr. it.: *La Chiesa nascente ed il Cattolicesimo*, Firenze 1915.

BECKER, K. M., «Das Sacerdotium Episcopi nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils», in DELHAYE, PH. – ELDERS, L. (edd.), *Episcopale Munus*, Fs. J. Gijssen, Assen 1982, 63-81.

BERTOLINO, R., *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*. Saggi di diritto costituzionale canonico, Coll. Studi di diritto canonico ed ecclesiastico 1, Torino 1989.

BERTRAMS, W., «De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali», *PRMCL* 53 (1964) 455-481.

———, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*. Die Rechts theologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen, Paderborn 1965; tr. it.: *Il potere pastorale del Papa e del Collegio dei vescovi*. Premesse e conclusioni teologico-giuridiche, Roma 1967.

———, «De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem», *PRMCL* 61 (1967) 265-308.

- BERTRAMS, W., «De constitutione Ecclesiae simul carismatica et institutionalis», *PRMCL* 57 (1968) 281-330.
- BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato nel cap. III della Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Spicilegium Pontif. Athenaei Antoniani 25, Roma 1968.
- BEYER, J. B., «Nature et position du Sacerdoce», *NRTh* 76 (1954) 356-373.
- , «De statuto iuridico christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo codice iuris condendo», *PRMCL* 57 (1968) 550-581.
- , «De consilio presbyterii adnotationes», *PRMCL* 60 (1971) 29-101.
- , «De potestatis regiminis natura et origine», *PRMCL* 71 (1982) 93-145.
- , «La communio criterio dei diritti fondamentali», *VitaCon* 19 (1983) 200-210.
- , «Paul VI et le droit de l'Eglise», *LQF* n. 18. Liberté et Loi dans l'Eglise, 43-75.
- , *Du Concile au Code de droit canonique*. La mise en application de Vatican II, Paris 1985; tr. it.: *Dal Concilio al Codice*, il Codice del Vaticano II 2, Bologna 1984.
- , «Il nuovo codice di diritto canonico», in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico*. Studi, Torino 1985, 7-31.
- , «Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Eglise», *NRTh* 108 (1986) 801-822.
- , «De synodo dioecesana», *PRMCL* 81 (1992) 331-423.
- , «Dalla sussidiarietà alla comunione», *Com(I)* n. 127 (1993) 90-105.
- BEYER, J. B. – FELICIANI, G. – MÜLLER, H., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990.
- BONNET, P. A., «De christifidelium communi statu (iuxta Schema anni 1979 LEF) animadversiones», *PRMCL* 71 (1982) 463-529.
- , «Comunione ecclesiale e sinodalità», *EJCan* XLVII (1991) 93-137.
- , *Comunione ecclesiale diritto e potere*. Studi di diritto canonico, Coll. di studi di diritto canonico ed ecclesiastico - Sez. canonistica 11, Torino 1993.
- BORELLA, F., «L'Église, société et pouvoir, dans le nouveau code de droit canonique», *NRTh* 107 (1985) 221-237.
- BORI, P. C., *Koinonia*. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Testi e ricerche di scienze religiose 7, Brescia 1972.
- BOSSUET, J. B., *Oeuvres oratoires*, éd. Lebarq, Paris, s.a.; tr. it.: BOVO, D. (ed.), *Sermoni*, Classici dello spirito 34, Padova 1986.
- BOUYER, L., *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971.
- BRUNETTA, G., «I sinodi diocesani postconciliari», *AgSoc* 41 (1991) 753-760.

- BURDESE, A., *Manuale di diritto privato romano*, Torino 1990³.
- CADET, J., *Le laïcité et le droit de l'Eglise*, Les Equipes Alléluya-Documents 8, Paris 1960.
- CANOBBIO, G., «Chiesa particolare, Chiesa universale», *RCI* LXX (1989) 6-11.
- CAPPELLINI, E. (ed.), *Episcopato Presbiterato Diaconato*. Teologia e Diritto canonico, Diritto Canonico - Saggi 1, 2^a serie, Cinisello Balsamo 1988.
- CAPPELLO, F. M., *Summa Iuris Canonici*, I, Romae 1938³.
- CAPRIOLI, A. - VACCARO, L. (edd.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Quaderni della Gazzada 18, Brescia 1989.
- CARDIA, C., *Il governo della Chiesa*, Bologna 1984.
- CARRASCO ROUCO, A., «Ministero petrino e sinodalità», *ScC* 119 (1991) 34-47.
- CASAROLI, A., «Discorso in occasione della promulgazione del Codice», in *Nella Chiesa e nel mondo*. Omelie e discorsi, Milano 1987, 102-107.
- CASTILLO LARA, R. J., «Discorso per la presentazione del Codice», *CCCIC* 15 (1983) 27 - 35.
- , «Communione ecclésiale dans le nouveau code de droit canon», Oratio ab Exc.mo Pro Praeside Commissionis Codicis iuris canonici recognoscendo in annuali conventu Societatis Canadensis I.C., Monctoni die 4 oct. 1983 habita, (Conférence donnée le 4 oct. 1983 par le card. Rosalio José Castillo Lara à la Société canadienne de droit canonique), *CCCIC* 16 (1984) 242 - 266.
- CATTANEO, A., «Il presbiterio della Chiesa particolare», *IE* 5 (1993) 497-529.
- , *Il presbiterio della Chiesa particolare*. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare, Monografie giuridiche 8, Milano 1993.
- CELEGHIN, A., «Sacra potestas: quaestio postconciliaris», *PRMCL* 74 (1985) 109-164.
- , *Origine e natura della potestas sacra*. Posizioni postconciliari, Brescia 1987.
- CHANTRAINE, G., «Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministeriel?», *NRTh* 113 (1991) 340-362.
- CITO, D., «Le delibere normative delle Conferenze Episcopali», *IE* 3 (1991) 561-573.
- COCCOPALMERIO, F., «De concepto et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam», *PRMCL* 66 (1977) 447-474.
- , «Il sinodo diocesano», in AA.VV., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, vol. I, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Perugia 34, Perugia 1984, 407-416.
- COFFY, R., «L'Église, vingt ans après Vatican II», *NRTh* 107 (1985) 161-173.

- CONGAR, Y. J.-M., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Unam Sanctam 20, Paris 1950.
- , *Jalons pour une théologie du laïc*, Unam Sanctam 23, Paris 1953; tr. it.: *Per una teologia del laicato*, Brescia 1966.
- , «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *RHDFE*, IV^{me} série (1958) 210-259.
- , «L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», in AA.VV., *L'ecclésiologie au XX siècle*, Unam Sanctam 34, Paris 1960, 77-114.
- , «Note sul concilio come assemblea e sulla conciliarità fondamentale della Chiesa», in AA.VV., *Orizzonti attuali della teologia*, a cura di specialisti, II, Roma 1967, 145-184.
- , «Sinodo, primato e collegialità episcopale», in FAGIOLO, V. – CONCETTI, G. (edd.), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, 44-61.
- , *Ministères et communion ecclésiale*, Théologie sans frontières, Paris 1971; tr. it.: *Ministeri e comunione ecclesiale*, Fede e annuncio 3, Bologna 1973.
- , «Proprietà essenziali della Chiesa. La Chiesa è apostolica», in FEINER, J. – LÖHRER M. (edd.), *Mysterium Salutis*, VII, 639-707.
- , «Les laïcs ont part à faire l'Eglise», *LQF* n. 18. Liberté et Loi dans l'Eglise, 111-120.
- CONGAR, Y. – DUPUIS, B.-D. (edd.), *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962; tr. it.: *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Roma 1965.
- CORBELLINI, G., *Il Sinodo diocesano nel nuovo Codex Iuris Canonici*, Quaderni di Apollinaris 7, Roma 1986.
- CORECCO, E., «Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?», *Com(I)* n. 1 (1972) 33-44.
- , «Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?», in AA.VV., *Miscelánea en honor de J. Becerril y A. Miralles*, Madrid 1974, 269-299.
- , Voce «Sinodalità», in *NDT*, Alba 1977, 1466-1495.
- , «Partecipazione e democrazia nella chiesa», *Or. Past.* 5 (1978) 13-21.
- , «Valore dell'atto contra legem», in AA.VV., *La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional, Pamplona 10-15 de oct. 1976, Pamplona 1979, II, 839-868.
- , «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico», in ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Biblioteca di cultura religiosa 47, Brescia 1980, 333-397.
- , «Dalla sussidiarietà alla comunione», *Com(I)* n. 127 (1993) 90-105.

- CORIDEN, J. A., «The diocesan synod an instrument of renewal for the local Church», *TJ* 1/2 (1974) 68-93.
- , «The canonical doctrine of Reception», *TJ* 50 (1990) 58-82.
- CORIDEN, J. A. – GREEN, T. J. – HEINTSCHEL, D. E. (edd.), *The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York 1985.
- CREMONA, C., *Paolo VI*, Milano 1991.
- CUSANO, N., *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino 1971.
- DANEELS, F., «De participatione laicorum in Ecclesiae muneribus iuxta schema LEF», *PRMCL* 62 (1973) 99-115.
- DE ECHEVERRIA, L., «La diócesis, Iglesia particular», in AA.VV., *La función pastoral de los Obispos. Trabajos de la XI semana de Derecho Canónico*, Salamanca 1967, 125-142.
- DEJAIFVE, G., «La collegialità episcopale nella tradizione latina», in BARAÙNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 832-849.
- DELHAYE, PH. – ELDERS, L. (edd.), *Episcopale Munus*. Fs. J. Gijssen, Assen 1982.
- DELHAYE, PH., «Clairvoyance du Synode 1985», *EeV(M)* (1987) 1-6.
- DE LUCA, L., «L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti», *StGra* 3 (1955) 193-276.
- DE PAOLIS, V. – MONTAN, A., «Il libro primo del Codice: norme generali (cann. 1 - 203)», in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, a cura del GIDDC, Quaderni di Apollinaris 5, 9 e 10, Roma 1986 - 1992², I, parte IV, 242-260.
- DEL GIUDICE, V., *Nozioni di Diritto Canonico*, Milano 1962¹¹.
- DEL PORTILLO, A., «El Obispo diocesano y la vocación de los laicos», in DELHAYE, PH. – ELDERS, L. (edd.), *Episcopale Munus*. Fs. J. Gijssen, Assen 1982, 189-205.
- DENIS, J., «La dialectique législateur-fidèles dans la formation du droit coutumier de l'Eglise», in AA.VV., *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional*, Pamplona 10-15 de oct. 1976, 2 voll., Pamplona 1979, I, 731-741.
- DENTE, G., «Premessa allo studio del diritto sinodale», in AA.VV., *Diritto, Persona e vita sociale*. Fs. O. Giacchi, I, Scienze giuridiche 6.I, Milano 1984, I, 619-636.
- DONNELLY, F. B., «The new diocesan synod», *TJ* 3/4 (1974) 396-402.
- DORTEL - CLAUDOT, M., «L'Évêque et la synodalité dans le nouveau code de droit canonique», *NRTh* 106 (1984) 641-657.
- DOSSETTI, G., «Vaticano II: quale ricezione», *Regno-Doc.* 21 (1991) 697-706.
- DUMAIS, M., «Le rôle des Douzes, de Pierre et de Jérusalem dans la fondation et la vie des communautés chrétiennes des Actes», in CBP, *Unité et di-*

- versité dans l'Église*, Teologia e Filosofia XV, Città del Vaticano 1989, 237-263.
- ERDÖ, P., «Le basi teologiche del diritto canonico secondo le opere di J. H. Newman», in *J. H. Newman. Lover of Truth. Academic Symposium and celebration of the 1st Centenary of the Death*, Rome 26-28th april 1990, Roma 1991, 79-96.
- ERRÁSURIZ, C. J., «Dimensione giuridica del "munus docendi"», *IE* 1 (1989) 177-193.
- FAGIOLO, V. – CONCETTI, G. (edd.), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969.
- , «L'Episcopato: sacramentalità, collegialità, ministero secondo il Cic», in CAPPELLINI, E. (ed.), *Episcopato Presbiterato Diaconato*. Teologia e Diritto canonico, Cinisello Balsamo 1988, 213-277.
- FEINER, J. – LÖHRER, M. (edd.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1965, ed. it.: *Mysterium Salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, Brescia 1972, vol. IV/1, t. VII: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*.
- FELICIANI, G., «Corresponsabilità ecclesiale nella struttura gerarchica della Chiesa», in BEYER, J. – FELICIANI, G. – MÜLLER, H. (edd.), *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990, 37-49.
- , *Le basi del diritto canonico*, La nuova scienza. Serie di diritto, Bologna 1984.
- FERRARI, S., «Diritto canonico e vita della Chiesa. Introduzione allo studio della legislazione sinodale», *REDC* 43 (1986) 493-510.
- , «I sinodi diocesani del post-concilio», *REDC* 46 (1989) 179-187.
- FUENTES CABALLERO, J. A., «El Sínodo diocesano», *JC* 21 (1981) 543-566.
- FÜRST, C. G., «Comunione e disciplina ecclesiale nella storia», *ME* I - II (1991) 5-14. Lo stesso articolo, rimaneggiato ed ampliato, è apparso in: *Comunione e disciplina ecclesiale*. Atti del XXII Congresso della A.Ca.I., Aosta 10-13 sett. 1990, Studi giuridici XXVI, Città del Vaticano 1991, 5-14.
- FÜRSTENBERG De, M., «Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali», *PRMCL* 73 (1984) 89-111.
- GALLONI, M., *Preparazione di un sinodo*. Le Diocesi di Reggio Emilia e Guastalla, Casale Monferrato 1986.
- GARCÍA BARBERENA, T., «Collegialità a livello diocesano: il Presbiterio nella Chiesa latina», *Conc(I)* 4 (1965) 139-152.
- GAUDEMET, J., «Aspect synodal de l'organisation du diocèse. Esquisse historique», in *Colloque à la Faculté de droit canonique de l'Institut Catholique de Paris*, 30.11 - 1.12.1988, Paris 1989, 4-28.

- GAUDEMET, J., «La coutume en droit canonique», *RDC* 1-2 (1988) 224-251.
- GEROSA, L., «Inveramenti istituzionali delle nozioni conciliari di "collegialità" e "partecipazione"», *Com(I)* n. 114 (1990) 76-90.
- GHIRLANDA, G., *Hierarchica communio*. Significato della formula nella Lumen Gentium, *Analecta Gregoriana* 216, Roma 1980.
- , «La notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II», *ACan* 25 (1981) 231-254.
- , «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum II», *PRMCL* 70 (1981) 41-68.
- , «Episcopato e presbiterato nella Lumen Gentium», *Com(I)* n. 59 (sett.-ott. 1981) 53-70.
- , «De definitione Ecclesiae universalis, particularis, localis iuxta Concilium Vaticanum II», *PRMCL* 71 (1982) 605-636.
- , «Elementi ecclesiologici per una lettura del nuovo Cic», *Com(I)* n. 69 (mag.-giu. 1983) 93-109.
- , «Ecclesialità della vita consacrata», in AA.VV., *La vita consacrata*, II Codice del Vaticano II 3, Bologna 1983.
- , «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem», *PRMCL* 74 (1985) 109-164.
- , «Riflessioni sulla NEP alla LG», *Gr.* 69 (1988) n. 2, 324-331.
- , «Iusta autonomia et exemptio institutorum: fundamenta et extensio», *PRMCL* 78 (1989) 113-142. Lo stesso articolo è apparso in italiano: «La giusta autonomia e l'esenzione degli Istituti religiosi: fondamenti ed estensione», *VitaCon* 25 (1989) 679-699.
- , «La Chiesa particolare: natura e tipologia», *ME* n. 4 (1990) 555-568.
- , «"Munus regendi et munus docendi" dei Concili particolari e delle Conferenze dei vescovi», in AA.VV. *La Synodalité La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^me Congrès international de Droit Canonique*, Paris 21-28 sept. 1990, *AC* 1-2, hors série, Paris 1992, I, 349-388.
- , *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*. Compendio di diritto ecclesiale, l'Abside 11, Cinisello Balsamo - Roma 1993².
- , «Il sinodo diocesano», in AA.VV., *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta Symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati cura Pontificii Consilii de Legum textibus interpretandis, *LEV* 1994, 577-592.
- , *Introduzione al diritto ecclesiale*, Casale Monferrato 1993.
- GIACCHI, O., «La regola "quod omnes tangit" nel diritto canonico», *Jus* 3 (1952) n. 5, 77-100. Lo stesso studio apparso nel volume di FUMAGALLI CARULLI, O. (ed.), *Chiesa e Stato*. Un'esperienza giuridica, vol. I, Milano 1981.

- GIACCHI, O., «Relazione sul progetto di "Lex fundamentalis Ecclesiae", in FUMAGALLI CARULLI, O. (ed.), *Chiesa e Stato. Un'esperienza giuridica*, vol. I, Milano 1981, 251-264.
- GODINEAU, G., «Statuts inédits du diocèse de Bourges», *RHEF* 72 (1986) 49-66.
- GREA, A., *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris 1885.
- GROCHOLEWSKI, Z., «Giustizia amministrativa nel nuovo codice di diritto canonico», *Ang* 63 (1986) 333-355.
- GROOT, J. C., *Aspetti orizzontali della collegialità*, in BARAÙNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 772-792.
- GROOTAERS, J., *Primauté et collegialité*. Le dossier de G. Philips sur la NEP, Leuven 1986.
- GUTIERREZ, J. L., «La potestà legislativa del vescovo diocesano», in AA.VV., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, vol. I, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Perugia 34, Perugia 1984, 471-489.
- HAMER, J., *L'Église est une communion*, Unam Sanctam, 40, Paris 1962; tr. it.: *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964.
- , *Chiesa locale e comunione ecclesiale*, in AMATO, A. (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Biblioteca di scienze religiose 16, Roma 1976, 29-45.
- HEINEMANN, H., «Zur Reform der Diözesansynode. Eine kritische Überlegung zu cann. 356-362 Cc», in SIEPEN, K.-WEITZEL, J.-WIRTH, P. (edd.), *Ecclesia et Ius*. Fs. A. Scheuermann, Paderborn 1968, 209-223.
- HENRICI, P., «La maduración del concilio. Vivencia de la teología preconiliar», *Com(E)* n. 13 (1991) 34-49. Lo stesso studio era già apparso nella edizione italiana: *Com(I)* n. 114 (1990) 12-29.
- HERRANZ, J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990.
- HERTLING, L., «Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike», *UnSa* 17 (1962) 91-125.
- HERVADA, J., *Diritto Costituzionale Canonico*, Milano 1989.
- HINSCHIUS, *System des Katholischen Kirchenrechts*, Berlin 1869-1897.
- HOCEDÉZ, F., «Une découverte théologique», *NRTh* 51 (1924) 332-340.
- HOVE Van, A., *De Legibus ecclesiasticis*, (Commentarium Lovaniense in Codicem editum a magistris et doctoribus Universitatis Lovaniensis), vol. I, t. II, Melchliniae – Romae 1930.
- HUIZING, P., «La riforma del codice di diritto canonico», *Conc(I)* n. 4 (1965) 153-181.
- JEMOLO, A. C., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1957².

- KALB, H., *Studien zur "Summa" Stephans von Tournai*. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts, Innsbruck 1983.
- KASPER, W., «L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II», *Com(I)* n. 12 (1987).
- KASPER, W., «Contro i profeti di sventura. La visione del Concilio per il rinnovamento della Chiesa», *Com(I)* n. 114 (1990) 57-75.
- KELSEN, H., «La concezione dello Stato e la psicologia sociale», *Int. Jour. Ps. An.* 5 (1927).
- KENNEDY, R. T., «Shared responsibility in Ecclesial Decision-Making», *StCan* XIV - 1 (1980) 5-23.
- KING, G., «The Acceptance of Law by the Community. A study in the writings of canonists and theologians, 1500 - 1750», *TJ* 37 (1977) 233-265.
- , «Ricezione, consenso e diritto canonico», *Conc(I)* n. 5 (1992) 59-73.
- KÜNG, H., *Die Kirche*, Freiburg im Breisgau 1967; tr. it.: *La Chiesa*, Brescia 1980⁴.
- , *Unfehlbar*. Eine Anfrage, Zürich 1970; tr. it.: *Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970.
- LANDAU, P., *Diritto, morale e consenso sociale da un punto di vista tedesco*, in CAPRIOLI, A. - VACCARO, L. (edd.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Quaderni della Gazzada 18, Brescia 1989, 257-260.
- LANNE, E., «L'Église locale et l'Église universelle», *Irén.* 43 (1970) 481-511.
- LANVERSIN, De B., «De la loi générale à la loi "complémentaire"», *LQF*, n. 18. Liberté et Loi dans l'Eglise, 121-134.
- LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II*. Bilancio e Prospettive, 2 voll., Assisi 1987.
- LE BRAS, G., «Dialectique de l'universel et du particulier dans le droit canon», *ASD* 1 (1957) 77-84.
- , *La Chiesa del diritto*. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche, Bologna 1976.
- LE GUILLOU, M.-J., *Mission et unité*. Les exigences de la communion, Unam Sanctam 33-34, 2 voll., Parigi 1960.
- LECLERQ, J., *Dal diritto naturale alla sociologia*, Biblioteca di cultura religiosa 34, Roma 1962.
- LECUYER, J., «Il triplice ufficio del vescovo», in BARAÛNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 851-871.
- LÉGRAND, H. M., «Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise», in AA.VV., *La charge pastorale des Evêques*. Commentaires au Décret «Christus Dominus», Unam Sanctam 74, Paris 1969.

- LÉGRAND, H. M., «Enjeux théologiques de la révalorisation des Eglises locales», *Conc(F)* n. 71 (1972) 49-58.
- , «Le ministère épiscopal au service de l'Eglise locale et au service de l'Eglise universelle», *BSCEF* 1 (janvier 1975) 3-7.
- LÉGRAND, H. – MANZANARES, J. – GARCÍA Y GARCÍA, A. (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 abril 1991, Salamanca 1992; tr. it.: *Chiese locali e cattolicità*, Bologna 1994.
- LEITE SOARES, A., *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja*. Investigação teológico-canônica, Diss. ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Porto 1992.
- , «Participação numa Igreja constituída hierarquicamente», *PRMCL* 1 (1993) 139-174.
- LISTL, J. – MÜLLER, H. – SCHMITZ, H. (edd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983.
- LONGHITANO, A., «Ecclesiologia di comunione e ordinamento della Chiesa locale», in AA.VV., *Diritto, Persona e vita sociale*, Fs. O. Giacchi, vol. I, Scienze giuridiche 6. I, Milano 1984, 670-691.
- , «Le Chiese particolari», in LONGHITANO, A. – MOGAVERO, D. – URSO, P. – MARCHESI, M. (edd.), *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Il Codice del Vaticano II 5, Bologna 1985, 15-52.
- , «La normativa sul sinodo diocesano dal Concilio di Trento al Cc», *ScC*, 115 (1987) 3-31.
- , «Chiesa particolare e Chiesa universale», AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, a cura del GIDDC, Quaderni di Apollinaris 9, Roma 1986 - 1992² II, 344-371.
- , «I sinodi regionali e diocesani italiani: esperienze e prospettive», *ScC* 119 (1991) 386-405.
- LOPEZ - MARTINEZ, N., «Episcopus cum presbyteris. Fundamenta collegialitatis in Ecclesia particulari», *Burg.* 6 (1965) 111-135.
- LUBAC De, H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*. Etude historique, Théologie 3, Paris 1949.
- , *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971; tr. it.: *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973.
- , *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952; tr. it.: *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1979.
- MARTIN, S., «Sul concetto teologico-canonistico di *sensus fidei*», in GHERRO, S. (ed.), *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, Pubblic. della fac. di Giurisprudenza dell'Univ. di Padova 123, Padova 1993, 2-40.
- MAZZONI, G., *La collegialità episcopale tra teologia e diritto canonico*, Bologna 1986.

- MENOZZI, D., «Prospettive sinodali nel '700», *CrSt* 8 (1987) 115-146.
- MESSORI, V., *Rapporto sulla fede*, Libro-intervista al Card. Ratzinger, Roma 1985.
- METZ, R., «Pouvoir, centralisation et droit. La codification du droit de l'Eglise catholique au début du XX^{me} siècle», *ASSR* 51 (1981) 49-64.
- METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978*. Source, communauté et hiérarchie, Histoire du Droit et des Institutions, Paris 1981.
- MIRAGOLI, E., «Il sinodo diocesano», Relaz. presentata al XVII incontro di studio su Chiesa particolare: strutture ed uffici del GIDDC, Passo Mendola 2-6 luglio 1990, pubbl. col titolo: «La legislazione sul Sinodo diocesano: il Vaticano II nella Chiesa particolare», *QDE* 4 (1991) 12-42.
- MISTÒ, L., «Il sinodo diocesano: evento di Chiesa e momento legislativo. Una ricerca a partire dai sinodi postconciliari delle chiese italiane», *ScC* 118 (1990) 297-326.
- MONSENGWO - PASINYA, L., «Unité et diversité dans les Actes des Apôtres», in Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Teologia e Filosofia XV, Città del Vaticano 1989, 199-208.
- MOUNIER, CH., «La coopération des évêques au bien commun de plusieurs églises, comm. à n.^{os} 36-43 du Décret "Christus Dominus"», in AA.VV., *La charge pastorale des Evêques*. Commentaires au Décret «Christus Dominus», Unam Sanctam 74, Paris 1969.
- MÖRSDORF, K., «Autonomia della Chiesa locale», in AA. VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972, 163-185.
- MOSTAZA RODRIGUEZ, A., *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca 1952.
- , «Poderes episcopales y presbyterales», in AA.VV. *La función pastoral de los Obispos*. Trabajos de la XI semana de Derecho Canónico, Salamanca 1967, 9-55.
- MUCCI, G., «La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconconciliare», in SIMONE M. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. 1. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa, Saggi 23, Roma 1984, 15-40.
- MÜLLER, H., *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat in zweiten Vatikanischen Konzil: eine rechtstheologische Untersuchung*, Wien 1971.
- , «Utrum "communio" sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae», *PRMCL* 74 (1985) 85-108.
- , «De speciali episcopi mandato iuxta Cic 1983», *PRMCL* I-II (1990) 219-241.

- NAUD, A., *Le Magistère incertain*, Montréal 1987; tr. it.: *Il Magistero incerto*, Biblioteca di Teologia contemporanea 62, Brescia 1990.
- NAVARRO, L. M., «Manifestazioni giuridiche della comunione fra i vescovi», *IE* 3 (1991) 573-585.
- NEWMAN, J. H., *Pensées sur l'Église*, Unam Sanctam 30, Paris 1956.
- , *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, ed. it. a cura di P. Spinucci, Brescia 1991.
- OLIVERO, G., *Dissimulatio et tolerantia nell'ordinamento canonico*, Milano 1953.
- ONCLIN, W., «La collegialité épiscopale à l'état direct ou latent», *Conc(F)* n. 8 (1965).
- OTADUY, J., «La relación entre el derecho universal y particular», *JC* 30 (1990) 467-492.
- PAGÉ, R., *Les Églises particulières*. Tome I: Leurs structures de gouvernement selon le Code de droit canonique de 1983, Montréal 1985.
- PAMPALONI, P., «Laicato e sinodi d'Italia fra Vaticano I e Vaticano II», *StPat* 1 (1975) 18-42.
- PAQUETTE, M., «De duplici consilii presbyterii conceptu», *PRMCL* 61 (1972) 431-437.
- PARALIEU, R., *Guide pratique du Code de droit canonique*, Notes pastorales, Bourges 1985.
- PASSICOS, J., «La "mission d'enseignement" de l'Eglise et le Magistère», *RSR* 71 (1983) 213-220.
- , «Le retour du Synode diocésain: un épiphenomène?», *RICP* 31 (1989) 5-14.
- PERISSET, J. C., «La synodalité au niveau paroissial», Relaz. tenuta al Conv. di Parigi del 1990, in AA.VV. *La Synodalité*. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992, II, 805-814.
- PETRONCELLI, M., «La collaborazione dei laici all'esercizio della giurisdizione e la nozione di ufficio ecclesiastico», in AA.VV., *Giustizia e servizio*, Fs. G. De Rosa, Napoli 1984.
- PETTINATO, S., *Sollicitudo pro universa Ecclesia*. Profili canonistici, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Catania 101, Milano 1983.
- PHILIPS, G., *L'Eglise et son mystère au II^e concile du Vatican*. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium, I, Tournai 1967.
- , «Utrum Ecclesiae particulares sint iuris divini an non», *PRMCL* 68 (1969) 143-154.

- PIERONEK, T., «Il significato ecclesiologico del sinodo diocesano», in *Il Sinodo diocesano nella teologia e nella storia*, Atti del Convegno di studi, Catania 15-16 maggio 1986, Catania 1987, 7-31.
- , «Natura e funzioni del Consiglio presbiterale», in AA.VV. *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique*, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992, II, 693-744.
- PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1953; tr. it.: *Storia del diritto canonico*, 2 voll., Milano 1963.
- PONTAL, O., «Evolution du synode diocésain», in AA.VV. *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique*, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992, II, 521-536.
- POTTMEYER, H. J., «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II Vatikanums», in ALBERIGO, G. – CONGAR, Y. – POTTMEYER, H. J. (edd.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89-110.
- , «Una nuova fase della ricezione del Vaticano II», in BARAÙNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 41-64.
- PROVOST, J., «The ecclesiological nature and function of the diocesan Synod in the real life of the Church», in AA.VV. *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise. Actes du VII^{me} Congrès international de Droit Canonique*, Paris 21-28 sept. 1990, AC 1-2, hors série, Paris 1992, II, 538-543.
- RAHNER, K. – RATZINGER, J., *Episkopat und Primat*, Freiburg im Breisgau 1961.
- RATZINGER, J., «Le implicazioni pastorali della collegialità dei vescovi», *Conc(I)* n. 1 (1965) 44-73.
- , *Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, tr. it.: *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Biblioteca di teologia contemporanea 7, Brescia 1984³.
- , «La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare», in BARAÙNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano Segundo*, Petropolis 1965; ed. it.: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 733-760.
- REDAELLI, C. R. M., *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Dissertatio. Series Romana 1, Milano 1991.
- RINCON - PEREZ, T., «La participación de los fieles laicos en la función satificadora de la Iglesia. Reflexiones canónicas a la luz de la Exh. Apost. "Christifideles laici"», *JC* 29 (1989) 617-622.
- RIVA, C., «L'ecclesiologia di A. Rosmini e il Concilio Vaticano II», *CivCatt II* (1984) 223-237.

- ROSS, D. M., «Participation in the synod», *ME* III (1991) 462-482.
- ROSSANO, P., «Proprietà essenziali della Chiesa. La Chiesa è cattolica», in FEINER, J. – LÖHRER, M. (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. VII, 577-635.
- SAIER, O., «Die hierarchische Struktur des Presbyteriums», *AkathtKR* 136 (1967) 341-391.
- SANGUINETI, S., *Iuris ecclesiastici institutiones, in usum praelectionum*, Romae 1890².
- SARACENI, G., «Riflessioni preliminari a una costituzione giuridica della Chiesa in quanto comunione», *DEc.* 1 (1991) 65-78.
- SCHEFFCZYK, L., «Die Kollegialität der Bischöfe unter theologischen und pastoral-praktischen Aspekt», in DELHAYE, PH. – ELDERS, L. (edd.), *Episcopale Munus*, Fs. J. Gijssen, Assen 1982, 83-99.
- SCHMITZ, H., «Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, II, Die Diözesansynode», in LISTL, J. – MÜLLER, H. – SCHMITZ, H. (edd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 239-242, spec. 354-355.
- SCHWARTZ Von, K., *Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche*, Leipzig 1898.
- SEMERARO, M., «L'ecclesiologia di comunione nella "Christifideles laici" di Giovanni Paolo II», *Riv.Sc.Rel.* 3 (1989) 295-305.
- , «Unum presbyterium cum suo episcopo constituunt», *Riv.Sc.Rel.* 5 (1991) 29-67.
- SEMMELETH, O., *Die Kirche als UrSakrament*, Frankfurt 1953, tr. it.: *La Chiesa come sacramento originario*, Historia salutis, Series theologica 2, Napoli 1965.
- SESBOÛÉ, B., Intervention, in AA.VV., *Droits et pouvoirs dans le nouveau code de droit canonique*. Colloque public organisé par les Facultés de Philosophie et de Théologie de la Compagnie de Jesus à Paris, 13-14 janvier 1984, Travaux et Conférences du Centre Sèvres 5, Paris, Centre Sèvres 1985.
- SESBOÛÉ, B. – GUILLET, J., voce «Comunione», in *DTB*, a cura di X. Léon-Dufour, Torino 1976⁵, 195-198.
- SIEBEN, H. J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979.
- SIMONE, M.(ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. 1. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa, Saggi 23, Roma 1984.
- SIPOS, S., *Enchiridion Iuris Canonici*, ed. septimam recognovit L. Gálós, Romae – Friburgi Brisgoviae – Barcinone MCMLX.
- STERN, J., «La communion universelle comme lieu théologique de Vatican I selon J. H. Newman», *NRTh* 109 (1977) 171-188.
- STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici latini*. Institutiones academicae, I, Historia fontium, Romae MCMLXXIV.

- STICKLER, A. M., «De potestatis sacrae natura et origine», *PRMCL* 71 (1982) 65-91.
- TETTAMANZI, D., «Vescovo e laici: la pastorale di S. Carlo Borromeo», in AUTIERO, A. – CARENA, O. (edd.), *Pastor Bonus in populo*. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa, Fs. Luigi Belloli, Roma 1990, 89-114.
- TIERNEY, B., *Foundation of the Conciliar Theory*. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge Studies in medieval life and thought 4, Cambridge 1955.
- TILLARD, J-M. R., *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cogitatio Fidei 143, Paris 1987.
- , «Respuesta a la Conferencia del Prof. Komonchak», in LÉGRAND, H. – MANZANARES, J. – GARCÍA Y GARCÍA, A. (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 abril 1991, Salamanca 1992; tr. it.: *Chiese locali e cattolicità*, Bologna 1994, 593-601.
- TRASERRA, J., «La legislación particular "contra ius"», *RCatT* XII/1 (1987) 165-194.
- URRESTI, T. J., «Ontologia della comunione e strutture collegiali nella Chiesa», *Conc(I)* 4 (1965) 127-138.
- URRUTIA, F. J., «Reflexiones acerca de la costumbre jurídica en la Iglesia», in AA.VV., *Investigationes theologico-canonicæ*, Romae 1978, 449-479.
- , *Les normes générales*. Commentaire des canons, Le nouveau droit ecclésial, Paris 1994.
- VAIRO, G., *Venticinque anni di dialogo pastorale in tempi di concilio e dopo-concilio*, Napoli 1986.
- VALDRINI, P., «Présentation», *RICP* 31 (1989) 4.
- VELA, L., «Dialectica eclesial: carismas y derecho canónico», *EE* 65 (1990) 19-57.
- VERGA, L., «Morale, diritto e consenso sociale nella cultura e nel costume attuali», in CAPRIOLI, A. – VACCARO, L. (edd.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Quaderni della Gazzada 18, Brescia 1989, 45-68.
- VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome Iuris Canonici*, I, Parisiis 1937⁶.
- VITALI, D., *Sensus fidelium*. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede, Brescia 1993.
- VOGEL, C., «Communion et Eglise locale aux premiers siècles. Primatiale et synodalité durant la période anténicéenne», *ACan* 25 (1981) 169-177.
- WALF, K., «Lacune e ambiguità nell'ecclesiologia del Vaticano II», in ALBERIGO, G. (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Nuovi Saggi Teologici 18, Bologna 1981, 187-201.

- WERNZ, F. X., *Ius Decretalium*, I, Introductio in Ius Decretalium, Romae 1898.
- WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius Canonicum*, Romae 1925.
- WINNINGER, P., «L'adaptation du Code aux exigences pastorales», *EDeusto* 9 (1961) 385-398.
- WITTE, J. L., «Sulle quattro proprietà essenziali della Chiesa», in AA.VV., *Orizzonti attuali della teologia*, II, Roma 1967, 531-571.
- ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, F., «Il principio gerarchico e il principio popolare nell'ordinamento della Chiesa», *DEc.* I (1985) 535-567.
- , «Riflessioni canonistiche sulla ricezione del Concilio Vaticano II», *CrSt* 12 (1991) 391-406.

INDICE DEI NOMI

Acerbi: 8, 18, 26, 29, 46, 49, 82, 87, 88, 243
 Afanassiev: 33
 Agostino (Santo): 22, 34, 86, 105, 121, 123, 126, 129, 132, 135
 Agostino di Canterbury: 123
 Alberigo: 18, 19, 47, 48, 64, 239, 243, 247, 256, 258
 Alessandro III: 69
 Alessandro (Patriarca): 198
 Amato: 251
 Amenta: 6, 201, 243
 Andrés: 243
 Anton Gomez : 21, 22, 29, 34, 43, 243
 Arangio Ruiz: 129, 243
 Arias: 16, 101, 126, 243
 Ario: 198
 Aristoteles: 125, 238
 Arrieta: 176, 206
 Atanasio (Santo): 105
 Autiero: 170, 257
 Aymans: 137, 244
 Baggio: 16, 244
 Baisi: 141, 244
 Baragli: 130, 244
 Barauna: 244, 248, 251, 252, 256
 Barbosa: 165, 179, 238
 Batiffol: 7, 244
 Becker: 87, 244
 Belloli: 257
 Benedetto XIV: 7, 160, 161, 165, 238, 239
 Benedetto XV: 239

Bertolino: 125, 130, 244
 Bertrams: 34, 35, 166, 244
 Betti: 43, 244
 Beyer: 9, 15, 28, 39, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 87, 132, 164, 207, 241, 245, 249
 Bonifacio VIII: 69, 74
 Bonifacio IX: 141
 Bonnet: 36, 69, 70, 105, 106, 245
 Borella: 50, 245
 Bori: 21, 245
 Bossuet: 22, 36, 245
 Bouix: 96, 127, 160, 161, 199, 203, 205, 238
 Bouyer: 7, 15, 245
 Bovo: 245
 Brunetta: 245
 Burdese: 128, 245
 Cadet: 123, 125, 245
 Canobbio: 30, 245
 Cappellini: 51, 249
 Cappello: 99, 118, 139, 246
 Caprioli: 101, 246, 252, 258
 Cardia: 68, 80, 90, 131, 246
 Carena: 170, 257
 Carlo Borromeo (Santo): 203, 257
 Carrasco Rouco: 171, 172, 246
 Casaroli: 169, 246
 Castillo Lara: 9, 25, 109, 246
 Cattaneo: 133, 136, 139, 246
 Celeghin: 50, 87, 246
 Centi: 240
 Chantraine: 136, 246

- Cipriano (Santo): 27, 87, 89, 105,
 126, 140, 141, 167, 218
 Ciriaci: 45
 Cirillo di Gerus. (Santo): 105
 Cito: 41, 246
 Citrini: 169
 Clemente Aless. (Santo): 105, 126
 Clemente Romano (Santo): 167
 Clemente VIII: 238, 239
 Coccopalmerio: 172, 246
 Coffy: 17, 23, 246
 Colombo: 33, 34, 57
 Concetti: 247, 249
 Congar: 8, 22, 25, 30, 32, 34, 69, 75,
 78, 167, 243, 246, 247
 Corbellini: 147, 148, 163, 179, 180,
 183, 184, 186, 190, 245, 247
 Corecco: 24, 29, 46, 48, 61, 67, 68,
 70, 89, 101, 132, 140, 173, 177,
 212, 247
 Coriden: 247
 Cornelio (Papa): 140
 Cremona: 24, 247
 Creusen: 119, 197, 258
 Cullmann: 7
 Cusano: 88, 247
 Daneels: 248
 Danielou: 255
 De Echeverria: 56, 58, 248
 De Luca: 100, 248
 De Paolis: 98, 99, 248
 Dejaifve: 78, 81, 248
 Del Giudice: 24, 124, 248
 Delhay: 109, 244, 248, 256
 Del Portillo: 248
 Denis: 127, 248
 Dente: 248
 Denzinger: 233, 237
 De Rosa: 255
 Donnelly: 192, 248
 Dortel-Claudot: 148, 158, 248
 Dossetti: 239, 248
 Dumais: 27, 248
 Dupuis: 247
 Ehses: 239
 Elders: 247, 248, 256
 Erdö: 23, 248
 Errásuriz: 248
 Eusebio di Ces. (Santo): 87
 Fagiolo: 51, 247, 249
 Fedele: 246, 251
 Feiner: 247, 249, 256
 Felice da Byzacène: 126
 Feliciani: 9, 68, 122, 142, 143, 152,
 245, 249
 Ferrari: 149, 160, 249
 Ferraris: 69, 167, 180, 239
 Fornés: 112
 Francesco di Sales (Santo): 203
 Friedberg: 123, 239
 Frumenzio: 89
 Fuentes Caballero: 249
 Fulberto di Chartres: 86
 Fumagalli Carulli: 250
 Funk: 54, 65, 237
 Fürst: 80, 249
 Fürstenberg, de: 92, 249
 Gaia: 96, 247
 Gaio: 128
 Gallemart: 256
 Galloni: 207, 249
 Gàlos: 257
 García Barberena: 249
 García y García: 33, 34, 57, 243, 252,
 257
 Gasparri: 122, 239, 256
 Gaudemet: 64, 125, 126, 127, 173,
 249
 Gavantus: 160, 203, 205
 Gerosa: 18, 66, 137, 249
 Gherro: 253
 Ghirlanda: 16, 18, 25, 27, 28, 31, 32,
 33, 38, 39, 42, 43, 46, 51, 57,
 58, 67, 87, 92, 94, 96, 106, 107,
 109, 110, 111, 113, 133, 143,
 149, 185, 211, 212, 215, 219,
 225, 249, 250
 Giacchi: 69, 209, 248, 250, 253
 Gigli: 204, 239
 Gijzen: 244, 248, 256
 Giordano: 6
 Giovanni di Costantinopoli: 88, 240
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła): 6,
 10, 11, 16, 21, 32, 43, 48, 238,

- 240, 241
 Giovanni XXIII: 24, 45, 241
 Girolamo (Santo): 140
 Giustiniano: 68
 Godineau: 64, 250
 Graziano: 100, 123, 125, 126, 127, 128
 Grea: 22, 250
 Green: 247
 Gregorio IX: 127
 Gregorio Magno (Santo): 110, 123
 Gregorio X: 69
 Grocholewski: 96, 251
 Groot: 74, 75, 77, 79, 251
 Grootaers: 42, 43, 46, 47, 251
 Guillet: 257
 Gutierrez: 98, 251
 Hamer: 18, 132, 251
 Hefe: 198, 239
 Heilmann: 237
 Heintschel: 247
 Heinemann: 148, 161, 251
 Henrici: 23, 251
 Herranz: 16, 19, 46, 49, 52, 95, 97, 97, 251
 Hertling: 22, 80, 251
 Hervada: 32, 33, 42, 60, 62, 251
 Hinschius: 203, 251
 Hocedez: 141, 251
 Hostiensis: 126, 239
 Hove, van: 129, 137, 138, 251
 Huizing: 125, 133, 251
 Ignazio di Ant. (Santo): 30, 54, 78, 87, 105, 136
 Ilario (Papa): 140
 Ilario di Poitiers (Santo): 130, 139
 Innocenzo I: 127
 Innocenzo III: 68, 69, 88, 127, 240
 Innocenzo IV: 69
 Innocenzo VIII: 141
 Isidoro di Siviglia (Santo): 100, 124, 131
 Ivo di Chatres: 153
 Jedin: 239
 Jemolo: 251
 Joannou: 239
 Johannes Teutonicus: 100, 125
 Jossua: 47, 48, 243, 247
 Kalb: 129, 251
 Kasper: 218, 251
 Kelsen: 52, 252
 Kennedy: 101, 252
 King: 100, 107, 108, 252
 König: 161, 162
 Kraft: 237
 Küng: 16, 43, 88, 252
 Landau: 101, 252
 Lanne: 22, 252
 Lanversin, de: 64, 252
 Lautorelle: 252
 Lebarq: 245
 Le Bras: 24, 122, 252
 Le Guillou: 74, 252
 Leclercq: 127, 239, 252
 Lécuyer: 88, 136, 252
 Légrand: 8, 33, 34, 57, 61, 68, 243, 252, 257
 Leite Soares: 51, 53, 67, 68, 132, 143, 218, 219, 253
 Léon-Dufour: 233, 257
 Leonardi: 239
 Leone Magno (Santo): 100
 Listl: 244, 253, 257
 Löhrer: 247, 249, 256
 Longhitano: 15, 26, 30, 31, 33, 45, 46, 49, 50, 51, 60, 62, 105, 153, 154, 173, 177, 206, 253
 Lopez-Martinez: 136, 253
 Lubac, de: 7, 17, 18, 22, 34, 74, 79, 86, 88, 136, 253
 Mansi: 69, 140, 167, 199, 239
 Manzanares: 33, 34, 57, 243, 252, 257
 Marchesi: 253
 Margiotta Broglio: 24
 Martin: 129, 138, 253
 Martino V: 141
 Maximos IV: 8
 Mazzoni: 51, 253
 Menozzi: 103, 154, 253
 Messori: 17, 19, 253
 Metz: 253

- Migne: 237, 239
 Miragoli: 67, 154, 254
 Mistò: 123, 169, 254
 Mogavero : 253
 Mondésert: 255
 Monsengwo-Pasinya: 27, 254
 Montan: 98, 99, 248
 Mörsdorf: 44, 104, 254
 Mostaza Rodriguez: 140, 141, 150, 151, 152, 254
 Mounier : 254
 Mucci: 22, 23, 254
 Müller: 9, 18, 28, 34, 51, 57, 87, 143, 159, 180, 244, 245, 249, 253, 254, 257
 Naud: 46, 254
 Navarro: 45, 254
 Naz: 162, 195, 239
 Newman: 23, 51, 248, 254
 Ochoa: 162, 239
 Olivero: 124, 255
 Onclin: 113, 255
 Origene: 36, 160
 Otaduy: 123, 255
 Pagé: 59, 163, 200, 201, 255
 Pampaloni: 161, 162, 255
 Paolo (Santo): 231, 235
 Paolo VI (G. B. Montini): 15, 22, 24, 25, 39, 47, 49, 79, 82, 93, 169, 241, 243, 245, 247
 Paquette: 132, 143, 255
 Paraliu: 47, 185, 255
 Passicos: 154, 255
 Perisset: 66, 255
 Petroncelli: 255
 Pettinato: 57, 82, 83, 82, 255
 Philips: 42, 43, 60, 239, 252, 255
 Pie: 166
 Pieronek: 35, 36, 92, 149, 169, 255
 Pio IV: 161
 Pio X (Santo): 130, 238, 241
 Pio XII: 23, 31, 57, 111, 162, 241, 243
 Plöchl: 22, 255
 Pontal: 152, 161, 198, 219, 256
 Pottmeyer: 17, 18, 46, 48, 243, 256
 Prodi: 239
 Provost: 171, 176
 Rahner: 166, 256
 Ratzinger: 18, 29, 43, 74, 78, 80, 81, 92, 253, 256
 Redaelli: 46, 50, 256
 Reggio: 161
 Rincon-Perez : 256
 Riva: 23, 256
 Roberto Bellarmino (Santo): 23
 Rosmini: 22, 23, 256
 Ross: 192, 256
 Rossano: 7, 8, 30, 105, 256
 Rouët de Journal: 237
 Saier: 132, 143, 257
 Sanguineti : 256
 Saraceni : 256
 Scheffczyk : 256
 Scheuermann: 251
 Schmemann: 7
 Schmitz: 244, 253, 257
 Schönmetzer: 233, 237
 Schwartz, von: 22, 257
 Semeraro: 25, 257
 Semmelroth: 27, 257
 Sesboüé: 54, 59, 257
 Sicario da Cremona: 100
 Sieben: 100, 257
 Siepen: 251
 Simone : 47, 254, 257
 Sipos: 257
 Stefano di Tournai: 128, 137, 251
 Stern: 23, 257
 Stickler: 50, 51, 257
 Suarez: 124, 125, 129, 240
 Sullivan: 31, 257
 Tertulliano: 87, 105, 125
 Tettamanzi: 160, 257
 Tierney: 100, 257
 Tillard: 33, 34, 36, 68, 257
 Tommaso d'Aquino (Santo): 120, 121, 124, 127, 166, 235, 240
 Torquemada: 100
 Traserra: 93, 95, 258
 Uguccio: 100
 Urbano VIII: 239
 Urresti: 37, 99, 258
 Urrutia: 258
 Urso: 253

Vaccaro: 101, 246, 252, 258
 Vairo: 218, 258
 Valdrini: 133, 154, 258
 Vela: 121, 188, 258
 Verga: 101, 258
 Vermeersch: 118, 196, 258
 Vidal: 159, 165, 198
 Vitali: 258
 Vogel: 64, 65, 160, 258

Walf: 46, 50, 258
 Weitzel: 251
 Wernz: 69, 128, 129, 159, 161, 165,
 198, 199, 258
 Winniger: 120, 258
 Wirth: 251
 Witte: 106, 258
 Zanchini: 53, 129, 258
 Zinelli: 166

INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE	5
---------------------	---

INTRODUZIONE	7
--------------------	---

PARTE PRIMA LA CHIESA PARTICOLARE NELLA ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

CAPITOLO I: Il problema giuridico nel contesto ecclesiologico.....	15
--	----

CAPITOLO II: Il principio ecclesiologico della comunione.....	21
---	----

1. Una rinnovata visione della chiesa	21
2. Il concilio e la <i>communio</i>	24
3. Elementi conciliari per una teologia della chiesa particolare.....	26
4. La costituzione della Chiesa nella <i>Lumen Gentium</i>	31
5. Chiesa universale e chiesa particolare	34
6. Dimensione universale e particolare della <i>communio</i>	36
7. Dimensione verticale ed orizzontale della <i>communio</i>	38
8. Il ruolo del ministero ordinato all'interno della <i>communio</i>	40
9. Conclusioni.....	42

CAPITOLO III: Concilio e Codice	45
---------------------------------------	----

1. Il codice del concilio: panoramica generale sul lavoro di revisione.....	46
2. I temi fondamentali del concilio nel codice	49
3. Il libro II del codice: «De Populo Dei»	52
4. La chiesa particolare nel codice.....	59
5. Considerazioni generali sulla sinodalità	63

PARTE SECONDA
L'ESERCIZIO DELL'AUTORITÀ NELLA CHIESA PARTICOLARE
E LA CORRESPONSABILITÀ
ATTRAVERSO GLI ORGANI DI PARTECIPAZIONE

CAPITOLO I: Il problema: l'autorità nella comunione ecclesiale	73
CAPITOLO II: L'autorità del servizio ministeriale.....	77
1. Il ministero gerarchico nel Corpo di Cristo, la Chiesa.....	79
2. La presenza del vescovo nella chiesa particolare.	
Il concetto di <i>repraesentatio</i>	83
3. La <i>potestas sacra</i> e il suo esercizio.....	89
4. La <i>potestas legislativa</i> e il principio di legalità	92
5. La ricezione della legge	99
CAPITOLO III: Il concetto di giusta autonomia.....	103
1. I termini del problema	103
2. Le quattro note della Chiesa nella chiesa particolare.....	104
3. Il senso della autonomia della chiesa particolare.....	107
4. Applicazioni canoniche nel codice	111
5. L'ordinamento giuridico della chiesa particolare.....	114
CAPITOLO IV: Diritto universale e diritto particolare.....	117
1. I termini del problema	117
2. La complementarietà dialettica tra diritto universale e diritto particolare	118
3. La consuetudine tra Cic 17 e Cic 83.....	123
4. Autonomia e atti contrari alla legge comune	126
CAPITOLO V: La corresponsabilità attraverso gli organi di partecipazione.....	131

PARTE TERZA
IL SINODO DIOCESANO,
STRUMENTO DELLA COMUNIONE PARTICOLARE:
NATURA, FINE E FUNZIONE

CAPITOLO I: Il Sinodo diocesano nel concilio e nel codice	147
--	------------

CAPITOLO II: La normativa codiciale sul sinodo diocesano.....	151
CAPITOLO III: Commento esegetico alla normativa sul sinodo.....	157
1. Natura, oggetto e finalità del sinodo.....	159
1.1 La qualifica dell'istituto giuridico.....	159
1.2 Le finalità.....	165
1.3 Unico legislatore del sinodo.....	170
1.4 Lui solo sottoscrive i decreti sinodali.....	172
1.5 Agli altri membri il voto consultivo.....	177
2. Struttura e composizione del sinodo.....	177
2.1 Il vescovo coadiutore e i vescovi ausiliari.....	183
2.2 I vicari generali ed episcopali. Il vicario giudiziale.....	185
2.3 I canonici della cattedrale.....	185
2.4 I membri del consiglio presbiterale.....	187
2.5 I fedeli laici.....	187
2.6 Il rettore del seminario.....	190
2.7 I vicari foranei.....	191
2.8 Un presbitero da ogni vicariato foraneo.....	191
2.9 Alcuni superiori di istituti religiosi e società di vita apostolica.....	193
3. Svolgimento.....	197
3.1 Breve excursus storico.....	198
3.2 Genesi della norma.....	199
4. Conclusione.....	210
CONCLUSIONE GENERALE.....	217
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	231
BIBLIOGRAFIA.....	237
1. Fonti bibliche.....	237
2. Fonti patristiche.....	237
3. Fonti storico-sistematiche e dottrinali.....	238
4. Fonti magisteriali.....	240
5. Dottrina.....	242
INDICE DEI NOMI.....	261
INDICE GENERALE.....	267