TESI GREGORIANA
Serie Diritto Canonico

92

CIRO MEZZOGORI

VOCAZIONE SACERDOTALE E INCARDINAZIONE NEI MOVIMENTI ECCLESIALI. UNA QUESTIONE APERTA



EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ROMA 2012

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, Pontificia Universitate Gregoriana
Die 18 mensis October anni 2011

Rev. P. Yuji Sugawara

Rev. P. Gianfranco Ghirlanda

© 2012 Pontificio Istituto Biblico
Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta, 35 00187 - Roma
books@biblicum.com - www.gbpress.net

ISBN 978-88-7839-232-8

PREMESSA

Il lavoro qui presentato riproduce sostanzialmente la Dissertazione per il conseguimento del Dottorato in Diritto Canonico difesa presso la Pontificia Università Gregoriana il 17 ottobre 2011.

Oggetto del lavoro è stata la questione – ancora aperta – della vocazione sacerdotale e dell'incardinazione nei movimenti ecclesiali. Oggi i sacerdoti dei movimenti – e, in generale, i chierici – sono incardinati in diocesi, poiché non è possibile incardinare nei movimenti, attualmente configurati come associazioni private o pubbliche di fedeli; alle associazioni non è concessa la facoltà di incardinare i membri chierici, almeno nel Codice latino (cf. can. 265), visto che nel Codice orientale essa è prevista come possibilità per le associazioni pubbliche (cf. cann. 357 §1; 579 CCEO), quelle, cioè, che sono erette o approvate dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 573 CCEO), senza alcuna distinzione tra associazioni clericali e laicali.

Sotto la direzione del Prof. Yuji Sugawara, S.J., si è analizzato lo stato attuale della questione e si è intrapresa un'indagine circa la possibilità teorica e pratica di estendere ai movimenti ecclesiali la facoltà di incardinare arrivando a formulare una proposta concreta all'interno di un dibattito già vivo ed intenso. Al Prof. Sugawara vanno i miei ringraziamenti per la cura che ha mostrato durante tutto il periodo di ricerca: il confronto sui diversi aspetti affrontati e le sue osservazioni mi hanno offerto un aiuto determinante per sviluppare il tema della tesi approfondendo le tante tematiche emerse.

Il lavoro presente non sarebbe tale senza l'attenta revisione del censore, il Prof. Gianfranco Ghirlanda, S.J.: lo ringrazio per le sue indicazioni puntuali e preziose, frutto di lunga esperienza, attraverso le quali il contenuto e la forma del testo risultano notevolmente migliorati.

INTRODUZIONE

I movimenti ecclesiali si vanno affermando in un numero sempre maggiore e la loro presenza si fa più significativa.

Sarebbe un errore pensare di collocare questi nuovi frutti dello Spirito dando loro vesti giuridiche non appropriate, anche perché c'è il rischio che tali movimenti, rivestendole, provochino disorientamento e non si inseriscano pienamente nella comunione ecclesiale.

> I doni dello Spirito sono fatti alla Chiesa e non si possono negare, rifiutare, mettere in dubbio, quand'anche scombussolino le nostre abitudini e la nostra maniera di vedere e di fare, di pensare e d'agire.
> Più grave ancora sarebbe l'errore di chi volesse far rientrare nei quadri esistenti – diocesani o d'altro genere – quanto è sorto per carisma e porta un nuovo slancio. «Non si mette vino nuovo in otri vecchi» è il Signore stesso che ci avverte.
> Non ha forse insegnato che lo Spirito soffia dove vuole? Non ha forse preavvertito che lo Spirito che egli avrebbe inviato avrebbe distribuito i propri doni come avrebbe voluto? E con questi doni sempre nuovi, ci avrebbe condotto alla verità tutta intera?...Davanti al semplice fatto dell'esistenza di nuove associazioni, si parla dell'*arcipelago* di gruppi, movimenti e associazioni. Una bella espressione per indicare sorpresa e stupore. Non certo confusione[1].

Beyer colloca i movimenti ecclesiali in quell'*arcipelago* di associazioni originate da Dio, dal suo Spirito: essi sono speciali doni divini per l'edificazione di tutta quanta la Chiesa. Già oggi la loro presenza e azione *movimentano* la vita ecclesiale ponendo nuove questioni, tra cui quella delle vocazioni sacerdotali che sorgono al loro interno.

Essa comprende vari aspetti: è *questione,* perché interpella le diverse componenti della Chiesa, inclusi i canonisti, ponendo interrogativi e

---

[1] J. BEYER, «La vita associativa», 308.

problemi cui si è chiamati ad offrire risposte e possibili soluzioni; è *sacerdotale,* sia perché i soggetti coinvolti sono i sacerdoti membri dei movimenti sia perché l'oggetto è rappresentato dalla vita e dal servizio ministeriale di questi sacerdoti.

Gli aspetti e le prospettive della questione sono molteplici: da una parte ci sono i sacerdoti la cui vocazione è sorta e maturata in un movimento ecclesiale e che spesso sono sofferenti e disorientati in quanto si trovano a dover conciliare la loro adesione libera e volontaria al movimento e al suo carisma con la loro appartenenza in quanto chierici ad una Chiesa particolare; da un'altra parte ci sono i movimenti che necessitano di *propri* sacerdoti perché possano esercitare il ministero sacro a servizio del movimento o anche per ricoprire funzioni di governo al suo interno richiedendo una certa mobilità e flessibilità; da un'altra parte ancora ci sono i Vescovi diocesani che si trovano ad essere responsabili di sacerdoti la cui vita e il cui ministero sono ispirati dalla sequela di un carisma collettivo che può procurare tensioni e incomprensioni reciproche all'interno della Chiesa particolare e locale e che limita fortemente la possibilità dei Vescovi stessi di scegliere una destinazione – intesa sia come luogo che come incarico – per quelli che sono *propri* sacerdoti.

La questione sacerdotale all'interno dei movimenti investe quel vincolo particolare che si costituisce all'ingresso nello stato clericale: il vincolo di incardinazione in quella struttura incardinante al servizio della quale si è posti, dal cui Superiore si dipenderà in obbedienza e dalla quale si dovrà ricevere il necessario e onesto sostentamento.

Oggi i sacerdoti dei movimenti – o meglio i chierici – sono diocesani, infatti la loro incardinazione è diocesana, dal momento che non è possibile incardinare nei movimenti ecclesiali, attualmente configurati come associazioni private o pubbliche di fedeli.

L'intento di questo lavoro è quello di studiare la possibilità teorica e pratica di estendere la facoltà di incardinare ai movimenti ecclesiali.

Lo studio si sviluppa, per così dire, su due piani: su quello *de iure condito,* limitandosi a considerazioni a partire dalla normativa vigente, e su quello *de iure condendo,* tracciando una via per nuove proposte giuridiche.

Nel primo capitolo si esporrà una sintetica presentazione dei movimenti ecclesiali: fine di questo capitolo sarà quello di richiamare gli aspetti salienti che li caratterizzano sotto il profilo teologico, ecclesiologico e canonico.

I movimenti ecclesiali, come confermano le parole dei recenti Pontefici, sono riconosciuti come nuovi frutti dello Spirito capaci di rispondere alle esigenze attuali di una cultura ed una società postmoderne secolarizzate e indifferenti ai più autentici e profondi bisogni spirituali dell'uomo, i quali confermano il suo desiderio infinito di Dio e di felicità.

I movimenti si presentano come frutti di carismi collettivi che esprimono e creano quell'unità comunionale tra tutti gli ordini e categorie di persone, nei diversi stati di vita, con uno slancio a vivere la fede coinvolgendo tutti gli aspetti della vita, infatti chi aderisce ad un movimento è completamente investito dal suo carisma, in una maniera totalizzante.

Tutto questo vale anche per coloro che maturano una vocazione sacerdotale, così, nel secondo capitolo, si cercherà di armonizzare l'incardinazione diocesana con ciò che deriva dall'appartenenza al movimento e dalla sequela del suo carisma. Qui si intende rimanere all'interno della normativa vigente e in questa prospettiva va letto il tentativo di conciliare da una parte il diritto dei chierici di associarsi, il loro diritto di esercitare propri carismi e di seguire una propria spiritualità, compresa una formazione specifica, e dall'altra parte ciò che deriva dall'appartenenza ad una Chiesa particolare in base al vincolo di incardinazione diocesana.

Se queste considerazioni possono ritenersi valide, è altrettanto vero che esse sembrano non risolvere i problemi della questione sacerdotale all'interno dei movimenti, quanto, piuttosto, rimandarli. Probabilmente soluzioni più adeguate spingono a riflessioni che vanno oltre la legislazione attuale portando la questione sacerdotale in un terreno di *ius condendum*. È così che è nato il bisogno di studiare la possibilità di incardinare nei movimenti.

Il terzo capitolo cercherà di presentare in maniera concisa la storia della normativa della Chiesa circa l'incardinazione fino ad arrivare alla normativa vigente e ai suoi elementi fondamentali: si tratta di un *excursus* che mira a far emergere le intenzioni della Chiesa su questo istituto giuridico e la prassi che ha tenuto nei secoli, rilevando ciò che è stato costantemente presente e ciò che è stato solo transeunte.

Appare un quadro molto interessante in cui l'incardinazione, come vincolo spirituale e non solo giuridico, rivela finalità molteplici, diversamente sottolineate a seconda dei periodi, finalità pastorali, disciplinari ed economiche. L'incardinazione si è mostrata un vincolo stabile e permanente che nel tempo ha perso una certa rigidità per acquisire fles-

sibilità al fine di considerare le diverse esigenze pastorali ed anche il bene dei chierici incardinati; non da ultimo, l'incardinazione, pur comportando l'appartenenza ad una determinata struttura incardinante, ha confermato sempre più la dimensione universale del sacerdozio ministeriale permettendo anche una certa mobilità.

Un lavoro di esegesi della legislazione canonica latina e orientale sull'incardinazione nelle associazioni di fedeli indica come sia possibile sostenere l'estensione ai movimenti della facoltà di incardinare.

Nel quarto capitolo saranno presentate le argomentazioni dei diversi autori sia a favore e sia a sfavore dell'incardinazione nei movimenti. Tra i problemi maggiori quello più delicato e ancora in discussione è certamente quello della potestà sacra, della sua origine e del suo esercizio da parte dei fedeli laici. Come si vedrà, è su tale questione che il confronto andrà maggiormente sviluppato, perché rimanda a motivi dottrinali e teorici, prima ancora che pratici e prudenziali.

Il quinto ed ultimo capitolo sarà quello più direttamente legato agli aspetti *de iure condendo*: considerata la natura carismatica dei movimenti e quella dell'istituto dell'incardinazione, si intende studiare la possibilità dottrinale e pratica di incardinare nei movimenti.

In particolare sarà importante concentrarsi su tre punti: l'identità e la natura giuridica dei movimenti ecclesiali affinché possano incardinare rispettando le finalità proprie del vincolo di incardinazione; la natura e l'esercizio della potestà da parte del Superiore dei chierici incardinati nel movimento; la figura del chierico incardinato nel movimento, in particolare l'importanza della sua appartenenza alla propria famiglia spirituale di origine, famiglia in cui è sorta la vocazione, in cui si è ricevuta la formazione e per cui ci si intende dedicare nel servizio ministeriale.

Con questo lavoro non si pretende di offrire *la soluzione* alla questione sacerdotale, ma soltanto contribuire al dibattito vivace su di una questione attualmente aperta e un segno è che la Chiesa non ha offerto fino ad oggi una normativa propria e specifica: prudentemente la scelta ufficiale è quella di rimandare tutto alla normativa vigente nell'attesa di ulteriori approfondimenti e maturazioni, anche perché ci sono altri nodi da sciogliere inerenti alla questione sacerdotale e collegati all'incardinazione, sebbene da non confondere; si pensi all'ammissione agli Ordini sacri e alla facoltà di concedere le lettere dimissorie oppure si pensi alla figura dell'Ordinario proprio dei chierici eventualmente incardinati nei movimenti.

Certo è che la questione dell'incardinazione nei movimenti non è una questione esclusivamente tecnica, ma sottende la necessità di una loro collocazione più adeguata all'interno della Chiesa e la richiesta di un loro riconoscimento più deciso come strumenti con cui lo Spirito desidera parlare alla Chiesa e al mondo di oggi. Non a caso si presenterà l'ipotesi di incardinare nei movimenti, intesi non solo come associazioni ma anche come nuove figure giuridiche.

Beyer affermava: «Chiedere ai Vescovi, ai presbiteri ed ai fedeli un'attenzione rinnovata e disponibile a questi doni dello Spirito esige talvolta una "conversione" del cuore, essa pure dono dello stesso Spirito. Un dono nuovo perché la sua azione porti frutto, dei frutti numerosi, imprevisti, sempre più efficaci e utili»[2].

Solo con uno spirito di discernimento autentico, prudente e aperto ai segni della Provvidenza, come la Chiesa ha mostrato tante volte nella storia, si può pensare di affrontare una questione aperta come quella della vocazione sacerdotale e dell'incardinazione nei movimenti ecclesiali.

[2] J. BEYER, «La vita associativa», 309.

CAPITOLO I

L'orizzonte dei movimenti ecclesiali

1. **Il contesto socio-culturale e religioso**

Il sistema culturale dominante della nostra età è la cosiddetta postmodernità: la religione, la politica, l'economia, la scienza, la tecnologia, la morale e ogni altra sfera riguardante l'uomo sono influenzati dalla cultura postmoderna ossia quella serie di cambiamenti che hanno fatto seguito alla modernità organizzata di buona parte del XX secolo, che è cominciata ad andare in crisi a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso[1].

1.1 *La modernità organizzata del Novecento*

Se in linea di principio la modernità liberale del XIX secolo non escludeva nessuno, in pratica non c'era alcuna garanzia che essa raggiungesse realmente tutti gli uomini: si promuoveva una cultura universale fondata sull'idea di libertà, progresso e proprietà ma molti erano limitati o esclusi dal godere dei vantaggi di questi principi; così la cultura moderna si presentava per molti come fortemente individualista e tesa a realizzare interessi egoistici ed elitari.

Da più parti e per motivi diversi si prese coscienza che era necessario allargare i confini ristretti della modernità in modo tale che gli effetti positivi potessero essere destinati ad un maggior numero di persone: la

[1] Molti autori hanno trattato della condizione storica e culturale presente, postmoderna e secolarizzata, ecco alcuni esempi significativi: S. BURGALASSI, «Società in trasformazione», 9-31; F. GARELLI, «Il contesto sociale», 33-45; D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity*; J. JAMESON, *Postmodernism;* J. RATZINGER, «La nuova Evangelizzazione», 105-114; L. VOYÉ, «Risposta alla relazione», 415-424.

modernità "ristretta" a pochi entra in crisi e il risultato della crisi porterà ad una modernità più organizzata e rivolta ad una parte significativa di coloro che prima erano stati esclusi dai vantaggi della modernità ottocentesca e che iniziano a vedersi riconosciuti diritti che prima non erano considerati tali per loro.

Questa modernità, espressione di buona parte del XX secolo, avrà nello Stato nazionale uno dei cardini della riorganizzazione sociale insieme alla definizione delle classi sociali, ai partiti di massa e alla grande industria.

La modernità novecentesca è caratterizzata da una forte organizzazione, con lo sviluppo di norme e pratiche di condotta che modellano la vita delle persone: si sente il bisogno di intervenire con regole standardizzate, istituzioni precise, certe e uguali per tutti, si tende ad una organizzazione perfetta con regole che determinino gli aspetti più importanti della vita dell'individuo. La burocratizzazione e la standardizzazione mettono in secondo piano la dimensione personale dell'uomo, propria dell'Ottocento: non c'è più la singola persona ma c'è il cittadino, il produttore, il consumatore, l'impiegato del ceto medio, l'operaio, l'industriale, una serie di categorie sociali frutto delle trasformazioni in campo politico ed economico[2].

La modernità organizzata si va configurando dalla prima guerra mondiale fino agli anni Sessanta-Settanta, quando le regole e le istituzioni convenzionalmente accettate da tutti sono messe in discussione e l'ordine del Novecento inizia a traballare, un ordine che da una parte omologava e fissava gli individui in schemi determinati ma dall'altra conferiva loro sicurezza materiale e certezze sui percorsi della loro vita.

1.2 *La crisi della modernità: la postmodernità*

Le trasformazioni che si attuano in campo politico ed economico negli ultimi decenni del XX sec. influenzano il contesto socio-culturale della modernità e, viceversa, la società e la cultura di questo periodo determinano dei cambiamenti a livello politico ed economico: la storia degli ultimi decenni del Novecento, fino ad arrivare ai nostri giorni, è la storia della crisi della modernità organizzata e di tutto ciò che essa ha significato per gli uomini del secolo scorso[3].

---

[2] Cf. D. HARVEY, *The condition of postmodernity,* 10-38.

[3] Per un'introduzione al legame tra trasformazioni politico-economiche e cambiamenti socio-culturali a partire dagli ultimi decenni del XX sec. cf. D. HARVEY, *The condition of postmodernity,* 201-210; 284-307.

Quella attuale è una configurazione in cui si parla di apertura, pluralismo, globalizzazione, nuove possibilità infinite di realizzarsi, libertà dalle certezze passate e recenti ormai vissute come gabbie (lo stato, il partito, l'appartenenza ad un'istituzione religiosa), l'accento è posto sull'individuo e sulla sua "liberazione" da tutti i vincoli che lo legavano, dalla burocrazia opprimente alla morale che si inseriva in ogni sfera della vita privata.

Se da una parte ciò può porre in rilievo l'aspetto di liberazione che negli ultimi decenni si è fatto strada in Occidente, dall'altra porta con sé aspetti negativi non trascurabili.

Molte identità sono possibili ma oggi l'identità è altamente precaria ed instabile, si sente che la liberazione è diventata anche schiavitù perché ha disincantato e desacralizzato ogni aspetto della vita: c'è uno svaporamento di tutto ciò che ha consistenza, dei valori e delle certezze di un tempo, e uno sguardo disincantato e razionalista sulla realtà, che sembra non svelare più il suo aspetto spirituale, simbolico, sacro.

L'individuo che pensa e agisce secondo le categorie del postmoderno si oppone alla fiducia illuministica nella ragione e nel progresso, pur dipendendo sempre più acriticamente dalla scienza e dalla tecnica, ha perso tutte le certezze e la stabilità che la modernità garantiva con la sua organizzazione razionale: non pretende di creare sistemi di pensiero che diano in modo assoluto una spiegazione globale di ogni cosa, riconosce la pluralità e la diversità rispetto all'unità e all'uniformità. Privilegia la frammentazione, l'evento e l'effimero rispetto all'omogeneo, al duraturo e alla permanenza.

Tale modo di pensare lo porta all'emancipazione rispetto a ruoli fissi e alle identità che essi conferiscono: può scegliere di essere tutto fino a raggiungere la scissione della sua personalità e del suo io, la perdita della propria identità individuale e collettiva; l'uomo sembra essersi arreso a tutto ciò, come se questa fosse l'unica strada, la sola via percorribile[4].

Jameson sottolinea la "schizofrenia" dell'uomo che vive nell'età postmoderna fino a mostrare le sue difficoltà a rapportarsi con sé in quanto unità psico-fisica e a relazionarsi con l'ambiente esterno, la sua incapacità di:

> situare se stesso, organizzare percettivamente ciò che lo circonda da vicino e, cognitivamente, di disegnare una mappa della sua posizione in un mondo esterno che lo permetta. Ora si può suggerire che questo allarmante punto

[4] Per l'approfondimento cf. D. HARVEY, *The condition of postmodernity,* 39-65.

> di separazione tra il corpo e l'ambiente costruito attorno – che sta all'iniziale smarrimento del più vecchio modernismo come la velocità del missile a quella dell'automobile – possa essere a sua volta il simbolo e l'analogo di quella questione ancora più spinosa che è l'incapacità delle nostre menti, almeno al presente, di disegnare una mappa della grande rete comunicazionale, globale, multinazionale e decentrata, in cui ci troviamo impigliati come soggetti individuali[5].

Tutto ciò comporta un alto grado di mobilità e di "flessibilità", la cui origine va ricercata tra l'altro, nella sempre maggiore "compressione spazio-temporale": spazio e tempo si comprimono e si appiattiscono sempre più l'uno sull'altro (per esempio la comunicazione in tempo reale annulla gli spazi fisici) portando ad una modificazione radicale dei rapporti e dei valori nella società e delle stesse relazioni con lo spazio e con il tempo.

Questa compressione contribuisce a conferire instabilità ed insicurezza all'uomo ed alle sue certezze: egli è disorientato, i valori si trasformano in continuazione, trasmutano velocemente, niente è stabile, duraturo o permanente, tutto è effimero, scorre velocemente al ritmo accelerato di una realtà che sempre più spesso è virtuale, simulacro del reale stato di cose; conta più l'immagine che la realtà, l'apparenza corporea che la sostanza, l'avere che l'essere.

Di fronte a tutto questo l'uomo è inizialmente spaesato poi si abitua talmente a tale compressione e a tale stato di cose che si "disincanta", niente più lo meraviglia o lo stupisce, perché tutto è già stato fatto, visto, provato: ogni cosa diventa scontata, normale e all'ordine del giorno.

Anche i valori più saldi e sacri si sfaldano e svaniscono per lasciare il posto a nuovi valori, credenze, fedi ed ideali, che con estrema rapidità si "consumeranno", potranno essere messi in discussione e "scambiati" con altri, anche opposti, in un continuo circolo senza fine, poiché tutto è dato come possibile e tutto diviene aleatorio[6].

---

[5] F. JAMESON, *Postmodernism*, 44. Testo originale: «to locate itself, to organize its immediate surroundings perceptually, and cognitively to map its position in a mappable external world. It may now be suggested that this alarming disjunction point between the body and its built environment – which is to the initial bewilderment of the older modernism as the velocities of spacecraft to those of the automobile – can itself stand as the symbol and analogon of that even sharper dilemma which is the incapacity of our minds, at least at present, to map the great global multinational and decentered communicational network in which we find ourselves caught as individual subjects».

[6] Per l'approfondimento cf. D. HARVEY, *The condition of postmodernity,* 39-65; 284-307.

1.3 *La religione nel contesto postmoderno*

L'uomo postmoderno sembra continuamente in bilico fra possibilità che sembrano inconciliabili: ricerca l'effimero e l'eterno, è combattuto fra il suo desiderio di unicità e quello opposto di sentirsi parte di un tutto, vive continuamente all'insegna del dinamismo e della mobilità che lo esaltano ma nello stesso tempo cerca la stabilità e la permanenza che si oppongano alla precarietà della condizione umana.

Questo è anche il suo atteggiamento verso il divino e la religione, tanto che nella nostra età convivono una cultura laicista e secolarizzata, il disinteresse religioso e un risveglio della religiosità nutrito dal bisogno di una spiritualità autentica e vissuta più profondamente[7].

Di fronte alle trasformazioni socio-culturali postmoderne l'uomo si trova nell'anonimato, disorientato e alla ricerca di nuovi punti di riferimento che lo ridefiniscano come persona ossia nella sua identità individuale e nei suoi rapporti con l'altro (l'ambiente, gli altri uomini, Dio), aperto ad esperienze di comunione e di comunicazione.

Anche nella Chiesa molti fedeli pongono una crescente domanda di spiritualità e di religiosità: tale domanda può trovare una risposta nei movimenti religiosi di matrice cattolica, anzi può diventare l'impulso per la nascita e la crescita di nuovi gruppi, comunità e movimenti, che sappiano rispondere alla crisi di identità, valori e certezze che la postmodernità porta con sé ma tale domanda può anche non trovare risposta all'interno della Chiesa ma più lontano, in altre religioni o sistemi di pensiero.

---

[7] A tal proposito è interessante il pensiero del Cardinale Ratzinger; durante un seminario del 1999, promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici in collaborazione con la Congregazione per i Vescovi e la Congregazione per la Dottrina della Fede sul tema "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi", furono rivolte una serie di domande al Cardinale. Egli, rispondendo al Cardinale Law che gli chiedeva la sua opinione circa la quasi totale scomparsa di una cultura cattolica, affermava: «è vero che dopo, diciamo, il Sessantotto si è avuta una esplosione di secolarismo che ha radicalizzato il movimento di secolarizzazione in corso già da duecento anni. […] Con questa esplosione di secolarismo, si è avuta una erosione delle fondamenta cristiane delle nostre società. […] Ci troviamo quindi, culturalmente, in una situazione di minoranza: diventa molto più difficile ricostruire almeno gli elementi fondamentali di una cultura cristiana, diventa molto difficile convincere gli altri che ci sono aspetti essenziali dell'essere uomo che noi abbiamo conosciuto alla luce della fede ma che esprimono l'essere umano come tale». J. RATZINGER, «Dialogo», 236-237.

Inoltre sono sorti e continuano a sorgere nuovi gruppi ispirati ad altre religioni o culti alternativi che si collegano all'esoterismo, allo gnosticismo, al teosofismo, alla parapsicologia, all'occultismo[8].

Significativo, a questo riguardo, è un rapporto vaticano sul fenomeno delle sette e dei nuovi movimenti religiosi:

> [Molte persone] si sentono inquiete nei confronti di se stesse (crisi di identità), del futuro (disoccupazione, minaccia di guerra nucleare). Si interrogano sulla natura della verità e sul come trovarla, sull'incertezza e la debolezza politica, sul potere economico e ideologico, sul senso della vita, su ciò che esse e gli altri sono, sugli avvenimenti, sulle situazioni, sulle cose dell'aldilà.
> Soffrono di una perdita di direzione, di una mancanza di orientamento, di partecipazione nelle decisioni, di risposte reali *ai loro* problemi reali. […]
> In altre parole non hanno alcuna appartenenza, si sentono incomprese, tradite, oppresse, deluse, alienate, senza importanza, inascoltate, respinte, non prese sul serio. […]
> Anche se sono riuscite a imparare a volersi considerare come persone che "agiscono" con coscienza e non come pedine senza valore o come opportuniste alla ricerca di se stesse, tuttavia molte volte non sanno che fare o come farlo[9].

La descrizione del documento è quella dell'uomo postmoderno al quale anche la Chiesa sta cercando di offrire una risposta adeguata, che resista alle sfide di una società secolarizzata, laicistica e ricca di svariate proposte religiose che promettono la felicità.

1.4 *La risposta dei movimenti ecclesiali*

Oggi, in un mondo scristianizzato e secolarizzato, l'opera di apostolato è più difficile da attuare nei "luoghi" classici della Chiesa: si richiede l'uso di nuovi spazi, linguaggio, modo di rapportarsi, che siano il tentativo di avvicinarsi agli uomini del nostro tempo polemici, distanti, disorientati, delusi, indifferenti o critici nei confronti della Chiesa, della fede e di Dio.

La presa di coscienza della necessità di soddisfare in modo nuovo le esigenze dell'uomo postmoderno comporta la consapevolezza che an-

---

[8] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 26-32; C. GEFFRÉ, «Communautés nouvelles», 93-96.

[9] SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, SEGRETARIATO PER I NON CREDENTI, PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, Rapporto provvisorio *Il fenomeno delle sette, EV* 10/403-406.

che nella Chiesa ci sono punti di crisi. Significative sono le parole di Secondin:

> A tre livelli la Chiesa, come tutti i sistemi complessi, trova oggi i propri punti di crisi: al livello di base, nella crescente dimensione soggettiva di comportamenti individuali; al livello intermedio, nella crescente segmentazione (spesso conflittuale) dei soggetti complessi; al livello alto, nel crescente carattere simbolico e nel decrescente potere reale dell'autorità al vertice[10].

I movimenti ecclesiali sono una delle risposte che lo Spirito ha voluto dare nella Chiesa per richiamare alla sequela di Cristo gli uomini e le donne del nostro tempo, anche se va detto subito che nella Chiesa ci sono pure posizioni critiche verso i movimenti, preoccupate dei limiti e dei rischi dell'esperienza movimentista.

> Per quanto riguarda in particolare il dibattito ecclesiastico, agli occhi dei fautori dei movimenti essi appaiono come l'espressione felice, ed anzi senz'altro come l'espressione "carismatica", di un rinnovamento cattolico, che interrompe quel complessivo processo di declino, che il cattolicesimo convenzionale o "istituzionale" sembrava di fatto conoscere all'interno della società secolare. I critici dei "movimenti" scorgono viceversa in essi una minaccia, non certo nei confronti della fortuna storica del cattolicesimo, ma nei confronti della sua qualità autenticamente ecclesiale, cioè di segno storico, universalmente accessibile della verità del Vangelo[11].

Nonostante i rischi e i problemi che inevitabilmente possono creare i movimenti ecclesiali, è inequivocabile che essi siano riconosciuti come frutti dello Spirito. Significativo è ciò che ha affermato Benedetto XVI a proposito dei movimenti nel messaggio indirizzato ai loro membri partecipanti al II Congresso mondiale dei movimenti e delle nuove comunità organizzato dal Pontificio Consiglio per i Laici nel 2006:

> attraverso i fondatori e gli iniziatori dei vostri movimenti e comunità avete intravisto con singolare luminosità il volto di Cristo e vi siete messi in cammino. […]
> I movimenti ecclesiali e le nuove comunità sono oggi segno luminoso della bellezza di Cristo e della Chiesa, sua Sposa. Voi appartenete alla struttura viva della Chiesa. Essa vi ringrazia per il vostro impegno missionario, per l'azione formativa che sviluppate in modo crescente sulle famiglie cristiane, per la promozione delle vocazioni al sacerdozio ministeriale e alla vita consacrata che sviluppate al vostro interno. Vi ringrazia anche per la dispo-

---

[10] B. SECONDIN, *Segni di profezia,* 25.
[11] G. ANGELINI, «I "movimenti"», 530.

> nibilità che dimostrate ad accogliere le indicazioni operative non solo del Successore di Pietro, ma anche dei Vescovi delle diverse Chiese locali, che sono, insieme al Papa, custodi della verità e della carità nell'unità. Confido nella vostra pronta obbedienza[12].

E così affermava Giovanni Paolo II al Congresso mondiale dei movimenti del 1998:

> Nel nostro mondo, spesso dominato da una cultura secolarizzata che fomenta e propone modelli di vita senza Dio, la fede di tante persone è messa a dura prova e non di rado soffocata e spenta. Si avverte, quindi, con urgenza la necessità di un annuncio forte e di una solida ed approfondita formazione cristiana. Quale bisogno vi è oggi di personalità cristiane mature, consapevoli della propria identità battesimale, della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo! Quanto bisogno di comunità cristiane vive! Ed ecco allora i movimenti e le nuove comunità ecclesiali: essi sono la risposta, suscitata dallo Spirito Santo, a questa drammatica sfida di fine millennio. Voi siete questa risposta provvidenziale[13].

Insieme ad altre esperienze ecclesiali, i movimenti, con i loro tratti carismatici e la loro testimonianza persuasiva e convincente, contribuiscono a rifondare e rivitalizzare l'esperienza cristiana nella vita della Chiesa senza ridurla ad un sentimento spirituale o ad una ideologia religiosa: nei movimenti ecclesiali ci sono l'essenzialità, la semplicità e la freschezza del messaggio cristiano, c'è l'incontro tra Cristo e la sua Chiesa con la vita delle persone. Nelle attuali comunità cristiane tutto questo non è più scontato, servono sempre nuove testimonianze di santità che arricchiscano e rinnovino la Chiesa e la sequela di Cristo[14].

---

[12] BENEDETTO XVI, Messaggio ai partecipanti al II Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali e delle Nuove Comunità, 22 maggio 2006, 664-665.

[13] GIOVANNI PAOLO II, Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, 1123.

Anche il Cardinale Ratzinger al seminario del 1999 sul tema "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi" si riferirà alla necessità di un'identità chiara e precisa della Chiesa, identità che sia ispirata ad una esperienza gioiosa della verità di Dio: «E così siamo tornati ai movimenti. Essi infatti offrono proprio questa esperienza gioiosa e lo spirito di familiarità indispensabile nella società di massa. […] I movimenti, mi sembra, hanno questa specificità di aiutare a riconoscere in una grande Chiesa, che potrebbe apparire soltanto come una grande organizzazione internazionale, la casa dove si trova l'atmosfera propria della famiglia di Dio e nello stesso tempo si rimane nella grande famiglia universale dei santi di tutti i tempi». J. RATZINGER, «Dialogo», 239.

[14] Cf. G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 54-57.

> I carismi aprono l'intelligenza e muovono la volontà verso nuove strade di incontro e di sequela del Signore. Tramite il carisma, attraverso un incontro umano, la presenza di Cristo raggiunge la persona, tocca nella persona occhi, orecchie, bocca, cuore, intelligenza, libertà, e si dimostra per essa un'evidenza, ossia una presenza piena di realtà, di novità, di capacità di affetto e persuasione, tale quale la persona di Gesù fu per gli Apostoli e i primi discepoli duemila anni fa[15].

I movimenti permettono all'uomo di oggi di ritrovare la propria identità all'interno di un gruppo in cui tutti i membri si riconoscono uniti nel percorrere insieme la stessa strada spirituale e lo stesso cammino di fede, pur riconoscendo l'unicità e l'irripetibilità del percorso di ognuno: si realizzano intimi vincoli di amicizia e forme comunitarie che manifestano nuovi tentativi di concretizzare l'esperienza del mistero di comunione che è la Chiesa[16].

I movimenti

> vivono e propongono, a partire dalla forte attrattiva delle loro esperienze comunitarie, quel mistero di comunione, andando incontro ai bisogni della persona, fatta per la comunione, ma che si vede trascinata, da un lato, verso una massificazione anonima che la riduce al rango di numero, a una serie di reazioni e funzioni, a ingranaggio della macchina produttiva e della omologazione culturale e, dall'altro, verso un'insopportabile solitudine, in assenza di incontri e amicizie vere, in processi di disintegrazione del tessuto sociale caratterizzato da un radicale individualismo. Viviamo nel villaggio globale della rivoluzione delle comunicazioni, ma a mancare sempre più è la comunione tra le persone: non si riesce a superare nei rapporti tra le persone l'estraneità e l'indifferenza, l'inimicizia e l'esclusione, che ne sono il fattore dominante a livello mondano[17].

I movimenti si propongono come luoghi di educazione alla fede in cui Cristo è presentato come la chiave di pienezza di tutto e di tutti: l'autentico incontro con Cristo e la sua fedele sequela trasformano tutta l'esistenza della persona. Traspaiono gioia ed entusiasmo che portano alla riscoperta dei sacramenti (specie il Battesimo e l'Eucaristia), della Sacra Scrittura e della ricchezza della tradizione cattolica[18].

I metodi di apostolato dei movimenti sono flessibili e capaci di adattarsi facilmente alle situazioni specifiche e contingenti in cui si trovano ad operare.

---

[15] G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 54.
[16] Cf. G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 57-61.
[17] G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 59.
[18] Cf. G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 61-64.

Poiché tutte le persone sono influenzate dalla cultura postmoderna, in quanto è la cultura dominante di questo periodo storico, e visti alcuni dei tratti caratteristici dei movimenti, si può ben capire il perché essi possano rivolgersi potenzialmente a tutti gli uomini per una vera e propria nuova evangelizzazione: giovani, coniugi, singles, seminaristi, chierici, consacrati, credenti, "lontani" dalla fede, non credenti, persone che professano altre religioni, persone di qualsiasi condizione sociale.

2. **L'identità dei movimenti ecclesiali**

2.1 *Terminologia*

Per riferirsi alle varie realtà aggregative della Chiesa si tende ad utilizzare diversi nomi: *gruppo, comunità, associazione* e *movimento*. Questi nomi, propriamente, non sono sinonimi ma comportano variazioni importanti.

2.1.1 Gruppo

Il *gruppo* è caratterizzato da un numero ristretto di aderenti, ciò che in sociologia è detto "gruppo primario". Il gruppo primario è un piccolo gruppo cui si aderisce spontaneamente e che offre la possibilità di incontro, comunicazione e convivenza, un'omogeneità affettiva e generazionale che superi l'anonimato e la spersonalizzazione della massa: l'individualità si riconosce in una totalità comune di intenti e di vita, in cui c'è corresponsabilità per le azioni volte a realizzare quegli stessi intenti e finalità. Pur nella varietà e libertà di configurazioni e nell'assenza di norme rigide, normalmente nel gruppo c'è il riferimento ad una figura influente o ad un valore fondante[19].

Anche nella Chiesa esistono i gruppi: sia a livello parrocchiale sia ad altri livelli come quelli delle nuove forme di aggregazione ecclesiale.

Nello stesso Vaticano II si ricorre a questo termine per riferirsi alle nuove realtà aggregative, anche qualificato con diversi aggettivi: nei vari documenti conciliari il termine *coetus* compare 108 volte[20], di cui 10 si riferisce ai gruppi di fedeli, nello specifico in *Apostolicam actuositatem*[21] [*AA*]*, Inter mirifica*[22] [*IM*]*, Ad Gentes*[23] [*AG*][24].

---

[19] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 15; B. SECONDIN, *Segni di profezia,* 61.

[20] Per «coetus» cf. X. OCHOA, *Index verborum* 84-85.

[21] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem,* sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965, *AAS* 58 (1966) 837-864; *COD* 981-1001.

2.1.2 Comunità

Alcuni gruppi possono essere destinati a trasformarsi in *comunità.* La comunità si delinea come una compagine fraterna, organica e stabile, caratterizzata da una forte intimità personale, impegno e corresponsabilità protratti nel tempo. Le persone vivono unite e i loro interessi, aspirazioni e problemi convergono: mettono a disposizione le proprie capacità in modo totale, anche svolgendo ruoli specifici[25].

Nella Chiesa esistono le comunità parrocchiali e diocesane e molte nuove aggregazioni di fedeli assumono una forma di vita comunitaria, anche mediante la professione dei consigli evangelici come succede per le comunità di vita consacrata[26]; nel Vaticano II, su 192 volte, sono soltanto due quelle in cui *communitas* si riferisce alle comunità di fedeli intese come nuove forme aggregative[27].

Heredia riprende la distinzione di tre tipi di comunità, che corrispondono a gradi diversi dell'ideale comunitario: *comunità di vita* (in cui i membri vivono quotidianamente in comune, o parzialmente o totalmente, come il caso dei religiosi), *comunità specializzate* (dove non è implicata la vita comune ma che si propongono di realizzare collettivamente determinati obiettivi, come le comunità educative o le comunità missionarie dei laici) e una *rete o tessuto comunitario* (caratterizzata da contatti fluidi tra i membri, localizzati in un'area geografica significativa e che periodicamente si incontrano per scambiarsi le loro esperienze, tramite il vincolo ad una stabile comunità di vita)[28].

2.1.3 Associazione

L'*associazione* è un'istituzione che si costituisce attorno ad uno statuto che ne descrive la struttura, i criteri per accedere alle cariche, le modalità di adesione e di separazione, i programmi e le finalità, gli strumenti per realizzare gli obiettivi.

---

[22] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica,* sugli strumenti della comunicazione sociale, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 145-157; *COD* 843-849.

[23] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes,* sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990; *COD* 1011-1042.

[24] *AA* 11; 17; 18; 19; 21; 30 (3 volte); *IM* 16; *AG* 15.

[25] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 15; B. SECONDIN, *Segni di profezia,* 62.

[26] Va notato che si usa lo stesso termine "comunità" – comunità diocesana, comunità parrocchiale, comunità religiosa – per riferirsi a realtà che, in effetti, sono molto diverse tra loro.

[27] *AA* 15 e *AG* 37. Per «communitas» cf. X. OCHOA, *Index verborum* 93-94.

[28] Cf. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos,* 81-82.

Quando si tratta di associazioni ecclesiali si devono aggiungere altre caratteristiche come la definizione del rapporto con l'autorità ecclesiastica, i propri compiti e il proprio servizio all'interno della Chiesa, gli strumenti di santificazione e di apostolato[29].

Nei documenti conciliari ricorrono i termini *associatio* e *consociatio*, riferiti molte volte alle forme aggregative dei fedeli: *associatio* si riferisce 21 volte su 25 alle associazioni di fedeli (*Orientalium Ecclesiarum*[30] [*OE*], *Christus Dominus*[31] [*CD*], *Perfectae caritatis*[32] [*PC*], *Presbyterorum Ordinis*[33] [*PO*], *Gravissimum educationis*[34] [*GE*], *Dignitatis humanae*[35] [*DH*]*, AA, AG*), mentre *consociatio* (*consociatus, consocio*)*,* su 78 volte, 30 volte ha il senso di associazione o associato (*AA, IM, GE, Gaudium et spes*[36] [*GS*]*, Optatam totius*[37] [*OT*])[38].

Dal punto di vista giuridico *associazione* è un termine ben consolidato, infatti sia nel Codice del 1917 che in quello vigente sono dedicati luoghi specifici alle associazioni[39].

---

[29] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 16; B. SECONDIN, *Segni di profezia,* 62.

[30] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Orientalium Ecclesiarum,* sulle Chiese Orientali Cattoliche, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 76-89; *COD* 900-907.

[31] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus,* sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 673-701; *COD* 921-939.

[32] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis,* sul rinnovamento della vita religiosa, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712; *COD* 939-947.

[33] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis,* sulla vita e il ministero sacerdotale, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024; *COD* 1042-1069.

[34] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis,* sull'educazione cristiana dei giovani, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 728-739; *COD* 959-968.

[35] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae,* sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 929-946; *COD* 1001-1011.

[36] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes,* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1120; *COD* 1069-1135.

[37] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius,* sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 713-727; *COD* 947-959.

[38] *Associatio*: *OE* 6; *CD* 17; 29; 30; *PC* 22; *PO* 8; 21; *GE* 8; *DH* 1; 4; *AA* 4; 15; 16; 19 (3 volte); 22; *AG* 15; 32; 39; 41. *Consociatio*: *AA* 16; 18 (4 volte); 19 (5 volte); 20; 21 (2 volte); 23; 24; 25 (2 volte); 26; 27; 30 (3 volte); *IM* 17; 22 (2 volte); *GE* 5; 6; *GS* 43; 76; *OT* 2. Per «associatio, associo» cf. X. OCHOA, *Index verborum*, 52; per «consociatio» cf. ID., *Index verborum*, 110; per «consociatus, consocio» cf. ID., *Index verborum,* 110.

[39] Cf. cann. 684-725 CIC 1917 e cann. 298-329 CIC.

2.1.4 Movimento

Il *movimento* ha origine da un insieme di gruppi e comunità omogenei.

In termini generali il movimento esprime un fenomeno di comportamento collettivo animato dalla presenza di una o più personalità e capace di proporre una visione specifica della vita e del mondo.

Da una prospettiva religiosa il movimento esprime un'aggregazione spontanea di persone differenti per origine, condizione e cultura; la sua identità si costruisce attorno ad una spiritualità comune e ad idee-forza ispirate, maturate e sostenute da una o più persone carismatiche (uomo o donna, chierico o laico), che si trasformano in una nuova esperienza di vita e di impegno collettivo favorendo la formazione di una nuova coscienza religiosa e sociale e superando la dicotomia tra fede e vita. Chi aderisce lo fa con l'intenzione di vivere un'esperienza che influenzerà tutta la propria vita: si tratta di un'esperienza personale e collettiva che contribuisce a cambiare la mentalità, i comportamenti e la spiritualità degli aderenti non limitandoli ad un'adesione unicamente formale ma esperienziale e vitale tanto che il dinamismo e la duttilità alle molteplici situazioni sono tratti specifici dei movimenti[40].

Si deve però fare attenzione a non pensare che la duttilità, la flessibilità e il dinamismo propri dei movimenti li rendano delle aggregazioni prive di norme regolatrici. Come qualsiasi istituzione anche i movimenti hanno delle norme almeno implicite che in un processo di maturazione esigono un'oggettivazione formale; molti movimenti si istituzionalizzano assumendo la natura di associazione la quale comporta la stesura di statuti che dovrebbero racchiudere ciò che costituisce la loro identità autentica, al fine di definirla, approfondirla e tutelarla.

Nella Chiesa la forza viva e dinamica dei movimenti va oltre la delimitazione territoriale di parrocchie e diocesi ma si estende a livello nazionale e anche internazionale, universale.

Storicamente la presenza dei movimenti non è nuova nella Chiesa, anzi sono stati sempre fondamentali nei momenti di crisi e di trasformazione culturale e sociale preparando e accompagnando i processi di rinnovamento all'interno della Chiesa: c'è stato il movimento monastico a partire dalla fine del III sec., il movimento evangelico-pauperistico del XII-XIII sec., la varietà dei movimenti del XIX-XX sec., dai movi-

---

[40] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 15-16; C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos,* 83-86; B. SECONDIN, *Segni di profezia,* 62-63.

menti laicali che hanno risvegliato l'associazionismo, ai movimenti biblico, patristico, liturgico, ecumenico[41].

A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso molte aggregazioni ecclesiali, maturando, hanno assunto il nome di *movimento ecclesiale* e questo appellativo si è rafforzato in seguito ai colloqui internazionali promossi dagli stessi movimenti e ai congressi mondiali organizzati dal Pontificio Consiglio per i Laici (1998 e 2006).

Nei documenti conciliari il termine *motus*, nell'accezione vista finora, compare soltanto una volta in *AA* 26[42]:

> Sia costituito inoltre presso la Santa Sede uno speciale segretariato per il servizio e l'impulso dell'apostolato dei laici, come centro che con mezzi adatti fornisca notizie delle varie iniziative apostoliche dei laici, istituisca ricerche intorno ai problemi che sorgono in questo campo e assista con i suoi consigli la gerarchia e i laici nelle opere apostoliche. In questo segretariato abbiano la parte loro i movimenti[43] e le iniziative dell'apostolato dei laici esistenti in tutto il mondo e vi collaborino con i laici anche clero e religiosi.

Il termine *motus* di *AA* 26 comprende anche i movimenti ecclesiali, alcuni dei quali esistenti già prima del Concilio. Si può dire che ai movimenti ecclesiali si fa riferimento indiretto e non esclusivo anche in *AA* 24 con «*incepta apostolatus laicorum*»[44].

2.2 *Natura dei movimenti ecclesiali*

È soltanto dopo il Concilio che *movimento ecclesiale* si va delineando chiaramente come espressione di un'identità ben determinata. I documenti ufficiali usano esplicitamente questa espressione, rimandano ad essa o comunque vi fanno riferimento implicito.

Nel messaggio di apertura del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità tenutosi a Roma nel 1998 Giovanni Paolo II ne dava alcune caratteristiche:

> Pur nella diversità delle forme, i movimenti si caratterizzano per la comune consapevolezza della «novità» che la grazia battesimale porta nella vita, per il singolare anelito ad approfondire il mistero della comunione con Cristo e

---

[41] Cf. B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti,* 15-41; A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 15-16. Importante è anche il pensiero di Ratzinger e di González Fernández riportato al cap. I, §3.1.

[42] Per «motus» cf. X. OCHOA, *Index verborum*, 313.

[43] *Movimenti* è traduzione del latino *motus*.

[44] Cf. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos,* 84, nota 23.

> con i fratelli, per la salda fedeltà al patrimonio della fede trasmesso dal flusso vivo della tradizione. Ciò dà origine a un rinnovato impulso missionario, che porta a incontrare gli uomini e le donne della nostra epoca nelle concrete situazioni in cui essi si trovano e a posare uno sguardo carico d'amore sulla dignità, sui bisogni e sul destino di ognuno[45].

Il Pontefice poteva così affermare che i movimenti «rappresentano uno dei frutti più significativi di quella primavera della Chiesa già preannunciata dal Concilio Vaticano II, ma purtroppo non di rado ostacolata dal dilagante processo di secolarizzazione»[46].

Nelle parole del Pontefice sono indicati due dei maggiori impulsi che hanno portato ai movimenti ecclesiali: il concilio Vaticano II e il processo di secolarizzazione che, come mostrato (cf. cap. I, pp. 17-18), è andato di pari passo con la crisi della modernità.

È impensabile tentare di comprendere i movimenti ecclesiali senza far uso della teologia e dell'ecclesiologia del Vaticano II, infatti la loro identità si è costruita attraverso i risultati raggiunti nel Concilio, tra i quali due dei punti più significativi sono l'ecclesiologia di comunione e il richiamo alla natura carismatica della Chiesa.

Le caratteristiche essenziali perché si possa parlare di movimento ecclesiale sono due:

- l'unità dei membri provenienti da più ordini di persone e da diverse categorie (giovani, adulti, persone di varie condizioni culturali e sociali…);
- un medesimo carisma vissuto da ciascun membro secondo lo stato di vita che gli è proprio e che riunisce tutti nelle medesime finalità e missione.

Nello stesso messaggio il Pontefice, chiedendosi che cosa fosse un movimento ecclesiale, rilevava proprio queste due caratteristiche essenziali, unità dei membri dei vari ordini – a prevalenza laicale – e carisma originale che mediante il fondatore invita a vivere l'esperienza cristiana:

> Che cosa si intende, oggi, per «movimento»? Il termine viene spesso riferito a realtà diverse fra loro, a volte, persino per configurazione canonica. Se,

---

[45] GIOVANNI PAOLO II, Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 27 maggio 1998, 1063.

[46] GIOVANNI PAOLO II, Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 27 maggio 1998, 1063.

da un lato, essa non può certamente esaurire né fissare la ricchezza delle forme suscitata dalla creatività vivificante dello Spirito di Cristo, dall'altro sta però a indicare una concreta realtà ecclesiale a partecipazione in prevalenza laicale, un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati.
L'originalità propria del carisma che dà vita a un movimento non pretende, né lo potrebbe, di aggiungere alcunché alla ricchezza del *depositum fidei*, custodito dalla Chiesa con appassionata fedeltà. Essa, però, costituisce un sostegno potente, un richiamo suggestivo e convincente a vivere appieno, con intelligenza e creatività, l'esperienza cristiana. Sta in ciò il presupposto per trovare risposte adeguate alle sfide e alle urgenze dei tempi e delle circostanze storiche sempre diverse[47].

In particolare, a proposito del carisma dei movimenti, il Pontefice riprendeva il tema nel suo discorso all'incontro conclusivo del medesimo Congresso del 1998:

Per loro natura, i carismi sono comunicativi e fanno nascere quell'«affinità spirituale tra le persone»[48] e quell'amicizia in Cristo che dà origine ai «movimenti». Il passaggio dal carisma originario al movimento avviene per la misteriosa attrattiva esercitata dal fondatore su quanti si lasciano coinvolgere nella sua esperienza spirituale. In tal modo i movimenti riconosciuti dall'autorità ecclesiastica si propongono come forme di auto-realizzazione e riflessi dell'unica Chiesa[49].

Richiamando esplicitamente il riconoscimento dei movimenti da parte dell'autorità ecclesiastica, il Pontefice rimandava anche alla questione del discernimento dei carismi, che spesso avviene tra tensioni e incomprensioni reciproche:

La loro [dei movimenti] nascita e diffusione ha recato nella vita della Chiesa una novità inattesa, e talora persino dirompente. Ciò non ha mancato di suscitare interrogativi, disagi e tensioni; talora ha comportato presunzioni e intemperanze da un lato, e non pochi pregiudizi e riserve dall'altro. È stato

---

[47] GIOVANNI PAOLO II, Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 27 maggio 1998, 1063-1064.

[48] *Christifideles laici* [*ChL*] 24.

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici,* sulla vocazione e missione dei laici, 30 dicembre 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521; *EV* 11/1606-1900.

[49] GIOVANNI PAOLO II, Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, 1122.

un periodo di prova per la fedeltà, un'occasione importante per verificare la genuinità dei loro carismi[50].

2.3 *Documenti magisteriali postconciliari*

Tra i documenti magisteriali successivi al Vaticano II, quello che approfondisce meglio l'identità dei movimenti ecclesiali è sicuramente l'Esortazione Apostolica postsinodale del 1988 *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II, frutto della VII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi svoltasi a Roma nell'ottobre 1987[51].

Già in *ChL* 2 si fa menzione dei movimenti ecclesiali: «i Padri sinodali hanno potuto costatare come lo Spirito abbia continuato a ringiovanire la Chiesa, suscitando nuove energie di santità e di partecipazione in tanti fedeli laici. Ciò è testimoniato, tra l'altro, […] dal rigoglioso fiorire di gruppi, associazioni e movimenti di spiritualità e di impegno laicale».

Il Pontefice è consapevole che i movimenti pongono la Chiesa intera anche di fronte a nuove questioni da risolvere:

> Alcuni problemi poi s'impongono per una certa loro «novità», tanto da poterli chiamare postconciliari, almeno in senso cronologico: a essi i Padri sinodali hanno giustamente riservato una particolare attenzione nel corso della loro discussione e riflessione. Tra questi problemi sono da ricordare quelli riguardanti […] la diffusione e la crescita di nuovi «movimenti» accanto ad altre forme aggregative di laici (*ChL* 2).

2.3.1 *Christifideles laici* sui movimenti ecclesiali

La *Christifideles laici* offre particolare attenzione ai movimenti ecclesiali nella II parte dedicata alla partecipazione dei laici alla vita della Chiesa come mistero di comunione.

---

[50] GIOVANNI PAOLO II, Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, 1122.

[51] Per approfondire il percorso dei lavori sinodali cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 70-79; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, dove si possono anche trovare i documenti sinodali eccetto le *Propositiones,* riservate al Pontefice. Per le *Propositiones ChL* cf. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones* (Settima Assemblea Generale Ordinaria, 1987), *EV* 10/2103-2214.

Per approfondire l'importanza del tema dei movimenti ecclesiali durante i lavori sinodali e nell'Esortazione Apostolica postsinodale cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 79-84; B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti,* 42-60.

Per approfondire la terminologia adoperata nei lavori e nei documenti sinodali, così come nell'Esortazione Apostolica postsinodale cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 91-96.

Il discorso è inserito all'interno delle forme aggregative di partecipazione nella vita della Chiesa:

> La comunione ecclesiale, già presente e operante nell'azione della singola persona, trova una sua specifica espressione nell'operare associato dei fedeli laici, ossia nell'azione solidale da essi svolta nel partecipare responsabilmente alla vita e alla missione della Chiesa.
> In questi ultimi tempi il fenomeno dell'aggregarsi dei laici tra loro è venuto ad assumere caratteri di particolare varietà e vivacità. Se sempre nella storia della Chiesa l'aggregarsi dei fedeli ha rappresentato in qualche modo una linea costante, come testimoniano fino a oggi le varie confraternite, i terzi ordini e i diversi sodalizi, esso ha però ricevuto uno speciale impulso nei tempi moderni, che hanno visto il nascere e il diffondersi di molteplici forme aggregative: associazioni, gruppi, comunità, movimenti. Possiamo parlare di *una nuova stagione aggregativa* dei fedeli laici (*ChL* 29).

ChL 29 continua ricordando la varietà dei movimenti ma anche la loro profonda unità:

> Queste aggregazioni di laici si presentano spesso *assai diverse* le une dalle altre in vari aspetti, come la configurazione esteriore, i cammini e i metodi educativi, e i campi operativi. Trovano però le linee di un'ampia e *profonda convergenza* nelle finalità che le anima: quella di partecipare responsabilmente alla missione della Chiesa di portare il Vangelo di Cristo come fonte di speranza per l'uomo e di rinnovamento per la società.

Il Pontefice passa quindi ad analizzare le possibili ragioni dell'aggregarsi dei laici, in particolare riguardo ai movimenti ecclesiali[52].

Il primo riferimento è all'incidenza «culturale», che secondo il Pontefice, si realizza solo se ad operare è un soggetto sociale come un

---

[52] È significativo che in *Lineamenta ChL* 37 accanto alle possibili ragioni dell'aggregarsi dei laici siano menzionati i problemi pastorali che l'apostolato associato dei laici potrebbe sollevare, tra cui la convivenza tra l'associazionismo tradizionale in crisi e le nuove forme aggregative, la convivenza di un legittimo pluralismo di associazioni, il favorimento di una maggiore corresponsabilità tra le varie forme aggregative, fondata sul rispetto e sulla stima reciproci e su un *sensus Ecclesiae* che sia fondamento dell'amore verso la Chiesa prima e più dell'amore verso il proprio gruppo di appartenenza, il discernimento sull'attualità di determinate forme aggregative. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 606-607.

I *Lineamenta ChL* presentano questi problemi anche nella domanda 13: «Quali problemi pone il pluralismo delle forme di apostolato dei laici e come coordinare l'attività dei laici a livello parrocchiale, diocesano, nazionale ed internazionale?». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 612.

gruppo, una comunità, un'associazione o un movimento e ciò vale soprattutto in una società pluralistica e frantumata; il Pontefice afferma: «soprattutto in un mondo secolarizzato, le varie forme aggregative possono rappresentare per tanti un aiuto prezioso per una vita cristiana coerente alle esigenze del Vangelo e per un impegno missionario e apostolico» (*ChL* 29).

Ma le ragioni più profonde sono teologiche, specialmente ecclesiologiche, infatti il Pontefice, sempre in *ChL* 29, riprende *AA* 18 che riconosce nell'apostolato laicale un «segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo». Da qui derivano due punti: il diritto di aggregazione proprio dei fedeli laici e la necessità di criteri che permettano di discernere l'autenticità dei carismi delle loro forme aggregative[53].

Riguardo alla libertà associativa dei fedeli laici, si ricorda che essa non è una concessione bensì un vero diritto che scaturisce dal Battesimo per permettere ai laici di partecipare alla comunione e alla missione della Chiesa (cf. *AA* 15; 19; *LG* 37; can. 215)[54].

La libertà associativa si concretizza tramite i carismi, fonti ispiratrici delle stesse aggregazioni. Sebbene in *ChL* 24 ci si riferisca ai carismi soprattutto in riferimento ai ministeri, uffici e funzioni dei laici, ciò può valere anche riguardo ai carismi dei movimenti, i quali:

> possono assumere le forme più diverse, sia come espressione dell'assoluta libertà dello Spirito che li elargisce, sia come risposta alle esigenze molteplici della storia della Chiesa. […] Straordinari o semplici e umili, i carismi sono *grazie dello Spirito Santo che hanno,* direttamente o indirettamente, *un'utilità ecclesiale,* ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo.

---

[53] Per approfondire la questione del discernimento affrontata durante i lavori sinodali cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 120-134.

Si può citare *Instrumentum laboris ChL* 59: «La novità e la varietà dell'odierna stagione associativa dei fedeli richiedono un discernimento ecclesiale al contempo sapiente e puntuale. Non si può ignorare in proposito il diritto alla libertà di associazione ampiamente riconosciuto dal Concilio Vaticano II e regolato dal Codice di Diritto Canonico. Il Concilio ha pure raccomandato la promozione di simili forme associative.

Compete però ai Vescovi, in comunione con il Papa, esercitare la delicata opera di discernimento dei doni carismatici che lo Spirito elargisce ai fedeli e che talora suscitano forme associative ed iniziative apostoliche». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 661.

[54] Cf. *Instrumentum laboris ChL* 23. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 638-639.

> Anche ai nostri tempi non manca la fioritura di diversi carismi tra i fedeli laici, uomini e donne. Sono dati alla persona singola, ma possono essere anche condivisi da altri e in tal modo vengono continuati nel tempo come una preziosa e viva eredità, che genera una particolare affinità spirituale tra le persone[55].

2.3.2 Criteri di ecclesialità dei movimenti ecclesiali

Il Pontefice non si stanca di sottolineare che i carismi, in quanto doni dello Spirito, «esigono che quanti li hanno ricevuti li esercitino per la crescita della Chiesa» (*ChL* 24) e ancora, richiamando la libertà associativa dei fedeli laici, rammenta che tale libertà «deve essere esercitata sempre e solo nella comunione della Chiesa: in tal senso il diritto dei fedeli laici ad aggregarsi è essenzialmente relativo alla vita di comunione e alla missione della Chiesa stessa» (*ChL* 29).

A questo punto emerge la questione dell'autenticità dei carismi e quindi dell'esigenza di criteri di ecclesialità per il discernimento e il riconoscimento delle aggregazioni ecclesiali[56].

> I carismi vanno *accolti con gratitudine*: da parte di chi li riceve, ma anche da parte di tutti nella Chiesa. Sono, infatti, una singolare ricchezza di grazia

---

[55] Va notato come l'Esortazione rintracci nel diritto dei fedeli di associarsi il primo motivo dell'esistenza dei movimenti, mentre il tema del *carisma* sia secondario: probabilmente ciò può dipendere dalla volontà di ridimensionare a favore dei Pastori le pretese di autonomia ritenute eccessive. Va altresì notato che dieci anni dopo, nel Congresso mondiale del 1998, lo stesso Pontefice riconoscerà un ruolo molto maggiore del carisma per lo sviluppo dei movimenti. Cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 84-87.

[56] Si veda *Lineamenta ChL* 7. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 582-583.

Si veda anche *Instrumentum laboris ChL* 13. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 629.

Instrumentum laboris ChL 30 esorta l'autorità cui spetta il compito del discernimento dei carismi: «In effetti il giudizio sulla genuinità dei carismi e sul loro ordinato uso spetta all'autorità ecclesiastica: ad essa "spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito", ma ritenere ciò che è buono, affinché tutti i carismi cooperino al bene comune». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 644.

Nella *Propositio ChL* 9 si afferma: «L'azione dello Spirito Santo, che soffia dove vuole, non è sempre facile da riconoscere e da accogliere. […] Perciò è costantemente necessario il discernimento degli spiriti. I carismi appartengono alla vita concreta della Chiesa. Perciò i pastori, sempre attenti all'azione dello Spirito Santo, debbono essere promotori e difensori dei carismi. […] Si chiede, infine, che siano posti in luce: a) i criteri per discernere i carismi straordinari, e b) a chi compete, nelle diverse circostanze, il discernimento su questa questione». SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 10/2124-2125.

per la vitalità apostolica e per la santità dell'intero Corpo di Cristo: purché siano doni che derivino veramente dallo Spirito e vengano esercitati in piena conformità agli impulsi autentici dello Spirito. […]
Per questo nessun carisma dispensa dal riferimento e dalla sottomissione ai *Pastori della Chiesa* (*ChL* 24).

Il Pontefice offre cinque criteri di ecclesialità in *ChL* 30:

– il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità: l'aggregazione deve essere sempre più strumento di santità nella Chiesa e ciò lo si verifica nei frutti di grazia e nella crescita verso la pienezza della vita cristiana e la perfezione della carità[57];
– la responsabilità di confessare la fede cattolica: ciò vale circa la verità su Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo, in obbedienza all'insegnamento del Magistero. Ogni aggregazione entra così nella dinamica missionaria che ne fa luogo di annuncio della fede e di educazione integrale (cf. anche *ChL* 62);
– la testimonianza di una comunione salda e convinta: tale testimonianza è da rivolgere verso il Pontefice, il Vescovo locale e tutte le altre forme di aggregazione. È un richiamo alla disponibilità nell'accogliere gli insegnamenti dottrinali e gli orientamenti pastorali dei Pastori e al riconoscimento e alla disponibilità verso le altre legittime aggregazioni di laici nella Chiesa, al fine di evitare chiusure e conflittualità;
– la conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa: è il richiamo a vivere con slancio missionario per essere soggetti attivi di una evangelizzazione rivolta a tutti gli uomini (cf. anche *ChL* 34; 35; 61);

---

[57] A tal proposito Ghirlanda afferma: «La santità è qualcosa di concreto, quindi ogni membro del movimento deve essere validamente sostenuto nel perseguimento della specificità della sua vocazione, ma nell'organicità della comunione ecclesiale. Così i laici, celibi o coniugati, dovranno essere aiutati a trovare innanzi tutto la loro santificazione nel loro impegno nel temporale e quindi nei servizi ecclesiali all'interno del movimento o nelle strutture della Chiesa universale, particolare e locale; i coniugati nel pieno adempimento dei loro doveri coniugali e parentali; i chierici nella fedeltà al loro ministero svolto nella piena inserzione nel presbiterio diocesano sotto l'autorità del Vescovo, a meno che essi non siano ordinati dal Vescovo per il servizio del movimento stesso, per il suo carattere sopradiocesano e missionario o per specifiche opere da esso svolte; i religiosi nella fedeltà al loro carisma e forma di vita, in piena subordinazione ai loro Superiori. Inoltre, se il metodo pedagogico-spirituale di un movimento è idoneo a condurre alla santità i suoi membri, esso troverà una verifica nella fioritura di vocazioni al matrimonio cristiano, al sacerdozio ministeriale e alla vita consacrata». G. GHIRLANDA, «Criteri di ecclesialità», 206-207.

– l'impegno di una presenza nella società umana: il fine è quello di rendere un servizio alla dignità integrale dell'uomo tramite una partecipazione e una solidarietà che permettano di costruire condizioni migliori nella società[58].

Secondo Scola, poiché i movimenti sono un riflesso della Chiesa, essi devono anche riproporne il duplice movimento costitutivo, nel quale si può verificare la presenza dei criteri di *ChL* 30[59].

C'è un movimento centripeto

> che porti i membri al cuore della vita cristiana, dove si incontra Cristo stesso e le radicali esigenze della sua sequela (santità). Questa a sua volta, per la sua stessa natura di grazia che ci viene donata, richiede, da una parte, la disponibilità a comunicare l'incontro fatto (confessare la fede) e, dall'altra, l'appartenenza alla compagine ecclesiale, garantita, per deci-

---

[58] L'Esortazione non rispetta l'ordine dei criteri offerti dall'*Instrumentum laboris ChL*, infatti in *Instrumentum laboris ChL* 60 si afferma che i criteri di ecclesialità comprendono essenzialmente la comunione con il Papa e con i Vescovi, la fedeltà al Magistero della Chiesa e la partecipazione alla missione ecclesiale. Al primo posto c'è quindi la comunione e la preoccupazione di mantenerne ed incrementarne i vincoli con il Pontefice, con i Vescovi e con le Chiese particolari cui sono a capo, specialmente in riferimento ai programmi e alle diverse istituzioni diocesane. *Instrumentum laboris ChL* 60 continua sul tema della comunione ricordando il dovere dei Vescovi di rispettare la varietà delle forme aggregative promuovendo però sempre la comunione in nome del bene comune e del principio di unità nella pluriformità. Non si menzionano né il primato dato alla vocazione alla santità né l'impegno di una presenza nella società, criteri che invece saranno rispettivamente il primo e l'ultimo nell'Esortazione. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987,* 661-662.

Anche le *Propositiones ChL*, rispetto all'Esortazione, offrono un ordine differente dei criteri secondo quanto si legge nella *Propositio ChL* 16: a) come base devono esserci la vera fede e la retta dottrina; b) sottomissione all'autorità del Pontefice e dei legittimi Pastori locali per una collaborazione alla preparazione e all'esecuzione dei piani pastorali; c) riconoscimento e onore nei confronti delle comunità ecclesiali, cioè diocesi e parrocchie; d) rispetto e stima verso tutti i membri della Chiesa per evitare contese; e) prudenza, sapienza e pazienza nell'esercizio del discernimento da parte dei Pastori, sempre nella verità e nella carità; f) distinzione dall'azione della comunità ecclesiale della libera e personale attività che gli associati esercitano sotto la loro responsabilità, soprattutto in campo sociale, culturale e politico; g) valutazione dei frutti di santità, di comunione e di evangelizzazione. Cf. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 10/2142-2144. Si può notare come anche nelle *Propositiones ChL* i Vescovi riuniti nel Sinodo abbiano voluto sottolineare particolarmente il tema della comunione, infatti i primi quattro criteri si riferiscono direttamente ad essa.

[59] Cf. A. SCOLA, «Associazioni e movimenti», 39.

sione di Cristo, dall'Autorità del Papa e dei Vescovi (comunione salda e convinta)[60].

E c'è un movimento centrifugo per il quale

> le varie forme aggregative si riveleranno autenticamente ecclesiali se saranno missionarie. Cioè capaci di portare dentro tutti gli ambienti dell'umana esistenza la bellezza dell'incontro con Cristo, risposta libera ed affascinante alla drammatica vicenda dell'uomo di ogni tempo (partecipazione al fine apostolico della Chiesa). Se missionarie, saranno anche tese a formare uomini che, là dove normalmente operano, si impegnino in favore della dignità integrale dell'uomo mediante il lavoro sociale, politico e culturale (cf. *ChL* 32-34) (presenza nella società umana)[61].

Per verificare i criteri di ecclesialità di *ChL* 30 si devono osservare i frutti delle singole aggregazioni:

> il gusto rinnovato per la preghiera, la contemplazione, la vita liturgica e sacramentale; l'animazione per il fiorire di vocazioni al matrimonio cristiano, al sacerdozio ministeriale, alla vita consacrata; la disponibilità a partecipare ai programmi e alle attività della Chiesa a livello sia locale sia nazionale o internazionale; l'impegno catechetico e la capacità pedagogica nel formare i cristiani; l'impulso a una presenza cristiana nei diversi ambienti della vita sociale e la creazione e animazione di opere caritative, culturali e spirituali; lo spirito di distacco e di povertà evangelica per una più generosa carità verso tutti; la conversione alla vita cristiana o il ritorno alla comunione di battezzati «lontani» (*ChL* 30).

In conclusione, se da una parte il Sinodo[62] e l'Esortazione Apostolica postsinodale accolgono con benevolenza l'esplosione dei movimenti ecclesiali, dall'altra parte non esitano a evidenziare i problemi che possono sorgere, specie riguardo alla comunione ecclesiale: come si vedrà in seguito, la questione della vocazione sacerdotale nei movimenti può essere occasione di possibili tensioni[63].

---

[60] A. SCOLA, «Associazioni e movimenti», 39.

[61] A. SCOLA, «Associazioni e movimenti», 39.

[62] Va notato che i due documenti finali del Sinodo trattano i movimenti con sfumature diverse e significative: il *Nuntius ChL,* rivolto a tutto il Popolo di Dio, prende atto dei movimenti come un fenomeno che a livello globale esiste a pieno diritto nella Chiesa e che non deve essere discusso, anche se poi è necessaria la verifica per ciascun caso; le *Propositiones ChL,* riservate al Pontefice, sono invece molto più misurate e prudenti verso i movimenti, sebbene aperte al loro accoglimento. Cf. J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos ecclesiales», 82-83.

[63] Cf. cap. II, pp. 152-166.

2.3.3 *Vita consecrata* sui movimenti ecclesiali

Anche l'Esortazione Apostolica postsinodale *Vita consecrata*[64] [*VC*] del 1996 sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo di Giovanni Paolo II, risultato della IX Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi svoltasi a Roma nell'ottobre 1994[65], tratta la questione dei criteri di discernimento del carisma delle nuove fondazioni di consacrati, numerose delle quali si inseriscono effettivamente nei movimenti ecclesiali, anche se va detto che non tutte le nuove comunità di consacrati rientrano nel fenomeno dei movimenti[66].

VC 62 delinea alcuni tratti delle nuove Fondazioni:

> Lo Spirito, che in tempi diversi ha suscitato nuove forme di vita consacrata, non cessa di assistere la Chiesa, sia alimentando negli istituti già esistenti l'impegno al rinnovamento nella fedeltà al carisma originario, sia distribuendo nuovi carismi a uomini e donne del nostro tempo, perché diano vita ad istituzioni rispondenti alle sfide di oggi. Segno di questo intervento divino sono le cosiddette *nuove Fondazioni*, con caratteri in qualche modo originali rispetto a quelle tradizionali.
>
> L'originalità delle nuove comunità consiste spesso nel fatto che si tratta di gruppi composti da uomini e donne, da chierici e laici, da coniugati e celibi, che seguono un particolare stile di vita. Talvolta ispirato all'una o all'altra forma tradizionale o adattato alle esigenze della società di oggi. Anche il loro impegno di vita evangelica si esprime in forme diverse, mentre si manifesta come orientamento generale, un'intensa aspirazione alla vita comunitaria, alla povertà e alla preghiera[67].

---

[64] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Vita consecrata,* sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, 25 marzo 1996, *AAS* 88 (1996) 377-486; *EV* 15/434-775.

[65] Per approfondire il percorso dei lavori sinodali cf. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, dove si possono anche trovare i documenti sinodali eccetto le *Propositiones,* riservate al Pontefice. Per le *Propositiones VC* cf. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones* (Nona Assemblea Generale Ordinaria, 1994), *EV* 14/1565-1680.

[66] Cf. G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 7-65.

[67] Cf. *Lineamenta VC* 24. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 454-455.

I *Lineamenta VC* affrontano la questione anche alla domanda 11: «Sono presenti nella vostra nazione nuove forme di vita consacrata? Quali sono le loro caratteristiche a livello di vita spirituale, comunitaria ed apostolica? Quali sono i valori e i problemi che presentano per un discernimento ecclesiale? Vi sono altre esperienze di vita evangelica che meritano un particolare discernimento ed orientamento?». G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 457.

Cf. anche *Instrumentum laboris VC* 13. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 512.

VC 62 continua poi affrontando il tema del discernimento e fornendo alcuni criteri fondamentali:

> Se, da una parte, c'è da rallegrarsi di fronte all'azione dello Spirito, dall'altra è necessario procedere al *discernimento dei carismi.* Principio fondamentale, perché si possa parlare di vita consacrata, è che i tratti specifici delle nuove comunità e forme di vita risultino fondati sopra gli elementi essenziali, teologici e canonici, che sono propri della vita consacrata. Questo discernimento si rende necessario a livello sia locale che universale, allo scopo di prestare una comune obbedienza all'unico Spirito. Nelle diocesi, il Vescovo esamini la testimonianza di vita e l'ortodossia di fondatori e fondatrici di tali comunità, la loro spiritualità, la sensibilità ecclesiale nell'adempimento della loro missione, i metodi di formazione e i modi di incorporazione alla comunità; valuti con saggezza eventuali debolezze, attendendo con pazienza il riscontro dei frutti (cf. *Mt* 7,16), per poter riconoscere l'autenticità del carisma[68].

Il Pontefice riprende anche la proposta del Sinodo circa la creazione di «una Commissione per le questioni riguardanti le nuove forme di vita consacrata, allo scopo di stabilire criteri di autenticità, che siano

---

[68] A questo proposito è molto denso di contenuti l'*Instrumentum laboris VC* 37: «Un primo discernimento necessario consiste nel vagliare se le nuove forme sono in continuità con ciò che è essenziale alla vita consacrata per la professione dei consigli evangelici oppure no. Altro aspetto da chiarire è se si tratta di aggregazioni di vita evangelica che rientrano in una delle forme canoniche già previste oppure no. […]

Il problema si pone riguardo a quelle aggregazioni che, pur in una grande varietà di espressioni, sono caratterizzate da una non uniformità di composizione: uomini e donne; membri che assumono i consigli evangelici anche con vincoli perpetui, e altri no; alcuni vivono in comunità apostoliche, altri in comunità di tipo monastico, altri ancora da soli in una forma di consacrazione nel secolo; alcuni accedono agli Ordini sacri. In alcune vi sono anche famiglie, tra le quali le une vivono insieme e le altre no. Tutti dipendono da un unico Presidente o Moderatore, pur essendo l'organismo nel suo insieme articolato in vari rami con dei responsabili a capo. […]

La loro ispirazione unitaria, pur nella varietà di composizione, richiede un'unità non solo spirituale, ma anche strutturale. Perciò si coarterebbe la loro natura e la loro novità carismatica se fosse data un'approvazione canonica autonoma ai vari rami o settori, secondo le figure giuridiche attualmente sancite. Sarebbe come smembrare un corpo. Si tratta allora di chiarire se tali aggregazioni vogliono essere riconosciute come nuova forma di vita consacrata, oppure come associazioni di fedeli, con carattere di movimenti ecclesiali». G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 542-543.

Cf. anche *Instrumentum laboris VC* 38. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 543.

Cf. anche la *Propositio VC* 13. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 14/1592-1593.

di aiuto nel discernimento e nelle decisioni» (*VC* 62)[69]. In realtà non c'è mai stato un annuncio ufficiale della creazione di una tale Commissione.

Nell'Esortazione è fatto un riferimento esplicito ai movimenti ecclesiali riguardo ai coniugi che scelgono di vivere nella castità coniugale e che vorrebbero essere riconosciuti come consacrati, sebbene siano *sui generis*:

> In forza dello stesso principio di discernimento, non possono essere comprese nella specifica categoria della vita consacrata quelle pur lodevoli forme di impegno che alcuni coniugi cristiani assumono in associazioni o movimenti ecclesiali, quando, nell'intento di portare alla perfezione della carità il loro amore, già come «consacrato» nel sacramento del Matrimonio, confermano con un voto il dovere della castità propria della vita coniugale e, senza trascurare i loro doveri verso i figli, professano la povertà e l'obbedienza. La precisazione doverosa circa la natura di tale esperienza non intende sottovalutare questo particolare cammino di santificazione, a cui non è certo estranea l'azione dello Spirito Santo, infinitamente ricco nei suoi doni e nelle sue ispirazioni (*VC* 62)[70].

---

[69] Cf. *Propositio VC* 13. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 14/1592.

VC 62 specifica anche che tra i vari compiti, la Commissione «dovrà valutare, alla luce dell'esperienza di questi ultimi decenni, quali nuove forme di consacrazione l'autorità ecclesiastica possa, con prudenza pastorale e a comune vantaggio, riconoscere ufficialmente e proporre ai fedeli desiderosi di una vita cristiana più perfetta».

[70] Cf. *Lineamenta VC* 24. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 455.

Cf. anche *Instrumentum laboris VC* 38. G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994*, 543-544.

Cf. anche la *Propositio VC* 13. SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 14/1591.

A proposito degli elementi essenziali costitutivi della vita consacrata Ghirlanda afferma: «Perché un modo di vita evangelico possa essere approvato come una nuova forma di vita consacrata, pur non rispondente a tutti gli elementi canonici al presente configurati, deve presentarsi come una forma di consacrazione di vita attraverso la professione dei tre classici consigli evangelici, almeno in modo implicito». G. GHIRLANDA, «Nuove forme», 59.

Riguardo alla posizione dei coniugati, sulla base di *VC* 62, Ghirlanda conclude: «Riguardo ai coniugati, che partecipano alla spiritualità e alle attività di tali comunità eventualmente riconosciute come forma di vita consacrata, è da precisare che la castità coniugale non è un consiglio evangelico, in quanto è un dovere scaturente dallo stesso sacramento del matrimonio, quindi il confermarlo anche con un voto o altro sacro legame, sebbene manifesti e sostenga un dinamismo spirituale certamente opera dello Spirito, non configura una nuova consacrazione rispetto a quella battesimale e a quella "quasi consacrazione" ricevuta nello stesso sacramento del matrimonio (*GS* 48). Anche il caso di due sposi che, dopo anni di matrimonio, per ispirazione dello Spirito, dovessero assumere con voto o altro vincolo l'impegno di vivere fra di loro una vita di relazione fraterna, non potrebbero, a mio parere, rientrare nella vita consa-

Un altro riferimento esplicito ai movimenti è fatto riguardo l'adesione di consacrati ai movimenti ecclesiali; se da una parte si sottolinea il beneficio che ne traggono gli interessati specie sul piano spirituale, dall'altra parte si ricordano i possibili disagi: «non si può negare che, in alcuni casi, ciò generi disagi e disorientamento a livello personale e comunitario, specialmente quando queste esperienze entrano in conflitto con le esigenze della vita comune e della spiritualità dell'istituto» (*VC* 56). Il Pontefice esorta affinché l'adesione ai movimenti da parte dei consacrati «avvenga nel rispetto del carisma e della disciplina del proprio istituto, col consenso dei Superiori e delle Superiore e nella piena disponibilità ad accoglierne le decisioni» (*VC* 56).

2.4 *Riflessioni degli autori*

Emerge una natura varia e complessa dei movimenti ecclesiali e si intuisce facilmente quante questioni possano sorgere riguardo ad essi; non è un caso che ci siano ormai molti studi dedicati alla natura dei movimenti o a loro temi specifici.

Non esiste una definizione accettata da tutti, considerata anche la ricchezza di espressioni dei movimenti; si usano terminologie differenti e non sempre il termine usato si riferisce alla stessa tipologia di realtà aggregativa: in *ChL* 29 si parla di *associazioni, gruppi, comunità* e *movimenti,* in *VC* 62 si parla di *nuove Fondazioni* e *movimenti ecclesiali,* in Italia si preferisce parlare di *movimenti ecclesiali,* in Francia di *nuove comunità*; la differenza di termini indica anche realtà con sfumature diverse, spesso assai significative.

Le considerazioni offerte da Beyer sembrano quelle più adeguate per cercare di collocare i movimenti ecclesiali all'interno del fenomeno aggregativo della Chiesa.

Beyer distingue i movimenti in *laicali, spirituali* ed *ecclesiali.*

Movimento indica dinamismo, vitalità e quindi un'aggregazione feconda e vitale.

I *movimenti laicali* sono quelli composti soltanto da laici e, in genere, offrono ai membri una vita impegnata cristianamente nel sociale: è prevalentemente un impegno attivo che si concretizza in varie opere particolari; la spiritualità che li anima è comunque sempre rivolta a tali impegni concreti.

---

crata, in quanto anche questa condizione non sarebbe la stessa di quella di una castità celibataria, sebbene, bisogna riconoscerlo, si avvicinerebbe in una qualche misura ad essa». G. GHIRLANDA, «Nuove forme», 64.

I *movimenti spirituali* sono invece composti da tutte le categorie di persone nella Chiesa, anche di vocazioni diverse; i membri vi fanno parte con l'intento di approfondire la loro vita spirituale tramite la preghiera, sia singolarmente che comunitariamente.

I *movimenti ecclesiali* offrono invece la possibilità di vivere ogni aspetto della vita imbevuto del carisma di fondazione del movimento stesso: a livello spirituale e negli impegni concreti che sorgono dalla società. Sotto un carisma generale e collettivo e sotto un unico spirito si riunisce tutto il popolo di Dio: chierici nei vari gradi, seminaristi, laici celibi tra cui c'è chi sceglie una consacrazione di vita, coniugi con o senza figli, giovani e anche membri della vita consacrata. Ognuno vive la propria vita alla luce del particolare carisma del movimento così che tutti risultano uniti spiritualmente. Questi movimenti sono *ecclesiali* proprio perché si costituisce una piccola Chiesa, immagine della Trinità[71].

---

[71] Cf. J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 483-484; ID., «I "Movimenti Ecclesiali"», 143-144; ID., «I movimenti nuovi», 61-63.

A proposito della composizione dei movimenti Beyer si sofferma sull'importanza dei diversi ordini di persone che vi aderiscono: «Talvolta questi ordini di persone – Vescovi, presbiteri o diaconi – hanno un legame meno stretto con il movimento nel quale molti, se non tutti, hanno trovato il terreno che fa risaltare e determinare la loro vocazione a questi ministeri. Come ordini di persone si possono enumerare le persone sposate, i loro figli, le persone celibi involontariamente per motivi di salute o per un minore inserimento nella vita familiare e sociale, le persone celibi che vivono la verginità consacrata. Aggiungiamo, infine, tutte le persone che in uno stesso movimento formano gruppi di vita consacrata, uomini e donne, presbiteri e diaconi.

Questi gruppi saranno più facilmente costituiti secondo stati di vita stabili e, quindi, secondo il loro impegno di vita matrimoniale, di vita celibataria o di vita consacrata. Resta, infine, la presenza dei giovani che vogliono vivere una vita cristiana fervente, fortemente apostolica nel loro ambiente di vita, di formazione e di azione. Si tratta di alunni di istituti secondari superiori; di studenti universitari e di altri studenti impegnati in corsi di studio superiori; di seminaristi, piccoli o grandi; senza dimenticare che in certi movimenti vi è la presenza di candidati al sacerdozio o alla vita consacrata vissuta nel movimento stesso; e che – per quanto riguarda i diaconi e i presbiteri – esso ha il diritto di incardinazione. Questa incardinazione appare oggi come un bisogno vitale per la vita e l'avvenire dei movimenti. L'uno o l'altro movimento, poi, raggruppa ragazzi e anche fanciulli, figli dei coniugi che ne sono membri.

Una tale varietà di persone mostra, una volta di più, la necessità di superare le distinzioni rigide dei ministeri che si sono formate per semplificazione e per negligenza, come la distinzione tra chierici e laici o come quella chierici-religiosi-laici; distinzione superata da diversi punti di vista sia a riguardo dei chierici, sia a riguardo dei laici e delle persone consacrate religiose e secolari. Di queste distinzioni troppo poco sfumate i movimenti ecclesiali prendono sempre più coscienza, cercando di oltrepassarle

Per Beyer «ciò che li contraddistingue meglio è il loro senso ecclesiale: essi vogliono "essere Chiesa": vivono il suo mistero, intendono attuare la sua missione, attingono la loro forza da valori essenziali della vita cristiana»[72].

Feliciani dà le caratteristiche dei movimenti ecclesiali, che riprendono da angolature diverse il pensiero di Beyer.

La prima caratteristica è che c'è una natura sostanzialmente carismatica che impedisce di ingabbiare i movimenti in forme giuridiche già determinate e rende un'iscrizione formale ad essi una condizione né necessaria né sufficiente perché ciò che conta è l'adesione personale ed esistenziale guidata dalla volontà di vivere il carisma. Servono strutture elastiche e variamente organizzate, a livello della gestione dei beni, del tempo, delle attività, pur essendo tutti riuniti dallo stesso progetto carismatico mediato da un fondatore e che resta l'elemento aggregante e che crea comunione tra le varie categorie di fedeli e stati di vita per una collaborazione che conduca ad una realizzazione del carisma stesso.

La seconda caratteristica è che i movimenti si rivolgono ai battezzati in quanto tali riunendo tutto il popolo di Dio, i fedeli di tutte le condizioni e stati di vita purché siano disponibili a viverne il carisma.

La terza caratteristica conseguente è che aderire a un movimento significa impegnare tutta la propria esistenza personale in quanto è in funzione della realizzazione della propria vocazione cristiana, anche se poi effettivamente si può aderire ad esso in maniera molto diversificata[73].

Hegge indica invece i seguenti elementi come costitutivi dei movimenti: il movente è il carisma di un fondatore che richiama i membri del movimento ad una vocazione personale; conseguenza è la formazione di un gruppo costituito potenzialmente da tutte le categorie di fedeli rispecchiando così la comunione ecclesiale; i fedeli aderiscono ad una struttura unitaria comune a tutti secondo modalità di appartenenza elastiche e flessibili; la comunione porta ad un nuovo modo di intendere la pastorale, l'apostolato e l'evangelizzazione; il messaggio cristiano è annunciato in modo universale[74].

Anche Vanzan elenca le caratteristiche dei movimenti ecclesiali sottolineando il ruolo decisivo del carisma. C'è un carisma che lo Spirito

---

secondo la diversità delle chiamate, degli stati di vita, dei ministeri e delle responsabilità ecclesiali e civili». J. BEYER, «L'avvenire», 10-11.

[72] J. BEYER, «I movimenti nuovi», 63.

[73] Cf. G. FELICIANI, «Quale statuto», 142-143.

[74] Cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 88-94; ID., «I movimenti ecclesiali», 516-519.

dona per tutta la Chiesa e consiste nel comprendere in modo originale qualche aspetto della rivelazione e del vivere il Vangelo in forma nuova. Tale carisma vive prima di tutto in una persona che diviene fondatrice del movimento per via della sua misteriosa attrattiva che porta a formare una particolare comunità. Il carisma è aperto trasversalmente a tutti gli ordini di persone secondo la loro vocazione e condizione personale. Ogni persona seguirà un itinerario di fede e di testimonianza cristiana ispirandosi al carisma e all'insegna della comunione, in modo da mostrare la vera ecclesialità del movimento e riceverne l'approvazione dall'autorità competente[75].

Recchi dice che il movimento ecclesiale si forma a partire da un carisma specifico attorno al quale si strutturano i vari stati di vita, secondo i ministeri e le vocazioni di ciascuno. Si appartiene al movimento secondo le differenti vocazioni ma si è tenuti insieme dal carisma che comporta anche una certa comunione di beni, una certa sottomissione a un'autorità responsabile, una partecipazione alla missione della Chiesa, nella prospettiva del carisma stesso, con opere apostoliche e con una dimensione anche missionaria e non di rado ecumenica o interreligiosa. Si costituisce una vera famiglia ecclesiale[76].

«Si può per analogia parlare di una "micro-ecclesia" riunita attorno a un carisma fondazionale che ha una sua fisionomia, una particolare spiritualità, fini propri perseguiti sia congiuntamente che separatamente secondo i vari *status* delle persone»[77]. I fini propri sono in realtà il fine generale della Chiesa nella prospettiva del progetto carismatico del movimento.

A proposito del carisma, Gerosa parla di *carisma originario* dei movimenti: il carisma è un dono che consiste nel proporre una nuova forma di sequela di Cristo, tanto che chi aderisce ad un movimento vive integralmente un'esperienza ecclesiale e quindi di comunione e al contempo contribuisce all'edificazione della Chiesa come mistero comunionale di salvezza; il carisma del fondatore porta coloro che lo seguono mediante una relazione di paternità o maternità spirituali ad un'esperienza di piena maturità nella fede che non può non essere esperienza di comunione; il fine apostolico e missionario di ogni carisma non può che essere sostenuto da una concreta realtà di comunione che porta alla rapida diffusione del movimento in molte Chiese particolari;

---

[75] Cf. P. VANZAN, «Elementi comuni e identificativi», 192-197.

[76] Cf. S. RECCHI, «Per una configurazione canonica», 59; ID., «La configurazione canonica», 210.

[77] S. RECCHI, «Per una configurazione canonica», 59.

l'esperienza di partecipazione al carisma è comunitaria oltre che personale quindi ciò che è personale è ecclesiale e viceversa[78].

Il rapporto tra carisma e comunione è così stretto che Zadra parla di *carisma di comunione,* cioè un carisma «che non solo è collettivo, come i carismi di vita consacrata, ma ha lo specifico di riunire in un solo corpo ecclesiale membri di tutto il popolo di Dio, appartenenti alle diverse vocazioni della Chiesa»[79].

Il carisma di comunione esprime i tratti dei movimenti ecclesiali.

> Un carisma, che esprime l'essere stesso della Chiesa, che è comunione ad immagine della Trinità. Un solo carisma, dunque, che si manifesta con una particolare spiritualità, una particolare attività apostolica, dei fini propri, perseguiti però sia separatamente dai diversi ordini di persone, radunati secondo il proprio *status*, sia e soprattutto congiuntamente, da questa porzione del popolo di Dio.
> A base di un tale carisma c'è una chiamata di Dio. […] La chiamata a vivere del carisma del movimento, tuttavia, non è una chiamata generica, ma si concretizza in una particolare forma di vita, è determinata e concreta. Ciò significa che all'interno dei movimenti esistono vari gradi e forme di appartenenza, a seconda dei diversi doni dello Spirito[80].

Altre caratteristiche dei movimenti ecclesiali sono proposte da Coda: primato dello spirituale, vita di comunione, rapporto laici-presbiteri, evangelizzazione come sintesi di mistica e prassi, universalità ed ecumenismo, elasticità e varietà di forme di appartenenza.

Il primato dello spirituale indica l'origine carismatica del movimento (che l'autorità ecclesiastica deve riconoscere come tale), il ruolo della conversione per chi vi fa parte – sia come prima adesione alla vita cristiana sia come rinnovamento di una fede superficiale – e la centralità dell'approfondimento della Parola di Dio e della vita sacramentale.

La vita di comunione è il frutto della riscoperta della propria identità cristiana e comporta una partecipazione responsabile alla comunità cui si appartiene, sia come comunità storica determinata, sia come Chiesa universale ovvero l'unica comunità di credenti in Cristo.

Il rapporto laici-presbiteri è fondato su un'uguaglianza di fondo che non nega il sacerdozio ministeriale e la complementarietà delle vocazioni nella Chiesa ma tende a riscoprire il sacerdozio universale

---

[78] Cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto,* 71-90; ID., «Carismi e movimenti ecclesiali», 416-421.
[79] B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 82.
[80] B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 82-83.

di tutti i battezzati e si rafforza con l'adesione all'unico carisma del movimento.

La feconda evangelizzazione che è frutto della sintesi di mistica e prassi è segno di un forte radicamento spirituale e mistico che si concretizza in un'attività operosa e creativa non solo per l'apostolato ma anche per la promozione umana, sociale e culturale.

La capacità di espansione e di aggregazione rende i movimenti degli organismi potenzialmente universalistici tanto che succede che partecipino allo spirito ed anche all'organizzazione di essi non solo fedeli cattolici ma anche altri cristiani e, talvolta, credenti di altre religioni o comunque persone alla ricerca di una via spirituale.

Nei movimenti ci sono vari modi e gradi di partecipazione al carisma e all'attività apostolica: all'interno di un'organizzazione piuttosto elastica e flessibile si possono trovare gruppi di persone consacrate che si dedicano pienamente alla vita comunitaria e apostolica secondo il carisma del movimento, persone che vivono la spiritualità e gli impegni del movimento conformemente al loro stato di vita, altri ancora che seguono il movimento senza voler assumere impegni formali.

Coda sottolinea come l'elasticità delle forme di appartenenza ad un movimento sia uno degli ostacoli alla definizione canonica di movimento ecclesiale e delle singole vocazioni e gradi di appartenenza al suo interno[81].

Favale indica altre caratteristiche, tra cui alcune non ancora presentate, comuni ai movimenti ecclesiali: la natura laicale, la dimensione comunitaria e comunionale, l'espressione di una propria esperienza di fede, il recupero del valore sociale della fede cristiana, la tendenza ad espandersi a raggio nazionale ed internazionale, l'apertura ecumenica, la carica di dinamismo e novità, l'origine carismatica, la devozione filiale verso Maria, la fondamentale unità di ispirazione[82].

Anche Rocca, infine, elenca i tratti propri delle nuove realtà aggregative soffermandosi particolarmente sulle nuove comunità di vita che non vogliono rientrare tra gli istituti giuridici già esistenti (istituti religiosi e secolari, società di vita apostolica):

> riconoscimento del valore della comunione e condivisione di vita, a volte trascurati a motivo dei numerosi e assillanti impegni che l'istituto religioso classico si è prefisso di svolgere; riconoscimento del valore della povertà e dei limiti delle persone, del valore dell'ospitalità, della condivisione con i

---

[81] Cf. P. CODA, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», 133-139.
[82] Cf. A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali,* 569-572.

> poveri; preferenza per le piccole comunità, per superare l'anonimato che soffoca le grandi; possibilità di voti temporanei a tempo indefinito, anche per tutta la vita; di nuove forme di preghiera (sul modello carismatico); di vita promiscua non solo di consacrati (uomini e donne), ma anche di sposati e non sposati insieme (con le affinità, i nuovi legami e i rischi che ciò comporta, e il problema dell'educazione dei bambini); con o senza opere specifiche; condividendo la vita comune con fratelli e sorelle di altre confessioni religiose, accettando a volte anche l'impegno politico e che le cariche direttive all'interno dell'istituto non siano appannaggio degli uomini[83].

2.5 *Un tentativo di sintesi*

A questo punto può essere più chiaro quanto sintetizza Beyer a proposito dei movimenti ecclesiali: «Si possono chiamare Movimenti Ecclesiali quelli che associano più ordini di persone che vivono uno stesso carisma e collaborano a un medesimo servizio ecclesiale, che per sé deve essere svolto pubblicamente»[84].

I movimenti ecclesiali riuniscono quindi più ordini di persone che vivono lo stesso carisma: l'unità del movimento risulta dalla molteplicità e dalla varietà degli ordini e si esprime in unità di spirito e unità di struttura.

Per proteggere tale unità serve un'unica struttura cui tutti sono associati, anche se poi, per conservare meglio la propria identità, ci possono essere vari "rami" o "sezioni" o "distretti" che uniscono le persone secondo l'ordine e la vocazione (laici, laici consacrati, chierici, coniugi, giovani, etc...).

Sebbene ogni gruppo inferiore abbia una propria direzione, formazione, associazione, forma e portata di impegni, tutto converge nella medesima azione apostolica. Si arriva ad una struttura di comunione: ogni gruppo particolare è affidato a responsabili che vivono lo stesso carisma secondo la stessa vocazione ed è rappresentato a livello di direzione generale. Ci saranno statuti generali per tutto il movimento e statuti particolari per ogni gruppo.

> Unire distinguendo è così il principio strutturante di un movimento ecclesiale: quest'ultimo non sottolinea la superiorità anche reale, di una vocazione sull'altra, ma piuttosto le unisce in un unico slancio verso Dio. Si vedono così i movimenti ecclesiali estendersi distinguendo le diverse *vocazioni*, gli *stati di vita*, le *età diverse* e le *missioni* particolari.

---

[83] G. ROCCA, «Le nuove comunità», 165.
[84] J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 144.

Le strutture così instaurate sono rivelatrici dello sforzo di unità nella carità[85].

L'ecclesialità dei movimenti non è espressa solo dal fatto che riuniscono tutti gli ordini di persone secondo le varie vocazioni ma anche dal fatto che il loro spirito e la loro azione sono veramente "ecclesiali": ecclesiale è ogni movimento che si dedica all'incremento della Chiesa, assume vari mezzi di santificazione come strumenti di vita e di operatività, ricerca e mantiene la concordia e la comunione con la gerarchia ecclesiale[86].

3. **Collocazione teologica**

Al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità del 1998 intervenne anche l'allora Cardinale Ratzinger con una relazione che collocava teologicamente i movimenti secondo una prospettiva storica[87].

Secondo Ratzinger negli anni successivi al Vaticano II sono fioriti i movimenti ecclesiali scombinando i progetti degli uomini e comportando anche serie difficoltà. I movimenti erano allora ad uno stadio infantile, propensi all'esclusivismo, ad accentuazioni unilaterali, al rifiuto di inserirsi nelle Chiese locali, volevano che la Chiesa si elevasse a loro e non il contrario. Nacquero tensioni causate da entrambe le parti soprattutto per questioni pratiche, ma che sottendevano un fenomeno periodico che si presenta nella Chiesa: la ricerca di un equilibrio tra situazioni nuove e le preesistenti strutture della vita ecclesiale. Da una parte c'è una forma basilare e permanente della vita ecclesiale in cui si manifesta la continuità degli ordinamenti storici della Chiesa e dall'altra ci sono le nuove irruzioni dello Spirito che, specie nei momenti di crisi, vivificano e rinnovano tali strutture spesso attraverso sofferenze e purificazioni[88].

Comprendere la collocazione teologica dei movimenti ecclesiali significa quindi comprendere la loro posizione nella continuità della storia degli ordinamenti ecclesiali[89].

---

[85] J. BEYER, «I movimenti nuovi», 67.

[86] Cf. J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 144-145; ID., «I movimenti nuovi», 67.

[87] Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 23-51.

[88] Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 23-25.

[89] Cf. anche F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Carismi e movimenti», 71-103.

Per Ratzinger non è sufficiente una dialettica dei principi perché la Chiesa non è edificata dialetticamente ma organicamente. I principi di istituzione e carisma, cristologia e pneumatologia, gerarchia e profezia non portano ad un risultato soddisfacente: l'approccio più adeguato è quello storico, più coerente con la natura storica della fede e della Chiesa, infatti è nella storia che può comprendersi il senso dei movimenti ecclesiali[90].

Tale approccio permette di risalire all'apostolicità della Chiesa: è la missione a costituire la base teologica di tutti i movimenti nella storia, missione di cui si parla anche in *ChL* 29 proprio a proposito dei movimenti ecclesiali:

> Queste aggregazioni di laici si presentano spesso assai diverse le une dalle altre in vari aspetti, come la configurazione esteriore, i cammini e i metodi educativi, e i campi operativi. Trovano però le linee di un'ampia e profonda convergenza nella finalità che le anima: quella di partecipare responsabilmente alla missione della Chiesa di portare il Vangelo di Cristo come fonte di speranza per l'uomo e di rinnovamento per la società.

La finalità di partecipare alla missione della Chiesa di portare il messaggio cristiano in tutto il mondo è quindi il punto di partenza per collocare teologicamente i movimenti ecclesiali.

3.1 *Profilo storico*

Il ministero apostolico si vede fin dall'esordio della Chiesa proprio nell'attività degli Apostoli: gli Apostoli erano "inviati" nel mondo intero, destinati all'intera Chiesa che si stava costruendo; quello apostolico è fin dall'inizio un ministero universale, rivolto a tutto il mondo, all'intera e unica Chiesa, tanto che sarà solo dall'attività missionaria che si porranno le basi per le Chiese locali: la Chiesa universale precede le Chiese locali che sono sue attuazioni concrete in conseguenza dell'attività missionaria.

Solo successivamente il ministero apostolico si presenterà anche come locale e non solo come universale: una volta fondate, le Chiese locali sono condotte da responsabili che le guidino, garantiscano l'unità della fede, diano forma alla vita interna, si prodighino per diffondere il Vangelo agli uomini del luogo che ancora non lo conoscono. Il ministero apostolico locale si stabilizza come ordinamento a fianco del ministero apostolico universale già fissato come ordina-

[90] Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 25-32.

mento i cui membri sono sempre più numerosi rispetto ai primi Apostoli, i Dodici e Paolo.

I due ordinamenti, ministero universale e ministeri locali, continuano la loro attività missionaria fino al II sec. avanzato, poi inizia a sorgere la questione della *successione apostolica*: ci si chiede chi sia il detentore di tale successione.

Poiché col progredire del tempo i "confini della terra" venivano raggiunti, era più difficile continuare ad attribuire la successione apostolica sia a chi compiva il ministero apostolico universale sia a chi compiva il ministero apostolico locale: spettava alle comunità locali e ai loro responsabili, che ormai erano diventati i Vescovi, propagare la fede nelle rispettive aree.

Nella seconda metà del II sec. i Vescovi come responsabili delle Chiese locali hanno la consapevolezza di essere gli unici detentori della successione apostolica, di essere quindi gli unici successori degli Apostoli con i rispettivi compiti. Il ministero episcopale richiedeva che i Vescovi fossero garanti della continuità e dell'unità della fede e responsabili di continuare a rispettare il mandato apostolico di portare ad ogni uomo il Vangelo di Cristo. Ciò significava che il loro compito trascendeva l'amministrazione della Chiesa locale loro affidata mantenendo un respiro più ampio, unitario e universale. La Chiesa doveva continuare ad essere una e universale pur concretizzandosi in ogni Chiesa locale e il dinamismo universale dell'apostolicità diventava garanzia che non si intendesse l'unica Chiesa di Cristo come una sorta di federazione di Chiese locali fra loro giustapposte.

Il ministero episcopale, in virtù della detenzione esclusiva della successione apostolica che comporta compiti che vanno anche oltre il ministero locale, assumerà così anche i servizi propri del ministero universale della Chiesa intera tra cui il ministero universale dell'apostolicità: i Vescovi delle Chiese locali saranno gli unici responsabili sia del ministero apostolico locale sia del ministero apostolico universale.

È in questa collocazione storico-teologica che si inseriscono i movimenti apostolici fra i quali gli ultimi in ordine di tempo sono i cosiddetti movimenti ecclesiali.

L'assunzione da parte del ministero episcopale anche di tutti i servizi propri della Chiesa universale – in particolare il ministero missionario universale – fu, per un verso, il modo per mostrare l'unità fra ministero episcopale, successione apostolica e servizio apostolico, tuttavia il dovere di espletare i servizi apostolici a livello locale poteva far perdere di vista l'universalità del mandato di Cristo. In altre parole il ministero

apostolico locale poteva mettere in secondo piano il ministero apostolico universale.

Sarà così che già nel III sec. inizierà quella che sarà una costante nella storia della Chiesa: la comparsa del fenomeno dei *movimenti* come strumenti dello Spirito per ravvivare e rinforzare la risposta al mandato universale di Cristo di portare il Vangelo a tutti gli uomini; l'apostolicità come ministero universale viene così garantita non solo dal ministero episcopale ma anche dal sorgere di questi movimenti che Ratzinger definisce proprio *apostolici*[91].

La rassegna che se ne può fare mostra come essi sapranno adattarsi alle mutevoli situazioni che la Chiesa si troverà a vivere nel corso della storia.

A proposito dei movimenti Ratzinger afferma:

> Se si guarda ora alla storia della Chiesa nel suo insieme, vi appare evidente che per un verso il modello ecclesiale locale, decisamente caratterizzato dal ministero episcopale, necessariamente è la struttura portante e permanente attraverso i secoli. Ma esso è altresì percorso incessantemente da ondate di movimenti, che rivalorizzino di continuo l'aspetto universalistico della missione apostolica e la radicalità del Vangelo, e proprio per questo servono ad assicurare vitalità e verità spirituali alle Chiese locali[92].

Con il monachesimo dei primi secoli si inizia a creare un nuovo fenomeno affiancato alla Chiesa istituzionale guidata dai Vescovi; il movimento monastico non scalzerà le Chiese locali con le loro strutture, ma sarà per esse una fonte vivificante, non fondendosi totalmente con esse ma presentandosi come un piccolo gruppo di cristiani risoluti che vitalizza il tutto e ravviva la spiritualità.

Il monachesimo non sarà che la prima ondata dei movimenti apostolici.

Al monachesimo delle origini seguirà il monachesimo missionario (fine VI sec. – metà VIII sec.): la vita evangelica include ormai decisamente e con forza anche la chiamata di Cristo ad evangelizzare "fino ai confini della terra". Il Vescovo di Roma come Papa sarà il regista dell'evangelizzazione universale mostrando sempre di più l'essenza del ministero petrino come ministero per la Chiesa intera; il Vescovo di Roma agirà come Vescovo di una Chiesa locale e, in quanto successore di Pietro, come capo della Chiesa universale. Movimento monastico e

---

91 Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 32-36.

92 J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 39.

papato iniziano una collaborazione che travalica l'ambito e la struttura della Chiesa locale.

Papato e movimenti mostreranno i loro rapporti di sostegno reciproco anche con la riforma monastica di Cluny (X sec.) da cui sorgerà la riforma gregoriana (XI sec.).

Nel XIII sec. inizierà il movimento apostolico dei predicatori: il Papa, come detentore di un ministero ecclesiale universale, si farà garante dell'invio missionario dei predicatori e a sua volta rafforzerà la dottrina del primato petrino.

L'evangelizzazione dei movimenti passerà attraverso le missioni mondiali del XVI sec. sotto la spinta della Riforma cattolica, con la nuova ondata di movimenti apostolici del XIX sec., da cui si costituiranno una serie di Congregazioni, molte femminili, con l'intento della missione specie nei continenti poco raggiunti dal cristianesimo, fino ad arrivare ai movimenti ecclesiali del XX sec.[93].

Ratzinger così conclude:

> Anche oggi troviamo un certo tipo di movimenti, che non possono essere ricondotti al principio episcopale, ma che si appoggiano piuttosto sia a livello teologico che pratico al Primato, il quale rimane così ancora nuovamente fattore di un vitale e fruttuoso pluralismo nella Chiesa, proprio per il fatto che esso consente di collocare la loro unità in una realtà concreta[94].

Considerare il profilo dei movimenti nella storia ha portato González Fernández ad individuare una serie di caratteristiche ricorrenti:

- il carisma che genera un movimento si rende presente sia nella Chiesa locale sia in quella universale;
- lo stesso carisma diventa spinta per altri carismi e forme ecclesiali in crisi perché riprendano coscienza del loro dono e missione originari[95];

---

[93] Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 36-44.

[94] Cf. J. RATZINGER, «Unità e pluralismo», 138.

Sulla continuità del pensiero del Cardinale Ratzinger, prima, e, poi, di Benedetto XVI circa il rapporto dei movimenti con il ministero petrino, specialmente nell'aspetto apostolico missionario cf. J. CLEMENS, «Ecclesial movements», 75-99.

[95] In base a quanto ha mostrato la storia anche Ghirlanda è del parere «che le nuove forme di vita evangelica, che lungo la storia si sono succedute non hanno mai soppiantato quelle precedenti, ma si sono inserite nella vita della Chiesa apportando quel rinnovamento di cui la Chiesa aveva bisogno e stimolando un rinnovamento anche di quelle già consolidate. Ritengo che questo valga anche attualmente per quello che riguarda i movimenti ecclesiali relativamente alla vita consacrata». G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 49.

– emerge la cattolicità dei carismi in quanto per loro natura superano i confini degli spazi in cui sono sorti (parrocchie, Chiese particolari, Chiese nazionali);
– il carisma manifesta anche la cattolicità della Chiesa in quanto coinvolge tutti gli ordini di persone, esprime i diversi stati di vita del cristiano e valorizza tutte le vocazioni;
– il carisma è visto dai ministri sacri come fonte di rinnovamento ecclesiale nel rispetto dei suoi tratti specifici e dell'armonia nella Chiesa;
– si sviluppano un legame stretto con la sede petrina e un forte senso mariano[96].

Infine, Ghirlanda, facendo notare come nella storia i diversi movimenti siano sempre sorti in tempi di crisi e di smarrimento della Chiesa e della società, al fine di rispondervi, mostra ciò che è la differenza fondamentale tra i movimenti del passato e quelli attuali:

> i movimenti ecclesiali, che sono sorti lungo la storia in momenti di particolare crisi e hanno coinvolto tutta la vita della Chiesa, hanno in genere avuto alla loro origine nuovi ordini religiosi che hanno animato altri tipi di aggregazioni di fedeli, nuove e antiche, istituzioni che però sono rimaste distinte tra di loro anche se spesso in stretta relazione. I movimenti attuali, invece, in genere hanno alla loro origine fedeli laici, a cui aderiscono chierici, in alcuni casi anche nel grado dell'episcopato, e membri di istituti di vita consacrata e, al loro interno, generano anche forme di consacrazione con l'assunzione dei consigli evangelici[97].

In effetti, la denominazione dei recenti movimenti come *ecclesiali* non indica semplicemente il loro essere nella Chiesa e per la Chiesa, in quanto questo vale per tutte le aggregazioni ecclesiali legittime, ma esprime soprattutto il loro intento di rendere presente nella Chiesa la comunione tra le diverse vocazioni[98]. Questo è confermato anche dal loro modo di operare nella Chiesa e nel mondo[99].

---

[96] Cf. F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Carismi e movimenti», 102-103.
[97] G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 22.
[98] Cf. G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 10.
[99] Cf. G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 59: «I movimenti ecclesiali […] svolgono un'azione apostolica palese e organizzata, dando anche pubblicità a grandi raduni dei loro aderenti e simpatizzanti. Azione che comprende una gamma vastissima di attività organizzate, che vanno dall'evangelizzazione alla formazione lungo le varie tappe della vita cristiana, da opere caritative e assistenziali all'impegno nel mondo sociale, culturale e politico, da forme di vita monastica a forme di consacrazione secolare, etc. Si tratta di un'attività congiunta delle varie categorie di persone

3.2 *Apostolicità*

Ratzinger, al fine di collocare teologicamente i movimenti, sostiene che deve essere approfondito il concetto di successione apostolica.

L'essenza della successione apostolica va ricercata anzitutto nella struttura sacramentale della Chiesa: in forza del sacramento dell'Ordine, sacramento della successione apostolica, si riceve sempre e di nuovo l'eredità degli Apostoli, che è l'eredità di Cristo. Questo è il nucleo essenziale che si esprime nella struttura della Chiesa locale ma va anche oltre grazie al ministero petrino, in quanto Pietro è Vescovo di Roma ma anche della Chiesa intera e nei suoi confronti incarna un aspetto essenziale dell'apostolicità che è l'universalità.

La vita ecclesiale è in armonia se le due specie di missione, locale e universale, sono in rapporto reciproco e connesse in modo ordinato: il Papa, in forza del suo primato, deve garantire queste due componenti essenziali della vita della Chiesa e la loro concordia[100].

È in base a tutte queste considerazioni che Ratzinger giunge a dare una sua descrizione dei movimenti apostolici e quindi dei movimenti ecclesiali del nostro periodo:

> I movimenti nascono per lo più da una personalità carismatica guida, si configurano in comunità concrete che in forza della loro origine rivivono il Vangelo nella sua interezza e senza tentennamenti riconoscono nella Chiesa la loro ragione di vita, senza di cui non potrebbero sussistere. […]
> Il criterio essenziale [per i movimenti] è già emerso del tutto spontaneamente: è il radicamento nella fede della Chiesa. Chi non condivide la fede apostolica non può pretendere di svolgere attività apostolica. Dal momento che la fede è una sola per tutta la Chiesa, ed è anzi essa a produrne l'unità, alla fede apostolica è necessariamente vincolato il desiderio di unità; la volontà di stare nella comunità viva di tutta la Chiesa, per dirla il più concretamente possibile: di stare con i successori degli Apostoli e con il Successore di Pietro, cui incombe la responsabilità dell'integrazione tra Chiesa locale e Chiesa universale, quale unico popolo di Dio[101].

L'apostolicità in tutte le sue sfumature è quindi la chiave per entrare anche nello studio dei movimenti ecclesiali.

---

che formano uno stesso movimento e che vivono spesso anche in comunità, riproducendo così globalmente, in un qualche modo, la vita e le attività apostoliche della Chiesa».

[100] Cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 44-46.

[101] J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 47-48.

> Se la collocazione, il luogo dei movimenti nella Chiesa è l'«apostolicità», ecco che per essi in tutte le epoche non può che essere basilare il volere la vita apostolica. Rinuncia a proprietà, a discendenza, a imporre la propria idea di Chiesa, cioè obbedienza nella sequela di Cristo, sono state considerate in ogni epoca gli elementi essenziali della vita apostolica, che naturalmente non possono valere in identico modo per tutti coloro che hanno parte in un movimento, ma che per tutti sono, in modalità diverse, punti di orientamento della vita personale. La vita apostolica, inoltre, non è fine a se stessa, ma dona la libertà di servire. Vita apostolica chiama azione apostolica: al primo posto – ancora una volta in modalità diverse – sta l'annuncio del Vangelo: l'elemento missionario. Nella sequela di Cristo l'evangelizzazione è sempre, in primissimo luogo, *evangelizare pauperibus*, annunciare il Vangelo ai poveri. Ma ciò non si attua mai soltanto con parole; l'amore, che dell'annuncio costituisce il cuore, il centro di verità e il centro operativo, deve essere vissuto e farsi così annuncio esso medesimo. Ecco quindi che all'evangelizzazione è sempre legato, in qualsivoglia forma, il servizio sociale. Tutto questo – per lo più grazie al travolgente entusiasmo che promana dal carisma originario – presuppone un profondo incontro personale con Cristo[102].

La dimensione missionaria dei movimenti li porta ad essere strumenti efficaci della *nuova evangelizzazione*: di fronte alla sfida di testimoniare il Vangelo nel mondo di oggi i movimenti offrono una forma di evangelizzazione nuova, capace di intercettare la sensibilità del nostro tempo e di rendere sperimentabile nella vita di ciascuno l'esperienza originaria e sempre nuova di Gesù Cristo[103].

3.3 *Dimensione pneumatologica*

La storia dei movimenti apostolici, che comprende anche i movimenti ecclesiali, è una storia di carismi «che si intreccia indissolubilmente con la storia stessa della Chiesa: non in alternativa all'esercizio del governo ecclesiale e del ministero apostolico-petrino, ma in provvidenziale sinergia con essi in ordine all'attuazione originaria del mistero e della missione della Chiesa secondo la volontà di Gesù Cristo e l'azione dello Spirito Santo»[104].

Coda fa riferimento a doni diversi, che il Vaticano II distingue in gerarchici e carismatici.

---

[102] J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 48.
[103] Cf. P. CODA, «I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito», 99.
[104] P. CODA, «I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito», 85.

Secondo *LG* 4, lo Spirito «guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cf. *Gv* 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, e la arricchisce dei suoi frutti (*Ef* 4,11-12; *1Cor* 12,4; *Gal* 5,22)»: è richiamata la pluralità e diversità di doni pur avendo una comune origine nello Spirito e il medesimo fine.

Tra i doni gerarchici rientra il ministero sacramentale nei suoi diversi gradi, che costituisce la struttura vincolante e permanente che istituisce nella Chiesa la forma stabile voluta da Cristo: il sacramento dell'Ordine, in quanto si trasmette attraverso l'effusione dello Spirito garantendo la continuità della Chiesa con l'intenzione del suo Fondatore, è quella grazia che testimonia l'unità tra l'istituzione ecclesiastica e i diversi carismi che lo stesso Spirito dona alla Chiesa, infatti la fonte è lo stesso Spirito che rende la Chiesa il sacramento di salvezza, «cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*LG* 1)[105].

A proposito dei doni carismatici, *LG* 12 precisa:

> Ma lo Spirito Santo non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù; ma distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le sue grazie speciali, «dispensando a ciascuno i propri doni come piace a lui» (*1Cor* 12,11). Con essi egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: «A ciascuno…la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune» (*1Cor* 12,7). Questi carismi, dai più straordinari ai più semplici e ai più largamente diffusi, devono essere accolti con gratitudine e consolazione, perché sono innanzitutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa.

Infatti, lungo la storia, lo Spirito ha donato alla Chiesa «in modo sempre tempestivo forti carismi, che nel momento opportuno danno vita a veri movimenti che realizzano forme nuove di vita ecclesiale e di

---

[105] A tal proposito Ghirlanda afferma: «Certamente il ministero degli Apostoli, dono gerarchico dello Spirito, eccelle rispetto agli altri doni (*LG* 7c; 4a; *AG* 4) perché fino alla fine dei tempi è la garanzia dell'autenticità dei sacramenti, della professione di fede e del governo della Chiesa, nonché dell'autenticità degli altri carismi, ma sono questi ultimi che apportano il rinnovamento e l'espansione della Chiesa. Tra i doni gerarchici e gli altri doni, però, non c'è nessuna opposizione, ma una reciprocità e complementarietà, in quanto tutti hanno la loro fonte nello stesso Spirito e lo stesso ministero apostolico è un carisma, comunicato attraverso l'imposizione delle mani». G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 20-21.

comunità come risposta ai bisogni concreti di rinnovamento della Chiesa stessa e dell'evangelizzazione»[106].

Con Coda si può dire che i doni ministeriali e sacramentali, ossia i doni gerarchici, comunicano alla Chiesa l'oggettività del mistero di Cristo, l'istituzione stabile che permane nel tempo ed è garanzia di continuità e fedeltà con la volontà di Cristo stesso, mentre i doni carismatici sono tesi a svelare in forma sempre nuova il mistero di Cristo perché venga accolto nell'esperienza soggettiva dei singoli credenti e della Chiesa: ecco perché nella Chiesa l'aspetto istituzionale-gerachico e l'aspetto carismatico sono coessenziali e si richiamano reciprocamente, uniti inscindibilmente dall'azione dello stesso Spirito[107].

Il carisma di ciascun movimento, come qualsiasi altro dono carismatico, esprime sempre un nuovo tipo di conformità a Cristo, un nuovo modo di vivere il Vangelo e di intendere la rivelazione: è la novità tipica dei carismi, che contribuisce lungo la storia ad un progressivo incremento della coscienza che la Chiesa ha di se stessa e della sua configurazione.

> Non si tratta di una novità assoluta perché Dio Padre donandoci il Figlio suo incarnato ci ha detto e donato in lui ogni cosa, meglio tutto se stesso. La novità sta nel fatto che lo Spirito Santo di tempo in tempo – e non senza un preciso disegno dell'amore del Padre – mette in rilievo, illumina, rende operante un aspetto particolare dell'inesauribile mistero di Cristo. Quell'aspetto che, nella logica del disegno provvidenziale che guida la storia, è risposta sovrabbondante alla domanda di una determinata epoca: domanda che, in fin dei conti, è lo Spirito stesso a suscitare, indirizzando a un fine di bene anche le insufficienze e addirittura i peccati degli uomini. E proprio così è attuazione di un nuovo *kairós* nella storia della venuta di Dio tra gli uomini in Gesù Cristo[108].

In tutto questo si sottintende l'esigenza che il carisma sia stato accolto dalla Chiesa attraverso un'opera di discernimento, anch'essa frutto dello Spirito, che sappia districarsi nella inevitabile tensione che si crea tra la novità dell'esperienza carismatica e la permanenza dell'istituzione consolidatasi nel tempo.

La dimensione pneumatologica, in conclusione, è ciò che attesta l'unità dei diversi doni nella Chiesa, dal ministero sacro fino ai movimenti ecclesiali, e ne garantisce l'autenticità.

---

106 F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Carismi e movimenti», 76.
107 Cf. P. CODA, «I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito», 84.
108 P. CODA, «I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito», 86.

4. **Coordinate ecclesiologiche**

4.1 *La ricezione del Vaticano II*

Benedetto XVI ha sottolineato il rapporto tra movimenti ecclesiali e Vaticano II.

> I movimenti ecclesiali e le nuove comunità sono una delle novità più importanti suscitate dallo Spirito Santo nella Chiesa per l'attuazione del Concilio Vaticano II. Si diffusero proprio a ridosso dell'assise conciliare, soprattutto negli anni immediatamente successivi, in un periodo carico di entusiasmanti promesse, ma segnato anche da difficili prove. Paolo VI e Giovanni Paolo II seppero accogliere e discernere, incoraggiare e promuovere l'imprevista irruzione delle nuove realtà laicali che, in forme varie e sorprendenti, ridonavano vitalità, fede e speranza a tutta la Chiesa. Già allora, infatti, rendevano testimonianza della gioia, della ragionevolezza e della bellezza di essere cristiani, mostrandosi grati di appartenere al mistero di comunione che è la Chiesa. Abbiamo assistito al risveglio di un vigoroso slancio missionario, mosso dal desiderio di comunicare a tutti la preziosa esperienza dell'incontro con Cristo, avvertita e vissuta come la sola risposta adeguata alla profonda sete di verità e di felicità del cuore umano[109].

Il Pontefice riconosce nei movimenti uno degli strumenti dello Spirito per l'attuazione del Concilio. In effetti, i movimenti hanno contribuito – e ancora contribuiscono – alla ricezione e all'applicazione degli insegnamenti conciliari come, d'altra parte, il Concilio, con il suo rinnovamento ecclesiologico, ha influenzato molto i movimenti, offrendo una delle spinte più forti ad una loro maggiore definizione e diffusione.

Carriquiry, a tal proposito, afferma:

> I movimenti sono frutto del Concilio in quanto questo ne ha reso possibile se non la nascita almeno la crescita e la maturazione. È vero che il Concilio non dedicò ad essi (ovvero a quelli tra loro allora esistenti) un'attenzione specifica, in relazione alla loro peculiare fisionomia e al loro significato. Questo è comprensibile, giacché essi stavano allora appena sorgendo nella vita ecclesiale[110].

Per i movimenti ecclesiali, dopo il Vaticano II, è iniziato un percorso di crescita proprio alla luce degli insegnamenti conciliari, percorso che doveva essere orientato alla maturità, come già Giovanni Paolo II esor-

---

[109] BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al seminario di studio per Vescovi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 17 maggio 2008, 810.

[110] G. CARRIQUIRY, «I movimenti ecclesiali», 50-51.

tava durante il Congresso dei movimenti del 1998: «oggi dinanzi a voi si apre una tappa nuova: quella della maturità ecclesiale. Ciò non vuol dire che tutti i problemi siano stati risolti. È, piuttosto, una sfida. Una via da percorrere. La Chiesa si aspetta da voi frutti "maturi" di comunione e di impegno»[111].

Dieci anni dopo, nel 2008, Benedetto XVI, durante un seminario per i Vescovi sul rapporto tra i Pastori e i movimenti, riconoscerà che sono stati fatti passi avanti da tutte le componenti, anche se va promossa una comunione ecclesiale ancora più matura: «Sono stati superati non pochi pregiudizi, resistenze e tensioni. Rimane da assolvere l'importante compito di promuovere una più matura comunione di tutte le componenti ecclesiali, perché tutti i carismi, nel rispetto della loro specificità, possano pienamente e liberamente contribuire all'edificazione dell'unico Corpo di Cristo»[112].

Il legame tra movimenti e Concilio è presente sia in quei movimenti ecclesiali che hanno preceduto la celebrazione del Concilio sia in quelli sorti successivamente[113].

Cattaneo indica alcuni aspetti del Vaticano II, che avrebbero fatto da impulso anche per i movimenti:

– la rivalorizzazione del Battesimo e del sacerdozio comune: si riscopre il valore del Battesimo come fonte del sacerdozio comune a tutti i cristiani, che conferisce speciale dignità, vocazione, missione e vincoli di comunione; il *christifideles* diventa il protagonista della vita

---

[111] GIOVANNI PAOLO II, Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, 1123.

[112] BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al seminario di studio per Vescovi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 17 maggio 2008, 811.

[113] Approfondire il rapporto tra movimenti e Concilio allontanerebbe dall'obiettivo di questo lavoro. Comunque, nel cap. II, si vedrà come alcuni degli aspetti fondamentali per i movimenti, quali il diritto di associazione, il diritto di esercitare i propri carismi e di seguire una propria spiritualità sono fondati e sviluppati nei testi conciliari.

Sul rapporto tra Concilio e movimenti ecclesiali è interessante il tentativo di Hegge di mostrare come i movimenti abbiano contribuito alla ricezione del Vaticano II, aprendo anche ad una riflessione più generale sulla ricezione in teologia e in diritto canonico di alcuni dei contenuti propri del Concilio. Hegge sottolinea, tra l'altro, la ricezione da parte dei movimenti della dottrina conciliare sui carismi, sulla comunione e sulle associazioni; alcuni aspetti del Concilio sono stati recepiti esemplarmente dai movimenti: un'unità strutturale di tutti gli ordini, stati di vita e categorie di persone prima di qualsiasi distinzione e divisione in diverse sezioni, strutture comunionali di governo, amministrazione dei beni secondo il principio di comunione. Cf. C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 501-532, soprattutto 512-532; ID., *Il Vaticano II,* in particolare 200-214.

ecclesiale mentre la gerarchia è vista maggiormente in funzione di servizio al Popolo di Dio;
– la rilevanza ecclesiale dei carismi: i carismi, sia quelli straordinari che quelli ordinari, sono donati dallo Spirito ai fedeli per l'edificazione di tutta la Chiesa e i fedeli sono tenuti ad esercitarli per tale finalità;
– la chiamata universale alla pienezza di vita cristiana e alla partecipazione attiva alla missione della Chiesa: tutti i fedeli sono chiamati alla santità e non solo i chierici e i consacrati; tutti i battezzati devono conformarsi sempre di più a Cristo;
– la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa: i laici si realizzano nel loro stato di vita inserendosi nella vita secolare con la missione di impregnare dello Spirito di Cristo tutte le realtà temporali; questa missione specifica deriva dal loro sacerdozio comune e non è più vista come una concessione da parte della gerarchia; i laici sono chiamati ad operare sia tramite iniziative individuali che associate;
– la dimensione comunionale propria della Chiesa: è approfondito il mistero della comunione della Chiesa sia nella sua origine (comunione trinitaria), sia nel suo fine, sia nelle relazioni tra i fedeli dei diversi ordini[114].

Questi elementi erano certamente già stati trattati precedentemente al Concilio ma merito del Concilio è stato quello di approfondirli e svilupparli, collegandoli saldamente tra loro; i movimenti ecclesiali sono poi stati capaci di recepire l'insegnamento conciliare su questi elementi e sulla loro relazione, realizzando ciò che il Concilio aveva insegnato. I movimenti attuano l'insegnamento conciliare esprimendo in maniera nuova e originale una congiunzione tra questi diversi elementi: l'origine carismatica, la riscoperta della vita cristiana come incontro personale con Cristo nella forza del Suo Spirito, la promozione dei fedeli laici, l'anticonformismo vissuto in quanto si è nel mondo ma non del

---

[114] Cf. A. CATTANEO, *La varietà dei carismi,* 56-59; cf. anche F. GBAGOUA, *Les mouvements ecclesiaux,* 65-67.

Cf. anche le parole di Ryłko che ritiene che il Vaticano II sia un dono «di cui proprio i movimenti e le nuove comunità costituiscono uno dei frutti più preziosi; per la teologia del laicato sviluppata dal Vaticano II; per la rinnovata valorizzazione del Battesimo e del sacerdozio comune dei fedeli che da esso è derivata; per la sua ecclesiologia pneumatologica che mette in risalto l'importanza dei carismi nella vita della Chiesa e dei singoli cristiani; per il suo richiamo alla vocazione universale alla santità nella Chiesa; per aver reso accessibile a tutti il mistero affascinante della Chiesa come comunione missionaria». S. RYŁKO, «Nuovi frutti», 20.

mondo, l'essere realtà di ambito interdiocesano o universale, l'accentuata dimensione comunionale, l'importanza conferita alla spiritualità e alla formazione, la testimonianza di fede e lo spirito apostolico, l'amore alla Chiesa, il rapporto filiale nei confronti del Pontefice, la devozione a Maria, l'elasticità e la varietà di forme di appartenenza e di impegno[115].

Va detto che questi elementi del Vaticano II recepiti dai movimenti e che hanno fatto loro da impulso non sono presenti esclusivamente in essi, infatti molti, anche se non tutti, si trovano già nella vita consacrata. Ciò che contraddistingue la vita consacrata dai movimenti è, però, il modo in cui questi elementi vengono collegati tra loro e il significato che essi esprimono: la vita consacrata ha un significato *profetico* mentre i movimenti hanno la funzione di segno *pedagogico*[116].

Il profetismo della vita consacrata rimanda ad una prospettiva di definitività escatologica (cf. *VC* 84; 87), mentre la pedagogia dei

---

[115] Cf. A. CATTANEO, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica,* 56-59; 62-66.

[116] Cf. E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 35-41.

Ghirlanda cerca di distinguere la specificità dei movimenti ecclesiali rispetto agli istituti di vita consacrata i quali «sono gruppi omogenei, formati da persone dello stesso sesso, laici o laiche, chierici o laici e chierici insieme, che formano un istituto approvato canonicamente dalla Chiesa come istituto di vita consacrata e quindi facenti parte dello stato di vita consacrata, come stato costitutivo della struttura fondamentale della Chiesa (cann. 573 §2; 574 §1; *LG* 43b; 44d; 45c). La caratteristica dei movimenti ecclesiali, invece, è proprio la non omogeneità dei membri che li compongono, per cui la denominazione di "ecclesiale" oggi indica non soltanto l'influsso che essi esercitano a livello ecclesiale per il suo rinnovamento, ma il fatto che comprendono nel loro seno tutte le categorie di fedeli. […]

Se entriamo di più nell'interno delle cose, per tutti gli istituti di vita consacrata è costitutiva la professione dei consigli evangelici, non invece per i movimenti ecclesiali. Per questo, gli istituti di vita consacrata hanno la missione profetica di essere nella Chiesa segno della definitività escatologica dell'instaurazione del Regno di Dio, richiamando in maniera visibile o discreta, a seconda che si tratti di istituti religiosi o di istituti secolari, tutti i fedeli alla loro vocazione alla santità in virtù del Battesimo, e hanno la missione nel mondo di testimoniare a tutti gli uomini quei valori antropologici fondamentali su cui costruire una società migliore, indicati proprio dai tre consigli evangelici dalla castità, dalla povertà e dall'obbedienza. […] I movimenti ecclesiali, invece, proprio per la loro composizione organica di tutte le categorie di fedeli presenti nella Chiesa, hanno come loro specifico, anche se non esclusivo, di essere una "rappresentazione" della Chiesa come comunione, quindi si pongono come segno di tale realtà profonda della Chiesa, richiamando tutti i fedeli al valore dell'unità e della carità e richiamando la società contemporanea ai valori della solidarietà e della condivisione». G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 49-51.

movimenti ecclesiali è orientata a costruire ed esprimere la comunione in relazione alla Chiesa e al mondo intero[117].

Zanetti afferma:

> A noi sembra che la funzione ecclesiale di segno e quindi di visibilità ricoperta dai movimenti ecclesiali trovi oggi la sua specificità nella sua ortata pedagogica (più che profetica, come nella vita consacrata). […]
> Senza poter fornire ulteriori approfondimenti, si potrebbe dire che generalmente il carisma originario del movimento ecclesiale costituisce una sorta di peculiare metodologia di attivazione della vita cristiana a partire da una particolare intuizione o aspetto della vita cristiana, capace, tuttavia, di raggiungere le diverse vocazioni e categorie di fedeli. A differenza della vita consacrata, tutti i cristiani, di qualsiasi età, stato di vita, ministero, possono far parte dei movimenti ecclesiali, perché lì tutti possono trovare un forte impulso ("segno") per la loro fede unitamente a un contesto educativo ("pedagogico") di rinnovata vita di fede. […]
> i diversi movimenti ecclesiali, proprio per la loro forte indole esperienziale, possono offrire e di fatto offrono una significativa metodologia di proposta e di accoglienza del messaggio cristiano.
> Con ciò i movimenti ecclesiali sono chiamati, ultimamente, a svolgere un'opera pedagogica non tanto alla vita del movimento, quanto alla vita di fede dei suoi membri[118].

Rileggendo quanto Beyer ha affermato riguardo ai movimenti, i diversi elementi che li costituiscono possono essere ricondotti a tre coordinate che sono di grande rilevanza nell'insegnamento conciliare: comunione, carisma e missione.

Beyer, come già visto (cf. cap. I, pp. 45-46), afferma: «Si possono chiamare Movimenti Ecclesiali quelli che associano più ordini di persone che vivono uno stesso carisma e collaborano a un medesimo servizio ecclesiale, che per sé deve essere svolto pubblicamente»[119].

E, similmente, sostiene: «si può arguire che esistono membri di movimenti ecclesiali se vari ordini di persone, associati da un unico spirito, si radunano sotto un medesimo titolo consociativo, e si uniscono tra loro per una medesima attività apostolica, la quale risulta unica ma costituita dalla diversità degli ordini e delle vocazioni»[120].

---

[117] Per approfondire la dimensione profetica della vita consacrata e la dimensione pedagogica dei movimenti ecclesiali cf. anche G. GHIRLANDA, «Movimenti ecclesiali», 25-39; 60-65.

[118] E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 40-41.

[119] J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 144.

[120] J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 143-144.

Dalle parole di Beyer emergono chiaramente le coordinate ecclesiologiche dei movimenti, recepite dal Concilio:

- comunione: "associano più ordini di persone", "vari ordini di persone si radunano sotto un medesimo titolo consociativo";
- carisma: "vivono uno stesso carisma", "associati da un unico spirito";
- missione: "collaborano a un medesimo servizio ecclesiale", "si uniscono tra loro per una medesima attività apostolica".

Analizzando queste coordinate si troveranno conferme sulla ricezione del Vaticano II da parte dei movimenti.

4.2 *Comunione*

Tra gli sforzi principali del Vaticano II c'è stato quello di definire la Chiesa come comunione e la *Lumen gentium* è il documento conciliare che meglio esprime l'ecclesiologia di comunione.

La comunione comporta l'unità nella Chiesa, costituita come popolo di Dio, grazie alla comunione trinitaria, che ne è all'origine: è comunione d'amore come Dio. C'è la comunione gerarchica che comporta l'unità del Collegio dei Vescovi con il Pontefice, a capo del Collegio; c'è la comunione sacramentale che unisce i tre gradi dell'Ordine e tutti i battezzati fra di loro; c'è la comunione dei Santi che congiunge la Chiesa pellegrina sulla terra con la Chiesa celeste secondo una prospettiva escatologica[121].

Ghirlanda sintetizza in poche frasi l'ecclesiologia di comunione del Vaticano II:

> La Chiesa, allora, è caratterizzata, come dice la *Christifideles laici*, dalla diversità e complementarità delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità, di cui è fonte, perfezione e unificatore lo Spirito. In questo modo la Chiesa è una comunione organica, fondata sulla uguaglianza di tutti i fedeli nella dignità e nell'agire, in virtù del Battesimo, ma articolata nella varietà di servizi e ministeri in relazione all'attuazione della missione della Chiesa.
>
> Così la Chiesa si compone di vari ordini di persone, ciascuno dei quali comprende tutti coloro che hanno ricevuto lo stesso dono dello Spirito, svolgono nella Chiesa lo stesso servizio o ministero, sono tenuti agli stessi obblighi e godono gli stessi diritti.

---

[121] Cf. J. BEYER, *Dal Concilio,* 35.

> I vari e molteplici ordini nella Chiesa sono gerarchicamente relazionati fra di loro, intorno alla funzione dell'ordine dei ministri sacri, che è proprio quella di mantenere l'unità di tutta la comunione: a livello universale, il Romano Pontefice e il Collegio episcopale; a livello locale, i presbiteri. La Chiesa, infatti, è una comunione gerarchica[122].

La comunione nella Chiesa è comunione organica e gerarchica, fatta di diversità e di complementarità, ma tutto è tenuto insieme dall'unico Spirito, da cui scaturiscono i doni gerarchici e i doni carismatici.

L'ecclesiologia di comunione del Vaticano II spiega anche il fenomeno associativo dei movimenti ecclesiali[123].

> La nozione stessa di comunione, che è una nota distintiva della Chiesa, come il Concilio Vaticano II contempla il suo mistero, non riesce comprensibile se non si rende visibile nella stessa Chiesa viva. Proprio per far comprendere e sperimentare tale comunione sembrano nate tali forme di comunione che superano le odierne strutture della Chiesa, in quanto contengono tutte le specie di persone, di ministeri e di attività apostoliche, e le elevano a testimonianza del mistero della carità divina, da cui la Chiesa riceve la sua dignità di comunione come popolo adunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo[124].

Ryłko individua proprio nell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II la bussola dei movimenti per tendere sempre di più alla maturità ecclesiale, infatti al Congresso dei movimenti del 2006 offre vari segni che i movimenti stanno andando nella giusta direzione: il senso crescente della comunione con il Papa, i Vescovi, all'interno del movimento stesso e fra i vari movimenti, l'accoglienza più ampia nelle rispettive Chiese particolari, l'impegno missionario a servizio di un'opera di evangelizzazione a livello universale, la giovinezza dello spirito, l'entusiasmo, il coraggio, lo slancio e la gioia del cuore come espressioni di una conversione costante e progressiva[125].

---

[122] G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 131. Quanto citato è stato espresso più ampliamente in un altro articolo: ID., «I movimenti nella comunione ecclesiale», 41-47.

[123] Si può condividere il pensiero di vari autori secondo i quali l'ecclesiologia di comunione sarebbe il risultato di un percorso che ha origine nella teologia del laicato e nel quale i movimenti ecclesiali avrebbero svolto un ruolo determinante per il passaggio dalla teologia del laicato all'ecclesiologia di comunione. Cf. F.G. BRAMBILLA, «Le aggregazioni ecclesiali», 465-478; P. CODA, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», 128-130; F. GBAGOUA, *Les mouvements ecclesiaux,* 68-73; C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos,* 88-91.

[124] J. BEYER, «I "movimenti ecclesiali"», 156.

[125] Cf. S. RYŁKO, «Nuovi frutti», 19-22.

Hegge sostiene:

> Proprio l'unità comunionale dei movimenti è la loro nota specifica. I movimenti sottolineano la necessità e il desiderio di mantenere l'unità dello Spirito nell'azione, negli scopi comuni e nella direzione. La diversità delle vocazioni va sostenuta dall'unità istituzionale e spirituale e le distinzioni giuridico-strutturali servono alla conservazione e promozione dello Spirito della *communio*. Per questo gli elementi strutturali-istituzionali sono subordinati alla realtà spirituale della quale sono un'espressione[126].

Infatti nei movimenti si esprime e si vive la comunione ecclesiale proprio attraverso la partecipazione ad essi dei fedeli provenienti da tutti gli ordini di persone e nella coesistenza dell'uguale dignità battesimale di ciascun fedele e della complementarietà di ministeri, funzioni e carismi secondo i differenti stati di vita e vocazioni[127].

Ogni movimento, sia al suo interno che nei confronti di tutti gli altri, mostra la ricchezza, la versatilità e la pluriformità dei doni carismatici dello Spirito ma tutto converge nell'unità comunionale in quanto proveniente dall'unico Spirito: da qui consegue che se i movimenti sono una delle espressioni della comunione ecclesiale ciò non può valere soltanto *ad intra* ossia la comunione tra i vari ordini di persone che aderiscono al movimento, ma anche *ad extra* ossia la comunione che deve realizzarsi tra ciascun movimento e tutte le altre componenti della compagine ecclesiale.

Infatti Ghirlanda afferma: «se è specifico della natura dei movimenti ecclesiali presentare nella Chiesa stessa la comunione tra le varie vocazioni, questa loro natura si deve manifestare proprio nel loro agire concorde con tutte le altre componenti ecclesiali»[128].

Fedeltà e rispetto del carisma uniti alla carità sono i principi chiave per l'inserimento dei movimenti nella vita di comunione organica della Chiesa e per garantire l'unità al loro interno.

4.3 *Carisma*

Nel Nuovo Testamento la Chiesa appare come «una realtà organica animata dallo Spirito Santo, è il Corpo di Cristo, in cui, affinché, ogni funzione sia ben esercitata, dallo Spirito Santo è dato un dono peculiare, un carisma»[129]. Non si trova opposizione tra carisma ed istituzione,

---

126 C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 522-523.
127 Cf. F. GBAGOUA, *Les mouvements ecclesiaux,* 69-70.
128 G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 131.
129 G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 468.

«in quanto molti carismi assumono una forma istituzionale esterna, e tutti debbono essere esercitati secondo la struttura organica stabilita da Cristo. Coloro che hanno ricevuto il carisma apostolico esercitano un'autorità sugli altri carismi e danno norme per il loro retto uso per l'utilità e l'edificazione di tutta la comunità»[130].

Il Vaticano II distingue tra doni carismatici e doni gerarchici, come sacramenti e ministeri (cf. *LG* 4; 7; 12; *AG* 4), ma tutti hanno origine dallo Spirito Santo e quindi, in questo senso, hanno natura carismatica. Il Concilio tratta inoltre, almeno implicitamente, dei carismi collettivi (cf. *LG* 13; 43; *PC* 2), che, una volta riconosciuti dall'autorità ecclesiastica, originano ministeri o forme stabili di vita.

Ghirlanda, tenendo conto della dottrina contenuta nel Nuovo Testamento, sintetizza i risultati conciliari sul tema dei carismi:

> un carisma è un dono esteriore di grazia fatto da Cristo a una persona, per mezzo dello Spirito Santo. Esso può essere:
> - per l'utilità spirituale di chi lo riceve o per l'utilità comune della Chiesa, cioè per un qualche servizio o ministero da esercitare in essa;
> - temporaneo o permanente, individuale o collettivo; se è permanente e collettivo dà origine a un ministero stabile o istituito, come il ministero gerarchico, o un'altra forma stabile di vita, come la vita consacrata;
> - ordinario o straordinario: il secondo è una momentanea e individuale manifestazione prodigiosa dello Spirito, e non dà luogo a un ministero istituito né a un'altra forma stabile di vita.
>
> Tutti i carismi sottostanno all'autorità di coloro che hanno ricevuto il carisma apostolico, che comporta il discernimento sugli altri carismi, affinché tutto cooperi all'edificazione della Chiesa.
>
> Un carisma, quindi, non è un dono dato soltanto alla singola persona, ma anche alla Chiesa, così che si deve attuare nella complessa realtà carismatico-istituzionale di essa[131].

Anche il fenomeno dei movimenti ecclesiali si può collocare nella dialettica di comunione tra carisma e istituzione, non dimenticando che tale dialettica non è di contrapposizione, bensì, appunto, di comunione, in quanto sia i carismi che le istituzioni (gerarchia, ministeri…) hanno la comune origine nello Spirito[132].

---

[130] G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 468.

[131] G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 470-471.

Per approfondire l'insegnamento conciliare sui carismi cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto,* 43-57.

[132] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 471-474.

Scola mostra come sia lo Spirito a promuovere entrambe le dimensioni con la sua grazia, favorendo, attraverso la dimensione carismatica, la persuasività del messaggio di Cristo in ogni tempo e garantendo, attraverso la dimensione istituzionale, l'oggettività di tale messaggio lungo la storia.

Le due dimensioni sono coessenziali per capire sia il soggetto Chiesa sia i movimenti ecclesiali[133].

Si può aggiungere ancora qualcosa a proposito delle due dimensioni e il loro rapporto con l'ecclesiologia di comunione.

A proposito della dimensione carismatica: sotto l'influsso di un carisma di fondazione i fedeli di tutti gli ordini e stati di vita si riuniscono nel movimento, espressione tipica dell'unità comunionale. I movimenti tendono a mantenere l'unità dello Spirito nell'azione, negli scopi comuni e nella direzione: diversità di vocazioni e unità istituzionale e spirituale servono a promuovere quella comunione frutto della unitarietà originaria e vitale del carisma di fondazione[134].

A proposito della dimensione istituzionale: poiché si è detto che la Chiesa è una comunione organica e gerarchica è inevitabile che i movimenti siano determinati anche da una realtà istituzionale. I movimenti, nonostante la loro originalità e novità, per poter vivere e tutelare il carisma che ne ha dato l'origine, necessitano di un'oggettivazione che descriva quale sia la loro natura e di un riconoscimento da parte della autorità competente.

La dimensione istituzionale va intesa sia come progressiva istituzionalizzazione dei movimenti attraverso la stesura di statuti che ne esprimano il carisma definendo ciò che già si vive secondo regole di condotta implicite ma aventi già valore obbligante, sia come discernimento del carisma e suo riconoscimento da parte dell'autorità competente[135].

Questo riconoscimento, come già visto, sarà il frutto di un discernimento che non può che competere alla gerarchia: presentando la dimensione istituzionale dei movimenti si arriva quindi a toccare il rapporto tra libertà e vincolo con l'autorità gerarchica.

Un'ecclesiologia di comunione richiede che ci sia sintonia tra questi due poli e perché ci sia sintonia bisogna intenderli correttamente.

Per il cristianesimo *libertà* non può che essere progressivamente libertà dal male, vocazione alla libertà, libertà al bene, libertà come esistenza perfetta in Cristo.

---

133 Cf. A. SCOLA, «Movimenti ecclesiali», 62.
134 Cf. C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 522-526.
135 Cf. cap. I, p. 69, nt. 145.

L'*autorità* nella Chiesa non può essere ridotta a ciò che si intende nella vita secolare perché nella Chiesa l'autorità fondamentale è l'autorità di Cristo cui tutti sono soggetti e che poi è detenuta dalla gerarchia in forza dell'Ordine sacro.

Quindi non c'è vera libertà senza autorità e non c'è vera autorità senza libertà[136].

Si può dire che l'autorità gerarchica è la garanzia dell'autenticità del carisma ovvero della sua libertà, come vero frutto dello Spirito. Se è frutto dello Spirito il carisma già vive nella Chiesa prima del riconoscimento dell'autorità gerarchica la quale non può che garantirne un'esistenza genuina per tutta la Chiesa e quindi per il bene comune[137].

I carismi dei movimenti rinnovano la comunità ecclesiale secondo le nuove esigenze che si presentano, ma i Pastori della Chiesa, Papa e Vescovi, devono compiere un'opera di discernimento perché tali movimenti siano davvero inseriti nella comunione e nella missione della Chiesa.

Il discernimento e il riconoscimento, con l'esame e l'eventuale approvazione degli statuti, si rivolgono al carisma del movimento, risultato di un'azione multiforme dello Spirito: gli statuti servono proprio a oggettivare il carisma e a tutelarlo nel tempo.

C'è prima di tutto il carisma del fondatore (o fondatrice o fondatori), quella persona che Dio elegge per manifestarsi nella storia, per operare e trasmetterci il Suo mistero nella realtà quotidiana del mondo: il fondatore è colui che ha fatto l'esperienza decisiva dell'incontro con Cristo e che diventa il tramite perché altri, incontrando lui, sentano anch'essi la chiamata a seguire Cristo in una compagnia. Al fondatore è concesso un carisma specifico che dovrà essere usato a servizio della Chiesa e del mondo: il carisma sarà comunicato durante la sua vita storica e, una volta entrato nella comunione dei santi, agirà per intercessione[138].

Il carisma del fondatore comprende sia doni personali, spesso straordinari, sia doni che, sebbene modellati secondo la persona del fondatore, saranno partecipati anche da altri che lo seguiranno.

C'è poi il carisma di fondazione in cui propriamente si ritrova l'origine del movimento: esso consiste nel carisma del fondatore (in quei doni di cui parteciperanno anche altri membri) arricchito dal carisma del primo nucleo di aderenti al movimento. Il carisma di fondazione non solo arricchisce il carisma del fondatore e lo manifesta come ca-

---

136 Cf. V. DE PAOLIS, «Diritto dei fedeli di associarsi», 154.
137 Cf. G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 47-48.
138 Cf. F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Carismi e movimenti», 72-74.

risma collettivo ma lo chiarifica ulteriormente. Il carisma di fondazione è quello che contiene la forma di vita del movimento, la sua natura, indole, spiritualità, finalità, stile di vita (comprese, dove previste, l'assunzione dei consigli evangelici o una forma di vita comune), norme comportamentali, struttura fondamentale di governo, l'apostolato e le opere di apostolato. Il carisma di fondazione non è però qualcosa di fissato una volta per tutte ma si sviluppa nel tempo e si manifesta progressivamente.

Il carisma del fondatore, il carisma di fondazione e i carismi dei singoli membri (compreso il fondatore), uniti alle sane tradizioni che possono riguardare anche solo una parte del movimento e che indicano la continuità con le origini, costituiscono il carisma collettivo del movimento ovvero quel patrimonio che è il modo con cui lo Spirito manifesta alla Chiesa e al mondo un aspetto del mistero di Cristo[139].

Beyer sottolinea comunque che un carisma è sempre personale e collettivo e ciò vale anche per i movimenti:

> *Collettivo* in quanto vissuto da tutti quelli che sono chiamati a donarsi in quel modo a Dio; collettivo perché osservato come patrimonio spirituale, regola di vita e costituzioni del gruppo; collettivo, infine, perché ecclesiale, a titolo di una comunione particolare nella grande comunione che costituisce la Chiesa, e la cui unità trae origine e forza dall'unità delle tre Persone divine che vivono un solo amore (*LG* 4).
> Pur essendo collettivo, un carisma rimane sempre *personale*, non solo nella persona del fondatore, ma in ciascun membro associato alla sua fondazione[140].

4.4 *Missione*

Nel decreto del Vaticano II *Apostolicam actuositatem* si afferma che «l'apostolato associato corrisponde felicemente alle esigenze umane e cristiane dei fedeli e al tempo stesso si presenta come segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo» (*AA* 18).

Nello stesso numero i fedeli, nello specifico i laici – considerato che questo decreto tratta dell'apostolato dei laici – sono invitati ad esercitare il loro apostolato accordandosi su un medesimo fine.

---

[139] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 474-476. In realtà Ghirlanda si riferisce al carisma di un istituto ma ritengo, per analogia, che ciò possa applicarsi anche al carisma dei movimenti ecclesiali, considerato inoltre che i movimenti ecclesiali sono solo l'ultima espressione di quei movimenti che lo Spirito ha suscitato lungo la storia e che hanno compreso tanti istituti di vita consacrata.

[140] J. BEYER, «Carismi e impegni», 540.

> Siano apostoli tanto nelle proprie comunità familiari, come nelle parrocchie e nelle diocesi, che già per se stesse esprimono l'indole comunitaria dell'apostolato, e nelle libere istituzioni nelle quali si vorranno riunire.
> L'apostolato associato è di grande importanza anche perché sia nelle comunità della Chiesa, sia nei vari ambienti, spesso l'apostolato richiede di essere esercitato con azione comune. Infatti le associazioni erette per un'attività apostolica in comune, sono di sostegno ai propri membri e li formano all'apostolato, coordinano e guidano la loro azione apostolica, affinché possano sperarsi frutti molto più abbondanti che se i singoli operassero separatamente (*AA* 18).

In *AA* 19 si espongono le finalità delle associazioni apostoliche laicali, dall'evangelizzazione alla santificazione, dall'animazione del mondo alle opere di misericordia e di carità e si invita a considerare in primo luogo «quelle che favoriscono e rafforzano una più intima unità tra la vita pratica dei membri e la loro fede» (*AA* 19).

Considerata la situazione globale, si richiede che «le iniziative apostoliche dei cattolici perfezionino sempre più le forme associate in campo internazionale» (*AA* 19) e a loro si riserva una menzione particolare in *AA* 21 a proposito della stima che si deve avere per tutte le associazioni di apostolato: «Tra queste, soprattutto oggi, vanno certamente annoverate le associazioni e i gruppi internazionali dei cattolici».

L'apostolato associato dei laici è uno dei temi principali di *Apostolicam actuositatem*[141] ed è possibile applicare i testi citati anche ai movimenti ecclesiali, sebbene vada tenuto conto che tali testi sono stati pensati in un orizzonte di riferimento diverso da quello dei movimenti, oltre al fatto che essi si riferiscono propriamente a fenomeni associativi differenti dai movimenti attuali.

Con Brambilla si può però dire che:

> Il merito del Concilio resta, nondimeno, quello di aver dichiarato a pieno titolo il diritto/dovere del laicato ad esprimere e a collaborare, in prima persona, alla missione della Chiesa. Questo valore sintomatico del pronunciamento conciliare avrà il potere di innescare processi nuovi nella coscienza cristiana, promuovendo nuove forme di aggregazione ecclesiale, ma nel contempo sollevando questioni nuove[142].

---

[141] In proposito il Concilio intende sottolineare: la libertà di associazione dei fedeli laici fondata sul Battesimo; la necessità dell'apostolato laicale per rispondere alle esigenze della modernità configurando la novità cristiana della comunione portata da Cristo; il rapporto tra l'apostolato laicale e la gerarchia. Cf. P. CODA, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», 112-113.

[142] F.G. BRAMBILLA, «Le aggregazioni ecclesiali», 478.

Ciò è confermato anche dal fatto che in *ChL* 29, dove ci si riferisce alle aggregazioni laicali rientranti nel fenomeno dei movimenti, si citi esplicitamente proprio *AA* 18 a proposito della ragione ecclesiologica che giustifica l'aggregarsi dei fedeli laici.

Nei movimenti ecclesiali, la sottolineatura del sacerdozio comune, che conferisce uguale dignità a tutti i cristiani configurandoli a Cristo e incorporandoli nella Chiesa, comporta il diritto e dovere di farsi carico della missione evangelizzatrice della Chiesa; non serve un mandato specifico in quanto già il Battesimo fonda la vocazione e missione per tutti gli ordini di fedeli e nello specifico anche quelle dei laici: l'apostolato associato dei laici, trattato in *Apostolicam actuositatem* e ripreso da *Christifideles laici*, si rivela quindi una necessità[143]. Infatti Coda afferma: «Ora, i nuovi movimenti ecclesiali presentano una forte capacità di incidenza evangelizzatrice, sia sotto il profilo di una rivivificazione del "tessuto delle stesse comunità ecclesiali" (*ChL* 34); sia sotto il profilo dell'annuncio incisivo e dell'incarnazione del Vangelo nella società»[144].

L'attività apostolica dei movimenti comprende quella *nuova evangelizzazione*[145] di cui si parla anche in *ChL* 35, oltre alla prima evangelizzazione per chi non ha mai conosciuto il messaggio cristiano:

---

[143] È sempre sottinteso che l'apostolato dei movimenti non si può identificare con l'apostolato dei laici: qui si è fatto riferimento specifico ai laici in quanto i movimenti, pur avendo al loro interno fedeli di tutti gli ordini, sono a prevalenza laicale e quindi, di conseguenza, il loro apostolato avrà un ruolo determinante e caratterizzante gli stessi movimenti nel loro complesso.

[144] P. CODA, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», 130-131.

[145] Sembra opportuno riprendere parte di *ChL* 34: «Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. […]

In altre regioni o nazioni, invece, si conservano tuttora molte vive tradizioni di pietà e di religiosità popolare cristiana; ma questo patrimonio morale e spirituale rischia oggi d'essere disperso sotto l'impatto di molteplici processi, tra i quali emergono la secolarizzazione e la diffusione delle sette. Solo una nuova evangelizzazione può assicurare la crescita di una fede limpida e profonda, capace di fare di queste tradizioni una forza di autentica libertà.

Certamente urge dovunque rifare il tessuto cristiano della società umana. Ma la condizione è che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali che vivono in questi paesi e in queste nazioni.

Ora i fedeli laici, in forza della loro partecipazione all'ufficio profetico di Cristo, sono pienamente coinvolti in questo compito della Chiesa».

> La Chiesa, mentre avverte e vive l'urgenza attuale di una nuova evangelizzazione, non può sottrarsi alla *missione permanente di portare il Vangelo a quanti* – e sono milioni e milioni di uomini e di donne – *ancora non conoscono Cristo redentore dell'uomo*. È questo il compito più specificamente missionario che Gesù ha affidato e quotidianamente riaffida alla sua Chiesa.
> L'opera dei fedeli laici, che peraltro non è mai mancata in questo ambito, si rivela oggi sempre più necessaria e preziosa. […]
> La Chiesa deve fare oggi un *grande passo in avanti* nella sua evangelizzazione, deve entrare in *una nuova tappa storica,* del suo dinamismo missionario.

L'evangelizzazione chiama così anche i movimenti ecclesiali a rispondere a due questioni fondamentali:

> 1) la capacità di riconnettere e vivificare il tessuto della comunità cristiana come originale e autentico evento di comunione, mettendola in più profondo rapporto con la sua sorgente evangelica;
> 2) l'incisiva coniugazione del significato escatologico-trascendente dell'annuncio cristiano con la sua storicamente incisiva incidenza sull'umanizzazione integrale della storia dell'uomo[146].

5. **Configurazione canonica**

5.1 *Il diritto associativo e il diritto della vita consacrata*

I movimenti ecclesiali, prima ancora di avere una configurazione giuridica, nascono come realtà di fatto attraverso la riunione spontanea di alcune persone attorno al fondatore come persona dotata di carisma: non c'è un riconoscimento formale, mancano gli statuti, non si prevedono modalità definite di adesione e di abbandono e molto, se non tutto, dipende dalle direttive del fondatore e dalle norme pratiche di condotta che sono andate formandosi e che tutti gli aderenti riconoscono implicitamente come aventi forza obbligante[147].

---

[146] P. CODA, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», 131.

[147] È interessante quanto scrive Ghirlanda: «Ogni carisma porta in se stesso una struttura immanente, che determina il modo di attuazione e di incremento di esso nella Chiesa. Tale struttura immanente al carisma genera delle regole o norme di vita in chi lo riceve, ancora prima che un modo di agire sia stabilito da leggi positive. Ma già a questo livello abbiamo un'istituzionalizzazione del carisma per mezzo di norme di vita o di comportamento, che regolano le relazioni intersoggettive nascenti dallo stesso carisma. A questo livello già abbiamo un carisma-istituzione. Quindi, sia il carisma come dono di grazia sia l'istituzione, che chiamiamo interna o immanente, sono opera immediata dello Spirito. L'istituzionalizzazione canonica del carisma è

Tutto ciò non toglie che essi *esistano* già nella Chiesa ancora prima di avere un qualche riconoscimento o approvazione da parte dell'autorità, alla quale sono comunque soggetti in quanto membri della Chiesa.

L'aggregarsi dei fedeli scaturisce da vari motivi, tra cui la natura sociale di ogni uomo che lo porta ad agire insieme ad altri per assicurarsi una maggiore efficacia circa il raggiungimento dei fini che si propone (cf. *ChL* 29): quello di associarsi è un diritto naturale.

Ma per chi è anche fedele tale diritto viene ad assumere un significato più ampio alla luce dell'appartenenza alla Chiesa: «è anzitutto da riconoscersi la *libertà associativa dei fedeli laici* nella Chiesa. Tale libertà è un vero e proprio diritto che non deriva da una specie di "concessione" dell'autorità, ma che scaturisce dal Battesimo, quale sacramento che chiama i fedeli laici a partecipare attivamente alla comunione e alla missione della Chiesa» (*ChL* 29).

ChL 29 riprende *AA* 19: «Salva la dovuta relazione con l'autorità ecclesiastica, i laici hanno il diritto di creare e guidare associazioni e iscriversi a quelle fondate»; si rimanda anche a *AA* 15: «I laici possono esercitare la loro attività apostolica o individualmente o uniti in varie comunità e associazioni».

Il can. 215 esprime il diritto di associazione di tutti i fedeli: «Integrum est christifidelibus, ut libere condant atque moderentur consociationes ad fines caritatis vel pietatis, aut ad vocationem christianam in mundo fovendam, utque conventus habeant ad eosdem fines in communi persequendos».

È naturale che un movimento potrà avere riconoscimento giuridico solo dopo uno specifico provvedimento canonico; di solito è il movimento a sentire la necessità di essere inserito nell'ordinamento canonico e quindi di avere anche una configurazione giuridica istituita, ma può anche aversi il caso in cui sia l'autorità gerarchica ad invitare gli aderenti al movimento a dare ad esso una forma più stabile e defi-

---

successiva: si ha quando dall'autorità ecclesiastica viene riconosciuto che il carisma concorda con il fine specifico della Chiesa, e vengono date delle norme canoniche per regolarne l'esercizio e le relazioni intersoggettive intracomunitarie, che fluiscono da esso, per perpetuarlo nello spazio e nel tempo. Da questo momento il carisma diventa un'istituzione canonica. In tal modo viene espressa la realtà complessa della Chiesa. È dono e opera dello Spirito sia il carisma sia l'istituzione interna, che proviene dalla struttura immanente allo stesso carisma, sia l'istituzione canonica, che esprime ed attua il carisma e l'istituzione interna nella Chiesa come società visibile». G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto», 471-472.

nita attraverso norme statutarie e la ricezione di un riconoscimento ufficiale.

Il problema diventa allora quale sia l'istituto giuridico attuale che garantisca meglio la natura dei movimenti ecclesiali. Di fatto oggi i movimenti ecclesiali chiedono di essere approvati come associazioni di fedeli, rette dai cann. 298-329.

> Attualmente i movimenti ecclesiali vengono approvati come associazioni di fedeli, in quanto sono un'attuazione del diritto di associazione riconosciuto dal canone 215 e ribadito nel suo valore e senso ecclesiali dalla *Christifideles laici*, sulla base della dottrina della *Apostolicam actuositatem*. La disciplina che i canoni 298-329 danno delle associazioni di fedeli è abbastanza flessibile da permettere che i movimenti ecclesiali rientrino dentro tale categoria generale, ma è anche insufficiente per regolamentare lo specifico di essi[148].

Come Ghirlanda anche Redaelli è del parere che il diritto delle associazioni sia insoddisfacente in quanto il «movimento è un soggetto ecclesiale unitario, anche se può essere articolato in più realtà, che sostanzialmente si propone gli stessi fini complessivi della Chiesa, riespressi in un modo originale, e non, come avviene per le associazioni, solo uno o più dei fini elencati nel can. 298 §1»[149].

Anche Beyer si mostra consapevole del fatto che ci sono pericoli latenti, ma è indubbio che il diritto di associazione sia allo stato attuale la soluzione più adatta e si sia mostrata preziosa per l'accoglienza e la tutela dei movimenti:

> Questa soluzione è la sola che possa rispettare tali nuovi carismi. Il pericolo latente resta questo: credere che un'associazione di fedeli sia un'associazione di laici. I fedeli qui interessati sono tutti gli "ordini" di persone nella Chiesa: Vescovi, sacerdoti, diaconi, consacrati nella vita religiosa o in un istituto secolare, vergini, vedovi e vedove consacrati a titolo personale, coniugi, genitori, giovani, adolescenti e ragazzi, senza per questo separare i membri di una famiglia ma conservandola nell'unità familiare, riconosciuta come «Chiesa domestica» (*LG* 11b)[150].

---

148 G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 132.

Degna di nota è anche l'affermazione di Hegge: «il motivo che fonda l'associazione di fedeli [che in realtà è un movimento] non costituisce la libera volontà di associazione dei fedeli né un fine operativo o apostolico, ma la chiamata di Dio mediante un *carisma originario* che viene vissuto in modo collettivo o comunitario». C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 99-100.

149 C. REDAELLI, «Aspetti problematici», 166.

150 J. BEYER, «I movimenti nuovi nella Chiesa», 75.

Collocandosi tra le associazioni, i movimenti possono utilizzare le distinzioni tipiche del diritto associativo[151].

La distinzione più evidente è quella fra associazioni pubbliche, erette dall'autorità ecclesiastica competente (cf. cann. 301; 312), e private (cf. can. 299), sorte da un accordo fra i fedeli e riconosciute (*agnitio*) dopo l'esame degli statuti (*recognitio*). Quelle private possono essere anche *laudatae* oppure *commendatae* (cf. can. 298 §2) e possono avere o non avere personalità giuridica (cf. cann. 310; 322), per averla gli statuti devono essere approvati (*probatio*); quelle pubbliche hanno sempre personalità giuridica (cf. can. 313).

Le associazioni private sono tali perché godono di una maggior autonomia rispetto all'autorità ecclesiastica pur restando soggette alla sua vigilanza (cf. cann. 305; 323). All'autorità ecclesiastica, cui si assoggetta l'associazione riconosciuta come privata, spetta il compito di garantire che in essa si conservino l'integrità della fede e dei costumi e che non si compiano abusi nella disciplina ecclesiastica (cf. can. 305 §1).

Le associazioni pubbliche sono tali perché ricevono la missione per i fini che si propongono di conseguire in nome della Chiesa (cf. can. 313) e per questo non solo sono soggette alla vigilanza dell'autorità ecclesiastica (cf. can. 305) ma sottostanno anche alla sua suprema direzione (cf. can. 315).

Essere associazione pubblica o privata comporta quindi il godere di una minore o maggiore autonomia rispetto all'autorità da cui si dipende. L'essere associazione pubblica o privata dipende molto anche dai fini che ci si propone perché vi sono dei fini che sono perseguibili solo dalle associazioni pubbliche: quelli riservati, per loro natura, alla stessa gerarchia, come potrebbe essere l'assunzione dell'esercizio dell'Ordine sacro, l'insegnamento della dottrina cristiana in nome della Chiesa, l'incremento del culto pubblico (cf. cann. 301 §1; 302). Ci sono finalità per cui non è necessario erigere un'associazione pubblica, anche se ciò non è vietato (cf. can. 301 §2): fini spirituali, inserimento nel mondo

---

[151] In bibliografia vengono dati vari titoli di libri e articoli che trattano del diritto delle associazioni nella Chiesa. Qui se ne possono indicare alcuni: V. DE PAOLIS, «Diritto dei fedeli», 127-162; G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 129-133; ID., «I movimenti nella comunione ecclesiale», 48-59; L. MARTÍNEZ SISTACH, «La libertà di associazione», 185-200; S. RECCHI, «La configurazione canonica», 207-230; ID., «Per una configurazione canonica», 57-66; C. REDAELLI, «Aspetti problematici», 163-185; B. ZADRA, «I movimenti ecclesiali», 96-102.

per l'animazione temporale, vita di perfezione, opere di pietà e di carità (cf. cann. 298 §1; 327).

La natura pubblica o privata comporta un vincolo maggiore o minore con la gerarchia anche rispetto al governo dell'associazione: nell'associazione pubblica il Moderatore deve almeno essere confermato dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 317), in quella privata è liberamente scelto dai suoi membri (cf. can. 324); nell'associazione pubblica il cappellano è nominato dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 317), in quella privata deve essere solo confermato da essa (cf. can. 324); i beni di un'associazione pubblica sono beni ecclesiastici (cf. can. 319), mentre non lo sono quelli di un'associazione privata (cf. can. 325); per le associazioni pubbliche ci sono norme più restrittive circa gli statuti (cf. can. 314), l'ammissione dei membri e la loro separazione (cf. can. 316) e la soppressione (cf. cann. 320; 326); il commissariamento e la rimozione del Moderatore sono previsti solo per le associazioni pubbliche (cf. can. 318).

Membri delle associazioni possono essere fedeli di tutti gli ordini e stati di vita (cf. can. 298 §1), ma le associazioni si distinguono in clericali (cf. can. 302), laicali (cf. cann. 327-329) o miste; ci possono essere associazioni unite ad istituti religiosi (cf. cann. 311; 312 §2) o che partecipano al loro carisma (cf. can. 303).

Le associazioni erette o riconosciute dal Vescovo diocesano, dalla Conferenza episcopale o dalla Sede Apostolica saranno rispettivamente associazioni diocesane, nazionali oppure universali e internazionali (cf. can. 312).

Un'associazione può avere delle sezioni (cf. can. 312 §2) e ci possono essere federazioni di associazioni (cf. can. 313).

Si è detto che la normativa sulle associazioni per vari aspetti importanti è insufficiente tanto che è necessario ricorrere anche al diritto della vita consacrata.

> I movimenti […] si presentano invece come un raggruppamento di fedeli costituiti in una vera comunità-famiglia ecclesiale i cui membri sono alla sequela di un carisma che esige una struttura di comunione indispensabile ad esprimere le esigenze del proprio progetto. L'associarsi di questi membri […] è espressione di un carisma specifico che crea le proprie strutture. Questa realtà impedisce di ridurre il fenomeno dei movimenti all'interno di semplici associazioni di fedeli e all'interno di una gestione semplicemente privata[152].

[152] S. RECCHI, «La configurazione canonica», 214.

Il diritto della vita consacrata può essere utile ai movimenti perché esso costituisce una riflessione avanzata sul rapporto tra aggregazioni sorte da un carisma collettivo e la rispettiva formalizzazione in strutture giuridiche, riflessione che interessa sicuramente la vita consacrata ma anche, come si è visto, i movimenti ecclesiali.

Attraverso il contributo di Recchi si può fare un rapido *excursus* delle norme più importanti della vita consacrata e utilizzabili, per analogia, anche dai movimenti[153]:

- can. 605: si invitano i Vescovi a discernere i nuovi carismi e ad incoraggiarli perché si esprimano più adeguatamente offrendo loro protezione canonica e lo spazio per crescere secondo la loro vocazione;
- can. 574 §2: si fa riferimento alla vocazione speciale cui sono chiamati alcuni fedeli per collaborare più intensamente alla missione di salvezza della Chiesa, comportando strutture di discernimento e di formazione;
- can. 576: l'autorità deve interpretare i consigli evangelici e regolarne la prassi con leggi appropriate, costituire forme stabili di vita per la crescita secondo l'intenzione del fondatore;
- can. 578: si richiama la fedeltà al progetto del fondatore circa la natura, lo spirito e la finalità;
- can. 586: riconoscimento di una "giusta autonomia" di vita, specie di governo, al fine di avere una propria disciplina e quindi conservare meglio il proprio patrimonio carismatico;
- can. 587: sono dati elementi particolarmente importanti da inserire nei codici fondamentali e negli altri codici per esprimere meglio e custodire l'identità del carisma di fondazione;
- can. 591: attraverso l'esenzione dal governo degli Ordinari del luogo si ha un legame più stretto di collaborazione col Romano Pontefice[154].

5.2 *Il riconoscimento dei movimenti ecclesiali nella prassi*

Zadra indica i vari passi che un movimento ecclesiale compie per raggiungere una configurazione canonica che sia il più possibile aderente al proprio carisma.

---

[153] Questi principi sono più adeguati ad interpretare le esigenze dei movimenti ecclesiali, anche se va ricordato che il diritto della vita consacrata non permette nelle forme tradizionali l'organizzazione in un'unica struttura comunionale di uomini, donne, consacrati, coniugati, chierici.

[154] Cf. S. RECCHI, «La configurazione canonica», 216-217.

Nel primo periodo il gruppo di fedeli non richiede un riconoscimento giuridico perché è ancora nella fase in cui si stanno chiarendo meglio le finalità e la struttura, in definitiva il carisma si sta definendo. La Chiesa resta in attesa.

I membri potrebbero rimanere associati in maniera privata senza ricercare nessun riconoscimento ufficiale (associazione di fatto) ma è più naturale che più passi il tempo più il carisma prenda forme definite e si senta la necessità di oggettivarlo chiaramente: è il momento in cui si chiede l'intervento della Chiesa ed in particolare della gerarchia per ricevere un attestato di comunione con tutta la comunità ecclesiale, segno dell'autenticità e della genuinità del carisma di fondazione.

È la fase in cui i fedeli si rivolgono di solito al Vescovo diocesano, che avrà il compito di discernere circa il carisma, se sia ben fondato o no, e se tale movimento di fedeli sia davvero parte della vita ecclesiale[155].

Il Vescovo dovrà altresì aiutare i rappresentanti del movimento ad esprimere il carisma e le finalità del movimento stesso e a proteggerlo con statuti adeguati, anche a seconda di quale natura giuridica sembrerà la più idonea da assumere per quel movimento. In effetti, la scelta attuale più opportuna è quella di una associazione di fedeli[156].

---

[155] *ChL* 31 affida chiaramente il discernimento ai Vescovi: «I pastori nella Chiesa, sia pure di fronte a possibili e comprensibili difficoltà di alcune forme aggregative e all'imporsi di nuove forme, non possono rinunciare al servizio della loro autorità, non solo per il bene della Chiesa, ma anche per il bene delle stesse aggregazioni laicali. In tal senso devono accompagnare l'opera di discernimento con la guida e soprattutto con l'incoraggiamento per una crescita delle aggregazioni dei fedeli laici nella comunione e nella missione della Chiesa». Questo discernimento può avvenire soltanto in un clima di stima reciproca e a un forte senso di responsabilità (cf. *ChL* 31).

A proposito del discernimento da parte dei Vescovi è significativo quanto afferma Beyer: «Si deve constatare che quanto più è forte un carisma, tanto più è combattuto dal principe delle tenebre; questi mette confusione perfino in coloro che devono fare opera di discernimento; costoro non sempre ne hanno la pratica; sono facilmente influenzabili da informazioni malevole. C'è da notare inoltre che un "dono nuovo" risponde spesso ad un bisogno nuovo, dettato dalla necessità di correggere negligenze e pigrizia, di combattere certe abitudini acquisite dando così l'impressione, a prima vista, di contestazione, addirittura di contrapposizione. Una migliore comprensione dei carismi permetterà in avvenire di discernerli meglio, discernimento che non riguarda soltanto le persone che ne sono dotate, ma anche coloro che sotto l'influsso del principe delle tenebre fanno di tutto per creare divergenze, sospetti e contrapposizioni». J. BEYER, «L'Esortazione Apostolica », 142.

[156] Cf. B. ZADRA, «I movimenti ecclesiali», 96-102.

Anche Redaelli, presentando l'iter per la configurazione di un'associazione, individua due aspetti fondamentali: il discernimento del carisma e la sua esplicitazione ed oggettivazione negli statuti[157].

Il Vescovo diocesano dovrà essere prudente e disponibile nel discernere il carisma ispirandosi ai criteri ecclesiali già descritti nella *Christifideles laici*: primato della vocazione alla santità, testimonianza di comunione ecclesiale, conformità e partecipazione ai fini apostolici della Chiesa, impegno nella società umana sono i parametri per verificare i «frutti concreti che accompagnano la vita e le opere delle diverse forme associative» (*ChL* 30)[158].

---

[157] Cf. C. REDAELLI, «Il vescovo diocesano», 371-379. Cf. anche G. FELICIANI, «I movimenti ecclesiali e i compiti del vescovo diocesano», 211-219.

[158] Nel discernimento dei carismi è importante sia l'atteggiamento dei movimenti che quello dei Vescovi. L'insegnamento di Benedetto XVI, nel rivolgersi ai Vescovi, è chiaro. «La carità è il segno distintivo del Buon Pastore: essa rende autorevole ed efficace l'esercizio del ministero che ci è stato affidato. Andare incontro con molto amore ai movimenti e alle nuove comunità ci spinge a conoscere adeguatamente la loro realtà senza impressioni superficiali o giudizi riduttivi. Ci aiuta anche a comprendere che i movimenti ecclesiali e le nuove comunità non sono un problema o un rischio in più, che si assomma alle nostre già gravose incombenze. No! Sono un dono del Signore, una risposta preziosa per arricchire con i loro carismi tutta la comunità cristiana. Perciò non deve mancare una fiduciosa accoglienza che dia loro spazi e valorizzi i loro contributi nella vita delle Chiese locali. Difficoltà o incomprensioni su questioni particolari non autorizzano alla chiusura. Il "molto amore" ispiri prudenza e pazienza. A noi Pastori è chiesto di accompagnare da vicino, con paterna sollecitudine, in modo cordiale e sapiente, i movimenti e le nuove comunità, perché possano generosamente mettere a servizio dell'utilità comune, in modo ordinato e fecondo, i tanti doni di cui sono portatori e che abbiamo imparato a conoscere e apprezzare: lo slancio missionario, gli efficaci itinerari di formazione cristiana, la testimonianza di fedeltà e obbedienza alla Chiesa, la sensibilità ai bisogni dei poveri, la ricchezza di vocazioni.

L'autenticità dei nuovi carismi è garantita dalla loro disponibilità a sottomettersi al discernimento dell'autorità ecclesiastica. Già numerosi movimenti ecclesiali e nuove comunità sono stati riconosciuti dalla Santa Sede, e pertanto vanno senza dubbio considerati un dono di Dio per tutta la Chiesa. Altri, ancora in fase nascente, richiedono l'esercizio di un accompagnamento ancor più delicato e vigilante da parte dei Pastori delle Chiese particolari. Chi è chiamato a un servizio di discernimento e di guida non pretenda di spadroneggiare sui carismi, ma piuttosto si guardi dal pericolo di soffocarli, resistendo alla tentazione di uniformare ciò che lo Spirito Santo ha voluto multiforme per concorrere all'edificazione e alla dilatazione dell'unico Corpo di Cristo, che lo stesso Spirito rende saldo nell'unità. Consacrato e assistito dallo Spirito di Dio, in Cristo, Capo della Chiesa, il Vescovo dovrà esaminare i carismi e provarli, per riconoscere e valorizzare ciò che è buono, vero e bello, ciò che contribuisce all'incremento della santità dei singoli e delle comunità. Quando saranno necessari interventi di correzione, siano anch'essi espressione di "molto amore". I movimenti e

La stesura degli statuti servirà a descrivere in particolare il carisma collettivo perché possa essere vissuto anche a distanza di tempo dall'esperienza del fondatore e del gruppo di fondazione, quindi sarà fondamentale capire cosa è essenziale dell'identità dell'associazione e cosa è invece soltanto transeunte.

> Il Vescovo dovrà preoccuparsi che gli statuti […] precisino bene il carisma, delineino gli elementi fondamentali della sua struttura e della sua vita, individuino bene diritti e doveri degli associati (compresi quelli nel caso di uscita o dimissioni di un membro) nonché le competenze e l'autorità dei responsabili, delineino con chiarezza il percorso formativo, affrontino in maniera precisa le questioni di carattere economico e l'eventuale rilevanza civile dell'associazione, contengano in ogni caso tutti gli elementi richiesti dal can. 304[159].

L'elaborazione degli statuti è un passo molto delicato perché essi sono ciò che delinea l'identità del movimento e dovranno indicare le finalità e il metodo che sono propri del carisma del movimento stesso.

Il can. 304 elenca gli elementi imprescindibili che lo statuto deve contenere: il fine, la sede, la natura sociale, il governo, le condizioni per esserne membri, i modi di azione. Spesso questo è però inadeguato per proteggere e conservare il carisma, infatti sarà necessario fare ricorso anche al can. 587, molto più esigente del can. 304: c'è un *patrimonio,* costituito da natura, fine, spirito, indole, "sane tradizioni" (cf. can. 578), che va tutelato anche tenendo presente le regole fondamentali del governo, la disciplina dei membri, la loro incorporazione e formazione, il carattere dei loro impegni, i diritti e i doveri degli eventuali consacrati nel movimento, la loro missione specifica, il loro governo, il loro modo di vivere la comunione dei beni. Si potranno avere statuti generali e statuti particolari per i vari "rami" del movimento, ma sempre dovrà essere coinvolta l'autorità ecclesiastica.

Il Vescovo, dopo aver esaminato gli statuti, può semplicemente prendere atto e quindi riconoscere che esiste un'associazione privata (cf. can. 299 §3) e magari anche lodarla o raccomandarla (cf. can. 299 §2) o anche approvarne gli statuti conferendole così personalità giuridi-

---

le nuove comunità si mostrano fieri della loro libertà associativa, della fedeltà al loro carisma, ma hanno anche dimostrato bene che fedeltà e libertà sono assicurate, e non certo limitate, dalla comunione ecclesiale, di cui i Vescovi, uniti al Successore di Pietro, sono ministri, custodi e guide». BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al seminario di studio per Vescovi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 17 maggio 2008, 811-812.

[159] C. REDAELLI, «Il vescovo diocesano», 376-377.

ca (cf. can. 322 §2), oppure può scegliere di erigerla in associazione pubblica (cf. can. 301 §1).

Spesso la scelta è quella di riconoscere il movimento come associazione privata.

Ghirlanda sottolinea come ci sia una difficoltà sui criteri da seguire nella decisione se un'associazione debba essere eretta come pubblica oppure riconosciuta o approvata come privata, infatti molte associazioni chiedono di essere erette come pubbliche, poiché ritengono che un riconoscimento o un'approvazione come private implichi una loro *minore* ecclesialità; l'autorità ecclesiastica tende invece ad erigere ad associazioni pubbliche solo quelle che si propongono i fini del can. 301 §1, applicando raramente il can. 301 §2 (cf. cap. I, pp. 70-75). In effetti, la difficoltà deriva dalla stessa distinzione che il Codice pone tra associazioni pubbliche e private, infatti riprende una terminologia del diritto civile che si adatta male alla natura e alla vita della Chiesa[160]:

> Il concetto di privato richiama alla mente ciò che riguarda soltanto il bene o l'utilità dei singoli individui; mentre il concetto di pubblico il bene o l'utilità di tutta la comunità. Il trasferimento di questi concetti alla sfera ecclesiale può far sì che il privato riguardi il bene dei singoli, senza un'incidenza ecclesiale, mentre il pubblico indichi il bene della Chiesa. L'applicazione della distinzione tra pubblico e privato alle associazioni può far cadere nell'ambiguità che solo un'associazione pubblica abbia un carattere veramente ecclesiale, mentre un'associazione privata mancherebbe di tale carattere oppure lo avrebbe in grado minimo[161].

Nella Chiesa è Cristo il principio del bene, sia comune che dei singoli; il bene comune è la vita della grazia, la comune partecipazione al mistero di Cristo vivente nella Chiesa, che la attua nella comunione che è comunione con la Trinità[162].

---

[160] Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 76.

Per la questione del significato di *pubblico* e *privato* nella Chiesa e della distinzione tra associazioni pubbliche e private cf. anche P.A. BONNET, «La distinzione», 177-220.

[161] G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 76-77.

[162] Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 78-79.

Ghirlanda distingue anche il concetto di bene comune e bene del singolo nella Chiesa e nell'ambito civile: «Nell'ambito civile […]. Necessariamente il bene del singolo o privato deve sottostare al bene della collettività o pubblico, fino, talvolta, alla negazione del primo a vantaggio del secondo, così che il bene della totalità, che non è dato dalla somma dei beni dei singoli, diventi il bene delle parti. Nella Chiesa, comunione nella fede e nella carità tra tutti i battezzati, i quali, tutti, hanno ricevuto lo Spirito dell'amore e sotto il suo impulso tendono alla salvezza eterna sia come singoli

Posto questo Ghirlanda afferma:

> Come si può vedere un'opposizione tra il bene comune e il bene dei singoli è superata in Cristo, che è il principio del bene sia del singolo che di tutta la comunità ecclesiale. Tutti coloro che sono di Cristo, partecipano della stessa vita divina, quindi della carità divina, e tendono all'attuazione della salvezza che è bene sia personale che comune. […]
> Da quanto detto si conclude che le nozioni di bene comune e di bene del singolo sono analoghe e non possono essere semplicemente assunte dal diritto civile. Lo stesso si deve dire dei concetti di bene pubblico e di bene privato, che si fondano sulle nozioni di bene comune e di bene del singolo. Nella Chiesa pubblico e privato sono due aspetti dell'unica realtà della comunione, che è nello stesso tempo comunione con Dio e con i fratelli. La dimensione individuale e la dimensione comune si implicano sempre a vicenda[163].

Nella Chiesa tutte le associazioni, pubbliche e private, hanno quindi un carattere di ecclesialità.

> Un'attività e un fine cosiddetti privati nella Chiesa manifestano piuttosto l'aspetto individuale della comunione con Dio e gli altri, tuttavia non tendono a questo bene solo soggettivamente o singolarmente inteso, in quanto nella Chiesa il bene del singolo si converte sempre in bene della comunità. Un'attività e un fine considerati pubblici, al contrario, manifestano l'aspetto comune della stessa realtà della comunione, il perseguimento dei quali nella sua dimensione comunitaria, tuttavia non nega mai il bene di singoli, anzi lo promuove[164].

Sul piano canonico un'associazione privata con personalità giuridica (privata) sarà soggetto di diritti e doveri, quindi i suoi atti hanno effetti giuridici sull'associazione stessa, i membri agiscono a suo nome e la sua attività non implica immediatamente e direttamente una responsabilità della Chiesa, mentre se manca di personalità giuridica l'attività di un'associazione privata ricade sui singoli membri, sebbene siano da considerare congiuntamente in quanto si uniscono

---

che come comunità, una vera opposizione tra il bene comune e il bene del singolo non si può avere, anzi non ha senso.

Secondo la *GS* 26a il bene comune è il mezzo per conseguire la perfezione della persona umana e dei gruppi sociali. C'è una stretta relazione tra il bene comune e il bene individuale, in quanto il bene comune è il valore o utilità comune e insieme la condizione strumentale per la perfezione e l'utilità della singola persona umana e dei gruppi sociali». G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 77.

163 G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 79.

164 G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 86.

per perseguire i medesimi fini. Una peculiare garanzia dell'autorità ecclesiastica a favore delle associazioni private si avrà con la lode o la raccomandazione, inoltre se venisse loro attribuito il nome di *cattoliche,* otterrebbero una maggiore autorità verso i fedeli. Tutte le associazioni private manifestano, in vario grado, la loro ecclesialità e così anche le associazioni di fatto che non hanno richiesto alcun riconoscimento dell'autorità ecclesiastica, sebbene abbiano una rilevanza canonica limitata. Un'associazione pubblica, la quale ha sempre personalità giuridica (pubblica), con la sua attività implica invece la stessa Chiesa agendo in nome di essa in vista del bene comune pubblico, infatti è dall'autorità ecclesiastica che riceve una missione specifica. Un'associazione pubblica manifesta al massimo grado l'ecclesialità, specie se gode anche del nome di cattolica[165]. (Di questo tema se ne riparlerà trattando dell'incardinazione nei movimenti, cf. cap. V, pp. 389-392).

Va, infine, considerato che spesso i movimenti hanno un'espansione territoriale molto veloce ed appare chiaro che un'approvazione diocesana, col trascorrere del tempo, non è più adeguata.

Se si resta in altre diocesi della medesima Conferenza episcopale, è sufficiente un permesso scritto del Vescovo della nuova diocesi senza bisogno di avere una nuova approvazione o erezione diocesana (cf. can. 312 §2). Ma se il movimento esce dalla nazione o addirittura si diffonde in più continenti chiede l'approvazione della Sede Apostolica rivolgendosi al Pontificio Consiglio per i Laici (cf. can. 312 §1).

Appare chiaro che i movimenti non possono essere approvati né come istituti di vita consacrata né come società di vita apostolica perché in entrambi i casi buona parte dei membri del movimento non sarebbero considerati membri di pieno diritto.

Non si può neppure pensare di approvare un movimento come prelatura personale in quanto essa è una struttura clericale che prevede solo una cooperazione esterna dei laici (cf. cann. 294; 296), cosa che è contraria alla natura dei movimenti.

Una soluzione non sembra nemmeno essere l'approvazione separata di vari rami (consacrati, consacrate, chierici, laici, contemplativi, dediti all'apostolato, coniugi…) fra loro poi consociati in quanto sarebbe comunque inficiata l'unità del movimento e gli intenti del fondatore[166].

---

165 Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 87-88.

166 Cf. G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 56-57.

5.3 *Scenari possibili*

Il dicastero della Sede Apostolica che attualmente è preposto a trattare delle associazioni che sono movimenti è il Pontificio Consiglio per i Laici secondo quanto disposto dalla Costituzione Apostolica *Pastor bonus*[167] [*PB*]:

> Consilium competens est in iis, quae ad Sedem Apostolicam pertinent in laicorum apostolatu promovendo et coordinando atque, universim, in iis, quae vitam christianam laicorum qua talium respiciunt (*PB* 131). […]
> Eius est incitare et sustinere laicos ut vitam et missionem Ecclesiae modo sibi proprio participent, sive singuli, sive in consociationibus, praesertim ut ipsorum peculiare officium impleant rerum temporalium ordinem spiritu evangelico imbuendi (*PB* 133 §1). […]
> Consilium ea omnia intra ambitum propriae competentiae agit, quae ad consociationes laicales Christifidelium spectant; eas vero, quae internationalem indolem habent, erigit earumque statuta approbat vel recognoscit, salva competentia Secretariae Status; quoad Tertios Ordines saeculares ea tantum curat, quae ad eorum apostolicam operositatem pertinent (*PB* 134).

Si nota subito che un dicastero competente per i laici, in realtà, si rivolge ad associazioni cui aderiscono fedeli di tutti gli ordini, quindi anche chierici e consacrati, che hanno altri dicasteri di riferimento, pur essendo vero che *Pastor bonus* prevede l'istituzione di commissioni interdicasteriali, anche stabili, nel caso in cui la materia di competenza sia di più dicasteri: «Negotia, quae plurium Dicasteriorum competentiam attingunt, a Dicasteriis, quorum interest, simul examinentur» (*PB* 21 §1); e ancora: «Ubi opus fuerit opportune commissiones "interdicasteriales" permanentes, ad negotia tractanda, quae mutua crebraque consultatione egeant, constituantur» (*PB* 21 §2).

Infatti Ghirlanda si chiede: «Non sarebbe auspicabile, a norma dell'art. 21 §2 della Cost. Ap. *Pastor bonus*, la costituzione di una commissione interdicasteriale permanente, di cui facciano parte, oltre il Presidente del Consiglio per i Laici, i Prefetti delle Congregazioni per le diverse categorie di persone comprese nei movimenti ecclesiali?»[168].

Beyer va ancora oltre auspicando la creazione di un istituto di riferimento e di competenza *ad hoc* per i movimenti:

---

[167] GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, *AAS* 80 (1988) 841-912; *EV* 11/787-1070.

[168] G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 57.

> Poiché di solito vi sono nel movimento diversi ordini di persone, sembra che nell'instaurare, dirigere e promuovere ulteriormente tali movimenti si possa applicare la norma contenuta nella Costituzione *Pastor bonus*, secondo la quale, per gli affari che toccano la competenza di vari dicasteri, si può convocare una «Commissione inter-dicasteri»; oppure, se tali affari siano da trattare nella stessa forma e con continuità, una Commissione stabile. Ma perché si possa affrontare su questi movimenti una trattazione migliore e più competente, si dovrà un giorno erigere un Consiglio o una Commissione unicamente competente della loro approvazione, erezione e promozione, e che comunque, secondo la materia, ascolti il parere di altri dicasteri, ad es., per la vita clericale e consacrata, per l'apostolato dei laici, per l'attività missionaria, per l'ecumenismo, per le Chiese orientali, etc. Tale nuova istituzione appare fin d'ora auspicata e veramente necessaria per un più pieno riconoscimento dei movimenti[169].

La questione di un istituto di riferimento e di competenza *ad hoc* per i movimenti rimanda ad un problema ancora più a monte ossia il riconoscimento dei movimenti ecclesiali in quanto tali ovvero come movimenti, cioè come nuova figura canonica. Hegge si mostra ben consapevole del problema:

---

[169] J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 485.

È interessante il pensiero che espresse il Cardinale Ratzinger nel 1999 durante il seminario sul tema "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi". Alla domanda del Cardinale Simonis sul rapporto tra i vecchi carismi e i nuovi movimenti il Cardinale Ratzinger, tra l'altro, risponde: «Io penso che la tripartizione sacerdoti, religiosi e laici sia fondamentale: essa risulta dalla struttura stessa della Chiesa e quindi sarà determinante anche in futuro. Mi sembra però che dopo il Concilio Vaticano II si sia avuta una maggiore comunicazione fra i tre stati, nel senso che si trovano nuove forme di collegamento, nuove forme di collaborazione tra le diverse vocazioni. In tutti i grandi movimenti vediamo in effetti che all'interno di ciascuno di essi crescono i tre settori. […]

In relazione al futuro della Curia, il fatto di trovare i tre stati sotto lo stesso tetto può certamente creare dei problemi. Il Cardinale Stafford e Mons. Ryłko lo sanno meglio di me: essendo il Pontificio Consiglio per i Laici responsabile di questi movimenti, si trova ad essere responsabile anche di famiglie di vita consacrata o di fraternità di sacerdoti. La questione sarà da definire un giorno: come rispondere a questa nuova intercomunicabilità fra i tre stati, che rimangono tuttavia distinti, poiché è differente la loro essenza? Io penso che l'organizzazione debba seguire la vita. È meglio allora vedere come si evolve la vita, senza affrettare i tempi per quanto riguarda le questioni organizzative. Certo anche in Curia dobbiamo fare il possibile per collaborare e forse questa intercomunicabilità fra i tre stati di vita all'interno dei movimenti può anche rappresentare uno stimolo per una migliore collaborazione tra i dicasteri. Innazi tutto, allora, deve crescere questa collaborazione tra i dicasteri e poi si troveranno, con il maturare delle cose, anche le formule per assegnare in modo più preciso le diverse competenze». J. RATZINGER, «Dialogo», 227-228.

> Il problema fondamentale consiste in una *mancanza di una forma giuridica* che corrisponde alla natura, alla forma ed agli scopi dei movimenti ecclesiali. Da una parte le forme giuridiche esistenti come le associazioni private e pubbliche nel CIC (cf. i cann. 298-329) non prendono in considerazione né il carisma originario né la possibilità della vita consacrata dei consigli evangelici e della incardinazione di sacerdoti. […] Nelle forme giuridiche già esistenti degli istituti di vita consacrata, delle società di vita apostolica (cf. cann. 573-746) e della prelatura personale non è prevista l'appartenenza di tutte le vocazioni in una struttura unitaria che ammette una ramificazione differenziata con lo stesso grado di appartenenza per tutti. Per questo si richiede una *forma giuridica autonoma e unitaria «movimenti ecclesiali»*, perché solo così si può evitare che all'interno del movimento attraverso qualche settore si costituiscano alcune strutture direttive che siano o subordinate reciprocamente o che abbiano un'autonomia di direzione totale in confronto di tutto il movimento[170].

Anche Ghirlanda si chiede se non sia auspicabile un documento che riconosca la peculiarità carismatica dei movimenti e quindi fornisca una disciplina universale su cui poi basare gli statuti come diritto proprio[171]; è la proposta di una legge-quadro, di cui si fa portatore anche Beyer:

> Non solo questi movimenti, come tipo di vita associativa, sono nuovi; essi sono numerosi, e non si limitano come tali a una sola categoria di fedeli. Proprio questa ricchezza di appartenenze diverse rende difficile la loro approvazione. Le competenze dei dicasteri romani separano gli stati di vita e i compiti – Vescovo, clero, vita consacrata, evangelizzazione, laicato – mentre un movimento li riunisce. Si può dunque auspicare un documento pontificio che approvi questa nuova forma di vita associativa (vedi il can. 605) e

---

[170] C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 520. Hegge continua poi ipotizzando una possibile tipologia di struttura dei movimenti: «Nei movimenti ecclesiali è prevista la diversità legittima di stati di vita, vocazioni e età attraverso la chiamata unitaria di Dio nel carisma originario. Salvaguardando l'*unità strutturale* essi sono divisi in *diversi settori* (cioè le branche) in cui si formano rispettivamente le stesse vocazioni. I settori (cioè le branche) da parte loro sono legati attraverso dei rappresentanti eletti e formano una struttura comunitaria di tutto il movimento sul piano mondiale e nazionale sotto la guida di un presidente o fondatore che tutela l'unità e l'originalità carismatica. In una nuova forma canonica di associazione chiamata "movimento ecclesiale" ci sarebbero allora due gradi di direzione in cui si esprimerebbe l'unità nella diversità dei movimenti: la direzione generale attraverso il presidente e la direzione particolare di ogni settore rispettivo alle diverse forme stabili di vita». C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 521.

Per un ulteriore approfondimento cf. anche C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 105-126.

[171] Cf. G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 57.

le dia una legge-quadro che permetta non solo la redazione dei loro statuti, ma la loro approvazione da parte di un'istanza competente, visto che non possono dipendere da un solo dicastero[172].

Sembra scontato che la legge-quadro auspicata dovrebbe essere molto flessibile in modo da poter abbracciare la varietà delle espressioni dei movimenti[173].

Anche a mio parere, i movimenti ecclesiali necessitano di un riconoscimento canonico *ad hoc* e la creazione di un istituto proprio di riferimento e di competenza[174]. Ciò comporta una comprensione più profonda della realtà carismatica, teologica e ecclesiale dei movimenti: affinché essi abbiano un riconoscimento giuridico e una disciplina canonica più appropriati, occorre capire che la loro valenza va oltre il semplice elemento associativo del can. 215 e ha come fonte un carisma che si fa collettivo e che coinvolge tutti gli ordini di persone in ogni aspetto della loro vita[175].

---

[172] J. BEYER, «I movimenti nuovi», 74-75.

[173] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 133.

A tal proposito Hegge scrive: «una nuova forma giuridica per la Chiesa universale chiamata "movimento ecclesiale" è solo concepibile come una *struttura generale e aperta*. All'interno di un *vasto ambito di diritto costituzionale* dei movimenti ecclesiali si potrebbe allora concepire diverse *soluzioni giuridiche "ad personam"*. La *legislazione di base* per i movimenti ecclesiali determinerebbe meno i dettagli che aprirebbe *l'ambito delle possibilità giuridiche e costituzionali.* Metterebbe a disposizione *gli strumenti di diritto canonico necessari* (la diffusione nazionale o internazionale, l'appartenenza della vita consacrata, la possibilità di incardinazione, caso mai l'appartenenza di non-cattolici, etc.) affinché i movimenti si possano sviluppare all'interno della Chiesa secondo il loro carisma originario e si possano trovare con l'aiuto delle rispettive autorità *la loro* forma giuridica adeguata». C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 521-522.

[174] Su questo tema ci sono posizioni con sfumature diverse: cf. J. BEYER, «I "movimenti ecclesiali"», 146-147; G. FELICIANI, «I movimenti ecclesiali», 81-82; ID., «Quale statuto», 154-155; S. RECCHI, «Per una configurazione canonica», 62-64; ID., «La configurazione canonica», 220-221; 227-229; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 100-101.

[175] A riguardo anche Recchi afferma: «i movimenti sono riconosciuti per lo più come associazioni di fedeli, pubbliche, o più spesso private. Tale opzione canonica è oggi quasi obbligata perché è la più favorevole ad offrire loro una protezione giuridica minima, un'identità ecclesiale e una sufficiente libertà di strutturarsi. Ciò non toglie che essa mostri molti (e seri) limiti. I movimenti non possono essere considerati dei semplici insiemi di fedeli, riuniti su base associativa spontanea come invece lo sono nella loro identità propria le associazioni di fedeli, secondo la mente del legislatore. Il carisma di fondazione crea un'esigenza associativa che trascende la realtà definita dalle semplici associazioni di fedeli.

Chi sostiene che il diritto associativo sia sufficiente[176] non considera che nel fenomeno dei movimenti è determinante il ruolo di un carisma che si fa collettivo (motivo per cui anche oggi si fa ricorso per analogia anche al diritto della vita consacrata), e si inseriscono altri diritti fondamentali come il diritto di seguire la propria spiritualità (can. 214) e il diritto di intraprendere iniziative apostoliche (can. 216).

La questione dell'incardinazione, che si andrà ad affrontare, si inserisce nella tensione di tutti questi elementi portanti.

6. **Conclusione**

L'età postmoderna conduce l'uomo al disorientamento e alla crisi della sua identità più profonda con la sua conseguente ricerca di nuove risposte che possano offrirgli un orizzonte di senso da contrapporre alla perdita di direzione, all'incertezza e all'instabilità che sperimenta in sé e fuori di sé. È in questa dinamica che si può inserire il crescente bisogno di spiritualità e di religiosità da parte di molte persone, nonostante la presenza di contraddizioni e indifferenza, laicismo e secolarizzazione.

Tra le risposte che lo Spirito sta offrendo agli uomini di oggi rientrano certamente anche quei movimenti ecclesiali che, mediante il discernimento da parte dell'autorità competente, sono stati riconosciuti come

---

I membri dei movimenti sono costituiti in una famiglia ecclesiale, secondo una forma di sequela determinata dalle esigenze del carisma di origine che implica un progetto di comunione, uno stile di vita, di lavoro, di missione.

Il problema canonico prioritario che si pone, ancor prima di considerare il rapporto movimenti-incardinazione, è quello del rapporto tra questa natura dei movimenti e l'identità canonica dell'associazione. Quest'ultima, che esclude oggi la possibilità di incardinare i chierici, mostra i suoi limiti, di cui l'incardinazione costituisce solo un aspetto, rivelando la sua insufficienza a dare strutture coerenti con la natura carismatica dei movimenti». S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 170-171.

[176] Si pensi a Martínez Sistach che afferma: «A mio avviso la normativa del Codice, in armonia con la netta proclamazione conciliare del diritto di associazione dei fedeli, si mostra in grado di abbracciare e regolare questa ricchezza associativa che lo Spirito Santo suscita nel Popolo di Dio. Detta normativa si ispira al principio di sussidiarietà e alla convenienza di stabilire argini flessibili che permettano di rispondere più efficacemente alla diversità di situazioni. Ciò non significa che, nel momento in cui si debba applicare la normativa canonica vigente ai nuovi movimenti ecclesiali, non sorgano difficoltà, a causa della varietà dei membri che li compongono e a causa di altre caratteristiche proprie di questi fenomeni associativi. Tuttavia ritengo che i nuovi movimenti siano riconducibili alla figura di associazione canonica di fedeli e al suo ordinamento. Si ha così un quadro comune per tutti». L. MARTÍNEZ SISTACH, «La libertà di associazione», 186.

autentici doni carismatici (cf. *LG* 12; *ChL* 30), costituiti attualmente in associazioni di fedeli.

I movimenti ecclesiali contribuiscono a ripresentare la persona di Cristo testimoniando il Vangelo con modalità e linguaggi nuovi, facendo fare un'esperienza della pratica religiosa capace di persuadere e di trasformare tutta quanta la vita di chi la intraprende. Si scopre la propria identità vivendo nel concreto quel mistero di comunione che è la Chiesa. La comunione è sperimentata attraverso un medesimo carisma che riunisce tutti gli aderenti ad un movimento, provenienti da più ordini e da più categorie di persone, sotto le medesime finalità e la medesima missione da praticare secondo lo stato di vita e la vocazione personale di ciascuno.

L'irruzione dei movimenti ecclesiali nella situazione attuale non è altro che la conferma di una dinamica che si ripresenta nel tempo per opera dello Spirito, il quale, lungo la storia, specie nei momenti di crisi e di disorientamento, dona carismi che rispondano alle diverse esigenze dei tempi rinnovando la vita della Chiesa e della società.

Oggi i movimenti ecclesiali si stanno mostrando come potenti strumenti che favoriscono il fiorire di vocazioni al ministero sacro, specie al sacerdozio. La presenza di sacerdoti, e più in generale di chierici, all'interno dei movimenti comporta però degli interrogativi delicati, molti dei quali ruotano intorno alla questione dell'incardinazione, interrogativi che spingono a studiare la situazione dei chierici nei movimenti per tentare di trovare soluzioni per il loro bene, per quello dei movimenti e di tutto il popolo di Dio.

CAPITOLO II

La situazione attuale dei chierici nei movimenti ecclesiali

Nei movimenti ecclesiali sono presenti chierici provenienti dai tre ordini sacri; con questo studio ci si intende concentrare sui presbiteri, sulla loro vocazione al sacerdozio e sul loro vincolo di incardinazione, sebbene diverse considerazioni possano poi essere applicate anche ai diaconi, transeunti o permanenti, e ai Vescovi. Inoltre, anche se potrebbero aderire ad un movimento sacerdoti la cui vocazione sia sorta in diocesi, in un istituto di vita consacrata, in una società di vita apostolica o in una prelatura personale[1], in questo lavoro – in particolare – ci si

[1] Fin da subito vanno comunque fatte alcune precisazioni.

La situazione dei sacerdoti che dopo anni di incardinazione diocesana aderiscono ad un movimento non è da confondere con quella dei sacerdoti la cui vocazione è sorta in un movimento e che è stata nutrita durante tutto il periodo di formazione dalla spiritualità di quel movimento. Si tratta sempre di incardinazione diocesana, ma nel primo caso l'incardinazione diocesana precede l'adesione al movimento, tanto che il Vescovo potrebbe proibirne la partecipazione al chierico, se essa fosse di impedimento all'esercizio dell'ufficio affidatogli (cf. can. 278 §3); nel secondo caso il Vescovo non può proibire al chierico la partecipazione alla vita del movimento in quanto l'esercizio del diritto di associazione e del diritto di seguire la propria spiritualità precedono l'incardinazione diocesana.

I chierici che sono membri di istituti di vita consacrata, società di vita apostolica o prelature personali non potranno appartenere ad un movimento nella stessa maniera in cui appartengono al loro istituto, infatti significherebbe che due carismi informano la vita di quei chierici, quello del proprio istituto e quello del movimento. Il carisma che informa la vita deve essere uno, quindi quei chierici non potranno aderire pienamente al carisma del movimento, ma soltanto in parte e sempre con il consenso dei loro Superiori, ad esempio potrebbero collaborare a certe opere del movimento (cf. *VC* 56). La loro volontà di aderire pienamente al carisma e alla spiritualità di un movimento significherebbe che non sono integrati nel loro istituto, né

soffermerà su chi diventa sacerdote grazie ad una vocazione sorta all'interno di un movimento, continuando a farvi parte a pieno titolo e a viverne il carisma anche dopo l'ordinazione[2].

Seguendo il percorso di chi vuol diventare sacerdote all'interno di un movimento è possibile ricavare una serie di elementi che conducono tutti ad un punto nevralgico di tale questione ossia l'incardinazione.

Questi sono gli elementi che si potranno individuare dall'analisi del seguente percorso:

– il diritto di associazione;
– il diritto di esercitare i propri carismi e la formazione sacerdotale;
– il rapporto con la Chiesa particolare e la parrocchia.

Obiettivo di questo capitolo sarà quello di analizzare questi diversi elementi mantenendoli nel contesto dell'incardinazione diocesana e limitandosi a moderare le possibili tensioni alla luce della normativa vigente.

1. **Vocazione sacerdotale nei movimenti: un percorso**

Con il percorso qui delineato non si intende comprendere la totalità dei casi possibili, ma presentare, in linea generale, alcuni aspetti della vocazione sacerdotale all'interno dei movimenti secondo le conoscenze e l'esperienza che si è maturata in questi anni a contatto e a confronto con molti membri provenienti da movimenti ecclesiali.

Sarà da questi aspetti che si potranno ricavare spunti per la riflessione.

---

che vivono coerentemente il suo carisma, quindi dovrebbero lasciare l'istituto per entrare pienamente nel movimento.

[2] È anche possibile che un sacerdote membro di un movimento venga poi eletto e consacrato Vescovo: «anche per lui vale lo stesso principio che vale per qualsiasi religioso che diviene Vescovo: egli rimane membro del proprio istituto, ma non è tenuto ad osservare gli obblighi che giudichi incompatibili con la propria condizione. È inoltre soggetto unicamente al Romano Pontefice». B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 135.

Sempre in analogia con i Vescovi religiosi si può dire che perde anche la voce attiva e passiva all'interno del movimento. Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO, «Responsum I», 29 aprile 1986.

Si può condividere l'affermazione di Zadra che al massimo per i Vescovi aderenti a movimenti si potrà avere un piccolo regolamento che regoli i loro incontri e la loro organizzazione interna, infatti i regolamenti (cf. can. 95) non hanno la stessa forza vincolante e lo stesso valore degli statuti (cf. can. 94). Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 135.

1.1 *Sorgere della vocazione e anni di formazione*

Il contatto con un movimento ecclesiale può contribuire a sviluppare vocazioni sacerdotali che, normalmente, sono intimamente legate al carisma del movimento stesso.

Chi, all'interno di un movimento, sente la vocazione a diventare sacerdote dovrà quindi maturare la propria scelta verificando l'intenzione di vivere secondo il carisma e le finalità del movimento di appartenenza non più da laico, bensì nello stato di vita clericale[3].

---

[3] Evidentemente nel caso in cui il membro del movimento avesse anche scelto di vivere assumendo i consigli evangelici mediante promesse, impegni o altre forme di vincolo, si avrebbe un'ulteriore consacrazione di vita. Spesso accade che oltre alla professione dei consigli evangelici sia prevista la vita fraterna in comune e non è raro che le comunità siano composte da uomini e donne, che oltre a condividere il carisma e l'apostolato, condividono anche vari momenti della vita quotidiana e alcuni spazi comuni (luoghi di preghiera, di lavoro, di studio, refettori, etc.).

Riguardo all'assunzione dei consigli evangelici cf. M. DELGADO GALINDO, «Il dono di sé», 293-309; J.J. ECHEBERRIA, *Asunción,* 145-179, 195-223; G. GHIRLANDA, «I consigli», 567-589; S. RECCHI, «Assunzione», 339-352; B. ZADRA, «L'assunzione», 353-362.

Beyer fa una serie di riflessioni sui pericoli e i rischi per chi sceglie l'assunzione di una consacrazione di vita all'interno dei movimenti ecclesiali: «Questa vita consacrata, giustamente considerata come primo appello o chiamata privilegiata, può essere messa in pericolo volendo fare del movimento un insieme di membri uguali tra loro. Tutti sono fedeli cristiani – *christifideles* – e questa identità è vera e stabilisce un'uguaglianza fondamentale; ma ciò non significa che tutti siano laici! I presbiteri non possono vivere come i laici. Si deve, perciò, riconoscere il loro sacerdozio nei termini esatti e nella sua peculiarità.

La vita consacrata, ripresa in questo desiderio di uguaglianza, può perdere il suo vigore e il suo significato specifico. Questo pericolo è tanto più grande in quanto spesso questa vita consacrata ha accolto la pratica dei consigli evangelici senza essere né l'espressione di un istituto religioso né di un istituto secolare. È, tuttavia, falso classificare tutta la vita consacrata sotto queste due sole categorie». J. BEYER, «L'avvenire», 11.

In fondo Beyer mette in guardia dal pericolo che l'uguaglianza fondamentale tra i diversi ordini di persone, che è tipica dei movimenti, non diventi un'omologazione che annulla le peculiarità di ciascun ordine.

«Riflettendo bene, si può pensare che la forza di un movimento ecclesiale è fondata sempre di più sull'unità che in esso trovano tutti gli stati di vita e, tra di loro, una vita consacrata che, religiosa o secolare, non si separi dall'insieme, ma dentro al movimento trovi il suo ruolo, la sua azione e il suo inserimento canonico; così come anche i diaconi e i presbiteri si augurano di trovare la loro incardinazione nel movimento dentro al quale dovranno avere una propria struttura, un ministero particolare o la possibilità di essere in aiuto alle diocesi sprovviste di sacerdoti e di seminaristi. […]

Generalmente è la direzione spirituale offerta all'interno del movimento che aiuta in questa prima fase colui che senta la chiamata all'Ordine sacro.

Una prima questione riguarda la formazione di coloro che richiedono di essere candidati al sacerdozio: dove ricevere tale formazione? Si possono presentare varie possibilità.

Un caso può essere quello di coloro che vengono presentati ad un Vescovo che li accolga in diocesi a condizione che vivano in seminario ricevendo una formazione integrale (umana, spirituale, intellettuale e pastorale) non differente da quella degli altri seminaristi che non provengono da movimenti ecclesiali.

Un altro caso può essere quello di un Vescovo che, pur richiedendo la frequentazione del seminario, consenta un legame più stretto con il movimento di provenienza in modo che i candidati possano integrare la formazione ricevuta in seminario con quella impartita nel movimento.

Un altro caso ancora può essere quello di un Vescovo che conceda ai candidati al sacerdozio di ricevere la formazione interamente all'interno del movimento: questo potrebbe succedere se i movimenti prevedessero un percorso di formazione in case di formazione, collegi, convitti o veri e propri seminari appartenenti al movimento stesso e se il Vescovo, che resterebbe comunque l'ultimo responsabile della formazione al sacerdozio, riconoscesse la validità e la bontà del percorso formativo offerto dal movimento.

Infine può esserci il caso di candidati al sacerdozio che compiano gli anni di formazione sempre nelle case di formazione del movimento, senza sapere ancora in quale diocesi saranno ordinati. Solo a studi ultimati, compiuti in Facoltà teologiche o in istituti universitari, verranno presentati a qualche Vescovo che, se li accetterà e dopo un periodo di tempo variabile (da circa un anno fino a due anni o più), li ordinerà incardinandoli nella propria diocesi.

Tutto questo ci riporta a una visione globale molto importante per l'avvenire di questi movimenti: una spiritualità generale, anche se molto marcata, non è sufficiente a favorire un vero progresso spirituale. Ricordando o riprendendo le idee generali non si può rispondere ai tratti distintivi delle vocazioni particolari, sia nella Chiesa sia nei movimenti ecclesiali.

Bisogna, al contrario, che in ogni movimento ecclesiale ogni stato di vita, ogni chiamata alla vita consacrata, possa trovare al meglio ciò che concretizza ed esplicita i doni generali che fondano la spiritualità di tutti, ma che sono vissuti in ogni tipo di vocazione particolare. Soltanto a questo prezzo l'avvenire di questi movimenti sarà assicurato in piena fedeltà ai carismi propri e ai doni diversi dello Spirito». J. BEYER, «L'avvenire», 12-13.

Queste possibilità mostrano che molto dipende dal Vescovo e dalla sua opinione circa il movimento che presenta il candidato al sacerdozio, oltre che sullo stesso candidato: la soluzione del seminario sarebbe la norma in quanto i futuri presbiteri saranno presbiteri diocesani membri di associazioni private o pubbliche ma in realtà molto è determinato dagli accordi che si stringono tra il Moderatore del movimento e il Vescovo diocesano coinvolto.

Più il Vescovo lascia libero il candidato di vivere la sua vocazione all'interno del movimento più egli verrà inserito nella vita e nelle attività di questo; va rilevato che il legame col movimento da una parte permette al candidato di non perdere la propria identità e di rafforzare le proprie convinzioni mettendo alla prova tutti i giorni se la sua scelta di appartenere al movimento come sacerdote possa essere provvidenziale oppure no, ma dall'altra parte può diventare una grave difficoltà perché non si fa che allontanare di qualche anno la vita all'interno della diocesi in cui si sarà incardinati e per il cui servizio si dovrà operare: in questo senso si può dire che sono favoriti quei candidati che vivono nel seminario in quanto si trovano fin da subito a confronto con la realtà in cui dovranno progressivamente inserirsi.

In ogni caso, generalmente, il candidato al sacerdozio che inizia il percorso formativo, in cui avverrà un progressivo discernimento della propria vocazione, riceverà l'aiuto di un padre spirituale scelto all'interno del movimento, sia che viva in seminario (cf. can. 246 §4), sia che viva nelle case di formazione del movimento; è chiaro che frequentando il seminario sarà determinante anche il ruolo del rettore e degli altri formatori, così come, vivendo in una casa del movimento, sarà determinante anche il ruolo del responsabile di casa e di quanti avranno il compito di seguire la formazione dei candidati al sacerdozio[4].

Sia vivendo in seminario che in case di formazione proprie del movimento la formazione dovrà approfondire la vocazione sacerdotale sorta all'interno del movimento per giungere ad un buon discernimento: una formazione al sacerdozio sarà equilibrata se saprà trasmettere ai futuri sacerdoti la consapevolezza che si è ordinati per il servizio di tutta la Chiesa, servizio che poi dovrà concretizzarsi verso una parte determinata del popolo di Dio, ma tale consapevolezza non dovrà soffocare l'appartenenza al movimento in cui è sorta la vocazione, bensì farla maturare nel rispetto di tutti gli altri carismi ed istituzioni della Chiesa

[4] Cf. cap. II, pp. 129-136.

e con la convinzione che l'approfondimento del carisma del movimento da parte del futuro sacerdote sarà per lui fonte di sostegno e per tutti un arricchimento.

1.2 *Ordinazione e affidamento di incarichi*

Sia nel caso in cui la formazione venga affidata prevalentemente al seminario sia nel caso in cui venga affidata prevalentemente al movimento, è il Vescovo diocesano che, in ciascuna fase, avrà sempre la responsabilità nel discernere e che dovrà dare la parola definitiva nello scrutinio del candidato da ammettere.

Sia il seminario che il movimento dovrebbero garantire che si compiano in termini idonei i passi precedenti all'ordinazione: il rito di ammissione tra i candidati al sacerdozio e il conferimento dei ministeri di lettore e di accolito necessitano di tempi ben scanditi in modo da far comprendere il senso di ognuno di essi, la loro utilità e finalità. Ammesso che questo dovrebbe essere più facile in seminario, va riconosciuto che nei movimenti può accadere più frequentemente che le varie tappe vengano poco approfondite e non ci sia molta possibilità di sperimentarle effettivamente, specie quando il candidato al sacerdozio viene presentato ad un Vescovo dopo aver già terminato gli studi e con la necessità di una parte o di entrambe che venga presto ordinato sacerdote.

Si arriva quindi all'ordinazione diaconale con cui si è incardinati in diocesi e si inizia a collaborare più attivamente nel piano pastorale diocesano: in realtà la prassi è molto varia, a seconda delle esigenze reciproche e degli accordi stretti, infatti, generalmente, i seminaristi prestano servizio in qualche attività parrocchiale della diocesi prima ancora di ricevere il diaconato (come il collaborare all'attività pastorale per i bambini, i ragazzi o i giovani, l'insegnare il catechismo, lo svolgere i ministeri di lettori e accoliti, etc.), quindi una volta ordinati diaconi sarà naturale per loro iniziare a svolgere i compiti da diacono all'interno delle parrocchie; per i candidati al sacerdozio che ricevono la formazione nel movimento possono esserci compiti analoghi ai seminaristi già durante il periodo della loro formazione oppure il loro servizio in parrocchia può iniziare svolgendo il ministero di diaconi, mentre ci sono anche alcuni diaconi cui non viene affidato nessun compito all'interno della diocesi permettendo di operare il loro ministero unicamente per il movimento; anche in questo caso molto dipende dalla volontà del Vescovo diocesano.

Dopo il conferimento del diaconato si giunge al presbiterato ed è qui che tutte le questioni irrisolte circa l'incardinazione diocesana emergono con forza.

Non di rado alla base ci sono preconcetti e incomprensioni reciproche: da una parte il Vescovo potrebbe non riconoscere la necessità di promuovere il carisma del movimento di appartenenza del presbitero mostrando così scarsità di apertura e di capacità di discernimento verso possibili nuovi frutti dello Spirito; dall'altra parte i sacerdoti cadono in un ragionamento erroneo: ritengono di essere ordinati esclusivamente, o quasi, per il proprio movimento ecclesiale pretendendo come loro diritto il poter operare per quella parte del popolo di Dio da cui provengono e da cui è sorta la loro vocazione.

Nella prassi i compiti e le attività pastorali vengono assegnati dal Vescovo considerando anche eventuali accordi previi con il movimento sul modo di disporre dei sacerdoti, sui compiti da affidare loro, sul modo di impostare la loro attività pastorale; il più delle volte l'attività consiste nell'affidamento di un incarico in parrocchia, anche se non sono da escludere l'insegnamento ai vari livelli o altri incarichi, ad esempio in curia.

Per il sacerdote questo può essere un momento critico perché si tratta di passare da una realtà in cui è cresciuto spiritualmente e che lo ha conquistato – tanto da decidere di consacrarsi fino al sacerdozio – ad una realtà che sotto vari aspetti per lui è nuova e comporta un'attività ministeriale, soprattutto quella parrocchiale, non sempre facilmente conciliabile con ciò che ha interiorizzato nel movimento.

Questo vale soprattutto per quei sacerdoti che hanno ricevuto la loro formazione nelle case del movimento, ma riguarda anche quei sacerdoti che, pur avendo frequentato il seminario, hanno sempre mantenuto un legame e rapporti stretti con il movimento di provenienza e ora, una volta usciti dal seminario e tornati a vivere nel movimento, vorrebbero indirizzare le loro energie e il dono ricevuto anche verso il movimento, vivendo il sacerdozio il più possibile secondo il carisma del movimento stesso.

Nei sacerdoti provenienti dai movimenti può sorgere una vera e propria crisi di identità che può essere aggravata anche da altri fattori: i sacerdoti possono infatti anche continuare a vivere all'interno del movimento e secondo il suo stile di vita ma ciò può risultare troppo impegnativo, se non addirittura di ostacolo, rispetto agli impegni che la vita diocesana e parrocchiale comportano; può essere difficile fare vita quotidiana di comunità, dove prevista, partecipare ai ritiri o agli esercizi

spirituali organizzati dal movimento, frequentare i vari incontri o più semplicemente sentirsi parte di un gruppo in cui si è cresciuti e nel quale ci si trova bene e che diventa sempre più gravoso da seguire.

Dopo l'ordinazione sacerdotale, invece di fortificarsi nella crescita spirituale, si può giungere ad un'incoerenza con la propria scelta di vita originaria.

D'altronde va detto che anche le parrocchie guidate da parroci provenienti da movimenti ecclesiali possono soffrire una crisi di identità, infatti certi parroci tendono a confondere la parrocchia loro affidata con il movimento ecclesiale di appartenenza fino al punto di voler imporre a tutti i parrocchiani il carisma del movimento conformando le diverse attività parrocchiali al modello e all'impostazione del proprio movimento.

Questo atteggiamento del parroco è controproducente non solo per l'intera parrocchia che così viene snaturata e per i parrocchiani che si ritrovano disorientati vedendosi disconosciuti i loro diritti, ma anche per il parroco stesso che si sentirà incompreso, ostacolato e proverà il fallimento dei suoi tentativi, effettivamente insostenibili e criticabili.

1.3 *Incardinazione fittizia*

Una soluzione al problema si è trovata nella cosiddetta *incardinazione fittizia*: un chierico è incardinato di diritto in una diocesi ma, di fatto, il Vescovo non gli richiede nessun impegno particolare né gli affida un compito in diocesi permettendo così al chierico di dedicarsi totalmente al servizio del movimento di provenienza[5].

Di solito questo modo anomalo di incardinare viene stabilito tra il Vescovo e il Moderatore del movimento o all'arrivo del movimento in diocesi, accompagnato opportunamente dalla stipula di una convenzione, o alla richiesta di accoglimento fra i candidati al sacerdozio di qualcuno in particolare.

All'arrivo di un movimento in una diocesi esso deve essere accettato dal Vescovo e solo allora è possibile che si stabilisca una convenzione fra diocesi e movimento in cui si definiscano le finalità, il carisma, l'apostolato con le varie attività connesse, lo stile di vita, la formazione

[5] Giova ribadire che qui non si sta parlando di chierici diocesani che solo successivamente alla loro ordinazione ed incardinazione hanno deciso di aderire ad un movimento, bensì di quei chierici la cui vocazione sacerdotale è sorta in un movimento e che quindi già vi aderivano prima dell'ordinazione e incardinazione: l'atteggiamento che il Vescovo deve avere non può essere identico perché nel primo caso l'incardinazione diocesana precede la partecipazione al movimento, nel secondo caso la segue (cf. cap. II, p. 89, nt. 1).

dei membri consacrati e soprattutto di chi chiede l'Ordine sacro (specie nel caso in cui venisse concessa la formazione in una propria casa), le modalità di ammissione e di separazione dall'associazione, le questioni economiche; è in questa convenzione che si potrà anche definire meglio il ruolo dei sacerdoti, quali compiti affidargli, quali garanzie reciproche siano attese da entrambe le parti e anche altro.

Se non fosse stata scritta nessuna convenzione di questo genere oppure se la convenzione non avesse previsto niente di specifico riguardo ai sacerdoti incardinati in diocesi e ai loro compiti, allora sarebbe naturale cercare di volta in volta, per ogni singolo ordinando, un accordo col Vescovo, meglio se scritto, circa l'affidamento di compiti.

Si cercherà ovviamente di operare in quelle diocesi i cui Vescovi siano sensibili al carisma del movimento e quindi diano la possibilità ai sacerdoti di continuare ad operare anche a servizio del movimento e non soltanto per la diocesi.

Per qualche sacerdote l'incardinazione è pienamente fittizia tanto che il Vescovo gli permette di dedicarsi unicamente al movimento mentre per altri sacerdoti, di solito sono la maggior parte, l'incardinazione è parzialmente fittizia in quanto, pur garantendo loro una certa libertà per dedicarsi alle opere apostoliche del movimento o per ricoprire ruoli istituzionali all'interno di esso, tali attività e ruoli vanno conciliati con gli incarichi da svolgere a servizio della diocesi.

Un caso ricorrente è quello di affidare in solido una o più parrocchie ad un gruppo di sacerdoti membri dello stesso movimento in modo che possano garantire contemporaneamente sia il servizio pastorale ai fedeli parrocchiani sia il servizio al movimento di appartenenza.

L'incardinazione fittizia, sia quella in senso pieno sia quella, per così dire, parziale, non tutela completamente né la diocesi né il movimento.

Da una parte il Vescovo diocesano può cambiare idea circa un movimento o circa qualche sacerdote membro di esso: considerato il valore alquanto debole della convenzione, il Vescovo può decidere di cambiarla unilateralmente o addirittura di recedere. Si può avere anche il caso che il successore del Vescovo che ha stipulato la convenzione non la condivida, non voglia sentirsi legato da una tale convenzione o non voglia nemmeno avere la presenza di quel movimento nella propria diocesi: il sacerdote si troverebbe incardinato in una diocesi "insensibile" al carisma del suo movimento di provenienza, ma legato ad essa dal vincolo di obbedienza al Vescovo diocesano, suo proprio Ordinario. Va comunque detto che se non ci fosse una causa grave, il Vescovo – sia il firmatario della convenzione sia un suo successore – non rispettando la

convenzione mancherebbe comunque contro l'obbligo naturale di mantenere i patti presi (*pacta servanda sunt*).

Dall'altra parte il Vescovo diocesano può doversi trovare ad affrontare situazioni assai scomode in quanto primo responsabile del sacerdote incardinato nella propria diocesi, sebbene collabori poco o niente per quella Chiesa particolare: se un sacerdote decidesse di lasciare il movimento di appartenenza e con ciò entrasse in crisi anche la sua vocazione sacerdotale sarebbe prima di tutto il Vescovo a dover tentare di riportare un *suo* sacerdote alla vita sacerdotale che aveva deciso di seguire. O ancora: nel caso in cui il sacerdote venisse accusato di aver compiuto dei delitti, sarebbe il Vescovo in prima persona a dover essere impegnato per tutelare i diritti del *suo* sacerdote, contribuire ad accertare la verità e rispondere del suo operato in quanto responsabile di un *suo* collaboratore dell'ordine presbiterale.

A prima vista l'incardinazione fittizia può sembrare una buona soluzione, in realtà lascia varie perplessità da affrontare.

2. **Diritto di associazione**

Con il Battesimo, il diritto di associazione, che è un diritto naturale dell'uomo, si arricchisce divenendo un diritto del fedele: coloro che fanno parte di un movimento ecclesiale esercitano questo diritto all'interno del movimento stesso.

Sarà il Vaticano II ad approfondire il diritto di associazione dei fedeli e a favorirne la presenza anche nel Codice del 1983.

2.1 *Prima del Vaticano II*

Nel Codice del 1917 il diritto di associazione era riconosciuto soltanto implicitamente nel can. 685 CIC 1917 che indicava i fini per cui si potevano costituire delle associazioni nella Chiesa: «Associationes distinctae a religionibus vel societatibus de quibus in can. 487-681, ab Ecclesia constitui possunt vel ad perfectiorem vitam christianam inter socios promovendam, vel ad aliqua pietatis aut caritatis opera exercenda, vel denique ad incrementum publici cultus».

Nel can. 684 CIC 1917 ci si limitava invece ad affermare che erano degni di lode coloro che si iscrivevano alle associazioni erette o almeno raccomandate dalla Chiesa[6].

[6] Can. 684 CIC 1917: «Fideles laude digni sunt, si sua dent nomina associationibus ab Ecclesia erectis vel saltem commendatis; caveant autem ab associationibus secre-

Nel Codice del 1917 le associazioni si distinguevano in *ecclesiastiche* e *laicali*.

Le associazioni ecclesiastiche erano sia quelle erette dall'autorità ecclesiastica e provviste di personalità giuridica, sia quelle semplicemente approvate dall'autorità ecclesiastica ma non aventi personalità giuridica (cf. can. 687 CIC 1917).

Le associazioni laicali erano invece soltanto lodate o raccomandate dall'autorità ecclesiastica ma non era loro data rilevanza canonica, infatti il can. 686 §1 CIC 1917 affermava che la Chiesa riconosceva solo le associazioni erette dalla medesima o quantomeno da essa approvate, cioè le sole associazioni ecclesiastiche[7].

Inoltre, il Codice pio-benedettino non regolava tutte le associazioni ecclesiastiche bensì le sole associazioni erette, suddividendole poi ulteriormente in terzi ordini secolari, confraternite e pie unioni (cf. can. 700 CIC 1917).

La distinzione tra associazioni ecclesiastiche e associazioni laicali rimanda bene all'immagine di Chiesa precedente il Vaticano II, che identifica la missione della Chiesa con quella della gerarchia, considerando quindi i chierici come gli unici promotori di quella missione: coerentemente con questa impostazione non aveva senso approfondire la questione del diritto di associazione dei fedeli in genere, diritto che risultava così fortemente limitato nell'esercizio e sempre dipendente dalla gerarchia[8].

In una risoluzione della Sacra Congregazione del Concilio del 13 novembre 1920 arriva invece un riconoscimento esplicito del diritto di as-

---

tis, damnatis, seditiosis, suspectis aut quae studeant sese a legitima Ecclesiae vigilantia subducere».

[7] Can. 686 §1 CIC 1917: «Nulla in Ecclesia recognoscitur associatio quae a legitima auctoritate ecclesiastica erecta vel saltem approbata non fuerit».

[8] A tal proposito Bonnet afferma: «era del tutto consueto prospettare la Chiesa in chiave prevalentemente gerarchica, incentrando la costruzione ecclesiale preferenzialmente sul "chierico" in quanto investito di poteri gerarchici. Il chierico diventava così anche giuridicamente quel protagonista, che il codice pio-benedettino, fedele espressione della cultura teologicamente e canonisticamente dominante della sua epoca, aveva saputo mirabilmente consacrare, accentuando la contrapposizione con quel particolare non-chierico che era il laico, la cui posizione e la cui funzione, codicialmente ben marginalizzate nella Chiesa stessa, venivano invece con chiarezza, e talora pure, come appunto per il fenomeno associativo, con dovizia normativa, sottoposte all'autorità gerarchica». P.A. BONNET, «Il chierico», 432-433.

Comunque lo stesso Bonnet ricorda come anche il diritto di associazione dei chierici fosse stato ristretto per contrastare la diffusione del modernismo. Cf. P.A. BONNET, «Il chierico», 433.

sociazione dei fedeli ammettendo la possibilità di costituire associazioni con finalità ecclesiali tramite un accordo privato dei fedeli, benché queste associazioni restino ancora fuori dall'ordinamento canonico della Chiesa in quanto non erette e guidate dall'autorità ecclesiastica e quindi non riconosciute agli effetti giuridici[9].

2.2 *L'influsso del Vaticano II*

È con il Vaticano II e la sua elaborazione di un'ecclesiologia di comunione che il diritto di associazione dei fedeli viene approfondito e trova una collocazione più appropriata[10].

Se la Chiesa è mistero di comunione, l'associarsi dei fedeli ne è una sua espressione: la Chiesa nasce dalla comunione trinitaria e tende alla pienezza di comunione, così ogni uomo che viene battezzato diviene membro della Chiesa chiamato alla pienezza di vita, che è vita di comunione e unità nella carità (cf. *LG* 1-4; 39-42; 51; *GS* 40).

Ogni fedele, membro del popolo di Dio, è chiamato a contribuire all'edificazione della Chiesa, Corpo di Cristo, secondo la vocazione e la condizione che gli sono propri: il Vaticano II, pur riconoscendo la funzione propria e specifica dei ministri ordinati, vuole anche sottolineare l'uguaglianza fondamentale di dignità ed azione di tutti i fedeli nel partecipare alla missione della Chiesa e per la propria perfezione (cf. *LG* 7; 10-13; 17; 34-36; 39-42; *GS* 29; *AA* 2-3; 6).

---

[9] Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Resolutio *Correntiensis iurisdictionis*, 135-144.

In particolare nella risoluzione si affermava: «Dantur ergo praeter consociationes stricto sensu ecclesiasticas, quae ab auctoritate ecclesiastica eriguntur et diriguntur, aliae fidelium uniones etiam ad finem pium excitatae, sed sub potestate et regimine laicorum constitutae, ab auctoritate vero ecclesiastica mere probatae seu laudatae, quae suscipiuntur in utilitatem proximi auxilio indigentis, et exercent beneficentiam in pauperes, curam infirmorum, protectionem viduarum aut orphanorum, promovent sanam et christianam institutionem, aut bonum spirituale et tutelam moralem iuvenum artificum, aut contra certa vitia grassantia luctant. Saepe quidem ad has causas confraternitates ab ipsa Ecclesia instituuntur, prout praesertim medio aevo usuvenit; et tunc liquet huiusmodi confraternitates sensu stricto ecclesiasticas ad talia opera promovenda erectas auctoritate Episcopi, huius iurisdictioni et regimini subiici etiam in prosecutione pii sui propositi, eisque proinde applicandos esse canones de confraternitatibus. Sed extra hunc casum, sicut associatio non habet esse ab Ecclesia, nec ab Ecclesia agnoscitur quoad iuris effectus; ita ab ecclesiastica auctoritate non gubernatur et regitur, sed per laicos in propriis statutis designatos». SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Resolutio *Correntiensis iurisdictionis*, 139.

[10] Per approfondire il concetto di *communio* cf. J. BEYER, «La "communio"», 200-205.

La Chiesa è insieme un popolo di eguali e di ineguali infatti, se da una parte la comunione ecclesiale rimanda all'uguaglianza tra tutti i fedeli in virtù del Battesimo che rende tutti partecipi della vita divina, dall'altra parte tale comunione è organica in base alla diversità di carismi, ministeri e funzioni stabiliti dallo Spirito per ciascun fedele e attuati nella Chiesa[11].

Prendendo il Codice, sono allora da leggere insieme i cann. 208 e 210: il primo sottolineerà di più l'aspetto dell'uguaglianza dei fedeli, il secondo le finalità cui sono chiamati a tendere come membri della Chiesa, nella libertà della loro condizione personale e unica[12].

Il can. 204 §1, offrendo la nozione fondamentale del fedele, farà sintesi di tutto questo insegnamento conciliare:

> 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 exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit.

Con il Battesimo il fedele partecipa al triplice *munus* di Cristo, sacerdotale, profetico e regale, e acquista il diritto e il dovere di prendere parte alla missione della Chiesa, secondo la condizione, il carisma, il ministero e la funzione che gli sono propri: il diritto e dovere di associazione saranno quindi inseriti tra i diritti e doveri fondamentali del fedele per adempiere tale missione, che comporta la realizzazione della propria santificazione personale, e che il Codice presenterà, tra l'altro, nei cann. 215 e 278[13].

---

[11] Cf. G. GHIRLANDA, «I laici nella Chiesa», 531-533.

Proprio perché la Chiesa è una comunità organica di eguali e diseguali, la comunione deve essere ordinata e quindi è gerarchica in modo che i vari carismi, ministeri e funzioni siano in relazione ai ministri ordinati, continuatori del ministero apostolico in base al sacramento dell'Ordine. La comunione ecclesiale, organica e gerarchica, si fonda allora ed è animata dalla carità, principio fondamentale per garantire l'unità nella diversità e la diversità nell'unità. Solo nella carità ciascun fedele, qualsiasi sia il suo stato di vita, può adoperarsi all'edificazione della Chiesa verso una comunione sempre più piena. Cf. G. GHIRLANDA, «La carità», 460-464.

Per approfondire la Chiesa come comunione cf. anche G. GHIRLANDA, «La carità», 457-460. Per la nozione di comunione gerarchica cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio"*.

[12] Cf. P.A. BONNET, «I diritti-doveri», 115-124.

[13] A proposito dei diritti e doveri dei fedeli cf. G. GHIRLANDA, «Diritti fondamentali», 7-28; ID., «Doveri e diritti», 22-36; ID., «I laici nella Chiesa», 534-536.

Tra le fonti del can. 215 ci sono *AA* 18-21 e *PO* 8 e tra le fonti del can. 278 si ritrova ancora *PO* 8: questi testi sono provenienti da quei decreti conciliari che maggiormente hanno studiato il diritto di associazione dei fedeli in genere e dei laici e dei chierici in specie.

2.3 Apostolicam actuositatem *sul diritto di associazione*

Il decreto conciliare sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem* viene promulgato il 18 novembre 1965, dopo la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964): l'influsso dell'ecclesiologia di comunione su *Apostolicam actuositatem* sarà grande[14].

Il diritto associativo è approfondito nel cap. IV dedicato ai vari modi di apostolato (*AA* 15): dopo aver trattato delle forme individuali di apostolato (*AA* 16-17) si passa all'apostolato in forma associativa (*AA* 18-22).

Il tema del diritto di associazione è sviluppato in *AA* 18 in cui sono congiunti la natura sociale dell'uomo e l'apostolato associato:

> I fedeli cristiani sono chiamati ad esercitare l'apostolato individuale nelle diverse condizioni della loro vita; tuttavia ricordino che l'uomo, per natura sua, è sociale e che piacque a Dio riunire i credenti in Cristo nel popolo di Dio (cf. *1Pt* 2,5-10) e in un unico corpo (cf. *1Cor* 12,12). Quindi l'apostolato associato corrisponde felicemente alle esigenze umane e cristiane dei fedeli e al tempo stesso si presenta come segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo che disse : «Dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro» (*Mt* 18,20)[15].

A partire dal testo vanno fatte due considerazioni.

La prima è che il soggetto dell'apostolato associato è il fedele, il *christifideles*: sebbene il decreto abbia come oggetto l'apostolato dei

---

[14] Il decreto è composto da sei capitoli: la vocazione dei laici all'apostolato, i fini dell'apostolato laicale, i campi e i modi del loro apostolato, l'ordine da osservare in esso e la formazione ad esso.

Per la storia del decreto cf. D. BOVA, «Decreto su l'Apostolato», 511-513; F. KLOSTERMANN, «Dekret», 587-601; J. PERARNAU, *Decreto,* 13-36.

[15] Testo originale: «Christifideles ut singuli ad apostolatum exercendum in variis suae vitae condicionibus vocati sunt; meminerint tamen hominem natura sua socialem esse et Deo placuisse credentes in Christo in populum Dei (cf. *1Pt.* 2,5-10) et in unum corpus coadunare (cf. *1Cor.* 12,12). Apostolatus consociatus ergo exigentiae christifidelium tam humanae quam christianae feliciter respondet simulque signum prae se fert communionis et unitatis Ecclesiae in Christo qui dixit: "Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (*Mt.* 18,20)».

laici, *AA* 18 non si rivolge ai soli laici ma a tutti i fedeli, i quali, in quanto battezzati, sono chiamati a realizzare la comunione anche attraverso l'apostolato associato, così che la socialità dell'uomo non appare più soltanto come naturale ma è rinnovata e arricchita dalla grazia battesimale che inserisce l'uomo nella Chiesa rendendolo un fedele.

La seconda considerazione deriva dalla prima: l'apostolato associato dei fedeli è radicato nella comunione stessa della Chiesa tanto che con Zadra si può affermare: «La *communio ecclesialis*, dunque, espressione della Chiesa radunata dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è espressa anche dalle varie forme di vita associativa nella Chiesa, che rendono presente Cristo tra i fratelli»[16].

Se si guarda il percorso di elaborazione di *AA* 18, si può dire che un risultato del genere non fosse così scontato all'inizio dei lavori conciliari.

Il primo schema del decreto è lo *Schema Constitutionis de Apostolatu Laicorum*[17] [Schema *AA* 1962].

Il cap. VII della I parte dello Schema *AA* 1962 è dedicato alle forme associative di apostolato[18]. Nel preambolo si individua nella carità di Cristo il fondamento dell'associarsi dei *fedeli* tra loro per una reciproca edificazione, per la propagazione della carità e del regno di Cristo e di Dio, per la difesa della verità e della vita cristiana o per risolvere altre questioni bisognose dell'apostolato associato[19].

Significativamente il soggetto dell'apostolato associato sono già tutti i fedeli e non solo i laici, ma manca ancora l'importante riferimento alla natura sociale dell'uomo e al mistero di comunione della Chiesa: in questo schema si mira di più a sottolineare le finalità pratiche dell'apostolato.

Lo Schema *AA* 1962 è rielaborato alla luce dei lavori del primo periodo conciliare (11 ottobre – 8 dicembre 1962): esce lo *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum*[20] [Schema *AA* 1963].

Il cap. II del I titolo della I parte dello Schema *AA* 1963 è dedicato alle forme associative di apostolato. Al n. 10 si mette a confronto la possibilità di una maggiore fruttuosità dell'azione associativa rispetto a

---

16 B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 11.

17 *Schemata Concilii,* IV, 43-173.

18 *Schemata Concilii,* IV, 71-73.

19 Cf. *Schemata Concilii,* IV, 71: «Unde christifideles, eadem caritate moti, inter se consociantur ad mutuam aedificationem, ad ostensionem et dilationem caritatis et regni Christi et Dei, ad veritatis et vitae christianae defensionem, vel ad solvendas quaestiones quae apostolatu consociativo indigent».

20 *AS* III/IV, 669-710.

quella dei singoli sostenendo, tra l'altro, che l'apostolato associato si presenta anche come immagine dell'unità della Chiesa[21]. L'associazione come immagine dell'unità della Chiesa è una tappa decisiva verso il radicamento dell'apostolato associato di tutti i fedeli nella comunione ecclesiale.

Lo Schema *AA* 1963 è presentato durante la LIX Congregazione Generale, alla fine del secondo periodo conciliare (29 settembre – 4 dicembre 1963)[22]. Ricevute le osservazioni dei Padri viene rivista la materia: il risultato è un nuovo *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum*[23] [Schema *AA* 1964].

La IV parte dello Schema *AA* 1964 è dedicata alle forme associative di apostolato. Il n. 13 dello Schema *AA* 1964 riprende sostanzialmente il testo del n. 10 dello Schema *AA* 1963 preferendo riferirsi all'associazione non più come *species* ma come *signum* dell'unità della Chiesa e marcando di più l'essere segno dell'unità della Chiesa non con un'espressione negativa, come nello Schema *AA* 1963, ma mettendolo al primo posto di una proposizione affermativa[24].

Lo Schema *AA* 1964 è presentato dal Cardinale Cento, Presidente della Commissione per l'apostolato dei laici, ai Padri riuniti nella XCV Congregazione Generale del terzo periodo conciliare (14 settembre – 21 novembre 1964)[25]. Il dibattito in aula conciliare si svolge per sei Congregazioni Generali concentrandosi sulla natura dell'apostolato in genere e dei laici in specie[26].

Lo Schema *AA* 1964 è così rivisto ed esce il testo emendato dello *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum*[27] [Schema emendato *AA* 1965].

---

[21] Cf. *AS* III/IV, 674: «Consociatio enim non solum praesefert speciem unitatis Ecclesiae, sed et sua membra tuetur, sustinet et ad apostolatum format, eorumque activitatem apostolicam sic praeparat, coordinat et moderatur, ut multo uberior exinde sperari liceat fructus quam si singuli separatim agant».

[22] *AS* II/VI, 367-370. È interessante notare come il Relatore Mons. Hengsbach, a proposito del metodo adottato per preparare lo schema, lo definisse un metodo più empirico e immediatamente diretto ai fini pastorali anche a causa delle difficoltà sorte da molte controversie dottrinali e dalla novità dell'oggetto trattato dal Concilio. Cf. *AS* II/VI, 369.

[23] *AS* III/III, 368-418.

[24] Cf. *AS* III/III, 376: «Consociatio enim prae se fert signum unitatis Ecclesiae, sua membra sustinet et ad apostolatum format, eorumque activitatem apostolicam recte disponit et moderatur, ut multo uberiores exinde sperari liceat fructus quam si singuli seiunctim agant».

[25] *AS* III/III, 418-421.

[26] Cf. *AS* III/IV, 24-224.

[27] *AS* IV/II, 305-365.

Il n. 13 dello Schema *AA* 1964 passa al n. 18 dello Schema emendato *AA* 1965, molto più ampio e quasi identico alla forma attuale nel brano che ci interessa[28]. Il cambiamento verso la forma attuale è dovuto alla richiesta di molti Padri che vogliono che l'importanza della forma associativa dei fedeli non sia provata solo per la sua efficacia ma anche per la natura dell'uomo e dell'intrinseca natura della Chiesa: la Commissione per l'apostolato dei laici accoglie la richiesta fornendo così ragioni più profonde dell'associarsi umano derivanti dalla natura dell'uomo e della Chiesa e dalla volontà di Cristo[29].

Lo Schema emendato *AA* 1965 è presentato nella CXXXIV Congregazione Generale del quarto periodo conciliare (14 settembre – 8 dicembre 1965). Gli scrutini sono favorevoli allo Schema emendato *AA* 1965 e la Commissione per l'apostolato dei laici passa ad esaminare i modi proposti: il risultato è il testo recognito *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum. Textus recognitus et modi a patribus conciliaribus propositi a Commissione de fidelium apostolatu examinati*[30] [Schema recognito *AA* 1965].

Il brano di nostro interesse del n. 18 dello Schema recognito *AA* 1965 diventa identico al testo di *AA* 18, dopo essere state apportate delle modifiche terminologiche in base alle richieste accolte dei modi 31 e 33[31].

---

[28] Cf. *AS* IV/II, 339: «[De momento formae associativae]. Etsi christifideles ut singuli ad apostolatum exercendum in variis suae vitae condicionibus vocati sunt, non est tamen obliviscendum hominem natura sua socialem esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei (cf. *1Pt.* 2,5-10) et in unum corpus coadunare (cf. *1Cor.* 12,12). Apostolatus consociatus ergo christifidelium exigentiae tam humanae quam christianae apprime respondet simulque signum prae se fert communionis et unitatis Ecclesiae in Christo qui dixit: "Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (*Mt.* 18,20)».

[29] Infatti, accogliendo la proposta di molti padri, la Commissione per l'apostolato dei laici nella *Relatio ad. num. 18* afferma: «Plures Patres petierunt ut momentum formae associativae non probaretur tantum ex ratione efficacitatis, sed ex natura hominis et ex intrinseca natura Ecclesiae. Commissio retinuit has animadversiones, et rationes profundiores ex natura hominis et Ecclesiae, necnon ex voluntate Christi, afferuntur». *AS* IV/II, 345.

[30] *AS* IV/VI, 12-126.

[31] Cf. *AS* IV/VI, 92: nel modo 31 si richiedeva l'introduzione della forma verbale *meminerint* al posto di *non est obliviscendum*, nel modo 33 si richiedeva la sostituzione di *apprime* con *feliciter*.

Quindi il brano del n. 18 dello Schema recognito *AA* 1965 è il seguente: «[De momento formae associativae]. Christifideles ut singuli ad apostolatum exercendum in variis suae vitae condicionibus vocati sunt; meminerint tamen hominem natura sua socialem esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei (cf. *1Pt.* 2,5-10) et in unum corpus coadunare (cf. *1Cor.* 12,12). Apostolatus consociatus ergo christi-

Lo Schema recognito *AA* 1965 è approvato definitivamente in Congregazione Generale e viene proposto al Pontefice per l'approvazione nell'VIII Sessione Pubblica il 18 novembre 1965 e la sua promulgazione: è il *Decretum de Apostolatu Laicorum* dal titolo *Apostolicam actuositatem*[32].

In sintesi va sottolineato come «le associazioni non vengano presentate come realtà marginale e meramente eventuale nella vita della comunità cristiana, ma come un "segno" dello stesso mistero della Chiesa, della sua comunione e della sua unità in Cristo. Un segno che si considera efficace nei confronti sia dei fedeli sia del mondo»[33].

Definire l'apostolato associato segno della comunione e dell'unità ecclesiale significherà radicarlo nella stessa comunione ecclesiale e considerarlo «modo adatto per concorrere alla missione del popolo di Dio, in comunione con tutta la Chiesa»[34].

Da qui ne deriva la conseguenza più importante: se attraverso l'apostolato associato ogni *christifideles* può contribuire a realizzare quel mistero di comunione che è la Chiesa, allora il diritto di associazione, che per ogni uomo è un diritto naturale, sarà anche un vero diritto del fedele, qualsiasi sia il suo stato di vita.

Il diritto di associazione, che per ogni fedele scaturisce dal Battesimo, contribuirà a fare della Chiesa sempre di più, in Cristo, quel sacramento di salvezza, ossia segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (cf. *LG* 1), che è chiamata ad essere.

Se nella risoluzione della Sacra Congregazione del Concilio del 13 novembre 1920 si riconosceva esplicitamente il diritto di associazione

---

fidelium exigentiae tam humanae quam christianae feliciter respondet simulque signum prae se fert communionis et unitatis Ecclesiae in Christo qui dixit: "Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (*Mt.* 18,20)». *AS* IV/VI, 85.

[32] *AS* IV/VI, 609-632.

[33] G. FELICIANI, «Il diritto di associazione», 315. Feliciani aggiunge anche: «Se ne può concludere che il diritto di associazione si radica in ultima analisi nella dignità e nella libertà che compete ad ogni fedele in quanto partecipe dei *munera Christi* e nella responsabilità che gli spetta nella attuazione della missione della Chiesa, con particolare riferimento al diritto-dovere della evangelizzazione e della iniziativa apostolica.

Il fenomeno associativo nella vita della Chiesa assume, dunque, un significato che eccede di gran lunga un profilo meramente socio-giuridico e può persino costituire un evento in cui si manifesta la potenza dello Spirito». G. FELICIANI, «Il diritto di associazione», 318.

[34] B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 17.

dei fedeli ammettendo la possibilità di costituire associazioni con finalità ecclesiali anche tramite un accordo privato dei fedeli, con *Apostolicam actuositatem* si danno anche le ragioni che non sono puramente antropologiche o sociologiche ma ecclesiologiche, fondate nel mistero stesso della Chiesa[35].

Che quello dell'apostolato associato sia un diritto lo si affermerà in *AA* 19 riferito lì in particolare ai laici, considerato che l'oggetto del decreto è l'apostolato laicale, anche se, da quanto detto fin qui, appare chiaro che vale per tutti i fedeli e quindi anche per i chierici: «Salva la dovuta relazione con la autorità ecclesiastica, i laici hanno il diritto di creare associazioni e guidarle e dare il proprio nome a quelle già esistenti»[36].

2.4 Presbyterorum ordinis *sul diritto di associazione*

Il decreto *Presbyterorum ordinis*, promulgato il 7 dicembre 1965, ha come oggetto il ministero e la vita dei presbiteri; è costituito da tre capitoli: il primo tratta del presbiterato nella missione della Chiesa, il secondo del ministero dei presbiteri (la loro funzione, i rapporti con gli altri, la loro distribuzione e vocazione sacerdotale), il terzo della loro vita[37].

Nel secondo capitolo i nn. 7-9 trattano del rapporto dei presbiteri con gli altri fedeli: il n. 7 riguarda il rapporto con il Vescovo, il n. 8 riguarda l'unione e l'aiuto fraterni dei presbiteri tra loro e il n. 9 tratta del rapporto con i laici.

Il tema dell'associazionismo dei presbiteri emerge in *PO* 8:

> Vanno anche tenute in grande considerazione e diligentemente promosse le associazioni che, in base a statuti riconosciuti dall'autorità ecclesiastica competente, ravvivano – grazie a un metodo di vita convenientemente ordinato e approvato, e all'aiuto fraterno – la santità dei sacerdoti nell'eser-

---

[35] Si può dire che queste ragioni ecclesiologiche saranno anche determinanti per far rientrare nell'ordinamento canonico della Chiesa non solo quelle associazioni ecclesiastiche erette dall'autorità gerarchica ma tutte quelle associazioni per le quali i fedeli potrebbero chiedere una forma di riconoscimento: le ragioni ecclesiologiche del diritto di associazione del fedele spianeranno la strada all'istituzione delle associazioni pubbliche e private di fedeli del CIC (cf. *AA* 24).

[36] Per una analisi dell'elaborazione di *AA* 19 cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 41-42; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 14-16.

[37] Per la storia del decreto cf. D. BOVA, «Decreto su il Ministero», 633-636; J. FRISQUE, «Le décret», 123-133; T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Presbiterado,* 39-72; J. LÉCUYER, «Die Geschichte», 128-140; R. SPIAZZI, *Decreto,* 29-47.

cizio del ministero, e mirano in tal modo al servizio di tutto l'ordine dei presbiteri[38].

PO 8 sviluppa il tema delle relazioni tra presbiteri: tutti i presbiteri sono uniti tra loro da una profonda fraternità sacerdotale in forza del conferimento del sacramento dell'Ordine sacro, si tratta di un'intima fraternità sacramentale[39].

PO 8 ricorda quindi che «in modo speciale essi formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono ascritti sotto il proprio Vescovo», facendo così del presbiterio un luogo particolare di comunione[40].

Tutti i presbiteri del presbiterio, pur avendo mansioni differenti, «esercitano tuttavia un unico ministero in favore degli uomini»: si tratta della medesima opera, della medesima missione, della medesima causa, cioè «l'edificazione del Corpo di Cristo, la quale soprattutto in questi nostri tempi esige compiti molteplici e nuovi adattamenti» (*PO* 8).

Da qui scaturiscono la necessità di un aiuto reciproco e di una cooperazione vicendevole per far crescere quell'unità tra presbiteri che è sostenuta da particolari vincoli di carità apostolica, di ministero, di fraternità, di preghiera e di incondizionata collaborazione, «manifestando così quella unità con cui Cristo volle che i suoi fossero compatti come una cosa sola, affinché il mondo sappia che il Figlio è stato inviato dal Padre» (*PO* 8).

PO 8 continua affermando le espressioni della fraternità sacerdotale, rappresentata non solo dal presbiterio riunito attorno al proprio Vescovo ma anche dalla liturgia nella cerimonia di ordinazione presbiterale, al momento in cui tutti i presbiteri presenti impongono le mani sul nuovo eletto, e nella concelebrazione eucaristica[41].

Altre espressioni della fraternità sacerdotale richiamate in *PO* 8 sono: le relazioni tra i sacerdoti giovani ed anziani, lo spirito fraterno che si traduce in ospitalità, aiuto e sostegno, specialmente verso chi è in diffi-

---

38 Testo originale: «Magni quoque habendae sunt et diligenter promovendae associationes quae, statutis a competenti ecclesiastica auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et per iuvamen fraternum, sanctitatem sacerdotum in exercitio ministerii fovent, et sic toti Ordini Presbyterorum servire intendunt».

39 Per approfondire il tema della fraternità sacramentale cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 25-27.

40 Per approfondire il tema del presbiterio come luogo di comunione cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 27-30; A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare*.

41 Per approfondire cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 31-34.

coltà o ha avuto delle cadute, il riposo passato in allegria con gli altri, l'importanza dell'assunzione di una qualche forma di vita comune (coabitazione, mensa comune, incontri periodici frequenti)[42].

È tra queste espressioni della fraternità sacerdotale che *PO* 8 inserisce le associazioni sacerdotali che favoriscono la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, contribuendo così al servizio di tutto l'ordine dei presbiteri.

Limitandosi alla lettura di questo brano di *PO* 8 si potrebbe obiettare che non esiste un'espressione esplicita del diritto di associazione dei presbiteri come è stato fatto per i laici in *AA* 19, ma questa lettura sarebbe superficiale e riduttiva, infatti già in *AA* 18 si riconosce nell'apostolato associato di *tutti* i fedeli il segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo, con la conseguenza di riconoscere un diritto vero e proprio dei fedeli ad associarsi, inoltre seguendo il percorso di elaborazione di questo brano di *PO* 8 si arriverà alla medesima conclusione proprio per i presbiteri[43].

Il lavoro per arrivare al primo schema del decreto attuale è lungo: durante la fase preparatoria la Commissione Preparatoria per la disciplina del clero e del popolo cristiano prepara vari schemi riguardanti il clero tra cui uno dal titolo *De clericorum vitae sanctitate*[44] in cui al n. XII c'è un primo riferimento alle associazioni come uno degli strumenti, insieme alla vita comune e agli incontri, per sostenere la vita spirituale dei presbiteri diocesani, con l'esortazione ad erigere tali generi di associazioni in ciascuna diocesi[45].

Durante il primo periodo conciliare (11 ottobre – 8 dicembre 1962) la Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano decide di unificare la materia inerente al clero sotto un unico schema: il risultato è lo *Schema Decreti de Clericis*[46] [Schema α *PO* 1963].

---

[42] Per approfondire cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 34-39.

[43] Per una esegesi più ampia di *PO* 8 cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 10-24; SARZI SARTORI, «Presbiterio», 38-45.

[44] *AD* II/III, I, 358-361.

[45] Cf. *AD* II/III, I, 361: «Vitam spiritualem cleri dioecesani quam maxime fovent, uti experientia constat, vita communis atque conventus et associationes, quibus sacerdos dioecesanus ex solitudine tum physica tum morali eripitur et confratribus unitur vinculo amicitiae, fraternitatis, recreationis, aemulationis, orationis, studiorum, pastoralis collaborationis. Hinc eiusmodi associationes in honore habendae sunt eaeque, de consensu Ordinarii, in quavis dioecesi erigantur. Apud Curiam Romanam autem Officium instituatur, ut easdem ordine disponat eisque invigilet».

[46] *Schemata Concilii,* IV, 27-42.

Lo Schema α *PO* 1963 è costituito da tre capitoli (sulla santità di vita dei chierici, sulla distribuzione del clero, sugli uffici e benefici ecclesiastici e amministrazione dei beni ecclesiastici): il n. 12 del cap. I dello Schema α *PO* 1963 riprende quasi alla lettera il n. XII dello schema *De clericorum vitae sanctitate*, con la sola eliminazione dell'ultima proposizione riferita all'Ufficio da istituire presso la Sede Apostolica e con l'aggiunta della parola *foveantur*[47].

Lo Schema α *PO* 1963 deve poi recepire alcune modifiche proposte dalla Commissione di Coordinamento e, approvato dal Pontefice con le modifiche il 22 aprile 1963, viene quindi inviato ai Padri: è il nuovo *Schema Decreti de Clericis*[48] [Schema β *PO* 1963], che contiene tre capitoli (sulla perfezione della vita sacerdotale, sullo studio e la scienza pastorale e sul retto uso dei beni) e un'esortazione sulla distribuzione del clero.

Il n. 12 dello Schema α *PO* 1963 passa al n. 7 del cap. II dello Schema β *PO* 1963: non si fa più menzione diretta al sostenimento della vita spirituale del clero diocesano come finalità della vita comune e delle associazioni, inoltre sparisce l'esortazione ad erigere e favorire le associazioni ma viene apposta una nota in cui si auspica una legislazione che eviti le divisioni tra sacerdoti e anzi favorisca i vincoli di unione tra loro e con il proprio Vescovo[49].

Durante il secondo periodo conciliare (29 settembre – 4 dicembre 1963), a seguito delle numerose osservazioni giunte, la Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano, suddivisa in 4 Sottocommissioni, inizia a rivedere lo Schema β *PO* 1963 in vista di

---

[47] Cf. *Schemata Concilii,* IV, 33: «Vitam spiritualem cleri dioecesani quam maxime fovent, uti experientia constat, vita communis atque conventus et associationes, quibus sacerdos dioecesanus ex solitudine tum physica tum morali eripitur et confratribus unitur vinculo amicitiae, fraternitatis, recreationis, aemulationis, orationis, studiorum, pastoralis collaborationis. Hinc eiusmodi associationes in honore habendae sunt eaeque, de consensu Ordinarii, in quavis dioecesi erigantur ac foveantur».

[48] *AS* III/IV, 825-845.

[49] Cf. *AS* III/IV, 828-829: «[Vita communis fovenda]. Vita communis, quantum fieri potest, in clero foveatur: item, sacerdotum conventus et adsociationes, ita ut a periculis e solitudine forte orientibus ipsi eripiantur, ac fraterno uniantur vinculo caritatis, orationis, pastoralis collaborationis, recreationis».

La nota di questo n. 7 è la nota 26 del cap. I: «Peculiaris legislatio condatur de associationibus ecclesiasticis clericorum dioecesanorum, qua tamen indoles propria cleri dioecesani integra servetur et apte caveatur ne oppositae aut diversae sacerdotum classes oriantur, sed intacta permaneat, immo perfectior reddatur unio sacerdotum in dioecesi inter se et cum Episcopo, cui singuli sacerdotes dioecesani semper plane subsint oportet». *AS* III/IV, 831.

un nuovo schema che prende forma definitiva il 27 aprile 1964 con l'autorizzazione all'invio ai Padri da parte del Pontefice, dopo la richiesta di semplificazione da parte della Commissione di Coordinamento: è lo *Schema Decreti de Sacerdotibus*[50] [Schema *PO* 1964].

Nella prima redazione dello Schema *PO* 1964, quella precedente alla revisione a seguito delle richieste della Commissione di Coordinamento, compariva ancora una menzione delle associazioni nel n. 5 dedicato alla santità dei sacerdoti da vivere nell'unità della Chiesa[51].

Invece nello Schema *PO* 1964, composto da soli 10 numeri, scompare del tutto la menzione delle associazioni come strumento per una più intima unione tra i sacerdoti mentre rimane ancora un riferimento alla vita comune al n. 3[52].

Tra le osservazioni allo Schema *PO* 1964 che giungono dai Padri per iscritto si suggerisce una nuova redazione del n. 3 dello Schema *PO* 1964 da parte dei Padri di lingua tedesca e scandinava ma manca ancora un riferimento alle associazioni mentre è sempre presente il richiamo alla vita comune[53].

A seguito delle osservazioni e delle richieste di emendamenti da parte dei Padri si procede ad una revisione del testo e ad una nuova redazione dello Schema *PO* 1964, che assume il titolo di *Schema propositionum de vita et ministerio sacerdotali*[54] [Schema emendato α *PO* 1964].

---

[50] *AS* III/IV, 846-849.

[51] Cf. *AS* III/IV, 859-860: «[Sanctitas in unitate Ecclesiae vivenda]. […] Sacerdos sinceram, completam et filialem oboedientiam Episcopo cum responsabilitate cooperandi in vinea Domini coniungat. Ceteris sacerdotibus uniatur vinculo fraternae caritatis, orationis, mutui auxilii, animi relaxationis: quapropter vita communis, quantum fieri possit, itemque periodici conventus inter sacerdotes foveantur, ita ut a periculis e solitudine forte orientibus ipsi eripiantur; pariter, eorum coniunctio in associationibus piis, quae sacerdotum sanctitatem fovendam intendunt, magni semper habeatur».

La presenza della menzione delle associazioni nel n. 5 è dovuta alle proposte di sette Padri che chiedevano che si raccomandasse maggiormente l'unione dei sacerdoti nelle associazioni per favorire la santità di vita, come si può leggere nella relazione sull'esame dello Schema β *PO* 1963 secondo le osservazioni dei Padri a proposito del n. 7. Cf. *AS* III/IV, 861.

[52] Cf. *AS* III/IV, 847. È inspiegabile che ricercando un vincolo di unità tra i fratelli nel sacerdozio sparisca il riferimento alle associazioni, eppure questo risulta anche dalla *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est* (cf. *AS* III/IV, 850): si richiama solo la vita comune.

[53] Cf. il n. 3 (*Sacerdotum inter se confraternitas*) in *AS* III/IV, 957.

[54] *AS* III/IV, 225-233.

Lo Schema emendato α *PO* 1964, composto da 12 numeri, non fa ugualmente menzione delle associazioni e il tema dell'intima unione tra i sacerdoti al n. 3 dello Schema *PO* 1964 passa ora al n. 4 dello Schema emendato α *PO* 1964 con l'accoglimento dei suggerimenti dei Padri di lingua tedesca e scandinava, dove però non erano presenti le associazioni[55].

Lo Schema emendato α *PO* 1964 è presentato nel terzo periodo conciliare (14 settembre – 21 novembre 1964) nella centesima Congregazione Generale, introdotto dalla relazione del Relatore Mons. Marty[56] e seguita dal dibattito.

La critica allo Schema emendato α *PO* 1964 è severa, perché non sembra di una portata significativa come i documenti sui Vescovi e sull'apostolato dei laici: appare uno schema troppo breve e superficiale, non teologico, poco pastorale, si chiede un approfondimento della natura del sacerdozio, dell'identità del sacerdote, della sua vita e del suo ministero[57].

Nella relazione conclusiva di Mons. Marty nel dibattito della CII Congregazione Generale, tra i criteri per rielaborare lo schema il secondo è significativo perché riprende il tema del presbiterio e dell'unità tra i Vescovi e i presbiteri, oltre all'importanza e necessità del sacerdozio e delle relazioni tra i presbiteri e il popolo di Dio al cui servizio sono consacrati[58].

La Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano rivede lo Schema emendato α *PO* 1964 e ne esce un nuovo schema emendato dal titolo *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[59] [Schema emendato β *PO* 1964], che viene distribuito ai Padri durante la CXXVII Congregazione Generale del 20 novembre 1964 insieme alle relazioni sui singoli numeri.

---

[55] Cf. *AS* III/IV, 237-238.

Il n. 4 risulta così formulato: «[Sacerdotum inter se confraternitas]. Episcopis bonum corporale et spirituale cooperatorum suorum pro viribus cordi sit. Singuli autem presbyteri confratribus suis uniantur vinculo caritatis, orationis, cooperationis atque animi relaxationis. Auxilium humanum et spirituale libenter ferant erga confratres, erga illos praesertim hodie saepius plus quam par est operibus oneratos, et sic "mandatum novum" (cf. Io. 13,34-36) sollicite servantes, fidelibus suis exemplo sint verae fraternitatis christianae. Quare etiam Sacrosancta Synodus instanter commendat ut, quam maxime fieri possit, vitam communem sacerdotes instaurent». *AS* III/IV, 228.

[56] *AS* III/IV, 241-243.

[57] Cf. *AS* III/IV, 244-272, 403-484.

[58] Cf. *AS* III/IV, 483.

[59] *AS* IV/IV, 830-871.

Il n. 4 dello Schema emendato α *PO* 1964 diventa il n. 8 dello Schema emendato β *PO* 1964; il testo è molto ampliato e vicino a quello attuale, ha più consistenza ecclesiologica e si menzionano brevemente anche le associazioni fra le modalità con cui sostenere i vincoli di fraternità sacerdotale: esse sono raccomandate per il sostegno della santità dei sacerdoti[60].

Tra le osservazioni che giungono alla Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano alcune contengono anche la richiesta che venga concesso più spazio alla questione delle associazioni, vista la loro importanza, e che venga meglio spiegata la relazione con i Vescovi[61].

In particolare per Mons. Lebrun, cui si aggiungeranno anche Mons. Pierard e Mons. Rousset, la santificazione dei sacerdoti non si può separare dalla missione pastorale che ciascuno di essi ha ricevuto dal proprio Vescovo e che si trova a compiere in comunione con il Vescovo stesso e con gli altri presbiteri del presbiterio. Le associazioni che sostengono la spiritualità sacerdotale aiutano quindi i presbiteri nell'esercizio del loro ministero, alla loro santificazione mediante un'unione più intima con Cristo Sacerdote e ad una maggiore comunione con tutto il presbiterio: questo è un bene comune di cui non godono i soli presbiteri membri delle associazioni ma tutto l'ordine dei presbiteri[62].

La Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano rivede quindi lo Schema emendato β *PO* 1964 e il 28 maggio 1965 viene approvato dal Pontefice il testo recognito dello *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[63] [Schema *PO* 1965].

Lo Schema *PO* 1965 è costituito da un proemio e da due parti (sul ministero dei presbiteri e sulla loro vita): il n. 8 dello Schema emendato β *PO* 1964 diventa il n. 7 dello Schema *PO* 1965 dal titolo *Fraterna coniunctio et cooperatio inter Presbyteros*.

Il riferimento alle associazioni è ampliato accogliendo le richieste dei Padri conciliari e arrivando ad un testo che sostanzialmente riprende quello definitivo[64].

---

[60] Cf. *AS* IV/IV, 845: «Pariter, eorum coniunctio in associationibus piis, quae sacerdotum sanctitatem fovendam intendunt, magni semper habeatur».

[61] Cf. *AS* IV/IV, 904, 910-911, 941; *AS Appendix* I, 661-664, 673-675.

[62] Cf. *AS Appendix* I, 661-664.

[63] *AS* IV/IV, 336-389.

[64] Cf. *AS* IV/IV, 383.

Il testo è il seguente: «Magni quoque habendae sunt et diligenter promovendae associationes quae, per aptam et convenienter approbatam ordinationem vitae et per iu-

Il testo viene presentato durante il terzo periodo conciliare (14 settembre – 8 dicembre 1965) nella CXLVIII Congregazione Generale introdotto da una relazione del Relatore Mons. Marty[65].

Segue il dibattito e le osservazioni circa il brano sulle associazioni si centrano soprattutto sull'autorità da cui devono dipendere; sono fatte varie proposte: per la costituzione c'è chi richiede il consenso del Vescovo e chi ritiene che serva una piena dipendenza. Si propone che le associazioni diocesane siano sotto l'autorità del Vescovo e quelle sovradiocesane sotto l'autorità delle Conferenze episcopali, o tutte sotto queste ultime, ma c'è anche la proposta che non dipendano né dal Vescovo né dalle Conferenze episcopali[66].

Secondo le richieste di emendamento si arriva quindi ad un nuovo testo emendato dal titolo *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[67] [Schema emendato *PO* 1965].

Lo Schema emendato *PO* 1965 è presentato il 9 novembre 1965 nella CLVI Congregazione Generale: il n. 7 dello Schema *PO* 1965 diventa il n. 8 dello Schema emendato *PO* 1965.

Non si ha nessun cambiamento riguardo allo schema precedente: dal punto di vista teologico la Commissione ritiene di aver sufficientemente fondato le associazioni, salvo il carattere peculiare di ciascuna, mentre dal punto di vista canonico c'è un'importante osservazione a proposito del rapporto delle associazioni con l'autorità ecclesiastica, infatti si afferma che non sembra che le associazioni debbano essere giuridicamente sottomesse ai Vescovi o alle Conferenze episcopali poiché riguardano l'ambito della vita personale dei presbiteri e l'esercizio della loro legittima libertà; il contrario comporterebbe una confusione tra foro interno e foro esterno, farebbe sentire molti presbiteri in dovere di aderire all'associazione del Vescovo e creerebbe divisione con i presbiteri non aderenti[68].

---

vamen fraternum, sanctitatem sacerdotum in exercitio ministerii fovent, et sic toti Ordini Presbyterorum servire intendunt». *AS* IV/IV, 350-351.

[65] *AS* IV/IV, 332-335.

[66] Cf. *AS* IV/IV, 755; *AS* IV/V, 461, 463, 478-480, 482.

[67] *AS* IV/VI, 345-405.

[68] Cf. *AS* IV/VI, 395: «Commissio tamen censuit rationem theologicam fundamentalem istarum associationum sufficienter dari in textu, salvis manentibus peculiaribus uniuscuiusque associationis characteribus. Quod attinet vero ad ordinationem canonicam, tales associationes non videntur iuridice submitti debere Episcopis vel Conferentiis Episcopalibus, quia pertinent ad ambitum vitae personalis Presbyterorum et ad exercitium legitimae eorum libertatis. Praeterea hoc congruere non videtur: a) iuridice, quia in exercitio potestatis episcopalis relate ad Presbyteros confusio oriretur

Vengono presentati molti modi e il 30 novembre 1965 nella CLXV Congregazione Generale viene consegnato lo *Schema Decreti de presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi*[69] [Schema recognito *PO* 1965].

I modi riguardanti le associazioni vanno dal 128 al 133 dello Schema recognito *PO* 1965[70]. Particolarmente interessanti sono i modi 129 e 130.

Il modo 129 è significativo: 30 Padri chiedono che le associazioni vengano sottomesse giuridicamente al Vescovo, ma la Commissione ritiene che non si possa negare ai presbiteri ciò che il Concilio ha dichiarato conforme ai laici in quanto rispondente al diritto naturale e cioè il diritto di associazione[71].

Il modo 130 contiene la richiesta di aggiungere che le associazioni abbiano statuti approvati dall'autorità ecclesiastica per evitare la falsa interpretazione che le associazioni patriottiche negli stati socialisti non abbiano bisogno di nessuna approvazione della Chiesa. La Commissione accetta la proposta ricordando che tutte le associazioni hanno un proprio *iter* giuridico che inizia con l'approvazione del Vescovo e termina spesso con quella della Sede Apostolica, ma preferisce inserire *statutis a competenti ecclesiastica auctoritate "recognitis"* piuttosto che *"probatis"*[72]. Accogliendo questo modo il brano di nostro interesse dello Schema recognito *PO* 1965 diventa identico al testo definitivo[73].

Lo Schema recognito *PO* 1965 è approvato ai primi di dicembre e il 7 dicembre 1965 durante la IX Sessione Pubblica, dopo l'ultima

---

inter forum internum et forum externum; b) practice, quia multi Presbyteri moraliter cogerentur ad nomen dandum illi associationi ab Episcopo directae, putantes se ita obsequium praestare proprio Ordinario, etc.; immo, magna divisio oriretur inter sacerdotes dioecesanos, prout pertinerent vel non pertinerent ad illam associationem quam Epicopus regit».

[69] *AS* IV/VII, 106-232.

[70] *AS* IV/VII, 167-169.

[71] Cf. *AS* IV/VII, 168: «Rationes a Commissione allatae, quibus se refert Modus, omnino valide sunt. Non potest negari Presbyteris id quod laicis, attenta dignitate naturae humanae, Concilium declaravit congruum, utpote iuri naturali consentaneum».

[72] Cf. *AS* IV/VII, 168: «Modus accipitur: associationes enim, de quibus sermo agit, proprium iter habent iuridicum, quod generatim incipit cum adprobatione Episcopi, et tandem multoties ipsius Sanctae Sedis. Proinde dicatur: "statutis a competenti ecclesiastica auctoritate recognitis per aptam…"».

[73] Cf. *AS* IV/VII, 133: «Magni quoque habendae sunt et diligenter promovendae associationes quae, statutis a competenti ecclesiastica auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et per iuvamen fraternum, sanctitatem sacerdotum in exercitio ministerii fovent, et sic toti Ordini Presbyterorum servire intendunt».

approvazione, il Pontefice procede alla promulgazione del *Decretum de presbyterorum ministerio et vita* con il titolo *Presbyterorum ordinis*[74].

In sintesi, l'incoraggiamento che è presente in *PO* 8 verso le associazioni sacerdotali che fomentano la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero e servono così tutto l'ordine presbiterale sottende qualcosa di più profondo: il diritto di associazione di cui i presbiteri godono.

Il modo 129 è chiaro in questo: «Non si può negare ai presbiteri ciò che il Concilio, considerata la dignità della natura umana, ha dichiarato conforme ai laici, in quanto rispondente al diritto naturale»[75].

Quanto il Concilio ha riconosciuto per i laici è il diritto di associazione (cf. *AA* 19), fondato sulla natura di comunione della Chiesa (cf. *AA* 18), natura che rinnova quello che è un diritto naturale dell'uomo, in quanto essere sociale, e lo rende diritto del fedele, che scaturisce dal Battesimo.

Il diritto di associazione, come espressione della comunione della Chiesa, in *PO* 8 è ripreso come uno strumento per sostenere la fraternità sacerdotale e quindi per stringere quei vincoli di comunione fraterna che sono propri dei presbiteri, uniti dalla stessa grazia sacramentale.

Anche i presbiteri esercitano quindi il loro diritto di associazione per meglio realizzare quella missione che la Chiesa affida a ciascun fedele e che è missione di comunione: esercitano tale diritto secondo il loro proprio stato di vita.

Il diritto di associazione dei presbiteri va ben oltre le associazioni sacerdotali menzionate in *PO* 8: i presbiteri, come i laici e in genere qualsiasi fedele, hanno il diritto di fondare associazioni, dirigerle e iscriversi a quelle già fondate.

Per il presbitero, il diritto di associazione, diritto comune a tutti i battezzati, è espressione dell'esercizio della libertà volta a santificare il presbitero stesso nell'esercizio del suo ministero; esercizio del diritto di associazione ed esercizio del ministero sacerdotale tendono a quella santificazione che è conformazione sempre maggiore a Cristo, cui il presbitero dovrà aderire secondo la sua vocazione sacerdotale offrendo così anche un sostegno benefico per tutti i presbiteri e la spiritualità sacerdotale.

L'esercizio del diritto di associazione è esercizio della libertà del fedele e del presbitero in particolare; tale diritto dovrà essere esercitato

---

[74] *AS* IV/VII, 704-732.
[75] *AS* IV/VII, 168.

conformemente alle norme stabilite dalla gerarchia per regolare la vita delle associazioni e salvaguardare il bene comune (cf. can. 223), poiché, se nella Chiesa esiste il diritto di associarsi, «tale diritto, in una vita di comunione ecclesiale, va esercitato prima di tutto in comunione con la gerarchia, quale garanzia e tutela di libertà e di unità»[76].

Accogliendo il modo 130, con l'affermazione di un *iter* giuridico per ogni associazione e della necessità di statuti *riconosciuti* dall'autorità ecclesiastica competente e non *approvati*[77], si è voluto ribadire questo.

2.5 *Il diritto di associazione dei presbiteri nel CIC*

Il Codice recepisce l'insegnamento conciliare sul diritto di associazione riconosciuto a tutti i fedeli nel can. 215: «Integrum est christifidelibus, ut libere condant atque moderentur consociationes ad fines caritatis vel pietatis, aut ad vocationem christianam in mundo fovendam, utque conventus habeant ad eosdem fines in communi persequendos».

È affermato esplicitamente il diritto di tutti i fedeli di fondare e dirigere liberamente associazioni per fini di carità o pietà o per incrementare la vocazione cristiana nel mondo; per raggiungere tali fini hanno anche il diritto di tenere riunioni.

Il can. 215 è contenuto nel libro II (*De Populo Dei*), nella parte I (*De Christifideles*), nel titolo I (*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*): come gli altri obblighi e diritti di tutti i fedeli va letto in connessione con i canoni che introducono la parte I e che riprendono l'insegnamento conciliare sull'uguaglianza fondamentale per dignità e azione di tutti i fedeli in forza del Battesimo che rende partecipi del triplice *munus* di Cristo e della missione della Chiesa, secondo la condizione propria di ciascuno (cf. cann. 204-207).

Con il Battesimo l'uomo è costituito persona nella Chiesa (can. 96) e quindi è chiamato ad esercitare quei diritti e doveri, secondo la propria condizione e nella comunione ecclesiale, che contribuiscono alla missione della Chiesa: anche il diritto di associazione, che ha come fonte la natura sociale dell'uomo e la sua pienezza nel Battesimo che inserisce nella Chiesa mistero di comunione, è espressione della partecipazione di ciascun fedele a questa missione.

La redazione del can. 215 è frutto dell'intreccio del lavoro dei redattori della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* [*LEF*] e del *coetus de Laicis*[78].

---

[76] B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 21.
[77] Cf. *AS* IV/VII, 168.

Soggetto del can. 215 sono tutti i fedeli (*christifideles*): laici, chierici e consacrati (cf. can. 207). Essi godono di un vero diritto sebbene nel canone si usi l'espressione *integrum est* e non *ius est*: sia studiando le fonti conciliari che abbiamo visto (cf. cap. II, pp. 102-117), sia studiando il percorso di elaborazione del canone si arriva a questa conclusione[79].

Il diritto di associazione viene espresso come diritto a fondare e dirigere liberamente associazioni ma non è esaustivo, infatti, evidentemente, comprende anche il diritto di iscriversi ad associazioni già esistenti che, anzi, è il modo più frequente di esercitare il diritto di associazione[80].

Si fa anche menzione del diritto di riunione: è bene sottolineare come il diritto di associazione e il diritto di riunirsi siano due diritti distinti, sebbene collegati, infatti, mentre il diritto di associazione comporta anche il diritto di riunione, non è sempre vero il contrario, poiché si può esercitare il diritto di riunione (incontri, raduni, assemblee) senza per questo esercitare il diritto di associazione.

Il can. 215 accentua particolarmente le finalità per cui esercitare il diritto di associazione: fini di carità, di pietà o per incrementare la vocazione cristiana nel mondo. L'elenco non è esauriente tanto che il can. 298 §1, il primo canone delle norme comuni sulle associazioni di fedeli, offre maggiori possibilità: incremento di una vita più perfetta, promozione del culto pubblico e della dottrina cristiana, realizzazione di altre opere di apostolato come le iniziative di evangelizzazione, esercizio di opere di pietà o di carità, animazione dell'ordine temporale con spirito cristiano.

---

[78] Per approfondire l'*iter* di elaborazione del can. 215 cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 50-58; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 21-26.

[79] Nel terzo schema della *LEF,* chiamato *Textus prior* (24 maggio 1969), il can. 17 esprime il diritto di associazione con l'espressione *integrum est* (cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, 17), ma la *Relatio* su questo schema parla chiaramente di *ius*: «Ius associationis et ius conventus habendi ad fines persequendos spirituales in hoc canone omnibus christifidelibus agnoscitur» (PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, 83).

Fino allo Schema *De Populo Dei* del 1977 il *Coetus de laicis* usa l'espressione *ius est.* Cf. *Comm.* 17 (1985) 190, 219, 237; *Comm.* 18 (1986) 348-349; PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* 86.

[80] Durante l'elaborazione del canone, nel *Coetus de laicis* si fa riferimento al diritto di associazione anche inteso come *ius nomen dandi*. Cf. *Comm.* 17 (1985) 219, 237; *Comm.* 18 (1986) 348-349; PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* 86.

Quindi le finalità del can. 215 appaiono piuttosto ristrette rispetto all'ampio spettro di possibilità con cui si può manifestare il diritto di associazione: è sempre il can. 298 che indica altre possibilità di espressione di tale diritto come gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, in cui il diritto di associazione del fedele è vivificato dal dono dello Spirito di un particolare carisma collettivo, oppure quando fa menzione di *alia apostolatus opera* e fornisce poi un elenco esemplificativo e quindi aperto a nuove forme associative.

Con Zadra si può dire che i fini richiamati nel can. 215

> si rifanno in gran parte al decreto sull'apostolato dei laici, trascurando l'aspetto più spirituale, come ci si sarebbe aspettato da un canone inserito in un tale titolo, e dedicato quindi a tutti i fedeli e non solo ai laici. Tanto più se si pensa alle discussioni avutesi durante la revisione del Codice, che vedevano messo in primo piano l'aspetto di *fine spirituale*, proprio per salvaguardare questa ecclesialità[81].

Il can. 215 risulta così piuttosto limitato e parziale rispetto a quanto dovrebbe esprimere, tuttavia il diritto di associazione trova posto anche in altre parti del Codice che sono integranti; tra queste il can. 278 riguardante il diritto di associazione dei chierici:

> §1. Ius est clericis saecularibus sese consociandi cum aliis ad fines statui clericali congruentes prosequendos.
> §2. Magni habeant clerici saeculares praesertim illas consociationes quae, statutis a competenti auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et fraternum iuvamen, sanctitatem suam in ministerii exercitio fovent, quaeque clericorum inter se et cum proprio Episcopo unioni favent.
> §3. Clerici abstineant a constituendis aut participandis consociationibus, quarum finis aut actio cum obligationibus statui clericali propriis componi nequeunt vel diligentem muneris ipsis ab auctoritate ecclesiastica competenti commissi adimpletionem praepedire possunt.

Il can. 278 si trova nel libro II (*De Populo Dei*), nella parte I (*De christifidelibus*), nel titolo III (*De ministris sacris seu de clericis*), al capitolo III (*De clericorum obligationibus et iuribus*), dopo aver trattato della formazione e dell'incardinazione dei chierici.

---

[81] B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 26.

In effetti, fino allo Schema *De Populo Dei* del 1977 il *Coetus de laicis* usa l'espressione *fines spirituales*. Cf. *Comm.* 17 (1985) 237; *Comm.* 18 (1986) 348-349; PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* 86.

I tre paragrafi di cui è composto sono il frutto del lavoro di due gruppi, il *coetus De sacra hierarchia* per il §1 e il *coetus De laicis* per il §2 e il §3[82].

Il §1 esprime il diritto di associazione: va detto subito che nel canone il soggetto di tale diritto sono i chierici secolari e non tutti i chierici, anche se ciò non toglie che ne godano tutti i chierici visto che il diritto di associazione è un diritto di tutti i fedeli sancito dal can. 215[83].

Nel *coetus De sacra hierarchia* si discute se richiamare per i chierici un diritto che è comune a tutti i battezzati e alla fine se ne riconosce l'utilità[84].

Inoltre nei *Praenotanda* allo Schema *De populo Dei* del 1977, a proposito dei doveri e diritti dei chierici, si afferma che si intende riferirsi soprattutto a quei diritti che sono propri dei chierici in ragione dello stato clericale, ma che tuttavia i chierici godono anche di tutti quei diritti che sono propri di tutti i fedeli e alcuni di questi, come sarà per il diritto di associazione, vengono ripresi sia per la loro importanza sia per togliere il dubbio se i chierici godano di quei diritti, sebbene entro certi limiti che saranno indicati[85].

Il §1 usa l'espressione *ius est* attestando che è un vero diritto quello dei chierici secolari di associarsi e cioè, in base al can. 215, fondare e

---

[82] Per approfondire l'*iter* di elaborazione del can. 278 cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 74-84.

[83] Il can. 307 §3 prescrive che i religiosi possano aderire alle associazioni a norma del diritto proprio e col consenso del proprio Superiore: ciò vale quindi anche per i chierici religiosi, che pertanto possono esercitare il loro diritto di associazione entro due limiti ben precisi, il diritto proprio del loro istituto e con il consenso del proprio Superiore.

VC 56 tratta della questione dell'ingresso di consacrati nei movimenti ecclesiali richiamandone i benefici e i limiti. Al riguardo cf. M. KOVAČ, «I consacrati», 86-95.

[84] Cf. *Comm.* 16 (1984) 171: «Insuper proponitur ab uno Consultorum ut affirmetur clericorum ius ad associationes cum aliis clericis constituendas ad fines honestos. Animadvertit alius hoc ius non esse clericis exclusivum, sed esse ius omnibus christifidelibus commune, et ideo hoc ius non esse affirmandum in hoc loco. Cum autem respondit quidam Consultor utile esse ut hoc ius specialiter etiam de clericis affirmetur, omnes admittunt textum quemdam proponi posse, quo hoc ius affirmetur».

[85] Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* 66: «Iura clericorum quae sub hoc titulo recensentur sunt iura quae ipsis clericis, praesertim ratione status clericalis, sunt propria. Clericis autem etiam per se competunt iura quae omnibus christifidelibus agnoscuntur, et de quibus supra agitur, scilicet in huius libri II parte I, Titulo I, Capite II. Quaedam tamen horum iura, prae momento quod habent et ut omnia tollantur dubia, uti clericis etiam competentia affirmantur: ita est v. g. eorundem ius consociationis, quod scilicet clericis, non secus ac ceteris christifidelibus competit, certis tamen sub limitibus quae indicantur».

dirigere associazioni così come riunirsi secondo le finalità del medesimo canone, ma anche per altre finalità, considerato che l'elenco del can. 215 non è esaustivo. Abbiamo anche visto che il diritto di associazione si manifesta il più delle volte attraverso l'iscrizione (*ius nomen dandi*) ad un'associazione già costituita.

È diritto dei chierici secolari *sese consociandi cum aliis*: come è affermato nel can. 298 §1 i chierici, come tutti i fedeli, possono associarsi con fedeli di qualsiasi stato di vita, ma il can. 278 §1 si limita a trattare delle associazioni di chierici, cioè quelle associazioni in cui sono associati fra loro i soli chierici, infatti tali associazioni sono *ad fines statui clericali congruentes prosequendos*[86].

Ciò significa che andrà precisato cosa comporti vivere nello stato di vita clericale o ancora meglio quale sia l'identità clericale (del diacono e del sacerdote) che sicuramente sarà anche costruita secondo quanto disposto dai cann. 273-289, contenenti i doveri e i diritti propri dei chierici.

Il §2 si concentra sulle associazioni di chierici che stimolano alla santità nell'esercizio del ministero e favoriscono l'unità tra loro e col proprio Vescovo.

La fonte di questo paragrafo è il brano da noi analizzato di *PO* 8 con alcune modifiche importanti, infatti dalla raccomandazione ed esortazione a promuovere le associazioni di presbiteri di *PO* 8 si è passati ad una raccomandazione per le associazioni di chierici: in *PO* 8 si esortava ad una diligente promozione di quelle associazioni che favorivano la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero e così intendevano servire a tutto quanto l'ordine dei presbiteri, mentre nel can. 278 §2 si raccomanda di dare importanza a quelle associazioni di chierici secolari che favoriscono la loro santità nell'esercizio del ministero e l'unione dei chierici fra loro e col proprio Vescovo. Restano il richiamo agli statuti esaminati dall'autorità competente, anche se non si specifica più che è l'autorità ecclesiastica, e il richiamo ad una regola di vita adatta e convenientemente approvata e all'aiuto fraterno, come strumenti per raggiungere le finalità prefissate.

Il §3 indica i limiti del diritto associativo dei chierici. Significativamente non ci si rivolge più ai soli chierici secolari ma a tutti i chierici, inoltre riguarda non solo le finalità – che devono essere confacenti allo stato clericale, come già affermava il §1 – ma anche le attività: i chierici devono astenersi dal fondare o partecipare ad associa-

---

[86] In effetti il Consultore che aveva proposto di inserire lo «ius ad associationes cum aliis clericis constituendas ad fines honestos» pensava esclusivamente alle associazioni di chierici. Cf. *Comm.* 16 (1984) 171.

zioni le cui finalità o attività siano incompatibili con i doveri dello stato clericale (cf. cann. 273-289) o possano ostacolare l'adempimento diligente dell'incarico affidatogli dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 274 §2).

Va fatto notare che il §3 non restringe il diritto di associazione dei chierici alle sole associazioni costituite all'interno della Chiesa: i chierici possono esercitare il loro diritto di associazione anche in associazioni costituite civilmente purché le finalità siano confacenti lo stato clericale (cf. can. 278 §1), i fini e le attività siano compatibili con gli obblighi dello stato clericale e non ostacolino il diligente compimento dell'incarico affidatogli dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 278 §3)[87].

2.6 *Diritto di associazione e incardinazione*

I fedeli appartenenti ad un movimento ecclesiale che chiedono di diventare sacerdoti all'interno del movimento esercitano il loro diritto di associazione prima come fedeli laici e poi, una volta ricevuto l'Ordine sacro e quindi incardinati, come chierici.

Occorre riflettere sulla relazione tra diritto di associazione dei chierici membri di un movimento e la loro incardinazione diocesana e, di seguito, su come conciliare questi due aspetti.

Se da una parte i chierici possono esercitare il loro diritto di associazione aderendo ad un movimento ecclesiale, contribuendo, tra l'altro, ad esprimere e a realizzare sempre di più la comunione ecclesiale all'interno di esso, dall'altra parte il loro diritto di associazione non è assoluto.

Il can. 223 è l'ultimo del titolo dedicato agli obblighi e ai diritti di tutti i fedeli e fornisce un orientamento generale su come i fedeli debbano esercitare i propri diritti:

> §1. In iuribus suis exercendis christifideles tum singuli tum in consociationibus adunati rationem habere debent boni communis Ecclesiae necnon iurium aliorum atque suorum erga alios officiorum.
> §2. Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, moderari.

---

[87] Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Dichiarazione *Quidam Episcopi* sulle associazioni proibite ai chierici, 8 marzo 1982. Sono proibite ai chierici le associazioni che sono contro la comunione gerarchica della Chiesa e danneggiano l'identità sacerdotale e l'adempimento delle funzioni ministeriali, le associazioni che perseguono fini politici, le associazioni che riuniscono i diaconi o i presbiteri per rivendicazioni sindacali, i partiti politici e i sindacati, le sette massoniche. Per approfondire cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 91-95.

Nell'esercizio dei propri diritti i fedeli, sia come singoli sia come associati, devono tener conto del bene comune della Chiesa, dei diritti altrui e dei propri doveri nei confronti degli altri: ciò vale per tutti i fedeli e quindi anche per i chierici (cf. can. 223 §1).

Il canone è dettato dalle esigenze di tutelare e favorire la comunione ecclesiale come ricorda anche il can. 209 §1: «Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia»[88]. È per questo che spetta all'autorità ecclesiastica moderare l'esercizio dei diritti dei fedeli (cf. can. 223 §2).

Anche i chierici possono associarsi, ma certamente potranno esercitare il loro diritto di associazione *da* chierici, cioè secondo quanto richiede il loro specifico stato di vita e quindi anche nel rispetto di quella serie di diritti e doveri propri e contenuti nei cann. 273-289.

Prima di ricevere l'ordinazione i membri di movimenti ecclesiali, in quanto laici, non hanno particolari limitazioni circa l'esercizio del loro diritto di associazione se non quanto disposto dal can. 223 §1 per tutti i fedeli, mentre con la ricezione dell'Ordine sacro e la conseguente incardinazione (cf. can. 266 §1), in quanto chierici, dovranno esercitare il loro diritto di associazione anche nel rispetto di quella serie di doveri e diritti propri del loro nuovo stato di vita.

Per i chierici membri di movimenti ecclesiali l'esercizio del diritto di associazione è vitale per la loro vocazione sacerdotale sorta all'interno del movimento ma, come per tutti gli altri chierici, in forza dello specifico stato di vita clericale, il loro diritto di associazione va esercitato nel rispetto della regolamentazione della normativa ecclesiale sui chierici e particolarmente dell'incardinazione diocesana e della sua disciplina a tutela di un'autentica comunione ecclesiale e della natura specifica dell'Ordine sacro, inteso come dono – e non come diritto – con cui è impresso ad alcuni fedeli quel carattere indelebile che costituisce ministri sacri, consacrati e deputati a servire il popolo di Dio, ciascuno nel suo grado, con nuovo e peculiare titolo (cf. can. 1008[89]).

Come si è visto i chierici dei movimenti ecclesiali sono incardinati in diocesi e sono chierici secolari e diocesani quindi nell'esercizio del loro

---

[88] Sono nella piena comunione quei battezzati che sono congiunti con Cristo nella compagine visibile della Chiesa cattolica, cioè mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico (cf. can. 205).

[89] Cf. BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Omnium in mentem,* con la quale vengono mutate alcune norme del Codice di Diritto canonico, 26 ottobre 2009, *AAS* 102 (2010) 8-10.

diritto di associazione dovranno tenere conto della stretta relazione con il proprio Vescovo, dei rapporti con il presbiterio di cui fanno parte e dell'adempimento dell'ufficio e del ministero conferiti dal proprio Vescovo a servizio dei fedeli[90].

Si possono ora riprendere i cinque i criteri di ecclesialità per il discernimento dei carismi proposti da *ChL* 30 tentando di declinarli coniugando l'esercizio del diritto associativo dei chierici secolari membri di movimenti con le esigenze derivanti dal loro stato di vita clericale e dalla loro incardinazione in diocesi:

– il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità: per il chierico significherà trovare nel movimento di appartenenza quel sostegno e quell'arricchimento spirituali che hanno contribuito al sorgere della sua vocazione sacerdotale e che devono persistere per poter procedere in una strada di crescita spirituale verso la propria santificazione, ma, al tempo stesso, ciò vorrà dire trovare una formazione e una proposta di spiritualità che tutelino l'identità diaconale prima e presbiterale poi e conducano il chierico alla santità *da* chierico e quindi nel rispetto di ciò che comporta il suo stato di vita in cui rientrano doveri e diritti specifici e comuni a tutti i chierici;
– la responsabilità di confessare la fede cattolica: per il chierico significherà trovare nel movimento un luogo che, non solo permetta, bensì favorisca l'adesione alla verità su Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo, in obbedienza all'insegnamento del Magistero al fine di poter annunciare integralmente la fede secondo quanto richiesto dal proprio stato di vita;
– la testimonianza di una comunione salda e convinta: per il chierico significherà trovare nel movimento le condizioni che favoriscano una testimonianza di filiale rispetto e obbedienza verso il Pontefice e il Vescovo della propria diocesi di incardinazione. In particolare, ciò vorrà dire trovare una mentalità che sostenga l'accettazione e l'impegno nell'adempimento degli incarichi e degli uffici che il Vescovo affiderà, sempre nella piena consapevolezza che si è ordinati per tutto il popolo di Dio e che poi si è chiamati ad operare a servizio di una parte di fedeli, che non necessariamente coincide con i membri del proprio movimento di appartenenza. Dovrà essere favorita la comunione anche tra tutti i presbiteri, fratelli nel sacerdozio, e specialmente con i presbiteri del presbiterio di cui si fa parte. Infine, do-

[90] Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Le associazioni,* 32; ID., «La libertà di associazione», 193.

vrà anche essere favorita la comunione verso tutti i fedeli educando al rispetto della loro spiritualità e dei loro carismi e allontanando dalla presunzione di voler imporre a tutti il carisma del proprio movimento, perché ritenuto migliore. Naturalmente il chierico dovrà continuare a trovare e sostenere anche all'interno del movimento quello spirito di comunione che permette di riunire i fedeli di tutte le condizioni e gli stati di vita sotto un unico carisma;

– la conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa: per il chierico significherà trovare uno slancio missionario universale che permetta di evangelizzare, prima da diacono e poi da sacerdote, tutti gli uomini anche secondo il carisma del movimento;
– l'impegno di una presenza nella società umana: per il chierico significherà trovare nel movimento uno strumento che possa rendere un servizio alla dignità integrale dell'uomo tramite una partecipazione e una solidarietà nella società che permettano di portare come diaconi o come sacerdoti l'annuncio di Cristo nel mondo, forti anche dell'esperienza vissuta nel movimento.

Ghirlanda ha proposto anche dei criteri canonici per il discernimento e il riconoscimento dei movimenti: chiarezza dei fini, struttura del movimento, contenuto degli statuti[91]. Anche questi criteri possono essere utilmente applicati tentando di coniugare il diritto di associazione dei chierici secolari membri di movimenti con il loro stato di vita e il vincolo di incardinazione diocesana.

I fini devono essere chiari, confacenti con lo stato clericale, compatibili con gli obblighi derivanti da questo stato e che non ostacolino il diligente compimento dell'incarico affidato dalla competente autorità ecclesiastica.

Nella struttura del movimento deve essere detto se sia prevista la presenza di chierici riuniti in un ramo specifico e quali siano le norme a loro dedicate specificatamente.

Gli statuti devono contenere, oltre alle finalità, già considerate:

– la natura del movimento (privata o pubblica): per sapere se il legame con l'autorità ecclesiastica è di vigilanza o anche di superiore direzione, a che nome agisce il chierico in qualità di membro del movimento (a suo nome o a nome dell'associazione o a nome della Chiesa), come conciliare le direttive dell'autorità ecclesiastica competente sul movimento e le direttive del proprio Vescovo;

---

[91] Cf. G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 58-59.

– l'indole (laicale, clericale o mista): per comprendere in che modo il chierico può partecipare al movimento in quanto chierico e con quali doveri e diritti;
– la spiritualità: per verificare se è garantita e tutelata la possibilità di vivere una spiritualità autenticamente sacerdotale;
– la struttura di governo (unica o suddivisa in un governo centrale e governi particolari per ciascun ramo): per capire da chi dipende il chierico nel movimento e con quali modalità (chi sia il suo diretto responsabile nel movimento, se negli incarichi affidatigli dal Vescovo per il servizio alla diocesi possano inserirsi decisioni dei Moderatori del movimento), e come conciliare le direttive provenienti dai Moderatori del movimento e le direttive del proprio Vescovo;
– la formazione: per conoscere le modalità di formazione previste per i candidati al sacerdozio (dove si svolge la formazione, chi la cura per il movimento, quali rapporti con i formatori del seminario e con il Vescovo) e quale sia la formazione permanente;
– la disciplina dei membri: per conoscere gli obblighi e i diritti del chierico in quanto chierico, specie se c'è la vita comune o anche l'assunzione dei consigli evangelici (come sia conciliata l'obbedienza al proprio Vescovo con l'obbedienza ai Moderatori del movimento, come vada vissuta la castità celibataria all'interno di comunità in cui spesso convivono uomini e donne, come sia disciplinata l'eventuale remunerazione che il chierico recepisce o le offerte ricevute durante l'esercizio di attività non riguardanti il movimento);
– le norme circa l'ammissione e la separazione dei membri: soprattutto per definire, nel caso di uscita o dimissione, i doveri e diritti del chierico verso il movimento e del movimento verso il chierico e in che rapporto si pone il movimento con la diocesi di incardinazione;
– la posizione dei chierici in rapporto alla diocesi incardinante: per avere una definizione chiara dei doveri e dei diritti del chierico nel servizio verso la diocesi e verso il movimento, nonché se la responsabilità dei suoi atti in quanto chierico sia unicamente sua e della diocesi o venga assunta anche dal movimento. Molto di questo in realtà andrà opportunamente regolato in una convenzione specifica.

Una definizione statutaria chiara ed esauriente non sarà utile soltanto al chierico membro del movimento ma anche agli stessi Moderatori del movimento nonché al Vescovo della diocesi di incardinazione del chierico.

3. **Diritto di esercitare i propri carismi**

3.1 *Diritto di seguire la propria spiritualità*

Coloro che, seguendo la loro vocazione, esercitano il diritto di associazione aderendo ad un movimento ecclesiale sono chiamati, secondo la loro condizione, a dedicare le loro energie per condurre una vita santa (cf. can. 210) secondo il carisma specifico del movimento di appartenenza.

In questo modo ciascun fedele, sempre secondo la propria condizione e i propri compiti, coopera all'edificazione della Chiesa (cf. can. 208), ne promuove la crescita e la sua continua santificazione (cf. can. 210).

Seguire la propria vocazione alla santità esercitando un carisma genuino ed autentico significa testimoniare con la propria vita il messaggio cristiano ossia adempiere concretamente il dovere e il diritto di diffondere l'annuncio divino della salvezza (cf. can. 211) e di promuovere o di sostenere l'attività apostolica secondo lo stato e la condizione che sono propri di ciascuno (cf. can. 216).

Emblematiche sono le parole che *AA* 3 rivolge a tutti i fedeli congiungendo inseparabilmente la santificazione di ciascuno con quella altrui e con l'edificazione di tutta la Chiesa, sotto l'azione dello Spirito Santo:

> A tutti i fedeli cristiani quindi è imposto il nobile onere di lavorare affinché il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini, su tutta la terra.
> Per l'esercizio di tale apostolato lo Spirito Santo, che opera la santificazione del popolo di Dio per mezzo del ministero e dei sacramenti, elargisce ai fedeli anche doni particolari (cf. *1Cor* 12,7), «distribuendoli a ciascuno come vuole» (*1Cor* 12,11), affinché, mettendo «ciascuno a servizio degli altri la grazia ricevuta», contribuiscano anch'essi, «come buoni dispensatori delle diverse grazie ricevute da Dio» (*1Pt* 4,10), alla edificazione di tutto il corpo nella carità (cf. *Ef.* 4,16). Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa nella Chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito Santo, il quale «spira dove vuole» (*Gv* 3,8), e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri Pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (*1Ts* 5, 12.19.21).

Tutti i fedeli sono quindi corresponsabili dell'unica missione ecclesiale e godono del diritto e del dovere di esercitare i doni carismatici

che lo Spirito Santo elargisce gratuitamente e liberamente, ciascuno sempre secondo la propria vocazione personale.

Per alcuni fedeli la vocazione può essere quella di aderire ad un carisma collettivo come può essere quello di un movimento ecclesiale, dotato di una propria spiritualità.

Pur esistendo un diritto all'esercizio dei carismi (cf. *AA* 3), nel Codice ci si limita a riconoscere nel can. 214 il diritto a seguire un proprio metodo di vita spirituale, cioè a vivere secondo la propria spiritualità[92].

A proposito del diritto di seguire la propria spiritualità il can. 214 recita: «Ius est christifidelibus, ut cultum Deo persolvant iuxta praescripta proprii ritus a legitimis Ecclesiae Pastoribus approbati, utque propriam vitae spiritualis formam sequantur, doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam»[93].

---

[92] Poiché ogni carisma come dono di grazia porta con sé anche una specifica spiritualità, senza però esaurirsi in essa, ne consegue che il diritto all'esercizio dei carismi e il diritto a seguire la propria spiritualità sono diritti distinti sebbene collegati, infatti il primo comprende anche il secondo.

Riconoscere il diritto di esercitare i propri carismi significa riconoscere l'azione con cui lo Spirito Santo interviene nella Chiesa per offrire sempre nuovi doni di grazia rispondenti alle diverse esigenze dei diversi tempi della storia. Questo è particolarmente evidente con i doni carismatici collettivi che si esprimono negli istituti di vita consacrata, nelle società di vita apostolica e nelle associazioni di fedeli come i movimenti ecclesiali.

Vari autori si sono espressi perché venga positivizzato anche il diritto di esercizio dei carismi in quanto riconoscere il solo diritto di seguire la propria spiritualità risulta riduttivo. Cf. P.A. BONNET, «I diritti-doveri», 142; C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 202; S. RECCHI, «La configurazione canonica», 229.

[93] Il percorso di elaborazione di questo canone è molto semplice.

Nella *Relatio* sullo Schema della *LEF* del 1969 (*Textus prior*) si specifica che si sceglie l'espressione *ius ad propriam vitae spiritualis formam* perché appare la più generale. Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, 82.

Quindi nello Schema della *LEF* del 1969 (*Textus prior*) si avrà il can. 15 con il testo seguente: «Ius est christifidelibus ut cultum Deo persolvant iuxta praescripta proprii sui ritus a legitimis Ecclesiae Pastoribus adprobati, utque propriam vitae spiritualis formam sequantur, doctrinae quidem Ecclesiae conformem». PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, 17.

Identico sarà nello Schema della *LEF* del 1970 (*Textus emendatus*). Cf. PCCICR, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, 17.

Nello Schema della *LEF* del 1976 (*Textus novissimus*) il testo passa al n. 14 con la scomparsa del *sui*. Cf. PCCICR, «Schema Legis Ecclesiae fundamentalis», 484.

Quello di seguire la propria spiritualità è un diritto di tutti i fedeli: nel caso di un carisma collettivo, come è quello dei movimenti ecclesiali, questo diritto si congiunge al diritto di associazione, oltre al diritto di esercitare il proprio carisma.

La spiritualità è una sfera personale e intima che si concretizza esteriormente nel modo con cui ciascun fedele si rapporta con Dio e con gli altri vivendo e significando un aspetto del mistero di Cristo[94]: se un fedele sente che la sua vocazione è quella di vivere secondo il carisma di un movimento, aderendo ad esso ne adotterà anche la spiritualità specifica[95].

Dal diritto di seguire la propria spiritualità scaturisce anche il dovere di rispettare il carisma generatore di tale spiritualità e le sue esigenze e ciò significa anche riconoscerne l'origine dallo Spirito Santo per il bene di tutta la Chiesa[96].

All'esercizio del diritto di seguire la propria spiritualità è posta la limitazione che essa sia conforme alla dottrina della Chiesa e ciò per un movimento ecclesiale significherà la sua corrispondenza ai criteri di ecclesialità (cf. *ChL* 30) stabiliti per il discernimento da parte dell'autorità ecclesiastica.

3.2 *Formazione secondo il carisma di un movimento e formazione sacerdotale*

L'esercizio del diritto di seguire la propria spiritualità richiede una formazione adeguata, poiché solo maturando continuamente nella propria formazione si cresce nell'approfondimento della propria spiritualità e del carisma che la origina.

Nello Schema 1982 del Codice appare con il termine *consentaneam* al posto di *conformem*. Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 35.

[94] Non a caso il can. 214 richiama prima di tutto il diritto dei fedeli di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito ovvero il patrimonio liturgico, teologico, disciplinare e spirituale che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris* e che esprime il modo concreto in cui si può vivere la fede.

[95] Chi sente che la propria vocazione personale è vocazione a vivere all'interno di un movimento – così come nel caso di un istituto di vita consacrata o di una società di vita apostolica – ha poi il dovere e il diritto di aderire al carisma di quel movimento o di quell'istituto e di viverne la spiritualità.

Ciò non toglie che – all'interno e in coerenza con la spiritualità del proprio movimento o istituto – si possa vivere una propria spiritualità che accentui particolari aspetti della spiritualità del movimento o dell'istituto realizzando così la propria vocazione personale all'interno dell'uno o dell'altro.

[96] Cf. G. GHIRLANDA, «Doveri e diritti», 27.

Ciò vale anche per quei fedeli che aderiscono al carisma e alla spiritualità di un movimento ecclesiale: sarà loro diritto e loro dovere ricevere una corretta formazione che permetta di crescere nella propria santificazione personale, per quella altrui e per il bene di tutta la Chiesa.

Si pone però la questione dei membri di quei movimenti al cui interno sorge la loro vocazione sacerdotale: da una parte c'è la formazione secondo il carisma e la spiritualità del movimento, che si fonda sui diritti di associarsi, di esercitare il proprio carisma e di seguire la propria spiritualità, dall'altra parte c'è la necessità di una formazione sacerdotale che prepari al nuovo stato di vita, in particolare di un presbitero secolare diocesano[97].

Percorrendo l'*iter* di un candidato al sacerdozio membro di un movimento abbiamo visto diverse situazioni.

La prima situazione è quella di un candidato al sacerdozio che venga considerato *semplicemente* diocesano e quindi frequenti il seminario come tutti gli altri candidati della diocesi, mantenendo relazioni più o meno strette con il movimento di provenienza.

Il seminarista può continuare a mantenere la relazione con il proprio movimento approfondendone il carisma e la spiritualità scegliendo come guida spirituale un sacerdote del movimento di provenienza. Ciò è previsto dal Codice che fa riferimento a varie figure che possono fungere da guida spirituale.

Una figura è quella del *director spiritus* del can. 239 §2: «In quolibet seminario unus saltem adsit spiritus director, relicta libertate alumnis adeundi alios sacerdotes, qui ad hoc munus ab Episcopo deputati sint».

Il *director spiritus* è scelto e nominato direttamente dal Vescovo che potrà decidere di nominarne anche più di uno se lo ritenga opportuno, considerato che il canone prevede *almeno* (*saltem*) un direttore spirituale.

Il suo compito si svolge su due piani: sul piano comunitario il *director spiritus* è colui che agisce in foro esterno come animatore di tutta la vita spirituale del seminario (esercizi spirituali dei seminaristi, istruzioni sulla vita spirituale, organizzazione dei momenti di preghiera comune e della liturgia, coordinamento di tutti i sacerdoti deputati dal Vescovo per la guida spirituale dei seminaristi); sul piano personale è, per quei seminaristi che lo abbiano scelto, colui che agisce nell'ambito del-

[97] Per riprendere sinteticamente le linee fondamentali della formazione seminaristica cf. A. COLE, «Universal norms», 125-139: G. SARZI SARTORI, «La direzione spirituale», 398-421; A. VALLINI, «I grandi orientamenti», 18-32; T. D. WILLIAMS, «Forming religious and diocesan priests», 679-699.

la coscienza come guida spirituale soprattutto con il compito di aiutare il seminarista nel discernimento della propria vocazione sacerdotale offrendogli il suo parere circa la sua idoneità agli Ordini sacri.

Nel canone si fa però riferimento anche ad *alios sacerdotes*: i seminaristi possono decidere di non scegliere come propria guida spirituale il *director spiritus* o uno dei *directores spiritus* nominati dal Vescovo ma possono rivolgersi ad altri sacerdoti (*alios sacerdotes*) sempre deputati dal Vescovo a svolgere il *munus* di guida spirituale per i candidati al sacerdozio, ma non a ricoprire anche i compiti propri del *director spiritus* a livello comunitario di foro esterno, perché se così fosse anche questi sacerdoti sarebbero *directores spiritus* e non avrebbe più senso la distinzione che si fa nel canone tra *director spiritus* e *alios sacerdotes*.

Con le figure del *director spiritus* e degli *alios sacerdotes* si mira a tutelare la libertà di scelta del seminarista, ma anche la validità e la bontà della direzione spirituale dal momento che il Vescovo dovrà nominare solo quei sacerdoti che riterrà più adatti a formare spiritualmente i seminaristi e più degni di fiducia.

In ogni caso il seminarista deve comunicare al rettore chi ha scelto come guida spirituale infatti sarà uno degli elementi da considerare nell'attestato che il rettore dovrà redigere per lo scrutinio del Vescovo (cf. 1051, 1°)[98].

Il can. 246 §4 prevede anche un'altra figura di guida spirituale, il *moderator vitae spiritualis*, distinto dal *director spiritus* e dagli *alios sacerdotes* del can. 239 §2: «Ad sacramentum paenitentiae frequenter accedere assuescant alumni, et commendatur ut unusquisque habeat moderatorem suae vitae spiritualis libere quidem electum, cui confidenter conscientiam aperire possit».

Il *moderator vitae spiritualis* è un presbitero scelto liberamente dal seminarista e al quale possa aprire la propria coscienza con fiducia. Questo presbitero può anche essere esterno al seminario e non deve ricevere una deputazione ufficiale dal Vescovo. Evidentemente anch'egli avrà la funzione di dirigere la coscienza del seminarista che lo abbia scelto, al fine di far maturare la sua vocazione al sacerdozio e di esprimergli il proprio parere circa la sua idoneità a ricevere il sacramento dell'Ordine.

Con la figura del *moderator vitae spiritualis* il Codice intende tutelare maggiormente la libertà del seminarista di scegliere un sacerdote cui

[98] Cf. G. GHIRLANDA, «Aspetti della formazione sacerdotale», 99-101.

aprire totalmente la propria coscienza, nel caso in cui abbia difficoltà con quei sacerdoti designati ufficialmente dal Vescovo (*director spiritus* e *alios sacerdotes*)[99].

Il can. 246 §4 richiama anche il sacramento della Penitenza rimandando implicitamente ad un'ulteriore figura che è quella del *confessarius*; a tal proposito il can. 240 §1 afferma: «§1. Praeter confessarios ordinarios, alii regulariter ad seminarium accedant confessarii, atque, salva quidem seminarii disciplina, integrum semper sit alumnis quemlibet confessarium sive in seminario sive extra illud adire».

Sono quindi previsti confessori ordinari e straordinari, garantendo però sempre la libertà del seminarista di rivolgersi a qualsiasi sacerdote, anche esterno al seminario.

Questa pluralità di figure non significa che un seminarista debba rivolgersi a più persone che gli offrano una direzione spirituale, anzi questo può creare confusione nella vita del seminarista e non dare alcuna garanzia di un vero aiuto per il discernimento circa la propria vocazione sacerdotale, ma offre piuttosto una serie di strumenti che rendano possibile una seria guida spirituale nelle diverse situazioni che potrebbero presentarsi e tra queste rientra anche quella di seminaristi che fanno parte di movimenti ecclesiali[100].

Questi seminaristi potrebbero scegliere come guida spirituale un sacerdote membro del movimento di provenienza a norma del can. 246 §4 che si riferisce alla figura del *moderator vitae spiritualis*[101].

Nella sua formazione spirituale continuerebbe a rientrare anche il *director spiritus* del can. 239 §2 ma soltanto nella sua funzione di foro esterno di animatore della vita spirituale del seminario, così come reste-

---

[99] Cf. G. GHIRLANDA, «Aspetti della formazione sacerdotale», 100-101.

[100] Per approfondire il tema delle diverse figure di guida spirituale cf. anche M. COSTA, «I soggetti della formazione», 546-559; G. SARZI SARTORI, «La direzione spirituale», 408-413.

[101] Cf. G. GHIRLANDA, «Aspetti della formazione sacerdotale», 101. Cf anche cap. II, nt. 111.

Non tutti gli autori accolgono pacificamente questa possibilità, ad esempio Incitti: «Molto difficilmente un moderatore scelto con la finalità di garantire il rispetto e la libertà della propria forma di vita spirituale [cioè quella propria di un'associazione o movimento ecclesiale] potrà garantire il lavoro di modellamento della spiritualità del seminarista sulle linee della spiritualità presbiterale così come scaturisce dai documenti della Chiesa. Il seminarista è chiamato innanzitutto a raggiungere la necessaria maturazione nella capacità di percepire i valori oggettivi, evangelici e vocazionali secondo l'insegnamento del Vangelo e della dottrina della Chiesa. Il rischio di ricondurre tali valori agli schemi del carisma del fondatore è serio e grave». G. INCITTI, «La direzione spirituale», 129.

rebbe anche la possibilità di avere un confessore distinto dal *moderator vitae spiritualis* (cf. can. 240 §1).

Sarà quindi il *moderator vitae spiritualis* a dover esprimere il suo parere al seminarista circa la sua idoneità al sacerdozio, poiché sarà a lui che il seminarista aprirà la propria coscienza con fiducia. Naturalmente al *moderator vitae spiritualis*, nel rispetto dell'intimità della persona e della coscienza del seminarista (cf. can. 220), non dovrà essere chiesto il suo parere nel prendere la decisione riguardante l'ammissione del seminarista all'Ordine sacro (cf. can. 240 §2), è invece il seminarista stesso ad avere l'obbligo morale di comunicare il parere ricevuto dalla propria guida spirituale al rettore e al Vescovo in forza della propria corresponsabilità di fronte a Dio, alla Chiesa e a se stesso nella formazione, che comporta una sincera apertura dell'animo verso i propri Superiori[102].

Il seminarista proveniente da un movimento dovrà comunicare al rettore di aver scelto come guida spirituale un sacerdote esterno al seminario e membro del suo movimento e, poiché il rettore è il responsabile della formazione seminaristica e rappresenta il Vescovo nella direzione del seminario, egli potrà anche vietare per gravi ragioni al seminarista di rivolgersi ad un sacerdote che non ritenga idoneo come guida spirituale per la preparazione al sacerdozio[103].

Nel caso in cui fosse accolta la scelta del seminarista per il *moderator vitae spiritualis* sarebbe auspicabile un collaborazione tra rettore, *director spiritus* e *moderator vitae spiritualis* in modo da avere comunque un progetto unitario e organico di formazione del candidato al sacerdozio, tutelando sempre l'intimità della coscienza del seminarista.

Un'altra situazione possibile è quella di un Vescovo che conceda ai candidati al sacerdozio di ricevere la formazione fuori dal seminario diocesano che raggruppa tutti i seminaristi della diocesi ma in un altro seminario eretto dal Vescovo appositamente per accogliere i membri di un certo movimento oppure in case di formazione, collegi o convitti del movimento stesso.

---

[102] Cf. G. GHIRLANDA, «Aspetti della formazione sacerdotale», 102-104.

Coccopalmerio afferma: «la proibizione di *chiedere*, da parte dei Superiori di foro esterno, ai "direttori spirituali" o ai "confessori" il parere ("votum") nelle decisioni circa le ammissioni agli ordini o le dimissioni dal seminario (can. 240 §2) non deve essere confusa con la funzione dei "direttori spirituali" di *dire agli alunni* il proprio parere autorevole sulla loro idoneità agli ordini e quindi il *dire* da parte *degli alunni* ai loro *Superiori* di foro *esterno* il giudizio espresso dai "direttori spirituali"». F. COCCOPALMERIO, «La formazione», 12.

[103] Cf. G. GHIRLANDA, «Aspetti della formazione sacerdotale», 100.

Nel caso di seminari *ad hoc* per un certo movimento si parte dal presupposto che spetta al Vescovo diocesano erigere un seminario (cf. can. 237) che è una persona giuridica pubblica nella Chiesa: un Vescovo benevolo verso un determinato movimento potrebbe decidere di erigere un seminario in cui si possa coniugare la formazione sacerdotale con il carisma del movimento stesso in modo che tutti gli alunni del seminario siano formati al sacerdozio secondo il carisma del movimento di appartenenza[104].

I vari Moderatori del seminario, dal rettore al *director spiritus* ai vari formatori, saranno scelti dal Vescovo tra i membri del movimento o comunque su proposta del movimento e quindi, di fatto, la formazione al sacerdozio viene affidata al movimento.

Evidentemente il Vescovo – cui spetta il compito di ammettere i candidati al sacerdozio al seminario (cf. can. 241) – potrà ammettere ad un seminario di tal genere soltanto membri del movimento in quanto la formazione al sacerdozio è declinata secondo il carisma del movimento, approverà un regolamento del seminario adattandolo alle esigenze del carisma proprio del movimento (cf. can. 243) e sarà condizionato nelle varie tappe degli scrutini da attestati del rettore influenzati da un'impostazione derivata dal carisma del movimento stesso (cf. can. 1051, 1°).

Il Vescovo, cui spetta l'alta direzione e l'amministrazione del seminario, la visita frequente, la vigilanza sulla formazione e il dovere di informarsi sulla vocazione e sulla crescita dei seminaristi (cf. can. 259), di fatto perde quella centralità che invece il Codice prevede e la potestà, che sarebbe tenuto ad esercitare sul seminario come primo responsabile della formazione dei seminaristi, è effettivamente lasciata, in gran parte, al movimento ecclesiale che lo dirige.

Nel caso in cui il Vescovo conceda la formazione al sacerdozio in case di formazione o collegi o convitti propri del movimento si avrebbe una situazione analoga a quella degli istituti religiosi clericali diocesani e società clericali di vita apostolica di diritto diocesano e agli istituti religiosi e società di vita apostolica laicali di diritto pontificio e diocesano: la formazione al sacerdozio è affidata all'istituto o società di appartenenza secondo il carisma proprio, ma l'ultimo responsabile della formazione, che ha la facoltà di ammettere agli Ordini sacri (cf. can. 1029)

---

[104] Di solito questi seminari sono chiamati *seminari diocesani internazionali* o *missionari*. Cf. B. ESPOSITO, «Un nuovo tipo di seminario?», 95-122; G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 91-92; L. NAVARRO,«New Ecclesial Movements», 66-68.

e quindi anche quella di concedere le lettere dimissorie per una lecita ordinazione (cf. can. 1019 §2), è, secondo i casi, il Vescovo diocesano che ha eretto l'istituto o la società oppure il Vescovo diocesano del luogo dove è avvenuta la formazione, anche se poi non fosse prevista l'incardinazione nelle loro diocesi ma nello stesso istituto o società[105]. Naturalmente nel caso di un movimento ecclesiale è invece prevista anche l'incardinazione in diocesi, sebbene possa poi essere pienamente o parzialmente fittizia.

In questa situazione il Vescovo dimostra una grande fiducia nel movimento ecclesiale e nella formazione che esso offre ai candidati al sacerdozio e deve aver compiuto una grave opera di discernimento su di esso: come si è detto, il Vescovo procede, di fatto, per analogia con gli istituti religiosi e le società di vita apostolica – con l'esclusione degli istituti e delle società clericali pontifici, ai quali spetta non solo la formazione dei candidati ma anche l'ammissione agli Ordini – poiché il Codice non prevedrebbe un tale comportamento.

Dal momento che si procede per analogia e non esiste una normativa in materia che tuteli le varie parti in causa, serve prudenza e sembra opportuno ritenere anche quanto consiglia Cabrera López, cioè di seguire la linea di azione che De Paolis offre per la formazione sacerdotale dei membri di associazioni di fedeli nate con l'intento di diventare istituti religiosi[106].

De Paolis afferma questi punti:

> a. Non dovrebbero esserci difficoltà ad ammettere che la formazione spirituale per i candidati al sacerdozio debba essere fatta all'interno delle comunità della stessa associazione.
> b. Tale comunità potrebbe essere riconosciuta come seminario dallo stesso Ordinario, che ha la giurisdizione sulla associazione, o nella cui competenza si trova la casa. Pertanto la casa dove i candidati al sacerdozio vengono formati spiritualmente dovrebbe essere determinata d'accordo con lo stesso Ordinario.
> c. L'Ordinario ha la competenza per seguire, direttamente o attraverso suoi delegati, il cammino formativo dei candidati al sacerdozio, nel rispetto del-

---

[105] È bene ricordare che la facoltà di incardinare e la facoltà di concedere le lettere dimissorie sono facoltà ben distinte: il Codice concede la facoltà di incardinare ad un maggior numero di istituti giuridici (cf. cann. 265-266) rispetto alla facoltà di concedere le lettere dimissorie che invece è più ristretta ed è riconosciuta soltanto a chi ha la responsabilità ultima della formazione dei candidati al sacerdozio con la facoltà di ammettere agli Ordini sacri (cf. cann. 1018-1019).

[106] Cf. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación,* 107.

la spiritualità propria della associazione, e verificare se esso è compiuto nel rispetto delle norme della Chiesa.
d. Da parte dei responsabili della associazione deve esserci l'impegno a non far ordinare sacerdoti candidati che a giudizio dell'Ordinario non sono idonei, precludendosi la possibilità, senza il consenso dello stesso Ordinario, a farli ordinare e incardinare in altre diocesi, diverse da quella in cui il candidato è stato formato.
e. L'Ordinario di incardinazione, competente a rilasciare le lettere dimissorie dovrebbe essere pertanto quello che ha accompagnato il cammino formativo e che è stato in grado di farsi un giudizio personale sulla idoneità del candidato stesso[107].

Infine, si dà un caso particolare di quest'ultima situazione analizzata cioè quello di candidati al sacerdozio che ricevono la formazione in case di formazione, collegi o convitti del movimento stesso ma che il Vescovo conosce a studi già ultimati e che si impegna ad ordinare dopo un certo periodo variabile in modo da poterli conoscere meglio. Qui il Vescovo esercita il suo diritto e dovere di primo responsabile della formazione di sacerdoti ancora meno del caso dei seminari diocesani *ad hoc* per i membri di un determinato movimento o del caso di membri che ricevano la formazione in case di formazione del movimento ma che siano già presentati al Vescovo; i motivi possono essere diversi, più o meno condivisibili: dalla necessità di sacerdoti che operino nella propria diocesi, alla fiducia nella bontà e validità della formazione e dei formatori del movimento sperimentata nel tempo e magari già provata in precedenti circostanze, oltre al fatto scontato che ritenga la persona idonea al sacerdozio. In quest'ultima situazione il Vescovo si grava sicuramente di una grande responsabilità nei confronti di Dio, della Chiesa e anche del candidato al sacerdozio.

3.3 *Formazione sacerdotale secondo il carisma di un movimento e incardinazione diocesana*

La formazione durante gli anni di preparazione al sacerdozio e la formazione permanente, dopo il conferimento dell'Ordine sacro, devono condurre il membro di un movimento ecclesiale ad una formazione il più possibile integrale (umana, spirituale, intellettuale e pastorale) che contribuisca a fargli acquisire un'identità sacerdotale secolare e diocesana dal momento che sarà incardinato in diocesi e che la sua condizione sarà quella di un presbitero secolare diocesano.

---

[107] V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 176-177.

Ciò è confermato nell'Esortazione Apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis*[108] [*PDV*] del 1992 di Giovanni Paolo II, frutto dell'VIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi svoltasi a Roma nel 1990 sul tema della formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali[109].

Il Pontefice richiama la necessità di considerare il valore spirituale dell'appartenenza e della dedicazione di un presbitero alla Chiesa particolare. L'appartenenza e la dedicazione alla Chiesa particolare

> non sono motivate soltanto da ragioni organizzative e disciplinari. Al contrario, il rapporto con il Vescovo nell'unico presbiterio, la condivisione della sua sollecitudine ecclesiale, la dedicazione alla cura evangelica del popolo di Dio nelle concrete condizioni storiche e ambientali della Chiesa particolare sono elementi dai quali non si può prescindere nel delineare la configurazione propria del sacerdote e della sua vita spirituale. In questo senso l'incardinazione non si esaurisce in un vincolo puramente giuridico, ma comporta anche una serie di atteggiamenti e di scelte spirituali e pastorali, che contribuiscono a conferire una fisionomia specifica alla figura vocazionale del presbitero. […]
>
> In tal senso il presbitero trova proprio nella sua appartenenza e dedicazione alla Chiesa particolare una fonte di significati, di criteri di discernimento e di azione, che configurano sia la sua missione pastorale sia la sua vita spirituale (*PDV* 31)[110].

---

[108] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis,* sulla formazione dei Sacerdoti, 25 marzo 1992, *AAS* 84 (1992) 657-804; *EV* 13/1154-1553.

Per approfondire il percorso dei lavori sinodali cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990*, dove si possono anche trovare i documenti sinodali eccetto le *Propositiones,* riservate al Pontefice. Sulle *Propositiones* è possibile leggere il testo di Mons. Muszynski per la loro presentazione nella conferenza stampa del 27 ottobre 1990. Cf. H. MUSZYNSKI, «Presentazione delle Propositiones». Cf. anche G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990*, 485-487.

Per una presentazione dell'Esortazione cf. T. COSTELLO, *Forming a priestly identity,* 55-119; P. LAGHI, «"Pastores dabo vobis"», 505-517; A. MCGRATH, «Pastores dabo vobis», 111-124; F. RYPAR, «La "Pastores dabo vobis», 530-549.

[109] L'Esortazione è rivolta a tutti i presbiteri, anche se poi è dedicata maggiore attenzione ai presbiteri diocesani: «Sì, con *tutti* i sacerdoti e con *ciascuno* di loro, sia diocesani sia religiosi, desidero incontrarmi mediante questa esortazione» (*PDV* 4).

A proposito dei sacerdoti religiosi il Pontefice sostiene che essi «costituiscono una ricchezza spirituale per l'intero presbiterio diocesano, al quale offrono il contributo di specifici carismi e di ministeri qualificati, stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale» (*PDV* 31).

[110] Il vincolo di incardinazione come vincolo spirituale e non solo giuridico è menzionato per i movimenti nell'intervento che Mons. Laghi, Pro-Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, ha tenuto durante i lavori sinodali a nome del

Tutto ciò non significa che il Pontefice intenda l'incardinazione diocesana in modo chiuso e autoreferenziale, anzi essa deve trovare e riconoscere nei carismi universali, tra cui quelli dei movimenti ecclesiali, quella ricchezza che è fermento per la Chiesa particolare stessa e sostegno per quei sacerdoti che vi aderiscono e per la loro spiritualità:

> Al cammino verso la perfezione possono contribuire anche altre ispirazioni o riferimenti ad altre tradizioni di vita spirituale, capaci di arricchire la vita sacerdotale dei singoli e di animare il presbiterio di preziosi doni spirituali. È questo il caso di molte aggregazioni ecclesiali antiche e nuove, che accolgono nel proprio ambito anche sacerdoti: dalle società di vita apostolica

---

medesimo dicastero: «Bisogna invece avere ben chiaro che il sacerdote diocesano viene ordinato a servizio d'una Chiesa particolare, con cui contrae un vincolo detto *incardinazione.* Questo vincolo non è solo di natura giuridica, ma comporta anche e prima di tutto profonde implicazioni disciplinari, pastorali e spirituali. Sarà quindi utile illustrare maggiormente i vincoli che legano il presbitero col Vescovo, col presbiterio e con i fedeli. Anche per i giovani, la cui vocazione sorge *in seno a qualche nuova comunità,* la via migliore che si può offrire loro (come a tutti gli altri) è quella del presbiterio diocesano raccolto intorno al Vescovo». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 200-201.

Anche Mons. Mata Guevara, Vescovo di Estelí (Nicaragua), riprende il ruolo primario della comunità con a capo il Vescovo, rispetto a qualsiasi altra forma di appartenenza, compresa quella ai movimenti, che, a volte, involve in forme di esclusivismo: «I Vescovi sono preoccupati dal fatto che giovani sacerdoti, la cui vocazione è maturata nell'ambito di un determinato movimento, rimangono assorbiti da esso; preoccupa pure il fatto che vengono promossi seminari speciali dove vanno a studiare tutti i giovani con intenzioni vocazionali provenienti dai gruppi neocatecumenali, col proposito di servire in futuro la loro comunità. […]

Il sacerdozio ministeriale riceve tutta la sua luce e tutta la sua ispirazione da Cristo e dalla comunità; il sacerdote è tenuto a unirsi essenzialmente con Cristo e con la comunità. Il primo compito sacerdotale è formare la comunità mediante la predicazione della Parola, la purificazione sacramentale (Battesimo, Penitenza), il nutrimento eucaristico, la preghiera, la *koinonía.* La comunità (Chiesa) viene prima delle congregazioni religiose e dei movimenti ecclesiali. I religiosi obbediscono al radicalismo delle Beatitudini, che non si rivolge a tutti; i movimenti rispondono ai "segni dei tempi", legati alle congiunture. La comunità è per tutti, dappertutto e sempre.

Il sacerdote ha un rapporto essenziale col Vescovo, e così il Vescovo con la diocesi. Ne segue che l'identità del sacerdote non si trova né nei laici (con il loro sacerdozio comune), né nei religiosi (con la loro consacrazione alla santità), né nei movimenti ecclesiali (con i loro carismi specifici). La sua identità si trova nel suo Vescovo e nella sua parrocchia, e attraverso di essi in Cristo e nella Chiesa. I sacerdoti, i religiosi, i membri dei movimenti, tutti ci incontriamo in Gesù. Ciascuno al suo posto deve portare nel cuore l'ansia di salvare il mondo in Cristo». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 160-161.

> agli istituti secolari presbiterali, dalle varie forme di comunione e di condivisione spirituale ai movimenti ecclesiali. […]
> L'appartenenza del sacerdote alla Chiesa particolare e la sua dedicazione, fino al dono della vita, per l'edificazione della Chiesa «nella persona» di Cristo capo e pastore, a servizio di tutta la comunità cristiana, in cordiale e filiale riferimento al Vescovo, devono essere rafforzate da ogni altro carisma che entri a far parte di un'esistenza sacerdotale o si affianchi a essa (*PDV* 31).

Conciliare l'incardinazione diocesana con l'adesione a carismi specifici, tra cui quelli dei movimenti, comporta dei rischi di cui il Pontefice si mostra consapevole offrendo delle indicazioni utili a tutte le componenti ecclesiali per il giovamento della Chiesa intera:

> Perché l'abbondanza dei doni dello Spirito venga accolta nella gioia e fatta fruttificare a gloria di Dio per il bene della Chiesa intera, si esige da parte di tutti, in primo luogo, la conoscenza e il discernimento dei carismi propri e altrui, e un loro esercizio accompagnato sempre dall'umiltà cristiana, dal coraggio dell'autocritica, dall'intenzione, prevalente su ogni altra preoccupazione, di giovare all'edificazione dell'intera comunità al cui servizio è posto ogni carisma particolare. Si chiede, inoltre, a tutti un sincero sforzo di reciproca stima, di rispetto vicendevole e di coordinata valorizzazione di tutte le positive e legittime diversità presenti nel presbiterio. Anche tutto questo fa parte della vita spirituale e della continua ascesi del sacerdote (*PDV* 31).

Nonostante i rischi, l'identità del presbitero e il carisma di un movimento possono coniugarsi insieme e ciò porta a concludere che, per un candidato membro di un movimento, sia legittimo ricevere la formazione sacerdotale continuando a seguire il carisma e la spiritualità del movimento di provenienza, se ciò non contrasta con l'identità presbiterale diocesana cui il sacerdote dovrà progressivamente e continuamente conformarsi, già integrandosi nella vita e nel programma formativo del seminario[111].

---

[111] Già Beyer affermava: «se si diffida dei doni dello Spirito, difficilmente si può impedire la loro azione senza recare danno alla Chiesa stessa. Nel clero diocesano vige una libertà di spirito riconosciuta e sempre da favorire. Vi sono infatti giovani seminaristi e neosacerdoti che o aderiscono liberamente a un terz'ordine, o in qualità di diacono o di presbitero entrano in un istituto secolare sacerdotale, il che è per essi dono dello Spirito e vocazione personale da seguire.
Per sé, al movimento ecclesiale non si può negare ciò che si riconosce alle altre associazioni di pietà, di devozione, di sostegno alla vita spirituale, e anche ad istituti secolari che sono sacerdotali o ministeriali, o misti, con la partecipazione di laici». J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 491-492.

A proposito della formazione al sacerdozio per i candidati provenienti dai movimenti una conferma di quanto detto viene da Giovanni Paolo II in *PDV* 68[112], ma, prima ancora, già riguardo al momento precedente della pastorale vocazionale, il Pontefice riconosce che anche i movimenti contribuiscono alla promozione delle vocazioni al sacerdozio insieme agli altri soggetti della Chiesa. La vocazione sacerdotale è un dono di Dio sia per il candidato sia per l'intera Chiesa: tutta la Chiesa è responsabile del sorgere e della maturazione delle vocazioni al sacerdozio; il Pontefice individua prima di tutto il Vescovo e, poi, i sacerdoti, la famiglia, la scuola e, in generale, i fedeli laici tra cui i catechisti, gli insegnanti, gli educatori, gli animatori della pastorale giovanile, i gruppi vocazionali (cf. *PDV* 41). È a questo punto che sono inseriti anche i movimenti ecclesiali come promotori delle vocazioni sacerdotali:

> Sono qui da ricordare anche i numerosi *gruppi, movimenti e associazioni di fedeli laici* che lo Spirito Santo fa sorgere e crescere nella Chiesa in ordine a una presenza cristiana più missionaria nel mondo. Queste diverse aggregazioni di laici si stanno rivelando come un campo particolarmente fertile alla manifestazione di vocazioni consacrate, veri e propri luoghi di proposta e di crescita vocazionale. Non pochi giovani, infatti, proprio nell'ambito e grazie a queste aggregazioni hanno avvertito la chiamata del Signore a seguirlo sulla via del sacerdozio ministeriale e hanno risposto con confortante generosità. Sono, quindi, da valorizzare perché, in comunione con tutta la Chiesa e per la sua crescita, diano il loro specifico contributo allo sviluppo della pastorale vocazionale (*PDV* 41)[113].

Cf. anche A. BARRUFFO, «Movimenti ecclesiali», 427-438; A. FAVALE, «Carismi», 124-128.

[112] Camisasca afferma: «Il Papa Giovanni Paolo II col n. 68 della *Pastores dabo vobis* colloca le associazioni e i movimenti dentro l'itinerario di formazione dei candidati al sacerdozio provenienti da esse, come momento ineludibile del cammino di questi giovani, come fonte insostituibile "di aiuto e sostegno" per rispondere alla propria vocazione di presbiteri che servono "tutto il popolo di Dio, nella comunione fraterna del presbiterio ed in obbedienza al Vescovo"». M. CAMISASCA, «I seminaristi», 628.

Il fatto che il Sinodo e il Pontefice riconoscano i movimenti ecclesiali come corresponsabili della formazione dei candidati al sacerdozio è certamente una novità rispetto ad un passato in cui non si accettava che i candidati rimanessero collegati ad un cammino di formazione e ad una spiritualità estranei all'identità del sacerdote diocesano. Resta comunque fermo il fatto che da parte dei seminaristi debba esserci il rispetto e l'adesione alla diocesanità tipica del sacerdote diocesano. Cf. M. CAMISASCA, «I seminaristi», 622-628; T. RINCÓN-PÉREZ, «Sobre algunas cuestiones canónicas», 371-378.

[113] Cf. anche *PDV* 9.

Rispetto a *PDV* 41 cf. *Lineamenta PDV* 18: «I movimenti apostolici e spirituali hanno spesso un forte impatto sui giovani. Si può vedere in questo fatto un segno dei tempi. Molti suscitano conversioni, risvegliano al senso di Dio, iniziano ad una vita di preghiera ed allo spirito apostolico. Numerose vocazioni religiose e sacerdotali nascono e si sviluppano in seno a questi movimenti, che diventano ambienti educativi e si preoccupano di formare al sacerdozio. Nella loro diversità, queste vocazioni traducono, per la loro parte, l'infinita ricchezza del mistero di Cristo, restando nell'unità della comunione ecclesiale e del sacerdozio apostolico, in vista del servizio pastorale e dell'annuncio del Vangelo agli uomini d'oggi». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 546.

Tra le domande di *Lineamenta PDV* rivolte ai Vescovi la n. 7 si riferisce anche ai movimenti: «I candidati al sacerdozio subiscono gli influssi della loro famiglia, delle comunità cristiane, dei movimenti spirituali e apostolici. Che si può pensare di questi influssi in rapporto alla vocazione al ministero sacerdotale? I seminari e i formatori come possono tener conto di questi influssi?». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 564.

All'interno di *Lineamenta PDV* soltanto *Lineamenta PDV* 18, insieme alla domanda n. 7, si riferiscono esplicitamente ai movimenti: nella fase dei *Lineamenta* i movimenti sono quindi considerati soltanto in relazione alla loro funzione nella promozione della pastorale vocazionale sacerdotale.

In *PDV* 41 il Pontefice conferma diversi Padri che durante i lavori sinodali avevano riconosciuto i meriti dei movimenti nella pastorale vocazionale sacerdotale.

Il Cardinale Gantin, Prefetto della Congregazione per i Vescovi e Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina, nel suo intervento durante i lavori sinodali richiama i movimenti tra gli agenti della pastorale vocazionale: «Anzitutto il Vescovo deve *favorire un'efficace animazione vocazionale,* impegnando le diverse componenti diocesane (famiglie, parrocchie, scuole, gruppi giovanili, movimenti ecclesiali), incoraggiando il rinnovamento della vita e la preghiera, con fiducia nella forza di questi mezzi soprannaturali, nell'aiuto del Signore, sorgente inesauribile di vocazioni nella Chiesa, e con la certezza che nonostante le crisi e le difficoltà l'aiuto di Dio non verrà mai meno». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 262.

Un'opinione discorde è invece quella di Mons. Carles Gordó, Arcivescovo di Barcellona (Spagna), che sembra non riconoscere sufficiente impegno nella pastorale vocazionale sacerdotale da parte di associazioni e movimenti a vantaggio della vocazione laicale: «La proposta della vocazione [sacerdotale] viene fatta raramente ai giovani, per lo più in casi eccezionali, mentre – pur nel rispetto del loro progredire nella vita cristiana – ci dovrebbe essere una proposta, un invito più normale e più frequente. In genere tutte le associazioni e movimenti additano ai giovani, come meta, l'essere un laico adulto impegnato, e talvolta, solo come qualcosa di aggiunto, si fa anche cenno alla vocazione. Proponendo ai giovani un ideale ridotto di vita cristiana: impegni da laico, in famiglia o nella vita sociale o politica, si suppone che essi siano già, per vocazione e per scelta personale, "cristiani laici" in senso stretto e definitivo. Ci si dimentica, così, di presentare altre forme possibili di essere e di vivere cristiano contenute radicalmente nel Battesimo: sacerdozio ministeriale, consigli evangelici, vita consacrata, verginità. Di questo in famiglia non si parla proprio. Presentare ai giovani la possibilità di scegliere la vita sacerdotale non significa clericalizzare i movimenti o la loro azione apostolica, anzi elevarne lo spirito di apostolato, indicando una via che

Rispetto poi al momento della formazione dei candidati al sacerdozio il Pontefice inserisce i movimenti tra i protagonisti della formazione sacerdotale: essa riguarda tutta la Chiesa, in particolare il Vescovo, il seminario, i professori di teologia, le comunità di provenienza (famiglia e parrocchia), le associazioni e i movimenti, e il candidato stesso (cf. *PDV* 65-69).

> Anche *le associazioni e i movimenti giovanili*, segno e conferma della vitalità che lo Spirito assicura alla Chiesa, possono e devono contribuire alla formazione dei candidati al sacerdozio, in particolare di quelli che escono dall'esperienza cristiana, spirituale e apostolica di queste realtà aggregative. I giovani che hanno ricevuto la loro formazione di base in tali aggregazioni e che si riferiscono a esse per la loro esperienza di Chiesa, non dovranno sentirsi invitati a sradicarsi dal loro passato e a interrompere le relazioni con l'ambiente che ha contribuito al determinarsi della loro vocazione, né dovranno cancellare i tratti caratteristici della spiritualità che là hanno imparato e vissuto, in tutto ciò che di buono, edificante e arricchente essi contengono. Anche per loro, questo ambiente d'origine continua a essere fonte di aiuto e di sostegno nel cammino formativo verso il sacerdozio (*PDV* 68)[114].

---

tornerà a vantaggio degli stessi movimenti. […] Non si può presentare la maturazione nella fede come un cammino che inesorabilmente conduce al laicato cristiano adulto, ma come sviluppo in cui si offre al giovane la possibilità di vedere cosa Dio chiede da lui». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 206.

Il Cardinale Moreira Neves, nella *Relatio post disceptationem,* richiama invece il ruolo dei movimenti nella pastorale vocazionale: «Intensior spiritualis christiana experientia in associationibus et motibus sive paroecialibus sive ultraparoecialibus habetur, quos Spiritus his nostris diebus copiose suscitat in Ecclesia.

Iuvenes in ipsis frequenter discunt intimiorem cum Domino vitam in qua Eius vox facilius audiri potest.

In illis etiam iuvenes proprii Baptismi, qui omnis vocationis est fundamentum, conscii fiunt. Saepe per illos iuvenes in quamdam christianam communitatem vere inseruntur, profundius nempe quam per meram assistentiam cultui paroeciali.

Tales associationes et motus etiam conferunt ut vocationis semen, in bonum agrum seminatum, crescat et roboretur (*Mt* 13,1-8), quatenus candidatus ad sacerdotium in sua vocatione ab aliis eiusdem associationis vel motus sociis sustinetur». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 687.

Anche Mons. Laghi, nella relazione sulla *Situazione attuale delle vocazioni,* al termine dei lavori sinodali, tra i segni di speranza per il sorgere di nuove vocazioni sacerdotali indica i movimenti ecclesiali. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 455-456.

[114] Il Cardinale Moreira Neves, nella *Relatio post disceptationem,* afferma: «Cum vero iuvenes ad seminaria hodie accedentes ex diversis associationibus et motibus procedant, oportet seminarii formatores apertos esse sine exclusivitate omnibus associationibus vel motibus, quod possibile erit, si ipsi sint viri Dei et orationis, experien-

Se da una parte il Pontefice riconosce il ruolo dei movimenti nella formazione dei candidati al sacerdozio, dall'altra parte egli richiede ai membri dei movimenti l'integrazione nella vita e nel piano formativo del seminario nell'ottica della costruzione di un'identità presbiterale diocesana:

> Le occasioni di educazione alla fede e di crescita cristiana ed ecclesiale, che lo Spirito offre a tanti giovani, attraverso molteplici forme di gruppi, movimenti e associazioni di varia ispirazione evangelica, devono essere sentite e vissute come il dono di un'anima alimentatrice dentro l'istituzione e al suo servizio. Un movimento o una spiritualità particolare, infatti, «non è una struttura alternativa all'istituzione. È invece sorgente di una presenza che continuamente ne rigenera l'autenticità esistenziale e storica. Il sacerdote deve perciò trovare in un movimento la luce e il calore che lo rende capace di fedeltà al suo Vescovo, che lo rende pronto alle incombenze dell'istituzione e attento alla disciplina ecclesiastica, così che più fertile sia la vibrazione della sua fede e il gusto della sua fedeltà».
> È quindi necessario che, nella nuova comunità del seminario nella quale sono riuniti dal Vescovo, i giovani provenienti da associazioni e da movimenti ecclesiali imparino «il rispetto delle altre vie spirituali e lo spirito di dialogo e di cooperazione», si riferiscano con coerenza e cordialità alle indicazioni formative del Vescovo e agli educatori del seminario, affidandosi con schietta fiducia alla loro guida e alle loro valutazioni (*PDV* 68)[115].

Ai membri dei movimenti è quindi prospettata la formazione seminaristica come tutti gli altri candidati diocesani, sebbene non vada disgiunta dal carisma del proprio movimento di appartenenza: il seminario diocesano è presentato come il luogo della loro formazione e occasione per acquisire un atteggiamento che «prepara e in qualche modo anticipa la genuina

---

tia aperti ad totum id quod recte humanum est. Si formatores tali paternitate sint provisi, iuvenes facilius capaces efficientur pro necessaria insertione in presbyterium dioecesanum, in quo sacerdotes semper inveniuntur qui illius associationis vel motus non sunt». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 687.

[115] Il Cardinale Moreira Neves, nella *Relatio post disceptationem,* afferma: «Sacerdotes et candidati mentem et cor habeant aperta quae et alias spiritualitates acceptare et intelligere possint et quidquid catholicum est, vere ament. Hac de causa, quaestio ponitur quaenam solutiones Patribus meliores esse videantur, ut vocationes ex associationibus et motibus ortae convenienter adiuventur in Ecclesia». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 687.

In molti Circoli minori ci si è soffermati sulla questione delle vocazioni sorte all'interno dei movimenti ecclesiali: se da una parte il fenomeno è apprezzato e visto con favore, dall'altra parte i Vescovi riscontrano una visione ristretta dei candidati al sacerdozio provenienti dai movimenti e la difficoltà di inserimento sia nei seminari sia nella diocesi di incardinazione. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 437-438.

scelta presbiterale di servizio all'intero popolo di Dio, nella comunione fraterna del presbiterio e in obbedienza al Vescovo» (*PDV* 68)[116].

Quindi, nonostante sia promossa la partecipazione dei movimenti alla formazione dei candidati al sacerdozio la cui vocazione è sorta in essi, è evidente che l'Esortazione consideri quei candidati come futuri chierici secolari diocesani, con la formazione sacerdotale che ne consegue. Non a caso *PDV* 68 conclude:

> La partecipazione del seminarista e del presbitero diocesano a particolari spiritualità o aggregazioni ecclesiali è certamente, in se stessa, un fattore benefico di crescita e di fraternità sacerdotale. Ma questa partecipazione non deve ostacolare, bensì aiutare l'esercizio del ministero e la vita spirituale che sono propri del sacerdote diocesano, il quale «resta sempre il pastore dell'insieme. Non solo è il "permanente", disponibile a tutti, ma presiede all'incontro di tutti – in particolare è a capo delle parrocchie – affinché tutti trovino l'accoglienza che sono in diritto di attendere nella comunità e nell'Eucaristia che li riunisce, qualunque sia la loro sensibilità religiosa e il loro impegno pastorale»[117].

---

[116] I Padri sinodali ritengono che il seminario maggiore, «come luogo ottimo di formazione, è certamente da riaffermarsi quale normale spazio, anche materiale, di una vita comunitaria e gerarchica, anzi quale casa propria per la formazione dei candidati al sacerdozio, con Superiori veramente consacrati a questo ufficio. Questa istituzione ha dato moltissimi frutti lungo i secoli e continua a darli in tutto il mondo. […]

È essenziale per la formazione dei candidati al sacerdozio e al ministero pastorale, che per sua natura è ecclesiale, che il seminario sia sentito non in un modo esteriore e superficiale, ossia come un semplice luogo di abitazione e di studio, ma in un modo interiore e profondo: come una comunità, una comunità specificamente ecclesiale, una comunità che rivive l'esperienza del gruppo dei dodici uniti a Gesù» (*PDV* 60). Il seminario maggiore è definito *comunità educativa in cammino, continuazione nella Chiesa della comunità apostolica stretta intorno a Gesù, esperienza originale della vita della Chiesa* (cf. *PDV* 60). Per approfondire la questione del seminario maggiore in *Pastores dabo vobis* cf. D. COLETTI, «Il seminario», 561-574.

[117] Già in *Instrumentum laboris PDV* 51 si richiama la preoccupazione dei Vescovi sul rischio di un orizzonte ristretto per i candidati provenienti dai movimenti: «L'influsso della *scuola* e dei *movimenti* merita una grande attenzione. Essi contribuiscono in modo diverso alla formazione dei futuri sacerdoti. Gli educatori devono accogliere le ricchezze di questa prima formazione e spesso devono aiutare i candidati a un superamento e a un ampliamento dell'orizzonte. Pur riconoscendo la qualità della formazione data dai movimenti apostolici e spirituali, alcuni episcopati hanno espresso preoccupazioni a proposito di certe tendenze che potrebbero manifestarsi a danno dei candidati: ad esempio, il desiderio di ritenere le vocazioni esclusivamente riservate al movimento; il pericolo di coartare i candidati in un orizzonte troppo angusto; la tentazione di disprezzare altri itinerari di formazione». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 617.

Nella dinamica della formazione al sacerdozio si inseriscono i diversi formatori, provenienti sia dal seminario diocesano sia dal movimento del candidato al sacerdozio, ma sarà sempre del Vescovo diocesano la grave responsabilità dello scrutinio definitivo per ammettere o meno al sacerdozio un candidato membro di un movimento (cf. cann. 1025; 1029; 1052), come spetta a lui discernere circa l'idoneità di quel candidato in ogni fase precedente la ricezione del presbiterato (ammissione tra i candidati all'Ordine sacro, ministeri del lettorato e dell'accolitato, diaconato)[118].

A questo punto si pone il problema della valutazione di candidati che possono essersi difficilmente integrati in un seminario diocesano che, essendo rivolto a tutti i candidati al sacerdozio, non contempla una formazione sacerdotale alla luce del carisma di un qualche movimento, oppure di candidati che hanno frequentato un seminario istituito *ad hoc* o hanno ricevuto la formazione in case proprie del movimento e possono non aver sviluppato a sufficienza il carattere della diocesanità del lo-

---

Durante la conferenza stampa di presentazione dell'*Instrumentum laboris PDV* il Segretario generale Mons. Schotte si riferisce in modo esplicito anche ai movimenti: «Per quanto riguarda il passaggio dall'ambiente di appartenenza all'itinerario di formazione presbiterale, alcune risposte sottolineano che è in aumento fra i candidati il peso degli influssi di partenza. Si presenta sempre più forte la *psicologia di appartenenza al "proprio" ambiente* (famiglia, gruppo, associazione, movimento). Mentre è possibile vedere in questo legame con le proprie radici un dato positivo, da tenere in attenta considerazione perché da tale legame i candidati traggono un forte e per essi necessario alimento spirituale, si impone contemporaneamente il dovere di evitare il rischio che questo fatto assuma caratteristiche di esclusività». G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990,* 17.

[118] Cf. F. COCCOPALMERIO, «La formazione», 7-8; G.P. MONTINI, «La verifica», 53-66.

È degno di nota – e conferma di quanto già affermato (cf. cap. II, pp. 129-136) – ciò che scrive Ghirlanda a proposito dei formatori dell'ambito della coscienza proprio dopo aver menzionato *PDV* 68: «Quanto qui affermato [si riferisce a *PDV* 68] va collegato con il canone 246 §4, che dà la libertà all'alunno di scegliere un *moderator suae vitae spiritualis* anche al di fuori dello *spiritus director* o degli *spiritus directores,* o anche degli altri sacerdoti predisposti dal Vescovo nel seminario, a norma del canone 239 §2. In base a questo canone, proprio per dare concreta attuazione a quanto affermato nel passo citato della *Pastores dabo vobis*, il rettore del seminario non dovrebbe opporsi a che un seminarista abbia come *moderator suae vitae spiritualis* un membro del movimento da cui proviene e al quale rimane spiritualmente legato, a meno che il rettore non abbia delle fondate riserve circa la persona del *moderator* scelto e non sul fatto che faccia parte di tale movimento. Infatti, se la Chiesa ha approvato il movimento, ne ha approvato il metodo pastorale e la spiritualità». G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 143.

ro sacerdozio, o, ancora, che vengono conosciuti dal Vescovo dopo aver già compiuto gli studi filosofico-teologici prestabiliti.

Il Vescovo nell'atto dello scrutinio sull'idoneità del candidato all'ammissione all'Ordine, fondata su argomenti positivi (cf. can. 1052 §1), deve arrivare alla certezza morale della propria decisione come richiede la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti attraverso una lettera circolare del 1997[119].

La certezza morale deve essere presente in tutti gli scrutini circa l'idoneità di un candidato al sacerdozio e non solo nell'ultimo scrutinio per la promozione al presbiterato, anzi va ricordato il can. 1030: «Nonnisi ex causa canonica, licet occulta, proprius Episcopus vel Superior maior competens diaconis ad presbyteratum destinatis, sibi subditis, ascensum ad presbyteratum interdicere potest, salvo recursu ad normam iuris». Il Vescovo diocesano deve avere, in particolare, la certezza morale sull'idoneità dei candidati al diaconato perché poi non può negare ai diaconi transeunti l'accesso al presbiterato a meno che non sia presente una causa canonica, anche occulta cioè non conosciuta o conoscibile da altri. Sono cause canoniche quelle contemplate espressamente dal diritto come impedimenti, irregolarità, censure, sia esistenti prima dell'ordinazione diaconale ma sconosciute, sia sorte dopo il diaconato, oppure ciò che va contro i segni di vocazione divina previsti dal can. 1029. Il Vescovo non può quindi essere arbitrario nel decidere se ammettere o no un diacono transeunte al sacerdozio e ciò è tutelato anche dalla possibilità del ricorso a norma dei cann. 1732-1739.

---

[119] CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lettera circolare *Tra le più delicate*, 10 novembre 1997, *EV* 16/1322-1338. Cf. n. 2.

Migliavacca per definire la certezza morale riprende quanto aveva affermato Pio XII in un'allocuzione alla Rota Romana a proposito della certezza morale nei giudizi e la applica per l'ammissione dei candidati al sacerdozio. Cf. PIO XII, Allocuzione ai Prelati della Rota Romana, 1° ottobre 1942, *AAS* 34 (1942) 338-343.

Pio XII definiva la certezza morale al n. 1 dell'allocuzione:«Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella certezza morale, della quale d'ordinario si tratta nelle questioni sottoposte al vostro foro. […] Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza».

La certezza morale è una certezza oggettiva: «questa certezza va intesa come certezza obbiettiva, cioè basata su motivi oggettivi; non come una certezza puramente soggettiva, che si fonda sul sentimento o sulla opinione meramente soggettiva di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza» (n. 3).

Cf. A. MIGLIAVACCA, «Gli scrutini», 305-306.

Comunque, tutta la formazione sacerdotale deve tendere a far sorgere una consapevolezza sempre crescente della totale gratuità del sacerdozio: nessuno può esigere l'ordinazione come fosse un diritto, in quanto il sacramento è dono di Dio per il bene di tutti gli uomini, e chi lo chiede deve rimettersi alle decisioni di chi ha la facoltà di ammettere agli Ordini[120].

La vocazione sacerdotale e la conseguente ordinazione non sono doni per l'utilità individuale, né doni che possono essere intesi come destinati esclusivamente ad un certo gruppo come può essere un movimento ecclesiale: è compito di tutti i formatori, sia del seminario sia del movimento, formare i candidati al sacerdozio offrendo loro un'identità sacerdotale che sia veritiera e non deformata da visioni distorte del sacerdozio ed è compito dell'autorità competente discernere circa una possibile vocazione sacerdotale[121].

Ciò non significa, però, che i candidati al sacerdozio la cui vocazione è sorta all'interno dei movimenti debbano allontanarsi e separarsi dai loro rispettivi movimenti, anzi è necessaria una fruttuosa sinergia tra i carismi dei movimenti e il cammino di perfezione del sacerdote (cf. *PDV* 31), in altre parole l'identità del presbitero non va intesa come omologazione a qualcosa di statico e generico ma, appunto, meta cui tendere secondo la propria vocazione e il proprio carisma: se un fedele è chiamato al sacerdozio secondo il carisma di un movimento, sarà solo aderendo integralmente a quella chiamata che realizzerà la propria vocazione sacerdotale contribuendo alla santificazione di se stesso e del mondo intero[122].

---

[120] Coloro che hanno la facoltà di ammettere agli ordini sono: il Vescovo diocesano e gli equiparati (Prelato territoriale, Abate territoriale, Vicario apostolico, Prefetto apostolico, Amministratore apostolico di una amministrazione apostolica stabilmente eretta, Ordinario militare, Ordinario personale per gli anglicani che entrano nella Chiesa cattolica), il Vicario generale e il Vicario episcopale con mandato speciale del Vescovo diocesano a norma del can. 134 §3, l'Amministratore apostolico, l'Amministratore diocesano con il consenso del Collegio dei consultori, il Pro-Vicario e il Pro-Prefetto apostolici con il consenso del consiglio di cui al can. 495 §2, il Prelato personale, il Superiore maggiore di un istituto religioso clericale di diritto pontificio e di una società di vita apostolica clericale di diritto pontificio, il Superiore maggiore di un istituto secolare clericale di diritto pontificio che ha la speciale concessione della Sede Apostolica di incardinare i propri membri e la facoltà di dare le lettere dimissorie. Cf. cap. III, pp. 289-290.

[121] Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, «Sobre algunas cuestiones canónicas», 374-376.

[122] Come si vedrà (cf. cap. IV, pp. 313-316), è significativo che nel Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri della Congregazione per il Clero del 1994 *Dives Ecclesiae* [*DE*] ci sarà anche un'ulteriore apertura rispetto a *Pastores dabo vobis*, infatti si menzionerà la possibilità di un chierico incardinato in diocesi e membro di un

L'identità e la spiritualità del presbitero possono quindi essere arricchite anche dal carisma e dalla spiritualità propri del movimento ecclesiale da cui quel presbitero proviene, purché ciò non porti ad un fraintendimento dell'identità presbiterale, il quale si manifesta in tensioni e incomprensioni reciproche tra le diverse parti interessate (sacerdote e, prima ancora, candidato al sacerdozio, Moderatore del movimento, Vescovo diocesano, i vari formatori).

Sarà allora necessaria una corretta comprensione della *diocesanità*, che è parte essenziale dell'identità di un presbitero secolare incardinato in diocesi, come è il caso dei sacerdoti dei movimenti[123].

La diocesanità è caratterizzata dall'appartenenza e dedicazione del presbitero alla Chiesa particolare al servizio della quale è chiamato a svolgere il suo ministero secondo i compiti affidatigli dal Vescovo ed è tutelata dal vincolo di incardinazione, che non sarà soltanto un vincolo giuridico ma conferirà al sacerdote una determinata identità e spiritualità diocesana manifestandosi, quindi, anche come vincolo spirituale.

Favale sintetizza gli elementi propri dell'identità e spiritualità del presbitero incardinato in diocesi:

> il significato dell'essere-presbitero-per-una-diocesi e il suo divenire-uomo-spirituale al servizio della medesima derivano: 1) dal vincolo sacramentale di collaborazione subordinata che lega il presbitero al Vescovo fino al dono della vita; 2) dalla fraternità sacramentale che lo unisce agli altri membri del presbiterio diocesano sulla base di un livello di parità e di complementarità; 3) dalla missione di pastore che, animato dalla carità pastorale, egli compie a favore delle persone che gli sono state affidate, mettendo sempre più in evidenza per sé e per gli altri il riferimento radicale a Cristo, unico Signore, Salvatore e Sposo della Chiesa; 4) dal modo in cui svolge il compito di ministro del culto spirituale della comunità cristiana in una Chiesa particolare e per una Chiesa particolare, e dalla convinzione con cui si sente coinvolto in questo compito, che lo porta a farsi carico della fede propria e di quella di tutti i membri della comunità di cui è pastore[124].

---

movimento che possa svolgere il suo servizio per il proprio movimento o che, addirittura, si possa trasferire in un'altra diocesi per servire il movimento stesso (cf. *DE* 26).

Alcuni fanno riferimento a questo Direttorio con il titolo *Tota Ecclesia*, riprendendo le prime due parole del cap. I del Direttorio stesso e non quelle dell'introduzione.

[123] Per approfondire il tema della diocesanità del presbitero cf. A. BARRUFFO, «Movimenti ecclesiali», 414-417; G. COLOMBO, «Principio teorico», 237-239; G. MOIOLI, «Linee storiche», 187-192; T. RINCÓN-PÉREZ, «Sobre algunas cuestiones canónicas», 344-347.

[124] A. FAVALE, «Presbiteri», 543-544.

Se l'identità e la spiritualità del presbitero diocesano non escludono la presenza di altri carismi nella vita del sacerdote, e ciò vale anche per i carismi dei movimenti (cf. *PDV* 31), allora si può affermare che la diocesanità è l'elemento che unisce tutti i presbiteri incardinati in diocesi conferendo loro un'identità sacerdotale declinata secondo la spiritualità propria e il carisma specifico della Chiesa particolare al cui servizio si è destinati, mentre il carisma e la spiritualità del movimento ecclesiale di provenienza di un presbitero diocesano sono l'elemento di diversità, che deve arricchire e vitalizzare il presbiterio e tutta la Chiesa particolare, quell'unità e quella diversità che devono coesistere perché la Chiesa sia espressione di comunione[125].

Una formazione al sacerdozio che sappia tenere insieme il carisma e la spiritualità di un movimento con l'obiettivo di raggiungere un'identità presbiterale diocesana otterrà il risultato di creare le condizioni per una stabilità di vita del candidato al sacerdozio membro di un movimento: egli potrà vedere la progressiva costruzione della propria identità presbiterale arricchita del carisma del proprio movimento.

La stabilità di vita non è, poi, una meta da raggiungere durante il periodo della formazione sacerdotale e che, una volta conseguita, non sarà più persa, al contrario deve essere ricercata costantemente per permettere una crescita spirituale continua verso una consapevolezza sempre maggiore della propria identità sacerdotale e verso una progressiva santificazione personale: c'è la necessità di una formazione permanente che, infatti, «è la continuazione naturale e assolutamente necessaria di quel processo di strutturazione della personalità presbiterale che si è iniziato e sviluppato in seminario o nella casa religiosa con il cammino formativo in vista dell'ordinazione» (*PDV* 71)[126].

La stabilità di vita porta anche a esprimere bene la carità pastorale che renderà possibile la conduzione del sacerdote all'*unità interiore*, cioè all'integrazione sempre più armonica delle diverse dimensioni della sua formazione. La carità pastorale conduce così a configurarsi sempre di più a Cristo in una formazione permanente che aiuta «il prete a *essere* e a *fare* il prete nello spirito e secondo lo stile di Gesù buon pastore» (*PDV* 73)[127].

---

[125] Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, «Sobre algunas cuestiones canónicas», 376-378.

[126] Cf. *DE* 69-97.

[127] Ciò significa anche che la formazione permanente «aiuta il sacerdote e superare la tentazione di ricondurre il suo ministero a un attivismo fine a se stesso, o a una impersonale prestazione di cose, sia pure spirituali o sacre, a una funzione impiegatizia al servizio dell'organizzazione ecclesiastica. Solo la formazione permanente aiuta il

La formazione permanente aiuta il sacerdote ad essere uomo di comunione, che per un sacerdote incardinato in diocesi (come un sacerdote membro di un movimento) significherà:

> maturare la coscienza dell'essere *membro della Chiesa particolare* nella quale è incardinato, ossia inserito con un legame insieme giuridico, spirituale e pastorale. Una simile coscienza suppone e sviluppa l'amore particolare alla propria Chiesa. Questa, in realtà, è il termine vivo e permanente della carità pastorale che deve accompagnare la vita del prete e che lo conduce a condividere di questa stessa Chiesa particolare la storia o esperienza di vita nelle sue ricchezze e fragilità, nelle sue difficoltà e speranze, a lavorare in essa per la sua crescita. Sentirsi, dunque, insieme arricchiti dalla Chiesa particolare e impegnati attivamente alla sua edificazione, prolungando, ciascun sacerdote e con gli altri, quell'operosità pastorale che ha contraddistinto i confratelli che li hanno preceduti (*PDV* 74).

La formazione permanente deve far maturare nella coscienza del sacerdote anche la comunione che sussiste tra le diverse Chiese particolari, la comunione che sussiste nel e con il proprio presbiterio unito al Vescovo, la comunione che lo lega a tutto il popolo di Dio (cf. *PDV* 74).

Emerge un modo di intendere l'incardinazione diocesana che è aperto a molte possibilità e per nulla ristretto ad una visione di Chiesa particolare chiusa in se stessa, infatti già in *LG* 28 si richiama la pluralità di compiti che possono essere affidati ai presbiteri incardinati in diocesi: «I presbiteri, premurosi collaboratori dell'ordine episcopale, suo aiuto e strumento, chiamati a servire il popolo di Dio, costituiscono insieme col loro Vescovo un unico presbiterio destinato a diversi uffici».

Inoltre in *PDV* 16, che richiama *PO* 10, si afferma la missionarietà propria di tutti i presbiteri, compresi i diocesani:

> Il ministero del presbitero è totalmente a favore della Chiesa; è per la promozione dell'esercizio del sacerdozio comune di tutto il Popolo di Dio; è ordinato non solo alla Chiesa particolare, ma anche alla Chiesa universale (cf. *PO* 10), in comunione con il Vescovo, con Pietro e sotto Pietro. Mediante il sacerdozio del Vescovo, il sacerdozio di secondo ordine è incorporato nella struttura apostolica della Chiesa. Così il presbitero come gli Apostoli funge da ambasciatore per Cristo (cf. *2Cor* 5, 20). In questo si fonda l'indole missionaria di ogni sacerdote[128].

---

prete a *custodire con vigile amore il "mistero" che porta in sé per il bene della Chiesa e dell'umanità*» (*PDV* 72).

[128] Cf. anche *DE* 15.

Il fatto che i presbiteri, prima ancora di avere una destinazione specifica nel servizio di una Chiesa particolare, siano ordinati per tutta la Chiesa e quindi, associati al Collegio episcopale, «secondo la loro vocazione e grazia, sono al servizio del bene di tutta la Chiesa» (*LG* 28), questo fatto porta l'attenzione sulla dimensione dell'*universalità*, propria dell'identità del presbitero e anche del presbitero diocesano che non a caso deve essere formato a sentire la sollecitudine non solo per la Chiesa particolare per il servizio della quale viene ordinato e nella quale è incardinato, ma per tutta la Chiesa universale (cf. *PO* 10; *PDV* 32; can. 257)[129].

In sintesi, si è visto che sia la formazione precedente l'ordinazione sia la formazione permanente devono essere aperte alla dimensione universale del sacerdozio anche attraverso l'accoglienza della ricchezza dei carismi dei movimenti ecclesiali, i quali, d'altronde, non devono deformare tale universalità per disconoscere il sacerdozio nella sua dimensione particolare e diocesana.

La formazione all'identità presbiterale di un candidato al sacerdozio membro di un movimento dovrà quindi tenere conto della complessità

Per approfondire la formazione missionaria che i candidati agli Ordini devono ricevere cf. J. SARAIVA MARTINS, «La formazione missionaria», 575-599.

[129] L'apertura all'universalità è propria del sacerdozio ministeriale, infatti ogni sacerdote partecipa della stessa missione universale di Cristo. A tal proposito *PDV* 32 ricorda che «l'appartenenza e la dedicazione alla Chiesa particolare non rinchiudono in essa l'attività e la vita del presbitero: queste non possono affatto esservi rinchiuse, per la natura stessa sia della Chiesa particolare sia del ministero sacerdotale». Si afferma, quindi, che la vita del presbitero deve essere sostenuta anche dalla spinta missionaria citando *PO* 10.

Cf. anche *DE* 14: «Inviato - *missus* - dal Padre per mezzo di Cristo, il sacerdote appartiene "in modo immediato" alla Chiesa universale che ha la missione di annunciare la Buona Novella fino agli "estremi confini della terra" (*At* 1, 8).

"Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione, li prepara ad una vastissima e universale missione di salvezza" (*PO* 10). Per l'Ordine e il ministero ricevuto, infatti, tutti i sacerdoti sono associati al Corpo Episcopale e, in comunione gerarchica con esso, secondo la loro vocazione e grazia, servono al bene di tutta la Chiesa. L'appartenenza, quindi, ad una Chiesa particolare mediante l'incardinazione non deve rinchiudere il sacerdote in una mentalità ristretta e particolaristica, ma aprirlo al servizio anche di altre Chiese, perché ogni Chiesa è la realizzazione particolare dell'unica Chiesa di Gesù Cristo, tanto che la Chiesa universale vive e compie la sua missione nelle e dalle Chiese particolari in comunione effettiva con essa. Tutti i sacerdoti, quindi, debbono avere cuore e mentalità missionaria, essendo aperti ai bisogni della Chiesa e del mondo».

Cf. infine il n. 17 dell'Istruzione sul presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale, della Congregazione per il Clero del 2002 *La presente istruzione* [*ISTR*].

dell'incardinazione diocesana e anche delle necessarie aperture verso l'esercizio dei carismi donati dallo Spirito, come sono quelli dei movimenti ecclesiali.

4. **Inserimento nella Chiesa particolare e locale**

4.1 *Obbedienza al Vescovo e convenzione con la diocesi di incardinazione*

Un candidato al sacerdozio membro di un movimento deve essere formato all'obbedienza verso il Pontefice ed il proprio Vescovo, nella cui diocesi sarà incardinato, infatti il can. 245 §2 afferma:

> §2. Ita formentur alumni ut, amore Ecclesiae Christi imbuti, Pontifici Romano Petri successori humili et filiali caritate devinciantur, proprio Episcopo tamquam fidi cooperatores adhaereant et sociam cum fratribus operam praestent; per vitam in seminario communem atque per amicitiae coniunctionisque necessitudinem cum aliis excultam praeparentur ad fraternam unionem cum dioecesano presbyterio, cuius in Ecclesiae servitio erunt consortes.

Quindi la formazione dei seminaristi deve essere operata:

> in modo tale che, pieni di amore per la Chiesa, si sentano uniti al Romano Pontefice da un profondo legame di umile e filiale carità, e al proprio Vescovo come suoi fedeli cooperatori, collaborando con i fratelli. Il fondamento dell'obbedienza è posto nell'amore verso la Chiesa, nei legami di carità soprannaturale con il Romano Pontefice, nella cooperazione col Vescovo e nella fraterna collaborazione con gli altri chierici. Sono questi i valori che durante la formazione debbono essere interiorizzati da un seminarista, affinché poi possa vivere un'obbedienza adulta e responsabile: se si riscontrasse una sua incapacità irriducibile a sviluppare un'obbedienza informata da questi valori non dovrebbe essere ammesso agli Ordini sacri[130].

La formazione all'obbedienza è un requisito fondamentale per poi aderire a quanto disposto nel can. 273 che prevede uno speciale obbligo dei chierici di prestare rispetto e obbedienza al Pontefice, che è Ordinario della Chiesa universale, e al proprio Ordinario.

L'obbedienza è strutturale al sacramento dell'Ordine, gerarchizzato esso stesso in tre gradi, per cui la pienezza è nel grado dell'episcopato. Sia durante l'ordinazione diaconale che presbiterale il candidato agli Ordini promette l'obbedienza al Vescovo diocesano e ai suoi successori; tale promessa è l'atto pubblico con cui si rafforza la volontà del can-

---

[130] G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 528-529.

didato di sottomettersi al Vescovo e lo fa entrare nel dinamismo del consiglio evangelico che spinge verso l'obbedienza della volontà e del giudizio (cf. *PO* 15)[131].

È in forza dell'obbedienza che il chierico è tenuto ad accettare e adempiere fedelmente l'incarico a lui affidato dal proprio Ordinario, a meno che ci sia un legittimo impedimento, secondo quanto previsto dal can. 274 §2.

> Anche qui il codice non richiede un'esecuzione puramente esterna, infatti nel can. 276 §2, 1° si dice che il chierico, per conseguire la perfezione di vita a cui è tenuto (cf. can. 276 §1), deve innanzitutto adempiere fedelmente e indefessamente i doveri del ministero pastorale, cioè quelli che sono propri dell'incarico che il Vescovo gli ha affidato. L'adempimento dell'incarico affidatogli è per la sua perfezione di vita, quindi per conseguire la sua santità sacerdotale. Per raggiungere questa, evidentemente, non è sufficiente un'obbedienza solo conformista, ma è necessaria un'obbedienza che, nell'interiorizzazione del valore del proprio servizio pastorale fedele e instancabile come cooperatore del Vescovo e suo rappresentante nella comunità affidatagli, sia un vero atto di virtù religiosa. Contenuto materiale della promessa di rispetto e obbedienza al Sommo Pontefice e al proprio Ordinario (cf. can. 273) è anche l'accettazione degli incarichi che il Vescovo affida, a meno che non ci siano impedimenti che giustifichino una ricusazione[132].

La promessa di obbedienza, e quindi l'accettazione e l'adempimento fedele dell'incarico affidato, che ne sono conseguenze, hanno un particolare carattere di *pastoralità* come afferma *PDV* 28:

> [L'obbedienza] è vissuta, cioè, in un clima di costante disponibilità a lasciarsi afferrare, quasi «mangiare», dalle necessità e dalle esigenze del gregge. Queste ultime devono avere una giusta razionalità, e talvolta vanno selezionate e sottoposte a verifica, ma è innegabile che la vita del presbitero è «occupata» in modo pieno dalla fame di Vangelo, di fede, di speranza e di amore di Dio e del suo mistero, la quale più o meno consapevolmente è presente nel popolo di Dio a lui affidato.

Si torna così al fondamento della dottrina dell'Ordine sacro: il conferimento dell'Ordine deve risultare utile per il ministero della Chiesa (cf. can. 1025 §2), infatti non esiste un diritto ad essere ordinati né si è ordinati per sé o per pochi bensì per il servizio di tutto il popolo di Dio e le sue necessità, anche se poi tale servizio sarà evidentemente svolto in un contesto locale e temporale specifico; l'incardinazione è a tutela di

---

131 Cf. G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 236-250.
132 G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 534.

questo principio che, stabilendo una serie di strutture giuridiche al cui servizio ammettere i chierici e lì incardinarli (cf. can. 266), non permette di avere chierici acefali o girovaghi (cf. can. 265).

Un chierico che abbia aderito totalmente ad un movimento ecclesiale si troverà quindi in una situazione di doppia dipendenza: è legato dalla promessa di obbedienza al Vescovo della propria diocesi di incardinazione ed è legato ai Moderatori del proprio movimento secondo quanto prevede lo statuto del movimento.

Inoltre, spesso, i chierici dei movimenti professano i consigli evangelici mediante un qualche vincolo, secondo quanto previsto dallo statuto del movimento di appartenenza, quindi anche l'obbedienza verso i Moderatori del movimento non rimane un fatto di foro interno ma è assunta *in modo pubblico*, dal momento che gli statuti sono stati almeno esaminati (associazione privata senza personalità giuridica, cf. can. 299 §3) o addirittura approvati (associazione privata con personalità giuridica e associazione pubblica, cf. cann. 314, 322 §2) dall'autorità ecclesiastica competente[133].

---

[133] Sulla natura dei vincoli (voti, promesse, giuramenti, etc.) mediante i quali si professano i consigli evangelici nelle associazioni e nei movimenti si discute molto.

Echeberria sostiene che tali vincoli sono da considerarsi pubblici o privati a seconda del grado di riconoscimento ecclesiale del movimento. Cf. J.J. ECHEBERRIA, *Asunción*, 201-203; ID., «Los movimientos», 590-591.

Ghirlanda propone che per le associazioni private o pubbliche che prevedano i vincoli negli statuti, tali vincoli restino di natura privata poiché manca la dimensione ministeriale della consacrazione, che invece è presente nella vita consacrata: pur dovendo venir riconosciuto il loro carattere sociale, non dovrebbero essere ricevuti dal Moderatore dell'associazione per non far pensare a vincoli pubblici in senso proprio. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 133-137; ID., «I consigli», 576-585.

Beyer distingue tra impegno *privato,* che è assunto in risposta a Dio a titolo personale e appartiene al solo foro interno rispetto alla sua valutazione, osservanza, mantenimento o dispensa, e impegno *pubblico*, che si colloca in ambito comunitario e viene conosciuto, riconosciuto, approvato e definito dall'autorità competente; quindi afferma: «occorre riconoscere il carattere "pubblico" di ogni impegno preso in comune, in una associazione o istituto riconosciuto o approvato dall'autorità della Chiesa, e che ha il suo posto particolare nella vita comunitaria ecclesiale. […]

Un ultimo rilievo: la distinzione tra pubblico e privato non corrisponde alla distinzione tra associazione pubblica e associazione privata. Quest'ultima non si pone solo in foro interno. Tutto considerato, si sta prendendo coscienza oggi che un rinnovamento della vita ecclesiale suppone un rinnovamento dottrinale che ne prenda meglio coscienza. Una terminologia può restare in uso. Si potrebbe tuttavia evitare di parlare di "voti privati"; meglio sarebbe chiamarli "voti di foro interno", come effettivamente sono. Si può sperare che un giorno sia soppressa la distinzione tra associazione privata e associazione pubblica. […] Ogni associazione è ecclesiale; anche se solo identifi-

Lo statuto dovrebbe spiegare chiaramente in cosa consista il vincolo di obbedienza previsto nel movimento, specie per i ministri sacri, e prevenire possibili tensioni o casi di conflitto tra quanto richiesto dal Vescovo ad un *suo* chierico e quanto richiesto invece dal movimento ad un *proprio* membro.

Lo statuto non può però prevedere tutti i casi ed è per questo che è opportuno utilizzare lo strumento delle convenzioni, che è tanto più necessario quanto più il Vescovo diocesano è disposto a lasciare operare il chierico per il servizio del movimento, fino all'incardinazione pienamente fittizia in cui il chierico è totalmente a disposizione del movimento con la possibilità di muoversi anche fuori della diocesi di incardinazione.

Le convenzioni hanno un valore più formale che di reale tutela giuridica per le diverse parti in quanto né il Codice né altri documenti normativi prevedono questo tipo di convenzioni, anche se è vero che le parti hanno l'obbligo naturale di rispettarle, infatti *pacta servanda sunt,* sebbene per causa grave una parte possa comunque richiederne la cessazione.

Si può procedere soltanto per analogia rispetto a quanto previsto nel can. 738 §3 per i chierici delle società di vita apostolica incardinati in diocesi: «*Relationes sodalis dioecesi incardinati cum Episcopo proprio constitutionibus vel particularibus conventionibus definiuntur*».

La convenzione dovrà contenere i termini dell'accordo tra il Vescovo diocesano, il Moderatore del movimento e il chierico interessato definendo espressamente i doveri e i diritti del chierico e del movimento nei confronti della diocesi, i doveri e i diritti della diocesi nei confronti del chierico e del movimento, nonché i doveri e i diritti del movimento verso il chierico e del chierico verso il movimento.

La convenzione è quindi trilaterale e dovrà essere stipulata dalle tre parti: chierico, Vescovo diocesano e Moderatore del movimento. Va fatto notare che sia il Vescovo diocesano sia il Moderatore del movimento non agiranno a nome proprio ma rispettivamente come legali rappresentanti della diocesi, secondo il can. 393, e del movimento, secondo quanto disposto dallo statuto del movimento stesso.

Il contenuto della convenzione deve possibilmente contenere tutte quelle questioni che potrebbero originare tensioni tra le varie parti:

---

cata e conosciuta dalla gerarchia, e non approvata, è pubblica. Essendo ecclesiale, è necessariamente una forma accentuata di responsabilità ecclesiale, sia a titolo individuale che a titolo associativo». J. BEYER, «Vita associativa», 937-938.

– per quali attività e in che misura il Vescovo diocesano concede al chierico di servire il proprio movimento: partecipazione ad opere di apostolato del movimento, copertura di ruoli istituzionali, possibilità di dedicarsi pienamente al movimento o soltanto parzialmente con la previsione di assunzione di incarichi diocesani (attività di curia, insegnamento, affidamento di parrocchia, etc.), possibilità di mobilità e di trasferimento fuori dalla propria diocesi di incardinazione;
– come venga tutelato il rapporto con il proprio Vescovo e con il presbiterio di appartenenza: comunicazioni al Vescovo circa la propria attività ministeriale durante visite periodiche, partecipazione ad incontri e ritiri con gli altri presbiteri, etc.;
– chi vigili sulle azioni che il chierico compie durante la sua attività ministeriale e chi si assuma la responsabilità di quelle azioni;
– condizioni di vita del chierico: dove dimorerà (case del movimento o parrocchiali, con altri membri del movimento o solo, fuori o dentro la diocesi), come verranno conciliate le esigenze derivanti dal carisma, dalla spiritualità e dalla disciplina del movimento e quelle derivanti da eventuali impegni affidati dal Vescovo;
– a chi spetti il dovere del sostentamento e dell'assistenza sociale;
– quali doveri e diritti abbiano le varie parti nel caso di abbandono o di dimissione del chierico dal movimento;
– la durata della convenzione, la sua modifica e il suo rinnovo.

Se il movimento ha sviluppato maggiormente la nota della diocesanità, la convenzione dovrebbe integrare facilmente il servizio alla diocesi e il servizio al movimento, mentre se il movimento ha sviluppato di più l'universalità, l'inserimento del chierico all'interno dell'attività diocesana potrebbe risultare più difficile a meno che la convenzione non preveda un'incardinazione pienamente fittizia.

Comunque le convenzioni non riescono sempre a garantire l'integrazione del chierico e la tutela delle necessità della diocesi e dei movimenti: le conseguenze sono sia che il chierico soffre per l'instabilità della sua vita e per l'incoerenza del suo ministero rispetto alla sua vocazione, sia che tra diocesi e movimento sorgono tensioni, il più delle volte frutto di incomprensioni reciproche, come si può vedere anche andando oltre la questione dei chierici membri di movimenti e incardinati in diocesi[134].

---

[134] Ratzinger, nel suo intervento al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità del 1998, affronta il tema delle possibili difficoltà di rapporto tra movimenti e Vescovi come Pastori delle Chiese particolari. Ai movi-

menti Ratzinger rivolge un monito «anche se nel loro cammino hanno trovato e partecipano ad altri la totalità della fede, essi sono un dono fatto alla Chiesa nella sua totalità, e alle esigenze di questa totalità devono sottomettersi, per restare fedeli a ciò che è loro essenziale». J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 50.

Ai Vescovi ricorda invece che «non è loro consentito indulgere ad alcuna pretesa di uniformità assoluta nella organizzazione e nella programmazione pastorale. Non possono far assurgere i loro progetti pastorali a pietra di paragone di quel che allo Spirito Santo è consentito operare. […] Non è lecito pretendere che tutto debba inserirsi in una determinata organizzazione dell'unità: meglio meno organizzazione e più Spirito Santo! Soprattutto non si può sostenere un concetto di comunione in cui il valore pastorale supremo consista nell'evitare conflitti. La fede è sempre anche spada e può esigere proprio il conflitto per amore di verità e di carità (cf. *Mt* 10,34). Un progetto di unità ecclesiale in cui i conflitti fossero liquidati a priori come polarizzazione e la pace interna fosse ottenuta a prezzo della rinuncia alla totalità della testimonianza, ben presto si rivelerebbe illusorio. Non è lecito, infine, che si instauri un certo atteggiamento di superiorità intellettuale per cui si bolli come fondamentalismo lo zelo di persone animate dallo Spirito Santo e la loro candida fede nella Parola di Dio, e non si consenta nient'altro che un modo di credere per il quale il "se" e il "ma" sono più importanti della sostanza di quanto si dice di credere». J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali», 50.

Il tema viene ripreso dal Cardinale nel seminario del 1999 "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi" rispondendo ad una domanda che gli viene posta dal Cardinale Vlk sulla relazione tra i movimenti, con la loro dimensione carismatica, e i Vescovi come rappresentanti dell'istituzione. Ratzinger afferma che «è vero naturalmente che il problema sussiste e tutti lo sappiamo: i parroci conoscono bene i problemi dell'inserimento positivo dei diversi movimenti nella parrocchia e i Vescovi i problemi del loro inserimento nella Chiesa particolare. Conosciamo bene le difficoltà che esistono e che sono una sfida per noi. Io penso che non si possa semplicemente dare una ricetta. Si devono avere delle regole e poi dipende molto dalle persone. Questa è la mia esperienza. Se le persone – il parroco, i gruppi e poi anche il Vescovo – sono disponibili, le soluzioni si trovano.

Il Vescovo, in particolare, è il responsabile della Chiesa nella sua diocesi e quindi è al Vescovo che spetta il giudizio ultimo su come i movimenti devono comportarsi, su come devono inserirsi. […] Ma nello stesso tempo si suppone, giustamente, che il Vescovo senta la responsabilità di non spegnere lo Spirito, la responsabilità di cui parla san Paolo: "Non spegnete lo Spirito", ma "esaminate ogni cosa" (1*Ts* 5, 19; 21). Il Vescovo ha il compito di discernere e anche di aiutare questi movimenti a purificarsi in quanto è necessario. […] Perciò il Vescovo, da una parte, deve sentire la responsabilità di accettare questi impulsi, che sono doni per la Chiesa e le danno nuova vitalità, ma dall'altra deve anche aiutare i movimenti a trovare la strada giusta, con correzioni fatte con molto amore, con molta comprensione, con la consapevolezza che non deve rifiutare un dono dello Spirito Santo, ma anche con la responsabilità per la pacifica unità all'interno della Chiesa. Il Vescovo poi deve anche aiutare i parroci ad aprirsi a queste realtà e a guidarle. Mi sembra che siano necessarie le due cose. Il rapporto tra istituzione ecclesiastica e movimenti ha quindi determinate regole che vanno formulate negli statuti, ma soprattutto esige sempre quella comprensione spirituale, umana, che sa unire guida, gratitudine e una certa apertura e disponibilità ad accettare

Infatti, possono esserci tensioni e ostacoli che rendono difficile l'inserimento di un movimento in diocesi se il movimento non riconosce che il Vescovo è il principio e il fondamento dell'unità e della comunione nella Chiesa particolare e che a lui spetta il discernimento dei carismi e la moderazione di tutto ciò che riguarda il culto divino, la cura delle anime e l'attività apostolica, oppure se si crea uno spirito competitivo con le parrocchie o con le altre realtà ecclesiali, o, ancora, se si tende a creare un parallelismo tra Chiesa universale e Chiesa particolare come se si potesse rivolgersi alla prima a discapito della seconda[135].

D'altronde i Pastori non sempre comprendono che spesso i movimenti hanno un carattere universale sia dal punto di vista teologico che pratico e quindi non sono facilmente soggetti ad un principio diocesano-territoriale (che comprende anche l'incardinazione diocesana), cosa

---

di imparare. […] In questo modo sarà possibile trovare delle soluzioni anche in situazioni difficili. Occorre sia guidare e aiutare i movimenti, sia aiutare la gente "normale" che forse trova un po' strane alcune espressioni, alcune realtà inconsuete: bisogna aiutare queste persone a essere generose, a lasciarsi sorprendere dalle diverse espressioni che trova lo Spirito Santo». J. RATZINGER, «Dialogo», 229-231.

[135] Cf. F.G. BRAMBILLA, «Le aggregazioni ecclesiali», 509-510; A. CATTANEO, *La varietà dei carismi*, 68-82; ID., «Movements», 51-73.

A tal proposito Ghirlanda afferma che «la fedeltà al carisma da parte di coloro che l'hanno ricevuto e il rispetto di esso da parte di tutti, – in quanto dono dello Spirito non solo ai singoli, ma a tutta la Chiesa, – e la carità, debbono essere i principi determinanti l'inserimento dei movimenti nella vita organica della Chiesa e il modo di mettersi in relazione con gli altri ordini ecclesiali nella vita concreta della Chiesa che si manifesta specialmente a livello di Chiesa particolare e locale, affinché nel loro agire concorde si manifesti quello che è la Chiesa di Cristo, la comunione nel Figlio tra i figli dell'unico Padre, per opera dello Spirito.

Il Vescovo, come responsabile di tutta la vita spirituale, liturgica, catechetica, pastorale e caritativa della diocesi (can. 392), ha il compito di discernere l'autenticità dei vari carismi presenti nella sua Chiesa e di proteggerli nei vari servizi che vengono esplicati per il bene di tutti (cf. can. 605). Per questo l'esercizio del suo ministero si deve svolgere nella carità secondo i principi dell'unità della fede (can. 386 §2) e di governo, della divisione dei compiti apostolici e degli uffici (can. 394), del sincero aiuto reciproco e della complementarietà. Dall'altra parte tutti i fedeli, singoli o associati, debbono riconoscere e rispettare l'autorità del Vescovo nella diocesi, per quello che riguarda il suo governo pastorale, cioè il pubblico esercizio del culto divino, la cura delle anime, la predicazione, l'educazione religiosa e morale, l'istruzione catechistica e la formazione liturgica, le varie opere apostoliche (*CD* 35, 1 e 4; can. 678 §1). G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 46.

Cattaneo sottolinea in particolare le responsabilità dei Vescovi perché le Chiese particolari sviluppino sempre di più le note di unità, santità, cattolicità e apostolicità mediante l'integrazione in esse dei movimenti ecclesiali. Cf. A. CATTANEO, «Movements», 51-73.

che comporta una difficile integrazione tra movimenti e Chiesa particolare e locale, i cui programmi pastorali non sempre sono aperti all'universalità e ad ideali di vita secondo carismi collettivi come sono quelli dei movimenti[136].

4.2 *Affidamento di parrocchia*

Il carisma di un movimento ecclesiale, come dono dello Spirito per tutta la Chiesa, esprime la sua dimensione universale che, per un sacerdote membro di quel movimento, potrà poi concretizzarsi anche nel conferimento di incarichi diocesani.

Frequentemente, si può dare il caso di una parrocchia affidata ad un movimento e la conseguente nomina a parroco di un suo sacerdote (con eventuali vicari parrocchiali) oppure l'affidamento della cura pastorale di una parrocchia in solido a più sacerdoti dello stesso movimento, così come può aversi il caso di più parrocchie affidate ad un movimento con la nomina di un solo parroco (ed eventuali vicari parrocchiali) oppure con l'affidamento delle parrocchie a un gruppo di sacerdoti in solido[137].

---

[136] Cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II*, 76-77.

Hegge sostiene che il servire le diocesi e le parrocchie con il loro carisma aprendole alla prospettiva dell'universalità è proprio il modo tipico dei movimenti di «rendere presente la Chiesa universale nella Chiesa particolare e aprire la Chiesa particolare alla Chiesa universale, cosicché la Chiesa venga edificata sempre più come l'*unica* Chiesa di Cristo che come tale rende testimonianza. Il carisma originario dei movimenti ecclesiali va inteso quindi come dono per tutta la Chiesa. Pertanto nelle strutture pastorali generali deve essere ammessa una diversità dell'attività pastorale e non rifiutata od ostacolata per principio. Una molteplicità spirituale e pastorale sicuramente è in contraddizione con il pensiero standard della pastorale comunitaria, di quando in quando ancora diffuso oggigiorno, e con le relative tendenze di uniformità.

Tale *molteplicità* corrisponde tuttavia proprio alla dinamica dello Spirito che condensa nel carisma e nelle realizzazioni di vita dei movimenti da esso derivate la totalità del Vangelo su di un *singolo aspetto*. […] Alla *flessibilità del carisma originario* dei movimenti ecclesiali dovrebbe d'altra parte corrispondere l'adeguamento in modo discreto alle forme di vita e di azione della Chiesa, la loro accettazione e il permearle del proprio spirito ecclesiale e specificamente evangelico, poiché tale spirito unisce e conduce all'unità della *communio* e non vuole proprio incoraggiare scissioni o una realtà parallela distanziata dalla Chiesa locale, particolare e dalla Chiesa universale. I nuovi doni dello Spirito Santo devono essere dunque sollecitati in sintonia con l'Ordinario del luogo (cf. cann. 299 §3, 305)». C. HEGGE, *Il Vaticano II*, 78-79.

[137] In pratica si procede analogamente alle parrocchie affidate a religiosi (cf. cann. 520, 681) e agli uffici ecclesiastici diocesani conferiti a religiosi (cf. can. 682), anche se c'è un'importante differenza: i sacerdoti religiosi chiamati alla cura della parrocchia sono incardinati nel loro istituto, mentre i sacerdoti dei movimenti

Con il conferimento dell'ufficio di parroco ad un sacerdote di un movimento si possono presentare, disgiuntamente o congiuntamente, varie situazioni di disagio: dalla difficoltà del sacerdote di integrarsi nella parrocchia affidatagli, che lo può condurre anche ad una sua crisi di vocazione, alle tensioni che il sacerdote può provocare in parrocchia volendo modellare la parrocchia stessa secondo il carisma del suo movimento di appartenenza.

La difficoltà di integrazione del sacerdote può derivare dalla difficoltà di sapere o potere conciliare la sua spiritualità e il suo stile di vita, informati dal carisma del movimento, con le diverse e molteplici esigenze della parrocchia o, più semplicemente, derivare dal fatto che il carisma del suo movimento non è adatto ad esprimersi in parrocchia.

Al momento della stipula della convenzione, si potrebbe allora ridefinire il rapporto tra Vescovo diocesano (cui spetta affidare i compiti al proprio sacerdote), Moderatore del movimento e sacerdote membro del movimento e incardinato in diocesi, in forza della presunzione che il Moderatore del movimento conosca le doti, le capacità e i limiti dei *suoi* sacerdoti almeno quanto il *loro* Vescovo diocesano e quindi possa offrire anch'egli un parere fondato. In pratica si potrebbe inserire nella convenzione scritta una clausola che preveda il conferimento di uffici diocesani al sacerdote di un movimento in modo analogo a quanto disposto per i religiosi nel can. 682 §1, ossia prevedendo che il Vescovo diocesano affidi un incarico al sacerdote solo su presentazione, o almeno con il consenso, del Moderatore del movimento: nel caso di affidamento di parrocchia sarebbe nominato parroco solo quel sacerdote ritenuto concordemente idoneo e capace di integrarsi in quella determinata parrocchia, con un minor rischio di creargli una crisi di vocazione e, contemporaneamente, tutelando le esigenze di quella parrocchia e dei parrocchiani. Chiaramente, se il carisma di un movimento non fosse adattabile al ministero parrocchiale, il Vescovo, prudentemente, non dovrebbe affidare una parrocchia ad un sacerdote di quel movimento ma pensare ad incarichi differenti.

In ogni caso, per una buona integrazione, è legittimo e naturale che il sacerdote operi anche secondo la spiritualità del suo movimento di provenienza, in quanto ciò è parte essenziale del suo essere, della sua formazione e vocazione alla propria santità ed è inevitabile che in un qual-

---

sono diocesani e il più delle volte sono incardinati in quella stessa diocesi in cui sarà loro affidato l'incarico.

che modo la comunichi ai suoi parrocchiani, anzi il particolare carisma di un movimento potrebbe arricchire la vita parrocchiale, sempre in sintonia con la Chiesa particolare e universale; va però ricordato quanto afferma Borras:

> Nell'esercizio del loro ministero, i preti delle nuove comunità faranno attenzione a distinguere ciò che riguarda specificamente il servizio della loro associazione e ciò che è inerente all'ufficio conferito dal Vescovo diocesano. Non si tratta di confondere i compiti: proprio come un prete salesiano, parroco, non eserciterà il suo ministero ai fini di trasformare gli incarichi parrocchiali in opere di apostolato salesiano, allo stesso modo un parroco membro di una nuova comunità non distoglierà dalle sue finalità parrocchiali l'esercizio del suo ministero e non utilizzerà la parrocchia per svolgere le opere proprie della sua associazione. Ciò non impedisce che, come un salesiano o un gesuita, il prete di una nuova comunità abbia la sua propria spiritualità. Questa non potrà non trasparire nell'esercizio del suo incarico pastorale, per esempio di parroco. Ma non sarà parroco per promuovere la sua spiritualità. Qui al rispetto delle finalità istituzionali corrisponde il rispetto delle funzioni specifiche al servizio delle rispettive comunità[138].

Borras sottolinea come debba esserci distinzione tra le opere parrocchiali e quelle proprie del movimento così come tra il servizio del sacerdote in parrocchia e quello che svolge all'interno del suo movimento: se è vero che sarebbe inaccettabile una scissione del sacerdote come colui che, da una parte, è membro di un movimento, e, dall'altra parte, come colui che è parroco, è altrettanto vero che non si può pensare che un parroco membro di un movimento sia parroco per promuovere la sua spiritualità a vantaggio del suo movimento di appartenenza, perché questo significherebbe strumentalizzare l'ufficio affidatogli.

---

[138] A. BORRAS, «Le droit canonique», 212-213. Testo originale: «Dans l'exercice de leur ministère, les prêtres des communautés nouvelles veilleront à distinguer ce qui relève spécifiquement du service de leur association et ce qui est inhérent à l'office confié par l'évêque diocésain. Il ne s'agit pas de confondre les tâches: tout comme un salésien prêtre, curé de paroisse, ne va pas exercer son ministère aux fins de transformer les charges paroissiales en oeuvres d'apostolat salésien, pareillement un curé membre d'une communauté nouvelle ne va pas détourner de ses finalités paroissiales l'exercice de son ministrère et utiliser la paroisse pour développer les ouvres propres à son association. Il n'empêche que, comme un salésien ou un jésuite, le prêtre d'une communauté nouvelle a sa spiritualité propre. Celle-ci ne pourra pas ne pas transparaître dans l'exercice de sa charge pastorale, par exemple de curé. Mais il ne sera pas curé pour faire passer sa spiritualité. Au respect des finalités institutionnelles correpond ici le respect des fonctions spécifiques au service des communautés respectives».

Un sacerdote nell'esercizio del suo ministero potrà agire pastoralmente secondo un metodo che ha la sua fonte nella spiritualità del proprio movimento e, anche implicitamente o involontariamente, trasmetterà tale spiritualità e ciò è un bene, altrimenti si avrebbero solo sacerdoti che non comunicano un'esperienza personale e autentica, la loro testimonianza apostolica sarebbe debole e generica, il loro ministero sarebbe infruttuoso e aumenterebbe la tensione tra la loro appartenenza al movimento e il vincolo di incardinazione che li lega alla diocesi andando a discapito di tutti, ma, in quanto parroco, ha il compito di adempiere l'ufficio ricevuto dal Vescovo per la cura pastorale di tutti i fedeli affidatigli, senza imporre loro la sua spiritualità e il carisma del suo movimento. Certamente ci possono essere dei rischi nell'affidare una parrocchia a sacerdoti membri di movimenti, così come può succedere anche nel caso di parrocchie affidate a istituti religiosi o a società di vita apostolica: il parroco che volesse imporre il carisma del suo movimento a tutta la parrocchia, lederebbe il diritto dei fedeli parrocchiani di ricevere una cura pastorale che permetta di sviluppare la loro propria spiritualità e di vivere la propria fede senza la forzatura di un carisma non scelto liberamente, fino ad arrivare a costringere quei fedeli ad abbandonare la *loro* parrocchia, ormai inadatta ad accoglierli come membri aventi pari diritti e doveri di quelli che hanno aderito al movimento.

Un parroco che agisse in questo modo non rispetterebbe quanto richiesto dal can. 529 §2 che afferma il dovere del parroco di collaborare col proprio Vescovo e col presbiterio della diocesi, impegnandosi affinché i parrocchiani curino di favorire la comunione all'interno della parrocchia, si sentano membri della Chiesa particolare e universale e partecipino e sostengano quelle opere che promuovono la comunione.

Il parroco, che, come pastore proprio della parrocchia affidatagli, dovrebbe esercitare la cura pastorale sotto l'autorità del Vescovo svolgendo le funzioni di insegnare, santificare e governare (cf. can. 519), si troverebbe a seguire maggiormente le indicazioni e gli orientamenti provenienti dal suo movimento tradendo così il suo ufficio di pastore di tutti i fedeli che si trovano nel territorio della sua parrocchia, deformando tutti i suoi compiti (cf. cann. 528-530) nell'interesse dominante del proprio movimento e facendo intendere il suo ministero come preminentemente volto al servizio del movimento e del suo carisma.

La parrocchia, come *certa communitas christifidelium* (cf. can. 515), comprende di regola tutti i fedeli di un determinato territorio (cf. can. 518) ed è l'espressione più immediata e visibile della comunione ecclesiale, in essa è presente e operante il mistero stesso della Chiesa in

quanto è l'ultima localizzazione della Chiesa (cf. *ChL* 26)[139]: ciò non è conciliabile con una parrocchia in cui il parroco voglia condurre tutti all'omologazione al carisma del proprio movimento.

Emblematica è la questione della celebrazione eucaristica, «il centro dell'assemblea parrocchiale dei fedeli» (can. 528 §2): la parrocchia è una comunità eucaristica, cioè è idonea a celebrare l'Eucaristia, fonte della comunione (cf. *ChL* 26).

Soprattutto la domenica il parroco non dovrebbe permettere che la messa sia soltanto espressione del carisma di un unico movimento, né dovrebbero esserci messe per i membri di un solo movimento, salvo casi eccezionali[140].

A proposito delle celebrazioni eucaristiche in parrocchia e all'interno dei movimenti Zanetti afferma:

> senza escludere che l'Eucaristia possa opportunamente essere celebrata anche in un ambito non parrocchiale, si deve tuttavia riconoscere che si tratta di celebrazioni che si pongono su piani ecclesiologici diversi, non nel senso di "un più" o di "un meno" ecclesiale, ma nel senso di funzioni ecclesiali diverse e peculiari. In questi termini ci sembra vada interpretata l'affermazione conciliare secondo cui la parrocchia è considerata una forma «eminente» delle assemblee dei fedeli costituite dal Vescovo nella sua diocesi (*SC* 42), anzi «come una cellula» della diocesi (*AA* 10).
>
> Pertanto, non sarebbe ecclesiologicamente corretto giungere alla conclusione che, in un contesto odierno di crisi delle forme celebrative offerte dalle parrocchie, altre forme celebrative o altre comunità eucaristiche (come, per esempio, i movimenti ecclesiali) vi si possono sostituire con la stessa valenza e funzione ecclesiale[141].

---

[139] Sebbene brevemente, giova richiamare la natura della parrocchia, che rappresenta «in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra» (*Sacrosanctum Concilium* [*SC*] 42). Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium,* sulla Sacra Liturgia, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 97-138; *COD* 820-843.

La parrocchia è la rappresentazione della Chiesa particolare e la sua attuazione, essa attua e manifesta localmente la Chiesa particolare e quindi ha tutte le attribuzioni della Chiesa in quanto tale, essa è *in qualche modo* Chiesa perché ha una struttura simile a quella della Chiesa, infatti è una comunità che comprende tutti gli ordini di fedeli, e ha a capo un presbitero, mandato dal Vescovo e facente le sue veci, presbitero che lo rappresenta e lo rende presente. Proprio per queste attribuzioni la parrocchia occupa un «posto preminente» (*SC* 42) rispetto alle altre comunità di fedeli che nel modo loro proprio non possono essere considerate Chiesa in quanto non possiedono tutte le attribuzioni proprie della Chiesa. Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia,* 26-30, 33-34.

[140] Cf. L. NAVARRO, «New Ecclesial Movements», 59-60; P. URSO, «Alcune problematiche», 240-243; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 48-53.

[141] E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 50.

Come le tensioni che si possono creare tra il Vescovo diocesano e un sacerdote membro del movimento sono espressione di tensioni a livello di rapporti tra la diocesi e l'intero movimento, così le tensioni che si possono creare tra un parroco membro di un movimento e i parrocchiani che non accettano l'imposizione di un carisma che per loro è estraneo alla loro vita sono espressione di tensioni a livello più generale di parrocchia e di intero movimento[142].

Oggi la presenza e l'attività dei movimenti ecclesiali agita la vita ecclesiale, specie le istituzioni più antiche e che fino a qualche tempo fa erano stabili e rappresentavano in modo pressoché dominante l'essere Chiesa dei fedeli, tra queste un posto preminente occupa la parrocchia, come Chiesa locale.

ChL 26 afferma: «È certamente immane il compito della Chiesa ai nostri giorni e ad assolverlo non può certo bastare la parrocchia da sola»: da una parte la parrocchia, nella condizione storica attuale, non è più in grado di far fronte da sola a tutte le esigenze dell'evangelizzazione del mondo contemporaneo, dall'altra parte è innegabile il contributo che hanno portato i movimenti ecclesiali tra cui emergono molte vocazioni sacerdotali rispetto al calo delle vocazioni sacerdotali provenienti dalle parrocchie, o più in generale, dalle Chiese particolari[143].

Si potrebbe ritenere che i movimenti siano stati un dono per l'evangelizzazione in un momento in cui le parrocchie e le Chiese particolari avevano perso la loro attrattiva e che anzi tali movimenti abbiano aiutato, e debbano continuare a farlo, la parrocchia a "riprendersi" il ruolo tradizionale di aggregatore dei fedeli.

A mio parere, questa visione porta però con sé un errore di fondo: pensare che parrocchie e movimenti abbiano la stessa funzione e quindi, una volta risolte le difficoltà delle Chiese particolari e locali, la loro esistenza sia superflua; questa visione è la stessa che fa cadere

---

142 Cf. D. ORSUTO, «Communion», 54-58. Cf. anche J. BOGARÍN DÍAZ, «Reflexiones», 735-742; A. BORRAS, *La parrocchia*, 250-258.

143 Sulla situazione attuale della parrocchia e il suo possibile rinnovamento ci sono molti studi, qui ne indico alcuni: D. BIJU-DUVAL, «La Chiesa presente», 55-67; A. BORRAS, *La parrocchia*; F.G. BRAMBILLA, *La parrocchia*; ID., «Mutamenti», 53-69; L. BRESSAN, «Cos'è (oggi)», 81-116; ID., *La parrocchia*; ID., «La parrocchia», 11-33; ID., «Regole», 11-33; A. CATTANEO, «La parrocchia», 135-156; M. CROCIATA, «La parrocchia del cambiamento», 183-195; E. FRANCHINI, «Relazione sulla parrocchia», 165-184; S. LANZA, «Il rinnovamento», 117-130; ID., «La parrocchia», 15-54; A. MONTAN, «Oltre la parrocchia», 283-313; C. REDAELLI, «Figure giuridiche», 223-253; A. SANTAGIULIANA, *Parrocchia*; P. VANZAN, «Identità e missione», 375-386.

nell'errore di vedere i movimenti come una sorta di Chiesa parallela e elitaria, errore in cui cadono sia i membri dei movimenti sia i parrocchiani, i primi perché ritengono la loro esperienza di fede migliore delle altre, hanno scarsa stima per le altre realtà ecclesiali ritenendole superate, non sentono la comunione con il loro Vescovo e non si sentono radicati nella Chiesa particolare e locale, i secondi perché si sentono in competizione con una nuova presenza nella Chiesa e la vedono come una minaccia per la loro stessa esistenza.

È vero il contrario: parrocchie e movimenti hanno compiti diversi perché la loro natura è diversa. La parrocchia deve assicurare la cura pastorale di un gruppo di fedeli ben determinato e specifico, definito generalmente in base al territorio che è un criterio oggettivo; il movimento vuole orientare e guidare il cammino alla santità di tutti quei fedeli che liberamente e volontariamente si sentano chiamati a seguirne il carisma per tendere ad essa, si tratta cioè di un criterio soggettivo[144].

I sacerdoti provenienti dai movimenti e quindi incardinati in diocesi sono stati e continuano ad essere indispensabili alla vita delle Chiese particolari e specialmente nel lavoro nelle parrocchie, l'attività pastorale senza di essi sarebbe molto più gravosa da sostenere e molti dei piani pastorali sarebbero danneggiati ma ciò non toglie le difficoltà e le incomprensioni reciproche.

Quindi, se un sacerdote membro di un movimento è nominato parroco, deve favorire la comunione tra tutti i fedeli parrocchiani, tra tutte le componenti ecclesiali della parrocchia affidatagli, evitando che il suo movimento monopolizzi le attività e l'immagine della parrocchia

---

[144] Cf. G. FELICIANI, «Comunità parrocchiali», 609-621.

Anche Coccopalmerio afferma: «Il primo elemento che determina l'essere di un'associazione di fedeli consiste nel fatto che questo tipo di comunità ha una o più finalità ecclesiali e non ha quindi la totalità di tali finalità.

Un secondo elemento caratterizzante è che l'associazione non è aperta a tutti, ma solo a coloro che liberamente accettano le finalità associazionali e, anche liberamente, saranno ammessi al gruppo.

Tali due elementi sono già sufficienti per stabilire una distinzione inequivocabile tra parrocchia e associazione di fedeli.

Ma la differenza forse più vistosa consiste nella posizione del sacerdote che funge da assistente ecclesiastico nelle associazioni pubbliche (cf. can. 317 §1) o da consigliere spirituale nelle associazioni private (cf. can. 324 §2).

Tale sacerdote, infatti, non può in nessun modo essere assimilato al parroco (e neppure al cappellano) per il semplice motivo che egli non è capo o presidente dell'associazione». F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia», 141-142. Cf. anche ID., *La parrocchia*, 30-33, 65-66.

stessa. Il parroco, cui è affidata la cura pastorale di *tutti* i fedeli sotto l'autorità del Vescovo (cf. can. 519), deve garantire che la parrocchia sia aperta a tutti, favorendo tutte le vocazioni secondo le diverse spiritualità, mettendosi al servizio di tutti, accogliendo i diversi carismi autentici senza permettere che un carisma modelli e determini la vita dell'intera parrocchia e inserendo sempre di più la sua attività pastorale nelle linee guida del Vescovo e della diocesi, senza però dover rinunciare a trasmettere la spiritualità del suo movimento ai parrocchiani, trasmissione che, evidentemente, non dovrà significare imposizione.

A questo proposito sono significative le parole del *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* proprio al riguardo delle diverse aggregazioni presenti in parrocchia: «Più concretamente, il parroco, ricercando sempre il bene comune nella Chiesa, favorirà le associazioni di fedeli e i movimenti che si propongono finalità religiose, accogliendole tutte ed aiutandole a trovare tra di loro unità di intenti, nella preghiera e nell'azione apostolica» (*DE* 30).

I carismi dei movimenti devono quindi entrare anche in parrocchia e possono diventare fonte di vitalità per l'azione apostolica richiesta da una nuova evangelizzazione: di per sé è cosa buona se il parroco è membro di un movimento, a meno che ciò non provochi tensioni con i fedeli e porti a snaturare il vincolo di incardinazione diocesana.

L'evangelizzazione richiede forme nuove perché ci sono sempre nuovi "territori" di missione cui portare il messaggio cristiano, tanto che *ISTR* 29 a proposito di evangelizzazione e parrocchia afferma:

> Priorità di singolare importanza per la Chiesa e, quindi, per la pastorale parrocchiale, è l'impegno ardentemente missionario dell'evangelizzazione. […]
> Sarà cura del parroco far sì che anche le associazioni, i movimenti e le aggregazioni varie presenti in parrocchia offrano il proprio specifico contributo alla vita missionaria della stessa. […]
> È da evitare nella compagine parrocchiale ogni esclusivismo e chiusura dei singoli gruppi, poiché la missionarietà riposa sulla certezza, che deve essere da tutti condivisa, che «Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti».

Anche un parroco membro di un movimento dovrà adoperarsi per realizzare queste richieste.

5. **Conclusione**

La situazione dei chierici nei movimenti, nell'intreccio tra il diritto di associarsi liberamente e di seguire un carisma specifico e una propria spiritualità, ha condotto al tema dell'incardinazione.

Fin qui ci si è limitati ad esporre alcune considerazioni rientranti all'interno della normativa vigente: si è provato a coniugare le necessità dei chierici membri dei movimenti con il loro legame con la diocesi di incardinazione; in particolare si è tentato di mostrare come potrebbe essere possibile alla luce della normativa vigente la conciliazione tra ciò che proviene dal vincolo di incardinazione diocesana – con il conseguente inserimento in una Chiesa particolare e locale – e ciò che proviene dall'appartenenza dei chierici ai movimenti e che si fonda sull'esercizio del loro diritto di associarsi e di vivere secondo un carisma collettivo, con una spiritualità specifica e ricevendo una formazione *ad hoc.* In altre parole non si è messa in discussione l'incardinazione diocesana ma la si è considerata un saldo punto di partenza.

Tentare di conciliare i diversi aspetti considerati, sebbene possibile, si mostra, però, spesso difficile nella pratica e forse è il segnale del bisogno di un allargamento di prospettiva – forse si tratta di offrire soluzioni nuove ad esigenze e problemi nuovi – così nei prossimi capitoli si intende mettere in discussione l'incardinazione diocesana dei chierici membri di movimenti: ci si chiede se sia possibile incardinare i chierici non in diocesi bensì nel movimento stesso di appartenenza. Con quali conseguenze? Con quali vantaggi e svantaggi?

Per arrivare a questo punto appare necessario attraversare la storia dell'incardinazione, infatti da essa non solo si capisce la prassi e l'atteggiamento della Chiesa nel tempo riguardo a questo antico istituto giuridico ma se ne può mostrare meglio la natura e le caratteristiche che nel corso della storia si sono evidenziate più o meno marcatamente e che anche oggi dovrebbero mantenersi.

A partire dalla storia dell'incardinazione si riesce a comprendere meglio il senso e il valore delle norme vigenti, nonché si possono trarre le linee fondamentali per pensare ad un'eventuale incardinazione nei movimenti.

Tale incardinazione porta con sé molte questioni aperte che vari autori hanno messo in luce: si tenterà di offrire possibili risposte.

CAPITOLO III

Elementi dell'incardinazione nel CIC e nel CCEO

L'istituto dell'incardinazione dei chierici consiste nel vincolo che si instaura, in forza dell'ordinazione ricevuta, fra il chierico e la Chiesa particolare o altra struttura dotata della facoltà di incardinare, struttura per la quale si svolgerà il proprio servizio e dalla quale proverrà anche il necessario sostentamento; inoltre questo vincolo indica una dipendenza da chi è a capo della struttura incardinante, Vescovo diocesano o altro legittimo Superiore, dal quale dipenderà la vita del chierico e l'esercizio del suo ministero.

1. **Percorso storico**

Nella storia della Chiesa sono sorte molte istituzioni giuridiche che hanno tentato di rispondere alle diverse esigenze che ogni periodo porta con sé; oltre alle Chiese particolari anche altre istituzioni, molto differenti fra loro, sono state riconosciute idonee ad adempiere opportunamente le finalità proprie dell'incardinazione ed è stata loro concessa o riconosciuta la facoltà di incardinare[1].

Le varie finalità dell'incardinazione sono apparse, più o meno marcatamente, a seconda delle diverse circostanze storiche: servizio ministeriale per una parte specifica di popolo di Dio, regolamentazione della disciplina da parte della struttura cui si è vincolati, esigenze di sostentamento del clero.

---

[1] Per l'evoluzione storica dell'incardinazione cf. O. CONDORELLI, «Esercizio del ministero», 48-94; V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 142-152; J.L. GUTIÉRREZ, «La visione conciliare»; 96-104; J.E. LYNCH, «Historical notes», 6-27; M. MULLANEY, *Incardination,* 11-140; ID., «Incardination», 567-582; G. SARZI SARTORI, «L'incardinazione», 124-145.

Se mediante l'ordinazione ogni sacerdote è destinato al servizio di tutto il popolo di Dio per le necessità e l'utilità dell'intera Chiesa come segno della dimensione universale del suo ministero sacerdotale, questa dimensione si andrà poi concretizzando verso una comunità specifica di tale popolo e sarà regolata dall'incardinazione come istituto che definisce un vincolo spirituale e giuridico con la struttura da cui si dipende.

1.1 *Normativa della Chiesa antica: il titolo di ordinazione*

Durante le persecuzioni dei primi secoli dopo Cristo le comunità cristiane ricevono molti beni in donazione tra cui delle proprietà che di solito mantengono il nome del loro proprietario: è il loro *titulus*, il titolo di casa. In queste proprietà si stabiliscono coloro che sono stati ordinati per quella specifica comunità che fa riferimento a quel *titulus* che ben presto diventa *titulus ordinationis*: il titolo di ordinazione sarà quindi la chiesa o la comunità per la quale si è ordinati al fine di prestarvi servizio e poi diventerà l'ascrizione del chierico a quella chiesa. L'incardinazione è così la perpetua ascrizione di un chierico tra il clero di una certa chiesa per la quale egli è ordinato e per la quale si impegna permanentemente a prestare il proprio servizio di cura d'anime sotto la vigilanza e la direzione del Superiore competente che ne è a capo, ricevendo il sostentamento da parte della comunità di quella stessa chiesa.

Ciò che va sottolineato è che, fin dalle sue origini, la Chiesa non ha mai riconosciuto un diritto a diventare chierici: si diventava chierici solo dopo essere stati riconosciuti idonei dalla Chiesa e se c'era la necessità in una comunità concreta. Ricezione dell'Ordine e ufficio con il suo servizio ministeriale specifico sono uniti tra loro tanto che si parla di *ordinazione relativa*, da cui conseguiva l'incardinazione in perpetuo alla chiesa e alla comunità per la quale si era stati ordinati e da cui non ci si poteva trasferire[2].

Il can. 15 del Concilio ecumenico di Nicea (325) vuole stroncare la consuetudine di Vescovi, presbiteri e diaconi di trasferirsi da una città all'altra dichiarando nullo il trasferimento e stabilendo l'obbligo di ritornare alla chiesa per la quale si è stati ordinati[3]. Il can. 16 prescrive

---

[2] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 143; M. MULLANEY, *Incardination,* 12-15; G. SARZI SARTORI, «L'incardinazione», 125.

[3] Cf. CONCILIO ECUMENICO NICENO I, can. 15, *Quod non oporteat demigrari*: «Propter multam perturbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non Episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur. Si quis vero post definitionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se

che non siano accolti in un'altra chiesa quei presbiteri, diaconi e chierici che si siano allontanati dalla propria chiesa e che vengano esclusi dalla comunione nel caso in cui non vi facciano ritorno. Inoltre definisce irrita l'ordinazione di chi è stato sottratto da un'altra chiesa ed è stato ordinato da un Vescovo non proprio contro la volontà del Vescovo della chiesa di provenienza[4].

Le ordinazioni relative si contrappongono alle *ordinazioni assolute* cioè quelle in cui si riceveva l'Ordine sacro senza uno specifico titolo di ordinazione (chiesa e comunità) per il quale svolgere il proprio servizio e quindi senza più considerare le necessità e l'utilità di una chiesa particolare specifica; le ordinazioni assolute comportavano la presenza di chierici acefali e girovaghi, senza nessuno che vigilasse e desse norme disciplinari e senza una fissa dimora perché sempre pronti a cercare quei luoghi che fornissero più sicurezze e vantaggi, soprattutto economici. Fino al V sec. sono favorite le ordinazioni relative e proibite quelle assolute[5].

Comunque, se nei Concili particolari successivi a Nicea si riprende la proibizione per i chierici di spostarsi da una chiesa all'altra[6], si affianca anche la possibilità di trasferimento nel caso in cui sia giustificato per rispondere alle necessità o all'utilità di una chiesa in difficoltà[7].

In effetti, nel V sec. aumentano sia la prassi della migrazione dei chierici da una chiesa all'altra, senza più rispettare la perpetuità del

---

huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit Episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus». *COD* 13.

Già precedentemente il Concilio di Arles (314) aveva stabilito che il chierico che veniva ordinato per un luogo doveva restare in quel luogo e solo lì esercitare il proprio ministero, sotto pena di scomunica nel caso di abbandono del luogo per cui era stato ordinato. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 14-15.

[4] Cf. CONCILIO ECUMENICO NICENO I, can. 16, *De his qui in quibus promoti sunt ecclesiis non demorantur*: «Quicumque temere ac periculose neque timorem Dei prae oculis habentes nec agnoscentes ecclesiasticam regulam discedunt ab ecclesia presbyteri aut diaconi vel quicumque sub regula modis omnibus adprobantur, huiusmodi nequaquam debent in alia ecclesia recipi, sed omnem necessitatem convenit illis inferri, ut ad suas paroecias revertantur, aut si non fecerint oportet eos communione privari. Si quis autem ad alium pertinentem audacter invadere et in sua ecclesia ordinare praesumpserit non consentiente Episcopo, a quo discessit is, qui regulam mancipatur: ordinatio talis irrita comprobetur». *COD* 13-14.

[5] Nei primi secoli, rispetto alla norma di essere ordinati per una chiesa specifica restano poche eccezioni. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 15-16; C. VOGEL, «Titre d'ordination», 81-84.

[6] Concilio di Antiochia (341), cann. 3 e 21; Concilio di Sardica (347), can. 1; Concilio di Cartagine III (397), can. 37. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 16.

[7] Concilio di Cartagine I (348), can. 5; Concilio di Cartagine III (397), can. 37. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 16-17.

vincolo di incardinazione nella chiesa cui si è stati ascritti con l'ordinazione, sia la prassi delle ordinazioni assolute: il Concilio ecumenico di Calcedonia (451) prenderà provvedimenti fondandosi sui canoni dei concili precedenti[8].

Il can. 6 del Concilio di Calcedonia riprende l'antica consuetudine dell'ordinazione relativa stabilendo che nessuno debba essere ordinato senza titolo di ordinazione. Definisce irrita un'ordinazione senza titolo e l'ordinato non può esercitare in nessun luogo le proprie funzioni[9].

Il can. 10 stabilisce che un chierico non possa esercitare contemporaneamente il suo ministero nella chiesa per la quale è stato ordinato e

---

[8] Cf. CONCILIO ECUMENICO CALCEDONENSE, can. 5, *De episcopis vel clericis, ut de civitate ad civitatem non transeant*: «De his, qui transmigrant de civitate in civitatem episcopis aut clericis, placuit ut canones, qui de hac re a sanctis patribus statuti sunt, habeant propriam firmitatem». *COD* 90.

[9] Cf. CONCILIO ECUMENICO CALCEDONENSE, can. 6, *Ut nullum absolute liceat ordinari*: «Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus inpositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam». *COD* 90.

Sul significato dell'espressione *ordinazione irrita* del can 6 (*ἄκυρος χειροτονια*, *irrita inpositio*) ci sono due diverse interpretazioni. Vogel e Sarzi Sartori sono propensi per ordinazione invalida (cf. C. VOGEL, «Titre d'ordination», 71-76; G. SARZI SARTORI, «L'incardinazione», 126), mentre Ghirlanda e Mullaney ritengono che l'invalidità sia da intendersi quanto all'esercizio del ministero e non per la ricezione dell'Ordine sacro (cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 156; M. MULLANEY, *Incardination,* 18).

Vogel ritiene che *ἄκυρος χειροτονια – irrita inpositio* vada inteso come ordinazione nulla e non avvenuta, in linea con quanto sostengono ancora oggi gli ortodossi e con quanto è stato anche in Occidente fino al XII-XIII sec., quando la pratica delle ordinazioni assolute è ormai generalizzata. Fino a quei secoli nella dottrina sull'ordinazione assoluta si sostiene che un'ordinazione senza titolo è inesistente, senza consistenza, senza valore, nulla, e coloro che la ricevono in realtà restano laici. La graduale riduzione del titolo di ordinazione a titolo di sostentamento, la progressiva separazione del rito di ordinazione, valido *ex opere operato*, dal conferimento dell'ufficio a colui che viene ordinato con l'assegnazione di una chiesa specifica da curare pastoralmente, la trasformazione del ruolo del presbitero come colui che principalmente celebra l'Eucaristia, spesso in messe private, questi sono tutti motivi che hanno messo in discussione l'invalidità delle ordinazioni assolute, dottrina dei primi secoli della storia della Chiesa. Vogel conclude che per i primi cristiani ciò che dà valore e validità all'ordinazione è il servizio ad una realtà concreta come una chiesa locale (urbana, rurale, cappella di martiri o monastero) e particolare (città, provincia, diocesi, impero): la Chiesa intesa come Chiesa universale è estranea alla mentalità dei primi secoli. Cf. C. VOGEL, «Titre d'ordination», 70-85.

nella chiesa di un'altra città sotto pena di decadere dal proprio grado[10]; l'eccezione è che il chierico sia stato trasferito per necessità come poi disporrà il can. 20 che però condanna con la scomunica il passaggio di chierici dalla chiesa della propria città a quella di un'altra, nel caso in cui non ci sia una necessità derivante dalla perdita della loro patria[11].

Il trasferimento di un chierico da una diocesi all'altra richiedeva le *litterae dimissoriae*, con le quali il Vescovo della diocesi di provenienza affidava il chierico al Vescovo della diocesi di destinazione, autorizzandolo anche a conferirgli i gradi successivi dell'Ordine nel caso in cui lo avesse ritenuto idoneo[12].

Molti Concili successivi a quello di Calcedonia riprenderanno la normativa calcedonense[13].

1.2 *Normativa della Chiesa medievale: le ordinazioni assolute*

Di fatto molti Vescovi, per necessità pastorali, accettano la migrazione di chierici da una Chiesa all'altra e, inoltre, sebbene la disciplina dei Concili sia rigida, le ordinazioni assolute aumentano.

---

[10] Cf. CONCILIO ECUMENICO CALCEDONENSE, can. 10, *Ut nullus clericus in duabus ministret ecclesiis*: «Non licere clericum in duarum civitatum simul pronuntiari ecclesiis, et in qua initio ordinatus est et ad quam confugit, quasi ad potiorem, ob inanis gloriae cupiditatem: hoc autem facientes revocari debere ad suam ecclesiam, in qua initio ordinati sunt et ibi tantummodo ministrare. Si vero iam quis translatus est ex alia in aliam ecclesiam, nihil prioris ecclesiae aut sub ea martyrum aut pauperum commorationis aut xenodochiorum rebus omnino communicet. Eos vero qui ausi fuerint post definitionem magnae et universalis huius synodi quicquam ex his quae sunt prohibita perpetrare, decrevit sancta synodus proprio huiusmodi gradu recidere». *COD* 92.

[11] Cf. CONCILIO ECUMENICO CALCEDONENSE, can. 20, *Ut clerici ad civitatem non transeant*: «Clericos in ecclesia ministrantes, sicut iam constituimus, in alterius civitatis ecclesia statutos fieri non licere, sed contentos esse in quibus ab initio ministrare meruerunt, exceptis illis qui proprias amittentes provincias ex necessitate ad aliam ecclesiam transierunt. Si quis autem Episcopus post hanc definitionem susceperit clericum ad alium Episcopum pertinentem, placuit et susceptum et suscipientem communione privari, donec is qui migraverat clericus ad propriam fuerit regressus ecclesiam». *COD* 96.

[12] Vari concili del periodo fanno riferimento alle lettere dimissorie per il trasferimento dei chierici e la promozione agli Ordini sacri: Concilio di Cartagine I (348), can. 5; Concilio di Cartagine III (397), can. 21; Concilio di Orange (549), can. 5; Concilio di Parigi (829), lib. I, cap. 36. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 19.

[13] Concilio di Toledo II (531), can. 2; Concilio di Orleans V (549), can. 5; Concilio di Siviglia II (619), can. 3; Concilio trullano di Costantinopoli (692), can. 17; Concilio di Verona (755), can. 12; Concilio di Nicea II (787), can. 15.

Se nelle Chiese orientali le ordinazioni assolute sono favorite dalle ricchezze di quelle chiese che, inizialmente, potevano mantenere anche i sacerdoti che non avevano un ufficio stabile, in Occidente saranno favorite dai monaci missionari irlandesi e scozzesi a partire dal VI-VII sec.

I monaci irlandesi e scozzesi non conoscono le disposizioni conciliari sul divieto di ordinazioni assolute, inoltre si ritengono dipendenti esclusivamente, o quasi, dai loro Superiori e non dal Vescovo diocesano: tutto ciò spinge alla diffusione delle ordinazioni assolute sia in Irlanda e Scozia, sia nei territori continentali europei in cui i monaci vanno a predicare il Vangelo e a fondare i loro centri di spiritualità; questi sono territori di invasioni barbariche in cui difficilmente si riesce ad imporre una disciplina conforme alle disposizioni conciliari, anche perché nella Chiesa non c'è un'autorità centrale capace di imporsi.

Un altro fattore che favorisce le ordinazioni assolute è il formarsi di *chiese proprie*, soprattutto dall'VIII sec.: molti signori feudali esigono sacerdoti per le loro chiese e spesso lasciano ai Vescovi solo il diritto di conferire l'ordinazione, infatti sono loro, laici, ad eleggere e ad istituire quelli che dovranno essere i sacerdoti della loro chiesa propria e che loro stessi si impegnano a mantenere[14].

Di pari passo con ciò è anche la trasformazione del ruolo del sacerdote come colui che principalmente celebra l'Eucaristia: si diffonde la *messa privata* come opera di santificazione personale e molti monaci diventano sacerdoti per santificare loro stessi attraverso la celebrazione eucaristica quotidiana; si diffondono anche le messe penitenziali con cui le penitenze sono scambiate con il numero di messe che il penitente fa celebrare con un'offerta[15].

Le ordinazioni assolute sono favorite anche dal graduale passaggio del *titulus ordinationis* a *titulus sustentationis* a partire dall'XI sec.: se originariamente il *titulus* indicava la chiesa per la quale si era ordinati e alla quale si era ascritti (*titulus ordinationis*), poi passerà ad indicare soprattutto la fonte di onesto sostentamento del chierico una volta ricevuto l'Ordine.

Il *titulus sustentationis* più diffuso sarà il *beneficium*: probabilmente esso riprende l'istituto romano della *precaria*, il terreno che l'impero concedeva ai soldati che si stabilivano nelle colonie; con il diffondersi del cristianesimo dalle città alle zone rurali sarà necessario pensare al manteni-

---

[14] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 144; G. SARZI SARTORI, «L'incardinazione», 126-128.

[15] Cf. C. VOGEL, «Titre d'ordination», 78.

mento di quei chierici che si stabiliscono nelle campagne così che insieme all'ufficio, che viene loro conferito per la cura d'anime, si assegna un fondo o dei beni che garantiscano un onesto sostentamento a quel chierico[16].

I benefici sono limitati e molti chierici migrano da una chiesa all'altra per avere i benefici più convenienti, inoltre molti Vescovi ordinano più chierici di quelli che i benefici possano coprire contribuendo così, di fatto, a favorire le ordinazioni assolute e il vagabondaggio, in quanto si ordinano chierici senza titolo di beneficio, che si sentono liberi di muoversi per cercare un sostentamento.

Per tutti questi motivi a partire dal XII sec. si può dire che le ordinazioni assolute sono una prassi che comporta un incremento incontrollato di chierici acefali e girovaghi.

Il Pontefice Alessandro III e il terzo Concilio Laterano (1179) riaffermano la normativa antica al can. 5 introducendo però una concessione determinante per gli sviluppi successivi: la regola è quella dell'ordinazione con un titolo che garantisca il necessario sostentamento, altrimenti è il Vescovo che deve provvedere al sostentamento del chierico che ha ordinato finché non potrà assegnargli un compenso degno tramite l'assegnazione di una chiesa o un beneficio, a meno che il chierico non abbia propri beni o l'eredità paterna con cui mantenersi[17].

Se in teoria rimaneva il titolo di ordinazione, in pratica il canone introduceva l'eccezione di ricevere l'Ordine a condizione di avere la possibilità di mantenersi o attraverso i propri beni o l'eredità paterna: è il segno che ormai il titolo di ordinazione, inteso come ascrizione ad una chiesa alla quale si presta il proprio servizio ministeriale, è sempre meno la norma, esistendo ormai altri *titoli*, non più di ordinazione ma di sostentamento, come il *beneficium*, o il *titulus patrimonii*, costituito, appunto, da beni propri o dall'eredità paterna[18].

I benefici e i titoli patrimoniali non saranno poi gli unici titoli ad essere ammessi, infatti si riconoscono anche i titoli di pensione, derivanti da beni ecclesiastici, di enti morali o di persone private[19].

---

[16] Cf. V. DE PAOLIS, «Il sistema beneficiale», 21-25; M. MULLANEY, *Incardination,* 20-21.

[17] Cf. CONCILIO LATERANENSE III, can. 5: «Episcopus si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericalis assignet; nisi forte talis qui ordinatur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate subsidium vitae possit habere». *COD* 214.

[18] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 144; M. MULLANEY, *Incardination,* 21-22; G. SARZI SARTORI, «L'incardinazione», 130; C. VOGEL, «Titre d'ordination», 77.

[19] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 144.

Quella che doveva essere un'eccezione, il titolo di patrimonio, sarà invece lo strumento che legittimerà le ordinazioni assolute e favorirà ancora di più la presenza di chierici acefali e girovaghi, spesso autori di abusi e di scandali a causa dei loro tentativi di arricchirsi illecitamente.

I Pontefici successivi, tra cui Innocenzo III (1198-1216), Gregorio IX (1227-1241), Clemente IV (1265-1268), Bonifacio VIII (1294-1303) e Pio II (1458-1464), si trovano sia a dover limitare con norme specifiche le migrazioni incontrollate dei chierici, senza il consenso dei loro Vescovi, sia a dover regolare le ordinazioni stabilendo chi sia il Vescovo proprio e la necessità di lettere dimissorie[20].

Sempre di più nei secoli del basso e tardo medioevo il conferimento dell'Ordine è legato alla presenza di un titolo di ordinazione che in realtà è un titolo di sostentamento.

1.3 *Normativa del Concilio di Trento e post tridentina*

Il Concilio di Trento (1545-1563) si trova a dover affrontare varie questioni tra cui il sostentamento del clero e il diffondersi di chierici senza controllo e senza disciplina.

Viene stabilito, come per la Chiesa dei primi secoli e riprendendo il can. 6 del Concilio di Calcedonia, che l'unico criterio per l'ordinazione debba essere l'utilità o la necessità della Chiesa: con l'ordinazione deve esserci l'assegnazione ad una chiesa o luogo specifico, dove il chierico deve risiedere ed esercitare il suo ministero, senza allontanarsi se non con il permesso del proprio Vescovo, sotto pena di interdizione dall'esercizio del ministero; inoltre servono le lettere commendatizie per poter celebrare i sacramenti fuori dalla propria chiesa[21].

Si tenta anche di riformare il sistema dei benefici rafforzando il vincolo dei chierici con la loro Chiesa particolare e col loro Vescovo: al fine di evitare il vagabondaggio alla ricerca di benefici più convenienti, non si potrà rinunciare al proprio beneficio senza la garanzia di potersi

---

[20] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 23-26.

[21] Cf. CONCILIO TRIDENTINO, sess. 23, *Decreta super reformatione,* can. 16: «Cum nullus debeat ordinari, qui iudicio sui Episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, sancta synodus, vestigiis sexti canonis concilii Chalcedonensis inhaerendo, statuit, ut nullus in posterum ordinetur, qui illi ecclesiae aut pio loco, pro cuius necessitate aut utilitate assumitur, non adscribatur, ubi suis fungatur muneribus, nec incertis vagetur sedibus. Quodsi locum inconsulto Episcopo deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicatur. Nullus praeterea clericus peregrinus sine commendatitiis sui Ordinarii litteris ab ullo Episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur». *COD* 749-750.

mantenere tranquillamente; resta la possibilità di essere ordinati col titolo di patrimonio o di pensione, ma solo nel caso in cui risulti necessario e utile per la Chiesa in cui si viene ordinati e i beni costituenti il titolo non potranno essere alienati, estinti o ceduti senza licenza del proprio Vescovo[22].

Il Concilio di Trento positivizza anche una consuetudine ormai secolare istituendo il *titulus "familiaritatis"*: un Vescovo può ordinare un membro della sua "famiglia episcopale", che non sia a lui soggetto, purché questo membro sia vissuto con lui per tre anni e gli sia conferito un beneficio[23].

La disciplina tridentina, valida per il clero secolare, sarà applicata successivamente anche ai religiosi che non siano di voti solenni[24].

---

[22] Cf. CONCILIO TRIDENTINO, sess. 21, *Decreta de reformatione,* can. 2: «Cum non deceat, eos, qui divino ministerio adscripti sunt, cum ordinis dedecore mendicare aut sordidum aliquem quaestum exercere, compertumque sit, quamplures plerisque in locis ad sacros Ordines nullo fere delectu admitti, qui variis artibus ac fallaciis confingunt, se beneficium ecclesiasticum aut etiam idoneas facultates obtinere: statuit sancta synodus, ne quis deinceps clericus saecularis, quamvis alias sit idoneus moribus, scientia et aetate, ad sacros Ordines promoveatur, nisi prius legitime constet, eum beneficium ecclesiasticum, quod sibi ad victum honeste sufficiat, pacifice possidere. Id vero beneficium resignare non possit, nisi facta mentione, quod ad illius beneficii titulum sit promotus; neque ea resignatio admittatur, nisi constito, quod aliunde vivere commode possit, et aliter facta resignatio nulla sit. Patrimonium vero vel pensionem obtinentes ordinari posthac non possint nisi illi, quos Episcopus iudicaverit assumendos pro necessitate vel commoditate ecclesiarum suarum, eo quoque prius perspecto, patrimonium illud vel pensionem vere ab eis obtineri taliaque esse, quae eis ad vitam sustentandam satis sint. Atque illa deinceps sine licentia Episcopi alienari aut extingui vel remitti nullatenus possint, donec beneficium ecclesiasticum sufficiens sint adepti, vel aliunde habeant, unde vivere possint, antiquorum canonum poenas super his innovando». *COD* 728-729.

[23] Cf. CONCILIO TRIDENTINO, sess. 23, *Decreta super reformatione,* can. 9: «Episcopus familiarem suum non subditum ordinare non possit, nisi per triennium secum fuerit commoratus et beneficium, quacumque fraude cessante, statim re ipsa illi conferat; consuetudine quacumque, etiam immemorabili, in contrarium non obstante». *COD* 747-748.

Il titolo di "familiarità" del Concilio di Trento è frutto di una prassi di cui c'è già traccia nel can. 8 del primo Concilio di Orange (441) e nel can. 35 del Concilio di Arles (452). Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 28-29.

[24] Per molti secoli non si era posto il problema del titolo di ordinazione e dell'incardinazione dei chierici religiosi: era scontato che non fosse necessario un titolo specifico, poiché i religiosi venivano incorporati in perpetuo mediante la professione dei consigli evangelici nella comunità di appartenenza; questa appartenenza ad una comunità era un titolo sufficiente per essere ordinati ed era detto *titulus paupertatis seu professionis religiosae*: lì stava sia la ragione della propria ordinazione che la fon-

Infatti, verso la fine del XVI sec. la vita consacrata subisce cambiamenti significativi e oltre ai religiosi di voti solenni e perpetui compaiono nuove forme di consacrazione *more religiosorum,* ad imitazione della vita dei religiosi di voti solenni ma senza la professione solenne, l'unica allora riconosciuta come religione: prima della professione solenne potevano essere emesse professioni non solenni, a volte anche temporanee, e in altri casi poteva non esserci nessuna emissione di voti. Tutte queste persone potevano essere ordinate, così come anche i novizi. Questi casi erano nuovi e problematici: un religioso che non emetteva voti solenni, per loro natura perpetui, non veniva incorporato definitivamente nella propria comunità e gli era più facile abbandonarla; se questo religioso riceveva l'ordinazione e decideva di abbandonare la sua comunità – cosa non molto difficile non essendoci un vincolo solenne e perpetuo – diveniva così un chierico acefalo e girovago[25].

Si rende così necessario un primo intervento di regolamentazione del titolo di ordinazione e dell'incardinazione dei religiosi da parte di Pio V con la Costituzione Apostolica *Romanus Pontifex* del 14 ottobre 1568[26].

In pratica si riconosce implicitamente che solo i religiosi di voti solenni possano ricevere l'Ordine con il *titulus paupertatis seu professionis religiosae*, in quanto solo loro appartengono definitivamente ad una comunità per la quale offrono il proprio servizio e dalla quale ricevono sostentamento; a tutti gli altri religiosi non di voti solenni (consacrati *more religiosorum* senza voti, con voti temporanei o con voti perpetui non solenni), Pio V applica la disciplina tridentina, originariamente valida solo per il clero secolare[27].

---

te di un onesto sostentamento visto che la povertà professata con voto sostituiva il titolo di ordinazione, necessario invece per il clero secolare. Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 146-147.

[25] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 147.

[26] PIO V, Costituzione Apostolica *Romanus Pontifex*, 14 ottobre 1568, *CIC Fontes*, I, 229-231, n. 129.

[27] Cf. PIO V, Costituzione Apostolica *Romanus Pontifex*, §2: «Cum autem nulla in huiusmodi decreto [si riferisce a CONCILIO TRIDENTINO, sess. 21, *Decreta de reformatione,* can. 2] Religiosorum Clericorum mentio facta fuerit, ac propterea nonnulli, uti moleste accepimus, certorum Ordinum Religiosi, seu Canonici, vel Clerici, intra claustra Monasteriorum seu domorum more regularium in communi viventes, qui numquam, seu non nisi ad certum tempus professionem emittunt, et ex claustro exire, vel dimitti, et ad saeculum redire libere, et licite possunt, Religionis praetextu titulo sufficientis beneficii, nec iuxta dicti decreti tenorem, ad sacros Ordines se promoveri praetendunt, et a nonnullis Episcopis passim promoveantur, atque inde plerumque illud inconveniens eveniat, ut sic promoti, et e claustro exeuntes, et per saeculum vagantes, vel mendicare, vel sordidum quaestum exercere, non sine ipsorum dedecore, ac Ordi-

Nei secc. XVII-XIX la normativa di Trento sarà ripresa ancora da altri documenti pontifici che la confermeranno e la approfondiranno[28].

Intanto, a seguito delle nuove situazioni createsi, emergono nuovi titoli di ordinazione, il *titulus missionis* e il *titulus servitii dioecesani* (o *titulus ecclesiae* o *titulus administrationis* o anche *titulus mensae*).

Il titolo di missione è il titolo con cui vengono ordinati quei chierici che svolgeranno perpetuamente il loro ministero in qualche missione par-

---

nis vilipendio, et quamplurimorum Christifidelium scandalo cogantur». *CIC Fontes*, I, 230. Qui Pio V richiama il pericolo dei chierici acefali e girovaghi fra coloro che sono stati ordinati senza essere stati incorporati definitivamente nel loro istituto mediante la professione solenne e che poi sono usciti.

Sono quindi tratte le conclusioni al §3: «Nos igitur, qui singulorum Dei ministrorum honorem, et decus, quantum in Nobis est, sinceris exoptamus affectibus, Motu proprio, et ex certa nostra scientia, deque apostolicae potestatis plenitudine, hac perpetuo valitura sanctione, decretum praedictum de Clericis saecularibus loquens, ad omnes, et singulos, etiam cuiuscumque Ordinis Clericos Religiosos, sive saeculares more Religiosorum viventes in communi, non professos, harum serie extendimus, et ampliamus, ac Religiosi, et aliis praedictis non professis, ut ad sacros Ordines promoveri, necnon omnibus, et singulis venerabilibus fratribus nostris Patriarchis, Archiepiscopis, et Episcopis, gratiam, et communionem Sedis apostolicae habentibus, ut Ordines ipsos huiusmodi Religiosis personis impendere, nisi observata forma dicti decreti Nos virtute sanctae oboedientiae, et sub indignationis nostrae poena, interdicimus, et prohibemus, ac contrafacientes per annum a praestatione talium Ordinum ipso iure suspendimus». PIO V, Costituzione Apostolica *Romanus Pontifex*, §3, *CIC Fontes*, I, 230.

Sotto il pontificato di Pio IX si preciserà che anche i professi di voti semplici perpetui, che non hanno ancora emesso i voti solenni, non possono essere ordinati con il titolo di povertà senza aver fatto prima la professione solenne. Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 147.

[28] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 30-33. Vanno segnalati, tra gli altri, i seguenti documenti: INNOCENZO XII, Costituzione Apostolica *Speculatores*, 4 novembre 1694, *CIC Fontes*, I, 501-505, n. 258; INNOCENZO XIII, Costituzione Apostolica *Apostolici ministerii,* 23 maggio 1723, *CIC Fontes*, I, 582-592, n. 280; BENEDETTO XIV, Lettera *Ex quo*, 14 gennaio 1747, *CIC Fontes*, II, 45-54, n. 374; PIO IX, Costituzione Apostolica *Apostolicae Sedis*, 12 ottobre 1869, *CIC Fontes*, III, 24-31, n. 552.

La normativa tridentina viene ripresa anche nel decreto del 22 dicembre 1894 della Sacra Congregazione del Concilio *Anteactis temporibus*, approvato da Leone XIII. SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *Anteactis temporibus*, sui chierici e i sacerdoti di altre diocesi, 22 dicembre 1894, *ASS* 27 (1894-1895) 373-375.

Nel decreto si afferma che i Vescovi hanno il diritto di usare le norme di Trento (can. 2 della sessione 21 e can. 16 della sessione 23) per restringere l'eccesiva libertà di spostamento dei chierici: hanno il diritto di proibire ai chierici di lasciare la loro diocesi anche se ordinati col titolo di patrimonio e, se le necessità delle diocesi lo esigono, hanno anche il diritto di richiamare i chierici trasferitisi fuori diocesi, anche se hanno già ricevuto un beneficio residenziale. Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *Anteactis temporibus*, 373.

ticolare: è un titolo che viene usato nei luoghi soggetti alla Congregazione di *Propaganda Fide* e che inizialmente è considerato straordinario e concesso in privilegio ai soli studenti dei collegi pontifici[29].

Il titolo di servizio della diocesi è ammesso a causa della diminuzione dei benefici ecclesiastici, spesso confiscati dagli Stati, e dall'impossibilità di stabilire con certezza il titolo di patrimonio: a chi riceve l'Ordine sacro senza l'assegnazione di un beneficio e senza titolo di patrimonio gli è assegnato un qualche ufficio in diocesi per il quale gli derivi la garanzia di sostentamento da parte dell'intera diocesi. Si rafforza così anche il vincolo del chierico diocesano con la sua diocesi e con il proprio Vescovo, il quale potrà anche proibirgli di lasciare la diocesi avendo ricevuto un compito in essa[30].

Leone XIII approverà inoltre un importante decreto della Sacra Congregazione del Concilio *A primis* del 20 luglio 1898[31].

Il documento è una risposta alle richieste dei Vescovi di un metodo più breve per acquisire candidati al sacerdozio, infatti, oltre al domicilio originario, si poteva essere Vescovi propri dei candidati al sacerdozio, e quindi ordinarli, o in forza del domicilio acquisito o per avergli assegnato un beneficio ecclesiastico o per la *familiaritas*, ma tutti questi modi richiedevano tempo e i Vescovi necessitavano di ricoprire gli incarichi vacanti con urgenza. Il problema viene risolto positivizzando una pratica più veloce di acquisizione di un nuovo domicilio da parte del chierico, il metodo dell'escardinazione e dell'incardinazione, che già alcuni Vescovi utilizzavano[32].

---

[29] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 34-35.

[30] Anche lo schema sulla disciplina ecclesiastica, che si sarebbe dovuto discutere durante il Concilio Vaticano I (1870), riprendendo la disciplina tridentina, raccomandava anche l'uso del titolo di servizio della diocesi nel caso in cui i Vescovi non avessero potuto seguire quanto previsto a Trento. Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 33-36.

[31] SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *A primis*, 20 luglio 1898, *CIC Fontes*, VI, 776-778, n. 4307; *ASS* (1898-1899) 49-51.

[32] Il chierico che desiderava lasciare la sua diocesi di origine per un'altra diocesi doveva chiedere al proprio Vescovo l'escardinazione (*excardinatio*), cioè la piena e perpetua dimissione dalla diocesi di origine, e al Vescovo della nuova diocesi l'incardinazione (*incardinatio*), cioè l'ascrizione assoluta e perpetua al suo clero, una volta emesso un giuramento per l'acquisizione del nuovo domicilio. Con questo nuovo titolo di incardinazione poteva essere ammesso da subito agli Ordini mancanti. L'escardinazione poteva essere concessa solo per giuste cause e doveva essere dimostrata per iscritto al nuovo Vescovo mediante una lettera formale, accompagnata anche da una lettera testimoniale riguardante la situazione del chierico, mentre la nuova incardinazione era perpetua e doveva essere concessa solo per le necessità o il beneficio della diocesi sempre per iscritto tramite lettera formale. Le lettere di escardinazio-

La Sacra Congregazione del Concistoro dovrà invece rispondere al nuovo fenomeno delle emigrazioni dall'Europa verso l'America e le Filippine: il 25 marzo 1914 promulga il decreto *Ethnografica studia* approvato da Pio X[33]. Il decreto norma l'emigrazione dei sacerdoti che desiderano fornire un servizio spirituale in lingua madre a fedeli emigrati. La migrazione è lecita solo se il proprio Ordinario dà *litterae discessoriales* in forma specifica e se il Vescovo del luogo *ad quem* concede un qualche ufficio ecclesiastico[34].

1.4 *Normativa del* Codex Iuris Canonici[35] *(1917)*

L'incardinazione è trattata nel Codice del 1917 nel libro II *De personis*, nella parte I *De clericis*, nella sezione I *De clericis in genere*, nel titolo I *De clericorum adscriptione alicui dioecesi*, ai cann. 111-117[36].

---

ne ed incardinazione erano per la validità dell'acquisizione del nuovo domicilio. Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *A primis, CIC Fontes*, VI, 777.

Negli Stati Uniti esisteva anche un metodo di incardinazione definito nel terzo Concilio plenario di Baltimora (1884) *incardinazione presunta*: dopo che un chierico aveva svolto un periodo di prova di tre o cinque anni in attesa di una formale incardinazione, poteva succedere che non ricevesse nessun atto formale da parte del Vescovo, quindi il Concilio stabilì che, trascorso il tempo di prova, se il Vescovo non aveva fatto conoscere al chierico la sua decisione, si presumeva l'incardinazione. Cf. CONCILIO PLENARIO BALTIMORENSE III, tit. II, cap. VII, §2: «Praesumptam incardinationem haberi declaramus, si Episcopus elapso triennio vel respectivo quinquennio probationis, actum adscriptionis formalem omiserit. Qui enim eo elapso tempore, clericum qui dioecesi adscribi petierat, nec formaliter admittit nec admittere plane diserteque recusat, iure praesumitur adscripsisse». *Acta et Decreta Concilii Plenarii Baltimorensis tertii,* 34.

L'incardinazione era quindi presunta e non per iscritto, contro quanto previsto dal decreto *A primis*; la Sacra Congregazione del Concilio spiegherà quindi che la necessità dell'incardinazione per iscritto ai fini della validità non aveva valore retroattivo. Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, «Decisio excardinationis et s. ordinationis», 498.

[33] SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Ethnografica studia*, sui sacerdoti migranti in determinate regioni, 25 marzo 1914, *AAS* 6 (1914) 182-186.

[34] SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Ethnografica studia*, cap. I, n. 2: «Qui vero bonum testimonium habent de quo supra, quamvis cum Ordinario eius loci, in quem conferre se cupiunt, agere possint ut in eius dioecesim excipiantur, iis tamen migrare ne liceat, nisi ante Episcopus loci ad quem se eos excepturum spoponderit, concesso aliquo ecclesiastico officio, et Ordinarius eorum proprius discessoriales litteras in forma specifica dederit, secundum ea quae infra praescribuntur». *AAS* 6 (1914) 183.

[35] *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus.* Praefatione, fontium annotatione et indice analitico-alphabetico, ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus, Città del Vaticano 1917.

1.4.1 Clero secolare

Il can. 111 §1 CIC 1917 definisce il principio generale secondo il quale qualsiasi chierico deve essere ascritto in una diocesi o in un istituto religioso perché non ci siano assolutamente chierici girovaghi[37].

Lo scopo dell'incardinazione è, prima di tutto, disciplinare perché si determina un legame gerarchico di soggezione: con l'incardinazione il chierico è inserito fra il clero di una diocesi, a capo della quale c'è il Vescovo, cui è legato da uno speciale e permanente vincolo di soggezione che riguarda gli obblighi derivanti dallo stato clericale e l'esercizio del ministero sacerdotale[38]. La soggezione al proprio Vescovo, e in generale al proprio Ordinario, è tutelata dalla promessa di obbedienza emessa durante il rito di ordinazione: il chierico deve riverenza, cioè il rispetto e l'onore dovuti all'Ordinario in forza della sua speciale dignità, e obbedienza, cioè la sottomissione a quanto richiesto dall'Ordinario in forza della sua autorità (cf. can. 127 CIC 1917); in particolare il chierico deve accettare e svolgere fedelmente gli incarichi che l'Ordinario gli conferisce per le necessità della Chiesa, a meno che non ci sia un legittimo impedimento (cf. can. 128 CIC 1917)[39].

---

[36] Per approfondire alcuni aspetti dei lavori di preparazione dei canoni sull'incardinazione cf. F. FALCHI, «Brevi note», 415-434.

[37] Can. 111 CIC 1917: «§1. Quemlibet clericum oportet esse vel alicui dioecesi vel alicui religioni adscriptum, ita ut clerici vagi nullatenus admittantur.

§2. Per receptionem primae tonsurae clericus adscribitur seu, ut aiunt, incardinatur dioecesi pro cuius servitio promotus fuit».

Fonti di questo canone sono: D. 70, c. 1-2, *Corpus Iuris Canonici*, I, 256-257; CONCILIO TRIDENTINO, sess. 23, *Decreta super reformatione,* cann. 11; 13; 16, *COD* 748-750; INNOCENZO XIII, Costituzione Apostolica *Apostolici ministerii*, 23 maggio 1723, §§3, 8, *CIC Fontes*, I, 583-586, n. 280; BENEDETTO XIII, Costituzione Apostolica *In supremo*, 23 settembre 1724, §§2, 6, 28, *CIC Fontes*, I, 599-602; 608-609, n. 283; ID., Costituzione Apostolica *Pastoralis officii,* 27 marzo 1726, §3, *CIC Fontes*, I, 634, n. 292.

[38] Il Vescovo deve anche impegnarsi, in forza dell'incardinazione, che i suoi chierici conducano una vita degna dello stato clericale e che quindi adempiano fedelmente a quei doveri che sono loro propri e contenuti nei cann. 124-144 CIC 1917. Per mantenere la vigilanza e la disciplina dei chierici, serve che essi siano presenti in diocesi infatti nessun chierico può allontanarsi per lungo tempo dalla sua diocesi senza la licenza almeno presunta del proprio Ordinario, anche se non è titolare di un beneficio o di un ufficio residenziali (cf. can. 143 CIC 1917).

[39] Gli incarichi o gli uffici possono essere molto vari: affidamento di parrocchia, uffici per il servizio della diocesi, uffici di cappellano, confessore di conventi, insegnante in seminario, catechista, direttore spirituale.

Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 42-48.

Il can. 111 §2 specifica che l'ascrizione o incardinazione del chierico nella diocesi per il cui servizio è promosso si ha con la ricezione della prima tonsura.

Con la prima tonsura si diventa così chierici ma, in se stessa, non comporta un servizio né incarichi ministeriali specifici: stabilire che si è incardinati con la prima tonsura significa considerare l'incardinazione puramente un vincolo di soggezione disciplinare al proprio Ordinario, non considerando la dimensione pastorale di servizio ad una chiesa specifica contenuto nel titolo di ordinazione. Il titolo di ordinazione, *titulus canonicus*, è richiesto per il suddiaconato, il primo degli Ordini maggiori (cf. can. 974, §1, 7° CIC 1917); è il titolo di ordinazione che determina il servizio e gli incarichi del chierico e soprattutto determina i mezzi per il suo sostentamento. Per il clero secolare il titolo canonico ordinario è il titolo di beneficio e, se mancasse, ci sono i titoli sussidiari di patrimonio o pensione (cf. can. 979 §1 CIC 1917) o, mancando anche questi, i titoli di servizio della diocesi e, per i luoghi soggetti alla Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*, il titolo di missione (cf. can. 981 §1 CIC 1917).

Il sistema beneficiale occupa molti canoni (cann. 1409-1494 CIC 1917) e costituisce il sistema centrale per il sostentamento clericale.

Il beneficio propriamente detto è definito al can. 1409 CIC 1917 come ente giuridico costituito in perpetuo dall'autorità ecclesiastica e formato da un ufficio sacro e dal diritto di ricevere i redditi della dote connessi a quell'ufficio. Considerati i cambiamenti delle circostanze il Legislatore offre nel can. 1410 CIC 1917 anche una definizione di beneficio più ampia, impropria ma più adatta: c'è un beneficio improprio dove non c'è una proprietà per dote ma costituiscono la dote del beneficio le offerte dei fedeli, i diritti di stola o altre prestazioni. Comunque, se il beneficio è residenziale, cioè se al beneficio è connesso l'obbligo di residenza (cf. can. 1411, 3° CIC 1917), il can. 114 CIC 1917 stabilisce che il conferimento di un tale beneficio comporta un'unione perpetua del chierico con la diocesi dell'Ordinario che gli ha conferito quel beneficio, quindi se un Ordinario concede ad un suo chierico di accettare un beneficio residenziale da parte di un altro Ordinario, il chierico è incardinato nella diocesi in cui si trova il beneficio e il suo nuovo Ordinario è quello che gli ha assegnato il beneficio. Il chierico ordinato col titolo di un beneficio, oltre agli obblighi di ogni chierico, avrà soltanto gli obblighi connessi col beneficio e inseriti nel documento di erezione del beneficio (cf. can. 1418 CIC 1917) e l'obbligo di recitare quotidianamente le ore canoniche (cf. can. 1475 §1)[40].

[40] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 48-52.

Un altro titolo molto importante è quello di servizio della diocesi: è un titolo sussidiario, ma in realtà è molto diffuso; il chierico che viene ordinato con questo titolo è tenuto ad accettare qualsiasi incarico affidatogli e la sola condizione per rifiutare è che non gli venga garantita dall'Ordinario un'entrata sufficiente per vivere, che può essere un beneficio, un ufficio o un altro tipo di sussidio[41].

Il Codice tratta anche del metodo di escardinazione e di incardinazione formali per il clero diocesano, la cui fonte principale è il decreto della Sacra Congregazione del Concilio *A primis* (1898)[42].

Per i chierici secolari l'incardinazione è strettamente territoriale, infatti oltre alla diocesi è concepita solo per altre circoscrizioni ecclesiastiche territoriali: l'abbazia *nullius*, la prelatura *nullius*, il vicariato apostolico e la prefettura apostolica (cf. can. 215 CIC 1917). Il territorio è un elemento costitutivo della diocesi e delle altre circoscrizioni eccle-

---

[41] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 52-54.

[42] Per la validità dell'escardinazione e dell'incardinazione sono richieste la lettera di escardinazione perpetua e assoluta e la lettera di incardinazione perpetua e assoluta dei rispettivi Ordinari (cf. cann. 112-113 CIC 1917).

Il can. 116 CIC 1917 definisce i requisiti per una lecita e valida escardinazione.

Per la liceità dell'escardinazione servono giuste cause, che sarà il Vescovo a dover valutare, con la possibilità del chierico di presentare ricorso alla Sacra Congregazione del Concilio. Possibili cause sono: cattiva salute, un maggior bisogno o utilità in un'altra diocesi, difficoltà significative del chierico col Vescovo stesso, impedimenti che rendono il ministero del chierico inutile o nocivo, il desiderio forte dei parrocchiani di avere un determinato prete di un'altra diocesi, cura dei genitori, lunghi anni di servizio trascorsi già nella diocesi non propria Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 70.

Per la validità dell'escardinazione è invece necessario che sia stato compiuto il necessario atto formale della lettera di incardinazione, che dovrà essere comunicato all'Ordinario della diocesi *a qua*. Il motivo è sempre quello di non avere chierici acefali e girovaghi.

Infine il can. 117 CIC 1917 stabilisce i requisiti per la liceità della nuova incardinazione. Prima di tutto l'Ordinario della diocesi *ad quam* deve valutare la presenza di necessità e utilità per la sua diocesi del nuovo chierico e cioè deve avere un ufficio o un incarico da conferirgli. Il Vescovo dovrà anche provvedere a garantirgli un titolo di ordinazione, necessario, prima di tutto, per il suo sostentamento, nel caso in cui sia negli Ordini maggiori. Per la liceità è anche necessario che il Vescovo della diocesi *ad quam* verifichi la presenza del documento formale di escardinazione (lettera, permesso scritto di ottenere un beneficio in un'altra diocesi, permesso scritto di abbandonare perpetuamente la diocesi *a qua*). Il Vescovo dovrebbe ricevere anche lettere testimoniali sulla vita del chierico, anche sotto segreto e specie se straniero. Da ultimo, serve il giuramento assertorio del chierico di volersi dedicare in perpetuo al servizio della nuova diocesi, giuramento che comunque non esclude una nuova escardinazione in futuro.

siastiche: esse sono infatti definite da un territorio a capo del quale c'è un legittimo Prelato che governa con autorità e giurisdizione episcopale i soggetti che hanno il domicilio o il quasi domicilio in quello stesso territorio ed è coadiuvato da un suo clero che da lui dipende[43].

1.4.2 Clero religioso

A differenza del clero secolare, la cui incardinazione è secondo il criterio della territorialità, l'incardinazione per i religiosi, sempre prevista nel can. 111 §1 CIC 1917, è secondo un criterio personale, infatti un religioso è ascritto al proprio istituto.

Anche un religioso diventa chierico con la tonsura, ma la sua incardinazione, o meglio ascrizione come si usa di solito per i religiosi[44], avviene solo al momento dell'emissione della sua professione perpetua.

Chi ha emesso i voti temporanei può ricevere solo la tonsura e gli Ordini minori. È con la professione perpetua che si è incorporati definitivamente nell'istituto e in esso si è allora ascritti come chierici e quindi si è promossi agli Ordini maggiori.

Negli Ordini religiosi, dove si emette la professione perpetua con voti solenni, il titolo canonico dei chierici per la promozione agli Ordini maggiori è la loro stessa professione religiosa solenne o titolo di povertà (cf. can. 982 §1 CIC 1917).

Nelle Congregazioni religiose[45], dove si emette la professione perpetua con voti semplici, il titolo canonico è il *titulus mensae communis* o il *titulus Congregationis* o un altro titolo definito nelle costituzioni (cf. can. 982 §2 CIC 1917).

L'incardinazione del religioso chierico, così come la sua incorporazione definitiva, è comunque sempre nell'istituto, sebbene si sia poi assegnati ad un monastero, una casa religiosa o una provincia specifiche e sebbene si possa poi essere anche trasferiti: in questo, il clero religioso mostra con l'incardinazione un aspetto di universalità, rispetto a quello dei limiti territoriali dei chierici secolari; inoltre l'incardinazione dei religiosi fa emergere di più l'aspetto pastorale attraverso l'esercizio del ministero clericale secondo il carisma e la missione dell'istituto, rispetto all'aspetto disciplinare tipico del clero secolare.

---

[43] Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 55-59.

[44] Cf. la nota 82 in M. MULLANEY, *Incardination,* 61.

[45] Le Congregazione di voti perpetui semplici sono riconosciute religiose da Leone XIII nel 1900 con la Costituzione Apostolica *Conditae a Christo* (cf. LEONE XIII, Costituzione Apostolica *Conditae a Christo*, sugli istituti dei religiosi che professano i voti semplici, 8 dicembre 1900, *ASS* 33 (1900-1901) 341-347).

L'esercizio del ministero del chierico religioso non è ristretto all'istituto, infatti il chierico può offrire il suo servizio nella diocesi in cui si trova secondo le richieste dell'Ordinario del luogo svolgendo un'attività pastorale diocesana arricchita del carisma del suo istituto e, ancora una volta, espressione dell'universalità del ministero sacerdotale (cf. can. 608 CIC 1917).

Il can. 115 CIC 1917 tratta di un chierico diocesano con Ordini maggiori che diventa religioso: un chierico diocesano che decide di entrare in un istituto religioso (Ordine o Congregazione) è escardinato dalla propria diocesi di provenienza al momento dell'emissione della professione perpetua ed è quindi incardinato nell'istituto (cf. anche can. 585 CIC 1917); prima della professione perpetua (noviziato o professione temporanea) il chierico è invece ancora incardinato in diocesi.

Il can. 641 CIC 1917 tratta inoltre del chierico che, già incardinato in diocesi, entri in un istituto religioso e poi ne esca: se non ha emesso la professione perpetua e non ha rinnovato i voti, oppure ha ottenuto l'indulto di secolarizzazione prima della loro scadenza, deve ritornare alla sua diocesi ed essere accolto; se invece ha emesso la professione perpetua deve trovare un Vescovo benevolo che lo riceva incardinandolo così subito in diocesi oppure che lo accolga per un periodo di prova di tre anni *ad experimentum*, rinnovabile per altri tre anni, al termine dei quali è incardinato *ipso facto*, a meno che il Vescovo non lo abbia dimesso prima della scadenza del periodo; il professo perpetuo può esercitare il ministero sacro solo nel suo istituto fino a che non trova un Vescovo benevolo o la Sede Apostolica provveda diversamente[46].

1.4.3 Clero missionario

A partire dal XIX sec. i chierici che scelgono la missione iniziano ad unirsi in società missionarie, dette Congregazioni secolari, che nel Codice del 1917 vengono definite come *società maschili che vivono in comune senza voti*[47]. In queste società i loro membri vivono imitando il

---

[46] Il can. 641 §1 CIC 1917 è valido anche per i chierici religiosi di voti temporanei con Ordini maggiori nel caso di dimissione dall'istituto; nel caso di dimissione per chierici con Ordini minori è prevista la riduzione allo stato laicale, siano essi di voti temporanei che perpetui (cf. can. 648 CIC 1917).

È chiaro che in tutti i casi in cui un religioso con Ordini maggiori non appartenesse a nessun istituto, non potrebbe esercitare il ministero fino a che la Sede Apostolica non abbia provveduto. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 65.

[47] Cf. can. 673 §1 CIC 1917: «Societas sive virorum sive mulierum, in qua sodales vivendi rationem religiosorum imitantur in communi degentes sub regimine Superio-

modo di vivere dei religiosi sotto i loro legittimi Superiori senza però professare i voti pubblici: sebbene vi siano molte somiglianze, non sono religiosi né appartengono ad un istituto religioso, infatti lo scopo del loro vivere in comune non è il raggiungimento della perfezione mediante la separazione dal mondo e la professione dei consigli evangelici in una comunanza di vita ma è l'attività apostolica di missione. Poiché la maggior parte dei membri sono chierici, esse sono società clericali (cf. cann. 673 §2; 488, 4° CIC 1917) e, se pontificie (cf. can. 488, 3° CIC 1917), dipendono dalla Congregazione di *Propaganda Fide* (cf. can. 252 §3 CIC 1917).

Il can. 678 CIC 1917 prescrive che i chierici missionari, per ciò che riguarda gli studi e la ricezione degli Ordini sacri, sono soggetti alla disciplina del clero secolare essendo chierici secolari e non religiosi, a meno che la Sede Apostolica non prescriva diversamente. Con la ricezione della tonsura i membri di società missionarie diventano chierici e sono incardinati in diocesi (cf. can. 111 CIC 1917) e al momento di ricevere gli Ordini maggiori, chi parte in missione col permesso del Vescovo, viene ordinato con il *titulus missionis*, dopo aver fatto giuramento di servire in perpetuo una determinata missione, pur rimanendo incardinato nella sua diocesi di origine sotto la responsabilità del Vescovo nel caso in cui decida di abbandonare la missione. Così nel Codice del 1917 si sancisce, secondo l'espressione ripresa da Stoffel, una sorta di *doppia incardinazione* in quanto c'è l'appartenenza ad una società missionaria, nella quale si opera in missione, ma l'incardinazione vera e propria resta in diocesi[48]. Questa condizione esprime l'origine secolare e diocesana delle società missionarie secondo l'intenzione dei fondatori[49].

La condizione di chierico secolare diocesano membro di una società missionaria diventa una preoccupazione per i Vescovi, che sempre di più iniziano a rifiutare le lettere dimissorie a quei chierici, membri di società missionarie, che vogliono partire in missione e quindi essere ordinati con il titolo di missione. I Superiori di alcune società missionarie, a partire dalla fine del XIX sec., iniziano così a chiedere alla Congregazione di *Propaganda Fide* di poter emettere direttamente loro stessi le lettere dimissorie per la presentazione dei candidati agli

---

rum secundum probatas constitutiones, sed tribus consuetis votis publicis non obstringuntur, non est proprie religio, nec eius sodales nomine religiosorum proprie designantur».

[48] Cf. O. STOFFEL, «Die "doppelte Inkardination"», 547-560.

[49] Cf. O. STOFFEL, «Die "doppelte Inkardination"», 547-548.

Ordini, una volta pronunciato il giuramento di dedicarsi perpetuamente alla missione[50]. Se l'ammissione agli Ordini con il titolo di missione non dipende più dal Vescovo, i candidati continuano però ad essere diocesani[51].

Negli anni successivi alla promulgazione del Codice la Congregazione di *Propaganda Fide* inizia a concedere vari indulti alle società missionarie che si trovano in questa situazione: ai candidati che hanno pronunciato il giuramento di servizio permanente in una determinata missione vengono riconosciuti gli stessi effetti giuridici della professione di voti perpetui dei religiosi, escardinandoli così dalla loro diocesi di provenienza[52].

Molte società iniziano quindi a richiedere il privilegio di incardinare i chierici ordinandoli per il *titulus mensae communis* o *titulus missionis*, una volta incorporati definitivamente nella società con il giuramento perpetuo.

Diventerà una prassi tanto che nel 1946 la Sacra Congregazione di *Propaganda Fide* dopo aver sottoposto alla Pontificia Commissione per l'Interpretazione Autentica dei canoni del Codice il *dubium* su chi spettasse il diritto di dare le lettere dimissorie di istituti clericali senza voti, riceverà nel 1947 la seguente risposta approvata da Pio XII:

> Il diritto in questione spetta all'Ordinario del luogo, a tenore del can. 678. Involvendo l'esercizio di tale diritto speciali e non lievi difficoltà, gli Ecc.mi Padri preferiscono sia concessa facoltà ai Superiori Maggiori delle società in parola di dare, a norma dei canoni, lettere dimissorie per tutti gli Ordini, ai loro sudditi, piuttosto che di autorizzare i medesimi Superiori a presentare i loro sudditi agli Ordini con le sole lettere testimoniali e con dispensa dalle dimissorie.
>
> I medesimi Superiori Maggiori possono, per indulto, concedere agli Ordinandi loro sudditi, il titolo *mensae communis* e *missionum*.
>
> L'incardinazione di tali chierici, in quanto tali, viene fatta alla società cui essi appartengono.
>
> La perdita della diocesi di origine si effettua con l'aggregazione perpetua alla società e, se non c'è aggregazione perpetua, con quella temporanea (di tre o sei anni) a tenore, però delle costituzioni approvate.

---

[50] La prima Società a ricevere la facoltà di emettere le lettere dimissorie è la Società delle Missioni Africane nel 1899. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 67.

[51] Tra l'altro rimaneva irrisolto anche il problema di quei sacerdoti che dopo alcuni anni lasciavano la società missionaria e che il Vescovo della diocesi di incardinazione doveva ricevere, in quanto in essa incardinati, senza nemmeno conoscerli.

[52] La prima Società a ricevere la facoltà di incardinare è la Società Missionaria di San Colombano nel 1919. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 67.

In caso di uscita della società devesi osservare il can. 641 cioè deve l'alunno trovare un Vescovo benevolo che lo riceva, altrimenti resta sospeso.
In virtù della clausola *salvis peculiaribus praescriptionibus a Sancta Sede datis* del can. 678.
Le norme precedenti possono essere inserite nelle costituzioni delle società clericali di diritto pontificio, con vita comune, senza voti[53].

Sempre di più queste società missionarie si assimilano alla vita religiosa perdendo la loro connotazione originaria secolare e diocesana[54].

1.5 *Normativa successiva al* Codex Iuris Canonici *(1917)*

Anche le norme sui chierici migranti in terre di emigrazione si conformeranno a quanto stabilito nel Codice del 1917 attraverso due decreti: *Magni semper* della Sacra Congregazione del Concistoro e confermato da Benedetto XV (1918)[55] e *Ad tuendam disciplinam* della Sacra Congregazione di *Propaganda Fide* e confermato da Pio XII (1948)[56];

---

[53] PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS, Lettera prot. n. 5/46 *De iure dandi litteras dimissorias sodalibus societatum clericorum in communi viventium sine votis*, 24 luglio 1947, *CpR* 28 (1949) 17.

[54] Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 66-68; O. STOFFEL, «Die "doppelte Inkardination"», 548-549. Per l'approfondimento cf. L. KAUFMANN, «Società missionarie», *DIP* VIII/1646-1649; O. STOFFEL, *Die katholischen Missiongesellschaft*, 31-38; 48-51.

[55] SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Magni semper*, sui chierici emigranti in certe regioni, 30 dicembre 1918, *AAS* 11 (1919) 39-43.

Magni semper abroga le norme di *Ethnografica studia* (1914) per i chierici emigranti in America e nelle Filippine: distingue tra i chierici che hanno intenzione di emigrare per più di sei mesi fino ad un tempo indefinito e quelli che soggiorneranno all'estero meno di sei mesi. Come regola servono le *litterae discessoriales* con la licenza del Vescovo *a quo* e l'accettazione del Vescovo *ad quem* con la sua disponibilità ad affidare al chierico un ministero ecclesiastico. Perché il Vescovo *a quo* conceda la licenza serve una giusta causa (desiderio di dedicarsi all'assistenza spirituale dei propri connazionali all'estero o cura della propria salute) e perché il Vescovo *ad quem* accetti un chierico emigrante deve esserci necessità o utilità per la sua Chiesa o un'altra giusta e ragionevole causa. Se la permanenza è inferiore ai sei mesi, non è necessaria l'accettazione del Vescovo *ad quem*. Prima di partire il sacerdote deve aver svolto il suo ministero in diocesi per qualche anno, deve essere irreprensibile e con buona preparazione. La pena per chi trasgredisce le norme è la *suspensio a divinis ipso facto*.

Per i chierici religiosi è richiesto soltanto che siano inviati dai Superiori solo coloro che abbiano una vita irreprensibile, una salda vocazione e buona istruzione; per i religiosi esclaustrati e per i religiosi secolarizzati vale invece quanto disposto per il clero secolare.

[56] SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA FIDE, Decreto *Ad tuendam disciplinam*, sui chierici emigranti dalle diocesi europee in Australia e Nuova Zelanda, 21 ottobre 1948, *AAS* 41 (1949) 34-35.

verrà permessa una certa mobilità del clero ma ancora con una normativa piuttosto rigida e restrittiva.

Si avrà un'apertura maggiore con la Costituzione Apostolica *Exsul Familia* di Pio XII del 1952[57].

Pio XII intende rispondere ai bisogni pastorali degli emigranti assicurando loro un'assistenza spirituale pari a quella ricevuta da tutti gli altri fedeli che risiedono nella medesima diocesi. Favorisce la migrazione di sacerdoti che parlino la stessa lingua degli emigranti e, possibilmente, dello stesso gruppo etnico. La Congregazione di riferimento per tutti i sacerdoti di rito latino è la Sacra Congregazione del Concistoro, sia per il permesso di emigrare sia per il permesso di essere incardinati nella diocesi di emigrazione (requisito previo all'escardinazione da parte del Vescovo della propria diocesi di provenienza) e i requisiti per migrare nei paesi di emigrazione sono quelli del decreto *Magni semper.* I sacerdoti degli emigranti sono dipendenti dalla giurisdizione del Vescovo del luogo in cui operano per ciò che riguarda il loro ministero e la disciplina e il Vescovo deve provvedere a concedere loro le necessarie facoltà per esercitare adeguatamente il ministero. La giurisdizione di questi sacerdoti sugli emigranti è personale e cumulativa con quella dei parroci del luogo, quindi i fedeli emigranti possono scegliere liberamente di rivolgersi agli uni o agli altri nel richiedere i sacramenti[58].

Se da una parte la Costituzione riordina e sistematizza la disciplina sulla migrazione dei chierici in terre di emigrazione per assicurarsi della loro stabilità, dall'altra non ne ostacola la mobilità, come invece succedeva nel Codice del 1917, permettendo quindi un certo movimento[59].

Ciò che poi favorirà fortemente una maggior mobilità del clero secolare e il deciso orientamento del ministero sacerdotale ad una dimensione più universale è la Lettera enciclica *Fidei donum* di Pio XII del 1957[60].

Ad tuendam disciplinam è rivolto ai chierici secolari e ai religiosi esclaustrati o secolarizzati in partenza per l'Australia e la Nuova Zelanda: oltre alle *litterae discessoriales* con la licenza del Vescovo *a quo* e la licenza del Vescovo *ad quem* è necessario avere il permesso scritto della Congregazione di *Propaganda Fide*, a meno che non si appartenga ad una nazione di lingua inglese e sotto pena di *suspensio a divinis ipso facto*.

57 PIO XII, Costituzione Apostolica *Exsul Familia*, sulla cura spirituale degli emigranti, 1° agosto 1952, *AAS* 44 (1952) 649-704.

58 Cf. PIO XII, Costituzione Apostolica *Exsul Familia*, tit. II, capp. I, IV.

59 Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 77-79.

60 PIO XII, Lettera enciclica *Fidei donum*, sulle condizioni delle missioni cattoliche soprattutto in Africa, 21 aprile 1957, *AAS* 49 (1957) 225-248.

Pio XII esorta tutti i Vescovi del mondo, in forza della loro responsabilità di evangelizzazione per l'intera Chiesa universale e non solo per le loro Chiese particolari, ad inviare sacerdoti nelle giovani Chiese dell'Africa, che sono cresciute enormemente. I sacerdoti rimangono incardinati nelle loro diocesi di origine e restano in terra di missione per un periodo specifico sotto la giurisdizione del Vescovo *ad quem*[61].

Non viene creata una nuova normativa, ma viene usata quella già presente nel Codice del 1917. Nel can. 1350 §2 CIC 1917 si riservavano i territori di missione alla Sede Apostolica e in effetti tutte le missioni erano sotto la giurisdizione della Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*, così come risulta anche dal can. 252 §§1, 3 CIC 1917. Tuttavia, ogni Vescovo aveva il dovere di predicare il Vangelo personalmente e attraverso altri uomini idonei secondo il can. 1327 §2 CIC 1917: nei territori di missione, dove la *plantatio Ecclesiae* non era ancora completata o persisteva uno stato di precarietà e instabilità, i Pastori avevano l'obbligo di chiedere l'aiuto anche dall'esterno e i Vescovi del mondo potevano rispondere inviando i loro presbiteri, che volontariamente l'avessero chiesto, a norma del can. 144 CIC 1917 per una periodo definito.

I sacerdoti avrebbero svolto un'attività missionaria fuori dal controllo di un istituto missionario e della Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*.

La corresponsabilità dei Vescovi diocesani per le terre di missione apriva la dimensione universale del sacerdozio anche ai preti secolari diocesani e mostrava che la normativa codiciale sulla mobilità del clero e l'istituto dell'incardinazione era troppo rigida per le nuove circostanze[62].

Fidei donum ha conseguenze anche sugli istituti missionari: essi sono nuovamente visti come strumenti per realizzare la propria responsabilità missionaria insieme ai sacerdoti *fidei donum*, all'adozione di specifiche zone di missione da parte delle diocesi e alla costituzione di seminari per la preparazione di missionari. In particolare, le società

---

[61] La consuetudine era invece che i sacerdoti inviati in missione fossero solitamente incorporati in istituti missionari sotto la giurisdizione della Sacra Congregazione di *Propaganda Fide*. La pratica della partecipazione all'attività missionaria di sacerdoti diocesani non era una novità ma si intensificherà nel XIX sec. e all'inizio del XX sec. quando alcuni Vescovi inizieranno ad inviare propri sacerdoti nelle missioni dell'America Latina. È stata l'esperienza positiva dell'America Latina ad ispirare l'invito di Pio XII ai Vescovi affinché inviino loro sacerdoti in Africa. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 79-81. Per l'approfondimento cf. anche J. GARCÍA MARTÍN, «La encíclica» 47-55; P. PAVANELLO, «I presbiteri», 35-40.

[62] Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 82-85.

missionarie sono nuovamente percepite come organi delle diocesi, sebbene ora intesi in una prospettiva più universale. Le società, specialmente in seguito al Concilio, riscoprono la loro dimensione propriamente secolare e diocesana e riemerge il concetto di *doppia incardinazione*, cioè l'incorporazione nelle società missionarie e la possibilità di incardinazione nelle diocesi di origine[63]. Anche se i sacerdoti erano incardinati nelle loro diocesi di origine, essi erano pienamente membri delle società di appartenenza con tutti i doveri e diritti che ne derivavano, soggetti ai loro Superiori e alle costituzioni, ma il loro compito era ora inteso come un modo attraverso cui si esprimeva la responsabilità dei Vescovi per le altre Chiese e l'incardinazione diocesana, mediante la relazione del Vescovo con i sacerdoti missionari, serviva proprio a manifestare questo[64].

Va detto che comunque molte società continuano a prevedere l'incardinazione unicamente nelle società stesse[65].

---

[63] La *doppia incardinazione* è prevista da varie società: *Missions Étrangères de Paris,* Pontificio Istituto Missioni Estere, *instituto Español de Missiones Extranjeras, Société des Missiones-Etrangéres de la Province de Québec, Society of African Missions*. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 161.

[64] Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 160-162; O. STOFFEL, «Die "doppelte Inkardination"», 549-552. Per l'approfondimento cf. L. KAUFMANN, «Società missionarie», *DIP* VIII/1649-1650; O. STOFFEL, *Die katholischen Missiongesellschaft*, 53-148.

[65] Continuano a prevedere la sola incardinazione nella società: *Mill Hill Missionaries, Missionaries of Africa, Maryknoll Missionaries, Missionari of St. Columban, Scarboro Foreign Missionary Society, Bethlehem Missionaries, The Institute of Yarumal, St. Patricks Missionary Society.* Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 162.

Si possono esprimere alcune riserve rispetto all'incardinazione diocesana: può diminuire la fraternità di vita e la vita in comune e ostacolare la vita interna della società, sia spirituale sia strutturale; coloro che sono incardinati in diocesi potrebbero avere più difficoltà di mobilità o faticare a liberarsi da incarichi diocesani qualora fossero chiamati ad assumere compiti importanti nella società. Se fosse prevista la possibilità di incardinare alcuni chierici in diocesi e altri nella società, ciò porterebbe al pericolo di costituire chierici di due diverse condizioni danneggiando l'unità della società. Cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 155-156.

Inoltre, per le società missionarie, spesso l'incardinazione diocesana è un'*incardinazione fittizia*, infatti il legame con la diocesi di origine, con il Vescovo, il presbiterio e tutta la porzione di fedeli che vi appartengono, è soltanto formale, perché la vita dei chierici, la loro formazione e l'esercizio del loro ministero dipende in realtà dai Superiori della società. Cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 153-154.

D'altra parte, se ben intesa, l'incardinazione diocesana è il modo migliore per mostrare le società missionarie come strumenti delle diocesi, le quali esprimono la loro responsabilità per la Chiesa universale e la dimensione universale del sacerdozio ministeriale dei loro presbiteri, e questo legame con le diocesi era proprio la fonte da cui

L'inadeguatezza della normativa codiciale emergerà anche con l'istituzione dei vicariati militari a partire dall'inizio del XX sec.

Le prime norme universali sono date con l'Istruzione della Sacra Congregazione del Concistoro *Sollemne semper* del 1951[66] e riprese nel 1955 nell'Istruzione *Sacrorum administri* della Sacra Congregazione per i Religiosi[67].

I sacerdoti chiamati a svolgere il loro ministero come cappellani militari, sia secolari che religiosi, rimangono incardinati nella loro diocesi o nel loro istituto religioso pur svolgendo il loro servizio sotto un Prelato, di solito Vescovo, detto Vicario militare, la cui giurisdizione è personale (rivolta a tutti coloro per cui il vicariato militare è stato eretto) e non esclusiva, infatti sono soggetti anche all'Ordinario del luogo per tutto ciò che riguarda il ministero pastorale e la disciplina.

I vicariati militari sono strutture gerarchiche non istituite sul criterio territoriale diocesano ma secondo un criterio personale: sono volte a rispondere ai bisogni spirituali di un gruppo definito di fedeli, i militari; anche qui è richiesta la mobilità del clero, non più però in senso territoriale ma secondo un criterio personale non previsto dalla normativa rigida dell'incardinazione nel Codice del 1917[68].

Un ultimo caso significativo di inadeguatezza del Codice del 1917 sarà quello della *Mission de France*, un movimento di sacerdoti diocesani con lo scopo di evangelizzare certe zone della Francia, specialmente ambienti rurali e proletari, difficilmente evangelizzabili dal clero locale tradizionale, scarso e non preparato ad operare pastoralmente in aree profondamente decristianizzate richiedenti una vera e propria azione missionaria, un apostolato speciale[69].

---

erano sorte tali società. Cf. O. STOFFEL, «Die "doppelte Inkardination"», 555-556; ID., «Der ekklesiale Standort», 91-93.

66 SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Istruzione *Sollemne semper*, sui Vicariati castrensi, 23 aprile 1951, *AAS* 43 (1951) 562-565.

67 SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI, Istruzione *Sacrorum administri*, sui cappellani religiosi dei militari, 2 febbraio 1955, *AAS* 47 (1955) 93-97.

68 Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 85-88.

69 Inizialmente i sacerdoti si preparavano nel seminario di Lisieux (diocesi di Bayeux), specializzato nella formazione di un apostolato missionario orientato a quelle aree francesi con pochi sacerdoti e non preparati ad affrontare le nuove sfide della perdita della fede, causata dall'ateismo e dalla massoneria: è in questo seminario che nel 1941 sorge la *Mission de France*. I sacerdoti che volevano farvi parte venivano così tutti incardinati nella diocesi di Bayeux in modo che potessero svolgere il loro ministero secondo le finalità della *Mission*: l'incardinazione nella stessa diocesi

Fondamentale è la Costituzione Apostolica di Pio XII *Omnium Ecclesiarum* del 1954 con cui la *Mission de France* è eretta come prelatura *nullius* a norma del can. 319 §2 CIC 1917[70]: il territorio della parrocchia di Pontigny è rimosso dalla giurisdizione del Vescovo di Sens divenendo il territorio della prelatura territoriale della *Mission de France* con i fedeli della parrocchia come popolo proprio. In realtà si tratta di una *fictio iuris* in quanto la prelatura territoriale costituita con la parrocchia di Pontigny non è identificabile con la *Mission*, ma ciò sarà quanto basta per aprire la strada all'ottenimento della facoltà di incardinare, garantendo quella mobilità necessaria per svolgere l'attività missionaria speciale ovunque ce ne sarebbe stato bisogno: sarà possibile incardinare nella prelatura territoriale della *Mission de France* con la ricezione della tonsura, i candidati agli Ordini sacri potranno essere ordinati col *titulus Missionis Galliae* e il Prelato della *Mission* dovrà garantire loro un congruo sostentamento[71].

Il Prelato potrà inviare un proprio sacerdote in una diocesi dopo aver ottenuto il consenso del Vescovo diocesano, al quale il sacerdote si dovrà sottomettere per ogni cosa: il servizio missionario per le diocesi francesi è il vero scopo dell'erezione della prelatura territoriale[72].

La *Mission de France* si mostra così un caso esemplare di come le norme previste dal Codice del 1917 per l'incardinazione saranno rispettate nella forma, ma in sostanza sono ormai inadeguate ai nuovi bisogni della Chiesa, specie quelli di un apostolato e di un'azione pastorale speciali che richiedono una formazione specifica.

---

era in realtà fittizia, infatti avrebbero poi svolto il loro ministero in altre diocesi, ma era l'unico modo per rimanere uniti alla *Mission*.

Nel 1949 la *Mission* è eretta come persona morale con il seminario di Lisieux al suo servizio: i sacerdoti continuavano a non essere incardinati nella *Mission* ma erano incardinati in diocesi con il *titulus Missionis Galliae* dopo aver ottenuto il permesso del Vescovo della diocesi di origine di aderire alla *Mission.* Erano però soggetti alla disciplina del Vescovo del territorio in cui operavano: ciò che contava era il loro servizio pastorale, mentre l'incardinazione come vincolo disciplinare con il proprio Ordinario era secondaria. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 88-89.

Per approfondire la storia e la normativa della *Mission de France* cf. J. DENIS, «La loi propre», 21-29; ID., «La prélature *nullius*», 27-36; J. FAUPIN, *La mission de France*; D. LE TOURNEAU, «La Mission de France», 357-382; C. TAMMARO, «Profili storici», 921-938; P. VALDRINI, «La nouvelle Loi propre», 269-289.

[70] PIO XII, Costituzione Apostolica *Omnium Ecclesiarum*, sulla *Mission de France*, 18 settembre 1954, *AAS* 46 (1954) 567-574.

[71] Cf. PIO XII, Costituzione Apostolica *Omnium Ecclesiarum*, V.

[72] Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 90-92.

2. **L'incardinazione nel Concilio Vaticano II**

2.1 *La dimensione universale del sacerdozio ministeriale*

Il Concilio Vaticano II offre una visione universalistica della missione e del ministero dei Vescovi e dei presbiteri[73].

2.1.1 I Vescovi

La dimensione universale del ministero episcopale emerge nel cap. III di *Lumen gentium*, che tratta della costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato. Fondamentale è *LG* 23 che approfondisce le relazioni all'interno del Collegio episcopale.

Infatti, se è vero che il singolo Vescovo cui è affidata una Chiesa particolare esercita il suo governo pastorale sui fedeli di quella Chiesa e non sulle altre Chiese né sulla Chiesa universale, è altrettanto vero che ciascun Vescovo è membro del Collegio episcopale e in quanto tale, per istituzione e precetto di Cristo, deve essere sollecito per tutta la Chiesa e non solo per la Chiesa particolare cui è a capo, anche se tale sollecitudine non è esercitata con atti di giurisdizione.

Serve quindi collaborazione tra i Vescovi delle diverse Chiese particolari perché ciascun Vescovo è responsabile della Chiesa universale, del suo bene e del suo accrescimento.

Tutti i Vescovi sono chiamati alla promozione e alla difesa dell'unità della fede e della disciplina comune, alla promozione tra i fedeli dell'amore per tutta la Chiesa, specie per le componenti che soffrono, e alla promozione di tutte quelle attività che sono comuni con le altre Chiese, specie l'attività missionaria per portare il Vangelo in ogni parte del mondo in collaborazione fra loro e con il Pontefice, secondo il mandato di Cristo rivolto agli Apostoli e quindi ai Vescovi stessi, loro legittimi successori (cf. *LG* 23).

La sollecitudine dei Vescovi per tutta la Chiesa è ripresa anche nel cap. I di *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), che tratta del rapporto tra i Vescovi e la Chiesa universale. *CD* 6 è interamente dedicato a questo tema:

> I Vescovi, come legittimi successori degli Apostoli e membri del Collegio episcopale, sappiano essere sempre tra loro uniti, e si dimostrino solleciti di tutte le Chiese: ricordando che, per divina disposizione e dovere del ministero apostolico, ognuno di essi, insieme con gli altri Vescovi, è garante

[73] Per approfondire in prospettiva teologica la dimensione universale e la dimensione particolare del ministero sacro cf. S. DIANICH, *Teologia,* 215-247.

della Chiesa. In modo particolare siano solleciti di quelle parti del mondo dove la parola di Dio non è stata ancora annunziata, o dove, specie a motivo dello scarso numero di sacerdoti, i fedeli sono in pericolo di allontanarsi dai precetti della vita cristiana, anzi di perdere la fede.
I Vescovi perciò si adoperino con tutte le loro forze perché i fedeli sostengano con ardore e promuovano le opere di evangelizzazione e di apostolato. Si studino inoltre di preparare sacerdoti adatti e collaboratori, sia religiosi che laici, per le missioni e per le regioni che soffrono scarsezza di clero. Facciano anche ogni possibile sforzo perché alcuni dei loro sacerdoti si rechino o in terra di missione o nelle diocesi suddette, ad esercitarvi il sacro ministero per tutta la loro vita o almeno per un determinato periodo di tempo.
Oltre a ciò ricordino i Vescovi che anche nell'uso dei beni ecclesiastici devono essere tenute presenti le necessità non solo delle loro diocesi ma anche di altre Chiese particolari, perché anche queste sono parti dell'unica Chiesa di Cristo. Infine rivolgano le loro cure al sollievo delle calamità da cui altre diocesi o regioni sono afflitte.

La sollecitudine dei Vescovi per tutta la Chiesa è fondata sul fatto che i Vescovi, membri del Collegio episcopale, sono i successori degli Apostoli: come gli Apostoli sono all'origine della sacra gerarchia e sono i primi destinatari del mandato di Cristo di diffondere la fede in tutto il mondo, così i Vescovi, riuniti nel Collegio episcopale in comunione gerarchica con il successore di Pietro, sono i successori del Collegio apostolico e i continuatori del mandato ricevuto dagli Apostoli. Questa è la missione universale della Chiesa (cf. *AG* 5).

I Vescovi hanno un vero e proprio dovere missionario che colloca il loro ministero in una dimensione universale: ricevono la consacrazione episcopale (causa efficiente per essere membri del Collegio episcopale) e dovranno esercitare il *munus ministerii apostolici*, ricevuto con l'ordinazione, in comunione gerarchica con il Pontefice, capo del Collegio, e con l'intero Collegio (*condicio sine qua non* per essere membri del Collegio) per la salvezza di tutta la Chiesa e del mondo intero e non solo per la singola Chiesa particolare che verrà loro affidata (cf. *LG* 21-22)[74]. Ne derivano una comunione e una cooperazione tra le Chiese che fanno sì che ciascuna senta i bisogni e le preoccupazioni delle altre in un'opera di evangelizzazione continua per la crescita e la diffusione di tutta la Chiesa, opera che prevede, tra l'altro, l'incoraggiamento di vo-

[74] Per approfondire il tema dell'origine sacramentale del *munus ministerii apostolici* e delle due *condiciones* per essere membri del Collegio episcopale cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio",* 410-429. Cf. anche ID., «De hierarchica communione», 31-57; ID., «De notione», 41-68.

cazioni di giovani e chierici per gli istituti missionari e l'invio di sacerdoti della propria diocesi, alcuni dei migliori e ben preparati, almeno per un certo periodo, nelle terre di evangelizzazione sofferenti per scarsità di clero (cf. *AG* 38)[75].

Il Concilio, approfondendo la sollecitudine dei Vescovi per tutta la Chiesa, rimanda, quindi, al tema di una distribuzione del clero più funzionale.

2.1.2 I presbiteri

I Vescovi non sono lasciati soli nel loro dovere di sollecitudine per tutta la Chiesa ma sono coadiuvati dai sacerdoti (cf. *CD* 6; *AG* 5, 38), di conseguenza responsabili anch'essi della sollecitudine per la Chiesa universale: anche il ministero dei presbiteri è quindi presentato dal Concilio sotto una prospettiva universalistica. Fondamentale è *LG* 28 che, tra l'altro, tratta del rapporto tra presbiteri e Vescovi[76].

C'è un'uguaglianza radicale fra il sacerdozio dei Vescovi e quello dei presbiteri in quanto partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo, cioè partecipano della sua consacrazione e della sua missione per la predicazione del Vangelo, la guida dei fedeli e la celebrazione del culto. Ma c'è anche una differenza funzionale, in quanto soltanto i Vescovi sono detentori della pienezza del *munus ministerii apostolici,* di cui i presbiteri vi partecipano soltanto in parte essendo così subordinati ai Vescovi nell'esercizio del loro ministero. La differenza non è quindi di essenza ma di grado dando così origine a diversi ordini del medesimo sacramento dell'Ordine sacro. È il vincolo di comunione gerarchica che esprime al contempo la partecipazione del medesimo *munus* e il grado differente di tale partecipazione, cioè la partecipazione al ministero sacerdotale nella sua pienezza per i Vescovi e in grado subordinato per i presbiteri[77].

I presbiteri sono associati al corpo episcopale e servono al bene di tutta la Chiesa, infatti vengono definiti saggi e necessari collaboratori e

---

[75] Le fonti della visione universalistica del ministero episcopale sono varie: BENEDETTO XV, Lettera Apostolica *Maximum illud*, sulla propagazione della fede cattolica per tutta la terra, 30 novembre 1919, *AAS* 11 (1919) 440-455; PIO XI, Lettera enciclica *Rerum Ecclesiae*, sulla promozione delle sacre missioni, 28 febbraio 1926, *AAS* 18 (1926) 65-83; PIO XII, Lettera enciclica *Fidei donum*. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 95-98.

[76] Oltre a *LG* 28 cf. anche *PO* 1-2; 7; 10.

[77] Cf. G. GHIRLANDA, «Episcopato», 53-70; ID., «Natura teologico-canonica», 41-59.

consiglieri, fratelli e amici, aiuto e strumento di tutto l'ordine episcopale e non solo del proprio Vescovo (cf. *LG* 28; *PO* 7); come ogni singolo Vescovo va sempre considerato membro del Collegio episcopale tenuto ad avere una sollecitudine per tutta la Chiesa, così ciascun presbitero, in quanto collaboratore dei Vescovi, partecipa della medesima sollecitudine universale del Collegio episcopale esprimendola nella comunione gerarchica con il proprio Vescovo e con tutto il Collegio episcopale. *PO* 7 richiama la necessità dell'unione tra Vescovi e presbiteri per lo svolgimento di opere apostoliche che sempre più spesso travalicano i confini parrocchiali o diocesani e ammonisce i presbiteri ad una collaborazione reale e offerta nello spirito di comunione gerarchica:

> L'unione tra i presbiteri e i Vescovi è particolarmente richiesta ai nostri giorni poiché oggi, per diversi motivi, le imprese apostoliche devono non solo rivestire forme molteplici, ma anche oltrepassare i confini di una parrocchia o di una diocesi. Nessun presbitero è quindi in condizione di realizzare pienamente la propria missione se agisce da solo e per proprio conto, e se non unisce le proprie forze a quelle degli altri presbiteri, sotto la guida di coloro che presiedono la Chiesa.

I presbiteri sono in comunione gerarchica con tutto l'ordine dei Vescovi e sono collaboratori di tutto il corpo episcopale condividendone la sollecitudine per la Chiesa universale, ma adempiono in concreto il loro ministero al servizio di una specifica Chiesa particolare, sotto l'autorità di un Vescovo che quindi si ritrova affiancato da un presbiterio (cf. *PO* 8), cioè il gruppo di sacerdoti dipendenti da lui per lo svolgimento della missione ecclesiale, in comunione gerarchica con lui e con tutto il Collegio episcopale (cf. *CD* 28).

Una tale cooperazione dei sacerdoti con un Vescovo, sebbene sia concretamente limitata ad un luogo e ad un compito specifici, non comporta una restrizione o una negazione della dimensione universale del loro ministero ma indica, piuttosto, il modo concreto di collaborare all'opera di costruzione dell'intero Corpo di Cristo, opera che sarà espressione della sollecitudine per tutta la Chiesa sia del Vescovo sia dei sacerdoti e che consentirà di rendere presente la Chiesa universale nella Chiesa particolare.

2.2 *Conseguenze sulla distribuzione dei sacerdoti: PO 10*

La questione della distribuzione del clero, già presente in *CD* 6, è ripresa e approfondita nel decreto *Presbyterorum ordinis* promulgato alla fine del Concilio, il 7 dicembre 1965.

È *PO* 10 che tratta in modo specifico della distribuzione dei presbiteri ed è il frutto dell'approfondimento conciliare sugli aspetti dottrinali della natura del presbiterato, che hanno conseguenze anche sul piano giuridico, istituzionale e pratico.

PO 10 è situato nel cap. II dedicato al ministero dei presbiteri, nella parte sulla distribuzione dei presbiteri e sulle vocazioni sacerdotali. Fondamentali sono i primi due paragrafi:

> Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza, «fino agli ultimi confini della terra» (*At.* 1,8), dato che qualsiasi ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli Apostoli. Infatti il sacerdozio di Cristo, di cui i presbiteri sono resi realmente partecipi, si dirige necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi, né ammette limite alcuno di stirpe, nazione o età, come è già prefigurato in modo arcano in Melchisedec. Ricordino quindi i presbiteri che deve stare loro a cuore la sollecitudine di tutte le Chiese. Pertanto, i presbiteri delle diocesi più ricche di vocazioni si rendano volentieri disponibili a esercitare il proprio ministero, su consenso o invito del proprio Ordinario, in quelle regioni, missioni o opere che soffrano di scarsezza di clero[78].

PO 10, nel primo paragrafo, inizia richiamando la «vastissima e universale missione di salvezza» dei presbiteri, dato che «qualsiasi ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli Apostoli», missione dei presbiteri fondata sulla loro reale partecipazione al sacerdozio di Cristo diretto necessariamente «a tutti i popoli e a tutti i tempi» e base dottrinale per poi affermare che su di essi incombe la sollecitudine per tutte le Chiese.

Ne segue l'invito per le diocesi più ricche di clero affinché i loro presbiteri «si rendano volentieri disponibili a esercitare il proprio ministe-

---

[78] Testo originale: «Donum spirituale, quod presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis "usque ad ultimum terrae" (Act. 1,8), nam quodlibet sacerdotale ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Christi enim sacerdotium, cuius presbyteri vere participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur. Meminerint igitur presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum».

ro, su consenso o invito del proprio Ordinario, in quelle regioni, missioni o opere che soffrano di scarsezza di clero».

L'esortazione ad una più equa distribuzione del clero ha conseguenze anche sul piano giuridico e pastorale tanto che nel secondo paragrafo si afferma:

> Pertanto le norme sull'incardinazione e l'escardinazione vengano riviste in modo che questo antichissimo istituto, pur rimanendo in vigore, risponda meglio alle odierne necessità pastorali. Dove lo richiedano motivi di apostolato si faciliti non solo una funzionale distribuzione dei presbiteri, ma anche l'attuazione di specifiche iniziative pastorali in favore di diversi gruppi sociali, cui dar vita in certe regioni o nazioni o addirittura in tutto il mondo. A questo scopo potrà essere utile la creazione di seminari internazionali, apposite diocesi o prelature personali, e altre istituzioni del genere, cui potranno essere ascritti o incardinati dei presbiteri per il bene di tutta la Chiesa, secondo norme da stabilirsi per ognuna di queste istituzioni, e rispettando sempre i diritti degli Ordinari del luogo[79].

L'istituto dell'incardinazione si ripresenta così soprattutto nella sua dimensione pastorale: sono infatti i nuovi bisogni pastorali a richiedere una revisione delle norme sull'incardinazione e, dove motivi apostolici lo richiedano, la facilitazione di una distribuzione più funzionale dei presbiteri e di un'attuazione di peculiari iniziative mirate a gruppi sociali specifici.

A livello istituzionale ciò vuol dire la possibilità di creare seminari internazionali, speciali diocesi o prelature personali[80] o altre istituzioni

---

[79] Testo originale: «Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, pervetere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat. Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

[80] Le prelature personali sono esplicitamente richiamate anche nella nota 4 di *AG* 20 e nella nota 13 di *AG* 27. In tutti i testi conciliari le prelature personali sono intese come istituti giuridici di chierici per facilitare una più equa distribuzione del clero e per svolgere opere missionarie e pastorali speciali rivolte a regioni o gruppi sociali che richiedono un'assistenza specifica e mirata. Lo svolgimento delle loro opere di apostolato presuppone l'esistenza di fedeli già appartenenti ad una Chiesa particolare oltre alla collaborazione con le Chiese particolari e il rispetto dei diritti degli Ordinari dei luoghi in cui operano. Le prelature non sono quindi un'alternativa alla Chiesa par-

del genere cui poter ascrivere o incardinare i presbiteri per il bene di tutta la Chiesa e nel rispetto dei diritti degli Ordinari del luogo, secondo norme da stabilirsi.

PO 10 terminerà poi offrendo indicazioni pratiche sulla cura dei sacerdoti disposti a migrare in altre diocesi e sulla loro preparazione: non partano da soli per nuove regioni, apprendano la lingua, la psicologia e le condizioni sociali degli uomini verso cui indirizzeranno il loro ministero, ci si prenda cura di loro spiritualmente e fisicamente, possano inserirsi e lavorare nelle condizioni più adatte a loro, nei limiti del possibile.

2.2.1 I lavori dei primi periodi conciliari

La consapevolezza che la distribuzione dei sacerdoti e le modalità della loro mobilità non corrispondessero più alle reali esigenze della missione della Chiesa contemporanea emerge fin dalle proposte che giungono a Roma durante la fase preparatoria del Concilio.

Durante questa fase la Commissione Preparatoria per la disciplina del clero e del popolo cristiano prepara vari schemi riguardanti il clero tra cui uno dal titolo *De distributione cleri*[81]. Si parte dalla considerazione che a causa della scarsità di sacerdoti i fedeli in varie regioni rischiano di perdere la fede cattolica e si prosegue ricordando che se già nella Chiesa primitiva coloro che erano promossi ai sacri Ordini erano stabilmente incardinati in una determinata Chiesa, tuttavia essi erano inviati anche fuori della loro Chiesa per diffondere la fede e così era anche per i chierici religiosi[82].

Vengono quindi stabiliti dieci punti per una più equa distribuzione del clero. Al punto I si ricorda ai Vescovi la sollecitudine verso tutta la

---

ticolare, né possono essere ad essa assimilate; conferma è anche il fatto che si distinguano dalle diocesi personali, strutture che invece saranno assimilate alle Chiese particolari, perché, a differenza delle prelature, possiedono un popolo proprio, requisito essenziale per essere assimilate alla Chiesa particolare. Rispetto alle prelature personali, il Concilio non ha, quindi, intenzione di creare una nuova struttura appartenente alla costituzione gerarchica della Chiesa.

[81] *AD* II/III, I, 355-357.

[82] Cf. *AD* II/III, I, 355: «Christifideles in quibusdam orbis terrarum regionibus, ob parvum sacerdotum numerum, in periculo versantur deficiendi a morum honestate et a fide catholica, quia praedicatione verbi Dei et sacramentorum administratione carent. […]

Ab antiquitus quidem solemne semper fuit ut qui ad sacros Ordines promoverentur, determinatae Ecclesiae stabiliter addicti seu incardinati essent; ad fidem tamen ad alias semper gentes propagandam clerici seu sacerdotes mitti consueverunt, sicut et monachi ac fratres mendicantes aliique religiosi quamplurimi».

Chiesa cui sono chiamati e il loro dovere di aiutare le diocesi con pochi sacerdoti, nelle quali è in pericolo l'integrità della fede e la prassi di vita cristiana. Il punto III richiede la costituzione di un Consiglio specifico presso la Sede Apostolica per ciò che riguarda la promozione delle vocazioni ecclesiastiche e una distribuzione del clero più adatta alle necessità delle Chiese. Il punto IV, in base alle circostanze e ai bisogni delle diocesi di Nazioni o regioni specifiche, offre la possibilità di costituire associazioni di clero secolare – sul modello delle Missioni nazionali, come sono chiamate in certe regioni – da erigere in prelature, con o senza territorio, con a capo un Prelato che sia Ordinario[83]. Compito del Prelato sarà erigere e dirigere un seminario nazionale per formare gli alunni al servizio specifico di quella Nazione o regione. Gli alunni sono incardinati nella prelatura e sono promossi agli Ordini con il titolo della Nazione o della regione; dalla prelatura deve anche provenire un decoroso sostentamento. Nel punto V si esorta ad erigere seminari in aiuto delle regioni del mondo che manchino di clero. Nel punto VII si esortano le diocesi, in forza del vincolo di carità, a stipulare convenzioni per inviare sacerdoti da una diocesi ad un'altra sia per un tempo determinato che indeterminato. Il punto IX richiede che si adattino le norme sull'incardinazione e l'escardinazione in modo tale che il passaggio dei chierici da una diocesi all'altra non dipenda soltanto dalla

---

[83] Si pensi alla *Mission de France*: essa è eretta in prelatura *nullius*, quindi con un territorio (cf. can. 319 §2 CIC 1917), anche se in modo piuttosto fittizio (cf. cap. III, pp. 189-194). Le prelature senza un territorio, cui si riferisce il punto IV dello Schema *De distributioni cleri,* sono, invece, presentate come ipotesi, dal momento che non esistevano associazioni di clero secolare senza territorio e con a capo un Prelato come Ordinario.

Ciò è confermato anche da alcune *animadversiones* al punto IV dello Schema; significative sono le parole del Cardinale Ferretto: «Ad IV, linea 20, loquitur de praelatura "sine territorio". Hoc est aliquid omnino novi in vigenti iure canonico; oportet igitur prius naturam iuridicam huiusmodi novi entis iuridici bene definire.

Nimis summarie loquitur de potestate et de officiis huiusmodi "Praelati Ordinarii" cui erit ius – lineis 27 et 28 – alumnos "incardinandi" eosque "ad ordines promovendi".

Quis erit qui sacerdotes Missioni incardinatos ad ministerium exercendum mittet? Quis eis, quibusque rationibus, moderabitur? Nimis faciliter Praelato Ordinario gravissimum officium imponitur – lineis 29 et sequentibus – providendi decorae sustentationi eorum quos promuovi ad sacros ordines. Tota res mihi videtur maturius perpendenda, collatis etiam consiliis cum Sacra Congregatione cuius est praelaturas ordinarias erigere». *AD* II/II, I, 572.

Da menzionare anche le *animadversiones* del Cardinale Gracias (cf. *AD* II/II, I, 573-574), del Cardinale Larraona (cf. *AD* II/II, I, 577) e di Mons. Landázuri Ricketts (cf. *AD* II/II, I, 580-581).

volontà dell'Ordinario del luogo, specie se ci sono diocesi con una grave mancanza di clero o se il chierico opera legittimamente in una diocesi non propria già da un quinquennio[84].

Lo schema viene discusso il 10-11 novembre 1961 dalla Commissione Centrale Preparatoria con *animadversiones* sia a favore sia contrarie ad un ampliamento dell'incardinazione – si pensi alle prelature senza territorio – e ad una sua maggiore flessibilità rispetto al Codice allora vigente[85].

---

[84] Cf. *AD* II/III, I, 355-356: «I. Episcopi, qua Apostolorum successores, recolant sibi omnium Ecclesiarum sollicitudinem cordi esse debere. Curent proinde auxilio iuvare illas dioeceses, in quibus, ob parvum sacerdotum numerum, integritas fidei et praxis vitae christianae in discrimen vertuntur. […]

III. Instituatur apud Sanctam Sedem peculiare Consilium, cuius erit ordinare ac moderari ea omnia, quae vocationes ecclesiasticas fovendas respiciunt, vel ad aptiorem cleri distributionem, pro Ecclesiarum necessitatibus, attinent.

IV. In bonum omnium alicuius Nationis (vel alicuius Regionis, quae forte ex pluribus nationibus constet) dioecesium, constituantur, pro rerum adiunctis et locorum indigentia, Consociationes cleri saecularis – quales in aliquibus regionibus iam exstant ibique "Missiones nationales" nuncupantur – quae in praelaturam, cum aut sine territorio, erectae, sub regimine sint certi Praelati, eiusdem praelaturae Ordinarii.

Istius Praelati erit Seminarium nationale erigere ac dirigere, in quo alumni instituantur in servitium totius Nationis, vel regionis.

Eidem Praelato ius sit alumnos ita institutos incardinandi, eosque ad Ordines promovendi "titulo Nationalis vel Regionalis".

Onus tandem sit Praelato providendi decorae sustentationi eorum, quos promoverit titulo praedicto.

V. Quantum fieri potest, erigantur, ubi adiuncta id suadeant, peculiaria Seminaria in adiutorium orbis regionum quae clero magis indigere videantur.

Apud ordinaria etiam Seminaria piae fundationes constituantur ad hoc ut nonnulli iuvenes ibidem ali et institui possint in praefatum laudabilem finem. […]

VII. Vinculum caritatis, aptis conventionibus firmetur inter dioeceses, ita ut altera tanquam "matrina", altera tanquam "filia" habeatur, vel ambae uti "geminae" consocientur: unius dioecesis erit ad alteram sacerdotes mittere, sive ad certum tempus, sive in indefinitum. […]

IX. Aptentur iuris praescripta de incardinatione et excardinatione, ne a sola voluntate Ordinarii loci abhinc pendeat transitus clericorum ad aliam dioecesim. Itaque, salvis iis quae supra, ad IV-V, iam notata sunt, haec addantur ad normas de excardinatione-incardinatione in cann. 112 et seqq. CIC contentas, videlicet: a) Extra casum verae necessitatis, Ordinarius loci litteras excardinationis ne deneget clericis, qui mitti et incardinari postulaverint ad dioecesim alteram, gravi inopia cleri laborantem (cf. cann. 116 et 117 CIC). b) Clericus, qui a sua dioecesi ad aliam, ad tempus indefinitum, legitime transmigraverit, huic dioecesi ipso iure, transacto quinquennio, incardinatur, nisi vel ipse contrariam antea voluntatem manifestaverit, vel Ordinarius dioecesis originis, aut Ordinarius dioecesis hospitis, consensum antea revocaverit».

[85] Cf. *AD* II/II, I, 568-595.

Durante il primo periodo conciliare (11 ottobre – 8 dicembre 1962) la Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano decide di unificare la materia inerente al clero sotto un unico schema: il risultato è lo *Schema Decreti de Clericis*[86] [Schema α *PO* 1963].

Il cap. II dello Schema α *PO* 1963 riguarda la distribuzione del clero e riprende lo schema *De distributione cleri.*

Lo Schema α *PO* 1963 recepisce poi alcune modifiche proposte dalla Commissione di Coordinamento e, approvato dal Pontefice con le modifiche il 22 aprile 1963, viene inviato ai Padri: è il nuovo *Schema Decreti de Clericis*[87] [Schema β *PO* 1963], che contiene tre capitoli (sulla perfezione della vita sacerdotale, sullo studio e la scienza pastorale e sul retto uso dei beni) e un'esortazione sulla distribuzione del clero. L'*Exhortatio* occupa i numeri 40-43 dello Schema β *PO* 1963[88].

Nel n. 40 si fa riferimento alla missione universale del Concilio di diffondere il Vangelo ed accrescere la fede e si nota come in molte regioni ci sia una non equa distribuzione dei sacerdoti che porta al pericolo per molti fedeli di perdere la fede. Tuttavia si riconosce come i fedeli, tra cui soprattutto i sacerdoti, si muovano con sollecitudine per i problemi e le necessità pastorali sia delle regioni che soffrono scarsità di clero sia di quei gruppi di persone di qualsiasi regione del mondo che si trovano in una bassa condizione sociale o mancano di cultura e formazione[89].

Nel n. 41 si dà il fondamento teologico di una più equa distribuzione del clero: la sollecitudine che i sacerdoti devono avere per tutta la Chie-

---

[86] *Schemata Concilii,* IV, 27-42.

[87] *AS* III/IV, 825-845.

[88] *AS* III/IV, 843-845.

[89] Cf. *AS* III/IV, 843-844: «Sacrosancta haec Synodus, quae non solum fine suo praecipuo, sed sua etiam ipsius natura pastoralis est atque apostolica, cum item directe tendat ad Christi Evangelium inter omnes gentes, nationes et sociales ordines propagandum et ad Ecclesiam toto terrarum orbe condendam, facere non potest quin animadvertat quomodo sacerdotes, quorum ministerio fides extenditur, servatur ac roboratur, non pari numero adsint in singulis regionibus, ita quidem ut Christifideles haud pauci in gravi periculo versentur a fide catholica deficiendi, quippe qui Dei verbi praedicatione et sacramentorum administratione penitus careant. Insuper innumeri homines Christi Evangelium nondum noverunt.

Attamen feliciter in dies crescens conspicitur spiritus caritatis et mutuae necessitudinis, denuo per recentiora incepta lucide patens, quo omnes Christifideles, sed praesertim sacerdotes illarum nationum vel dioecesium ubi maior vocationum copia adest, suaviter et efficaciter moventur ad sollicitudinem circa problemata et pastorales necessitates tum aliarum regionum quae cleri penuria laborant, tum aliorum personarum coetuum cuiuslibet orbis regionis quorum membra vel in infima sociali condicione sunt constituta vel omni cultura ac debita efformatione carent».

sa in forza della loro partecipazione al sacerdozio e alla missione di Cristo e del loro essere cooperatori dei Vescovi e a loro associati nel servizio per tutta la Chiesa. È per questo che i sacerdoti delle diocesi con abbondanza di clero sono esortati, con il permesso del proprio Ordinario o su suo invito, ad esercitare il proprio ministero in quelle diocesi, regioni o opere sofferenti per scarsità di vocazioni[90].

Nel n. 43 l'*Exhortatio* afferma la necessità che vengano riviste le norme sull'incardinazione e l'escardinazione in modo che siano più rispondenti alle nuove circostanze e necessità pastorali e invita la Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico a stabilire norme che facilitino sia la distribuzione del clero secolare sia speciali opere pastorali[91]. C'è anche una nota – la n. 8 – che fa esempi di iniziative recenti cui potersi ispirare per facilitare la distribuzione del clero secolare e le speciali opere pastorali: seminari nazionali o internazionali per formare alunni per le diocesi con scarsità di clero, prelature con o senza territorio formate da sacerdoti con una preparazione specifica per promuovere il bene delle anime di quelle diocesi di qualsiasi regione, che necessitino di sacerdoti con speciali qualità, che possano dedicarsi a specifiche opere di apostolato sociale, intellettuale o rivolto a determinati ceti della società[92]. L'*Exhortatio* era quindi consapevole che le

---

[90] Cf. *AS* III/IV, 844: «Sacerdotes, qui Christi Domini sacerdotium et apostolatum miro ipsius delectu ac concessu participant, et cooperatores sunt Episcoporum eorumque muneris universalis socii, recolant omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Itaque sacerdotes illarum dioecesium quae maiori vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente et exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in aliis dioecesibus, regionibus vel operibus, penuria laborantibus vocationum, exercendum, si id opus fuerit».

Alla fine si rimanda ad una nota (n. 3) il cui contenuto sarà poi ripreso alla fine di *PO* 10: «Sacerdotes tamen nunquam singuli mittantur, si fieri potest, sed saltem bini vel terni. Si in solitudine enim manent, damna haud parva ipsis oriri possunt, praesertim primis temporibus si forte linguam et mores novae regionis nondum bene cognoscunt. Pariter expedit sollicitam curam adhibere de eorum vita supernaturali necnon de eorum valetudine mentis et corporis». *AS* III/IV, 845.

[91] Cf. *AS* III/IV, 844-845: «Pariter optat Sacrosancta Synodus ut Commissio ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum ita normas de incardinatione et excardinatione reficiat, ut, firmo semper manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus aptius ipsae normae respondeant, itemque commendat ut praefata Commissio formulas iuridicas sanciat – exemplo usa recentium inceptorum – quae distributionem cleri saecularis atque specialia quaedam opera pastoralia faciliora reddant».

[92] Cf. *AS* III/IV, 845: «Exempli gratia, Seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instruuntur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturae cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutae, quarum sacerdotes, specificam

norme dell'incardinazione non dovevano solo garantire e promuovere una migliore distribuzione del clero per aiutare le regioni con scarsità di clero ma facilitare anche la costituzione di strutture specializzate formate da sacerdoti associati per promuovere opere pastorali specifiche e rivolte spesso a gruppi di persone definiti secondo criteri di appartenenza non più territoriali bensì personali.

Questo sarà anche uno dei criteri cui si ispireranno i Padri nelle loro *animadversiones*[93].

A seguito delle *animadversiones* ci sono alcuni cambiamenti in un nuovo Schema dal titolo *De Sacerdotibus*, rimesso all'approvazione della Commissione di Coordinamento.

Il n. 40 diventa il n. 36 che, nella parte di nostro interesse, viene abbreviato quanto alla forma ma sostanzialmente resta invariato[94].

Il n. 41 diventa il n. 37: si sostituisce l'espressione *permittente et exhortante* con l'espressione *permittente vel exhortante* per sottolineare

---

praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium in qualibet orbis regione, ubi sacerdotes desiderantur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiares apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordines exsequi valeant».

Va sottolineato che, in realtà, non esistevano ancora *iniziative* di prelature senza territorio, erano piuttosto ipotesi (cf. cap. III, p. 202, nt. 83).

[93] Infatti nella *Relatio de recognitione schematis iuxta animadversiones Patrum* della Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano a proposito dei criteri utilizzati per la revisione dell'*Exhortatio* dello Schema β *PO* 1963 si afferma: «agendum est de distributione cleri saecularis non tantum pro diversis nationibus vel orbis regionibus sacerdotum penuria laborantibus, sed etiam pro diversis coetibus socialibus universi orbis, qui pastorali adsistentia peculiari ratione indigeant, scilicet ad quaedam specialia opera apostolatus in quacumque orbis regione exercenda». Cf. *AS* III/IV, 878.

[94] Cf. *AS* III/IV, 878-879: «Sacrosancta haec Synodus, cuius natura potissimum pastoralis est atque missionaria, nequit non animadvertere magno cum dolore quomodo sacerdotes, quorum ministerio fides in mundum extenditur (cf. Rom. 10,17), servatur ac roboratur, non pari numero adsint in singulis regionibus nec secundum necessitates sint distributi pro diversis socialibus coetibus, ita quidem ut Christifideles haud pauci praedicatione verbi Dei et sacramentorum celebratione penitus careant, ideoque in gravi periculo versentur a fide catholica deficiendi. Insuper innumeri homines Christi Evangelium nondum noverunt.

Attamen feliciter in dies crescens conspicitur spiritus caritatis et mutuae necessitudinis, denuo per recentiora incepta lucide patens, quo omnes Christifideles, sed praesertim sacerdotes illarum nationum vel dioecesium ubi maior vocationum copia adest, suaviter et efficaciter moventur ad sollicitudinem circa problemata et pastorales necessitates tum aliarum regionum quae cleri penuria laborant, tum aliorum personarum coetuum cuiuslibet orbis regionis quorum membra vel in infima sociali condicione sunt constituta vel debita efformatione religiosa penitus carent».

che i sacerdoti, in quanto condividono con i Vescovi la sollecitudine per tutta la Chiesa, possono anche scegliere di andare in una diocesi con scarsità di clero senza bisogno che sia il Vescovo a suggerirglielo, infatti è sufficiente che ci sia il suo permesso; alla fine del n. 37 scompare l'espressione *si id opus fuerit* per offrire maggior forza all'esortazione[95].

Il n. 43 diventa il n. 39 in cui si inserisce nel testo il contenuto della nota 8 perché il testo non sembri troppo generico e vago, mentre si rimanda alla Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico per la definizione di specifiche determinazioni giuridiche[96]. Alla fine del n. 39 c'è una nuova nota – la n. 8 – che specifica come un sacerdote membro di una prelatura e che svolge un incarico in diocesi è pienamente soggetto all'autorità dell'Ordinario del luogo per ciò che riguarda lo svolgimento di quell'incarico diocesano, mentre per la sua vita spirituale e per la sua azione e formazione specifica e tecnica dipende dal Prelato, che ne è responsabile[97].

Lo schema *De Sacerdotibus* prende forma definitiva il 27 aprile 1964 con l'autorizzazione all'invio ai Padri da parte del Pontefice, dopo la richiesta di semplificazione da parte della Commissione di Coordina-

---

[95] Cf. *AS* III/IV, 879: «Sacerdotes, qui Christi Domini sacerdotium et salvificam missionem miro ipsius delectu ac concessu participant, et cooperatores sunt Episcoporum eorumque muneris apostolici socii, recolant omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Itaque sacerdotes illarum dioecesium quae maiori vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in dioecesibus, regionibus vel operibus, penuria laborantis sacerdotum, exercendum».

[96] Cf. *AS* III/IV, 880: «Pariter mandat Sacrosancta Synodus ut Commissio ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum: a) ita normas de incardinatione et excardinatione reficiat, ut, firmo semper manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus aptius ipsae normae respondeant; b) formulas iuridicas sanciat quae distributionem cleri saecularis atque peculiaria quaedam opera pastoralia faciliora reddant, exempli gratia Seminaria nationalia vel internationalia, quorum alumni instituantur ut dioeceses adeant cleri penuria laborantes; Praelaturas cum vel sine territorio a Sancta Sede constitutas, quarum sacerdotes, specificam praeparationem consecuti, totis viribus se dent ad animarum bonum promovendum earum dioecesium, in quacumque terrarum orbis parte, ubi sacerdotes desiderentur specialibus qualitatibus ornati, qui peculiares apostolatus sociales, vel intellectuales vel etiam penetrationis in diversos societatis ordines exsequi valeant».

[97] Cf. *AS* III/IV, 881: «Uniuscuiusque praelaturae sacerdotes, in quolibet perfungendo munere dioecesano, sibi ab Ordinario loci commisso, plene eiusdem auctoritati subiaceant nullaque fruantur ab Ordinario loci exemptione. Praelati autem tenentur ad curandum de membrorum vita spirituali deque eorum specifica et technica actione et formatione, ubicumque illi suum exerceant laborem».

mento: risulta uno schema ridotto a dieci numeri, lo *Schema Decreti de Sacerdotibus*[98] [Schema *PO* 1964].

La questione della distribuzione del clero è al n. 6 sotto il titolo *Cleri distributio apte fovenda*. Si richiede ancora la revisione delle norme di incardinazione ed escardinazione perché possano rispondere in maniera più adatta alle nuove circostanze e necessità pastorali e, dove motivi di apostolato lo necessitino, si vuole facilitare non solo la distribuzione del clero diocesano ma anche peculiari opere pastorali costituite per una regione, Nazione o una parte qualsiasi della terra o anche per determinati gruppi sociali; le strutture che possono essere costituite per sostenere opere del genere possono essere seminari internazionali, diocesi personali, prelature personali o altri enti del genere, fatti sempre salvi i diritti degli Ordinari del luogo[99].

A seguito delle osservazioni e delle richieste di emendamento da parte dei Padri si procede ad una revisione del testo e ad una nuova redazione dello Schema *PO* 1964, che assume il titolo di *Schema propositionum de vita et ministerio sacerdotali*[100] [Schema emendato α *PO* 1964].

Nello Schema emendato α *PO* 1964, composto da 12 numeri, il tema di una migliore distribuzione del clero diventa il n. 8 e mantiene lo stesso titolo di *Cleri distributio apte fovenda*. Il testo è quasi identico a quello precedente ma degno di nota è che nell'ultima parte, in cui sono elencate le strutture che possono facilitare una più adatta distribuzione del clero e specifiche opere pastorali, si dice chiaramente che i sacerdoti potranno essere assegnati a quelle stesse strutture (*sacerdotes addici queant*), per ciascuna delle quali, inoltre, andranno stabiliti i modi (*modis pro singulis inceptis statuendis*)[101].

---

[98] *AS* III/IV, 846-849.

[99] Cf. *AS* III/IV, 848: «[Cleri distributio apte fovenda]. Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis et necessitatibus aptius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum cleri dioecesani distributio, sed etiam peculiaria quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo constituantur Seminaria internationalia, dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi, salvis semper iuribus Ordinariorum locorum».

[100] *AS* III/IV, 225-233.

[101] Cf. *AS* III/IV, 230: «[Cleri distributio apte fovenda]. Normae de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus adiunctis atque necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio

È interessante notare che il n. 8 (*Cleri distributio apte fovenda*) è preceduto da un nuovo numero – il n. 7 – che nello Schema *PO* 1964 non era presente: significativamente il n. 7 è titolato *Sacerdotum sollicitudo omnium Ecclesiarum*[102]. Da come risulta nella *Relatio de singulis numeris* il n. 7 è quasi totalmente desunto dal n. 37 del *De Sacerdotibus* frutto delle *animadversiones* dei Padri al n. 41 dello Schema β *PO* 1963: il n. 7 è inserito per alimentare nei sacerdoti, definiti cooperatori dell'ordine episcopale, il senso di partecipazione nella sollecitudine per tutte le Chiese e nel desiderio apostolico di promuovere il bene di tutta la Chiesa, così come per richiamare al dovere di suscitare e promuovere le vocazioni sacerdotali[103].

2.2.2 I lavori degli ultimi periodi conciliari

Lo Schema emendato α *PO* 1964 è presentato nel terzo periodo conciliare (14 settembre – 21 novembre 1964) nella centesima Congregazione Generale.

Dal dibattito emerge una critica severa, perché lo Schema emendato α *PO* 1964 non sembra di una portata significativa come i documenti

---

apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta cleri distributio, sed etiam peculiaria quaedam opera pastoralia, quae in aliqua regione, vel natione, aut in quacumque terrarum orbis parte, aut etiam pro quibusdam coetibus socialibus perficienda sunt; ad hoc ergo Seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi constituantur, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, sacerdotes addici queant».

Nella *Relatio de singulis propositionibus* a proposito del n. 8 si afferma proprio: «Redactio ultimae periodi leviter modificata est, ad maiorem claritatem, iuxta animadversionem unius Patris». *AS* III/IV, 239.

[102] Cf. *AS* III/IV, 229-230: «[Sacerdotum sollicitudo omnium Ecclesiarum]. Sacerdotes, qui Christi Domini sacerdotium et salvificam missionem miro ipsius delectu ac concessu participant, et cooperatores sunt Episcoporum eorumque muneris apostolici socii, recolant omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter, praeter officium omnibus incumbens ecclesiasticas vocationes suscitandi, sacerdotes illarum dioecesium quae maiori vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in dioecesibus, regionibus vel operibus penuria laborantibus sacerdotum exercendum».

[103] Cf. *AS* III/IV, 238-239: «(A) Postulantibus tribus Patribus, inter Propositiones includitur hic textus, desumptus e praecedenti Schemate "De Sacerdotibus" (n. 37), ad alendum in sacerdotibus, qui sunt cooperatores ordinis episcopalis, sensum participationis in sollicitudine omnium Ecclesiarum et in desiderio apostolico promovendi bonum totius Ecclesiae Sanctae. (B) Sic etiam, iuxta animadversionem unius Patris, in mentem omnium sacerdotum revocatur obligatio, quam vi muneris habent, suscitandi et fovendi vocationes sacerdotales».

sui Vescovi e sull'apostolato dei laici, ma troppo breve e superficiale, non teologico e poco pastorale; si chiede un approfondimento della natura del sacerdozio, dell'identità del sacerdote, della sua vita e del suo ministero[104].

La Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano rivede lo Schema emendato α *PO* 1964 e ne esce un nuovo schema emendato dal titolo *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[105] [Schema emendato β *PO* 1964], che viene distribuito ai Padri durante la CXXVII Congregazione Generale del 20 novembre 1964 insieme alle relazioni sui singoli numeri.

I nn. 7 e 8 dello Schema emendato α *PO* 1964 vengono fusi in un nuovo numero che è il n. 10 dello Schema emendato β *PO* 1964 dal titolo *Apta Presbyterorum distributio*[106].

Nel n. 10 dello Schema emendato β *PO* 1964 si ha quindi già la struttura che poi sarà propria di *PO* 10: dalle considerazioni teologiche sulla natura dei presbiteri come successori degli Apostoli insieme ai Vescovi e sotto i Vescovi e come collaboratori nella missione universale dell'ordine episcopale, che li rende solleciti per tutta la Chiesa e li invita ad esercitare il loro ministero in quelle regioni, missioni o opere con scarsità di clero, derivano considerazioni giuridiche per la revisione delle norme sull'incardinazione per rispondere meglio alle nuove necessità pastorali, istituendo anche nuove strutture per una più adatta distribuzione dei sacerdoti e per le nuove opere pastorali destinate a specifici ceti sociali; a queste strutture i sacerdoti potranno anche essere

---

104 Cf. *AS* III/IV, 244-272; 403-484.

105 *AS* IV/IV, 830-871.

106 Cf. *AS* IV/IV, 847-848: «[Apta Presbyterorum distributio]. Presbyteri qui cum et sub Episcopis sunt Apostolorum in sacerdotio successores et Ordinis episcopalis missionem in omnes gentes suo gradu participant, recolant omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium quae maiore vocationum copia ditantur libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum. Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro quibusdam coetibus socialibus, v. g. pro opificibus vel intellectualibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

assegnati o incardinati per il bene di tutta la Chiesa, secondo norme da stabilire e fatti salvi i diritti degli Ordinari del luogo.

Il n. 10 termina poi con alcune indicazioni pratiche sulla cura e sulla formazione dei sacerdoti disposti alla partenza per nuove imprese[107].

La Commissione Conciliare per la disciplina del clero e del popolo cristiano rivede lo Schema emendato β *PO* 1964 e il 28 maggio 1965 viene approvato dal Pontefice il testo recognito dello *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[108] [Schema *PO* 1965].

Il n. 10 dello Schema emendato β *PO* 1964 diventa il n. 9 dello Schema *PO* 1965 con lo stesso titolo di *Apta Presbyterorum distributio*[109].

Il n. 9 è il risultato non solo del n. 10 dello Schema emendato β *PO* 1964 ma anche dell'ultima parte del n. 7 dello Schema emendato β *PO* 1964, in cui si approfondivano i rapporti tra Vescovi e presbiterio[110].

---

[107] Cf. *AS* IV/IV, 848.

[108] *AS* IV/IV, 336-389.

[109] Cf. *AS* IV/IV, 353-354: «[Apta Presbyterorum distributio]. Donum spirituale, quod presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam et coarctatam tantum missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis "usque ad ultimum terrae" (*Act.* 1,8), ita ut quodlibet sacerdotale ministerium participet ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Sacerdotium enim Christi, de cuius plenitudine Presbyteri participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur (*Hebr.* 7,3). Recolant igitur Presbyteri omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum. Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, firmo manente pervetere hoc instituto, hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeant, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

[110] Cf. *AS* IV/IV, 840-843: «[De habitudine inter Episcopos et Presbyterium]. […] Neque enim donum spirituale, quod in ordinatione accepit, ad limitatam et coarctatam tantum missionem praeparat Presbyterum, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis "usque ad ultimum terrae" (*Act.* 1,8), ita ut quodlibet sacerdotale ministerium, quantumvis humile et limitatum externa facie appareat, participet de ipsa universali amplitudine missionis a Christo Apostolis concreditae. Sacerdotium

Il n. 7 dello Schema emendato β *PO* 1964 servirà, nello Schema *PO* 1965, ad approfondire le motivazioni teologiche della sollecitudine dei presbiteri per tutta la Chiesa: significativamente, non si dice più che la missione universale è esclusiva dei Vescovi e che i presbiteri vi collaborano, ma si dice che i presbiteri, con l'ordinazione stessa, sono resi partecipi del sacerdozio di Cristo e della sua missione universale e, in quanto tali, sono collaboratori dei Vescovi nel realizzare una missione che li accomuna e che comporta la sollecitudine per tutta la Chiesa; si tratta di un rafforzamento della responsabilità dei presbiteri e di un riconoscimento della loro piena partecipazione al sacerdozio di Cristo.

Il resto del n. 9 dello Schema *PO* 1965 riprende il n. 10 dello Schema emendato β *PO* 1964.

Il testo viene presentato durante il quarto periodo conciliare (14 settembre – 8 dicembre 1965) nella CXLVIII Congregazione Generale.

Segue il dibattito e secondo le richieste di emendamento si arriva quindi ad un nuovo testo emendato dal titolo *Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum*[111] [Schema emendato *PO* 1965].

Lo Schema emendato *PO* 1965 è presentato ai Padri il 9 novembre 1965 nella CLVI Congregazione Generale e viene discusso e votato nella CLIX Congregazione Generale.

Il n. 9 dello Schema *PO* 1965 diventa il n. 10 dello Schema emendato *PO* 1965 mantenendo lo stesso titolo di *Apta Presbyterorum distributio*[112].

---

enim Christi, de cuius plenitudine Presbyteri participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habentis, arcano modo praefiguratur (cf. *Hebr.* 7,3)».

[111] *AS* IV/VI, 345-405.

[112] Cf. *AS* IV/VI, 362-363: «[Apta Presbyterorum distributio]. Donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis "usque ad ultimum terrae" (*Act.* 1,8), nam quodlibet sacerdotale ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Sacerdotium enim Christi, de cuius plenitudine Presbyteri participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur (cf. *Hebr.* 7,3). Meminerint igitur Presbyteri omnium Ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum. Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, perve-

È importante notare che un Padre chiese di specificare che i presbiteri sono fatti partecipi del sacerdozio del Vescovo (*sicuti unicuique Episcopo, cuius sacerdotii Presbiteri facti sunt participes*), ma la Commissione risponde che più adeguatamente si dice che i presbiteri partecipano del *sacerdozio di Cristo* stesso e della *missione del Vescovo*[113].

Vengono presentati i modi e il 30 novembre 1965 nella CLXV Congregazione Generale viene consegnato lo *Schema Decreti de presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi*[114] [Schema recognito *PO* 1965].

I modi riguardanti il n. 10 dello Schema recognito *PO* 1965 vanno dal 148 al 158[115]. Interessanti sono i modi 148 e 150.

Il modo 148 non è accolto, perché fa confusione tra il dono spirituale conferito nell'ordinazione, con cui si partecipa dello stesso sacerdozio di Cristo e della sua missione universale, e il titolo di ordinazione, che indica quella determinata porzione della Chiesa per il servizio della quale si è ordinati[116].

Il modo 150 è accolto nella parte che serve a chiarire che in realtà la *pienezza* del sacerdozio è in Cristo e che i sacerdoti vi partecipano *veramente*; invece la pienezza del sacramento dell'Ordine appartiene ai Vescovi[117].

---

tere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat, et, ubi ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt; ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiares dioeceses vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae».

113 Cf. *AS* IV/VI, 396: «(B) In animadversione A/220 petitur ut adiungatur hoc loco: "sicuti unicuique Episcopo, cuius sacerdotii Presbyteri facti sunt participes". Aptius tamen dicitur Presbyteros participare sacerdotium ipsius Christi atque missionem Episcopi».

114 *AS* IV/VII, 106-232.

115 *AS* IV/VII, 172-174.

116 Cf. *AS* IV/VII, 172: «- Pag. 26, lin. 6. Ante verba "Donum spirituale" dicatur: "Quamvis unusquisque sacerdos pro definita parte Ecclesiae ordinatus est, donum spirituale…", ne "visionarii" quidam a suo assignato loco discedant (1 Pater).

- R. Modus non admittitur. Hic enim agitur de dono spirituali, seu de participatione ipsius Sacerdotii Christi Eiusque universalis missionis. Non agitur de titulo Ordinationis».

117 Cf. *AS* IV/VII, 173: «- Pag. 26, linn. 13-15: a) Dicatur: "Christi enim sacerdotium de quo (…) presbyteri vere participes facti sunt". Aptius enim dicitur Presbyteros ordinatos esse ad ministerium sacerdotii cuius plenitudo est in Christo solo. Praeterea

Lo Schema recognito *PO* 1965 è approvato ai primi di dicembre e il 7 dicembre 1965 durante la IX Sessione Pubblica, dopo l'ultima approvazione, il Pontefice procede alla promulgazione del *Decretum de presbyterorum ministerio et vita* con il titolo *Presbyterorum ordinis*[118].

Una volta chiuso il Concilio, sarà *PO* 10 a richiamare sulla necessità di rivedere le norme sull'incardinazione per renderle più adatte ai nuovi bisogni pastorali e facilitare una distribuzione funzionale dei presbiteri e l'attuazione di peculiari iniziative pastorali verso determinati gruppi sociali, con l'eventuale costituzione di nuove strutture giuridiche cui poter incardinare i presbiteri nel rispetto dei diritti degli Ordinari del luogo e secondo norme specifiche da stabilire.

2.3 *Normativa successiva al Vaticano II:* Ecclesiae Sanctae

Le norme per l'applicazione di alcuni decreti conciliari sono promulgate nel 1966 col *motu proprio* di Paolo VI *Ecclesiae Sanctae*[119] [*ES*]; esse dovevano essere osservate a titolo di esperimento fino alla promulgazione del nuovo Codice di diritto canonico, alla cui revisione si stava lavorando.

Il Pontefice definirà anche le norme per applicare quanto richiesto in *PO* 10.

La prima parte di *Ecclesiae Sanctae*, per l'applicazione dei decreti *Christus Dominus* e *Presbyterorum ordinis*, dedica i nn. 1-5 alla ripartizione del clero e agli aiuti da fornirsi alle diocesi (*Cleri distributio et subsidia dioecesibus praestanda*) facendo esplicitamente riferimento a *CD* 6 e *PO* 10.

ES I, 1 stabilisce che si istituisca un Consiglio speciale con il compito di definire i principi su cui basare una distribuzione del clero più adatta alle necessità delle varie Chiese; *Regimini Ecclesiae Universae*[120] al n. 68 §2 costituirà questo Consiglio presso il primo ufficio della Congregazione per il Clero ma *Pastor bonus* all'art. 96 §2 non ne fa più menzione.

---

etiamsi verbum "plenitudo" hic recte adhiberi possit, minus tamen aptum videtur, propter ambiguitatem quae exsurgit si comparetur cum expressione "plenitudo Sacramenti Ordinis", quae ad Episcopatum pertinet (1 Pater). […]

- R. Admittitur Modus sub a), sed dicatur: "Christi enim sacerdotium, cuius Presbyteri vere participes facti sunt"».

118 *AS* IV/VII, 704-732.

119 PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* norme per l'applicazione di alcuni decreti del Concilio Vaticano II, 6 agosto 1966, *AAS* 58 (1966) 757-787; *EV* 2/752-913.

120 PAOLO VI, Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae,* sulla Curia Romana, 15 agosto 1967, *AAS* 59 (1967) 885-928; *EV* 2/1534-1676.

ES I, 2 afferma la competenza del Sinodo dei Vescovi delle Chiese patriarcali e delle Conferenze episcopali di emettere norme per una distribuzione del clero che provvedano alle necessità di tutte le diocesi del territorio ma anche al bene delle Chiese in terra di missione e alle nazioni che soffrono la scarsità di clero. Sarà la commissione istituita presso ogni Conferenza episcopale a studiare le necessità delle varie diocesi del territorio e la loro possibilità di cedere ad altre Chiese più bisognose membri del proprio clero. Di tale commissione si parlerà più ampiamente al n. 20 delle Note direttive della Congregazione per il Clero *Postquam Apostoli*[121] [*PA*] con la definizione dei criteri per realizzare la sollecitudine per le Chiese più bisognose.

ES I, 3 conferma l'istituto dell'incardinazione, sebbene adattato alle nuove circostanze, ma offrirà anche norme nuove per rendere più facile il passaggio dei chierici da una diocesi all'altra. Già nei seminari i chierici devono essere formati a sentire la sollecitudine per tutta la Chiesa e non solo per la propria diocesi, in modo da essere pronti a dedicarsi, col permesso del proprio Vescovo, anche alle diocesi con grave necessità (cf. *ES* I, 3, §1). Si chiede agli Ordinari di non negare ai propri chierici il permesso di esercitare il loro ministero in quelle regioni che soffrono per scarsità di clero, ma, anzi, di definire i diritti e i doveri dei loro chierici con una convenzione scritta con l'Ordinario del luogo di destinazione (cf. *ES* I, 3, §2). Gli Ordinari dei chierici che partono devono interessarsi che essi siano veramente preparati, con una conoscenza della lingua, degli usi, dei costumi e delle condizioni sociali della regione in cui eserciteranno il loro ministero (cf. *ES* I, 3, §3). I chierici possono ottenere il permesso di migrare per un tempo determinato, anche rinnovabile, ma restano incardinati nella loro diocesi di origine e al loro ritorno godranno dei diritti e dei doveri di tutti gli altri chierici della diocesi (cf. *ES* I, 3, §4). Trascorsi legittimamente cinque anni nella nuova diocesi in cui avrà esercitato il ministero, il chierico è incardinato *ipso iure*, a condizione che manifesti questa sua volontà per iscritto sia all'Ordinario della diocesi *a qua* sia a quello della diocesi *ad quam* e non riceva nessun parere contrario entro quattro mesi; questa è una novità rispetto al Codice allora vigente (cf. *ES* I, 3, §5). *PA* 23-31 approfondirà la normativa contenuta in *ES* I, 3[122].

---

[121] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Note direttive *Postquam Apostoli,* sulla promozione della mutua cooperazione fra le Chiese particolari e soprattutto su una più adeguata distribuzione del clero, 25 marzo 1980, *AAS* 72 (1980) 343-364; *EV* 7/234-287.

[122] In particolare nel n. 26 si richiede che la convenzione tra i due Ordinari sia firmata anche dal sacerdote interessato perché abbia valore normativo. Nel n. 27 si for-

ES I, 4 tratta invece delle prelature personali, erette dalla Sede Apostolica, dopo aver sentito le Conferenze episcopali dei territori in cui presteranno la loro opera, per favorire iniziative pastorali e missionarie in favore di certe regioni o di gruppi sociali che hanno bisogno di un aiuto speciale; esse sono composte da presbiteri del clero secolare, sotto una speciale formazione e dipendenti da un proprio Prelato.

È compito del Prelato fondare e dirigere seminari per la formazione degli alunni della prelatura, che saranno promossi agli Ordini col titolo di servizio della prelatura e incardinati in essa. Al Prelato spetta anche prendersi cura della vita spirituale dei propri presbiteri, della loro speciale formazione continua e del loro sostentamento, anche mediante opportuni accordi con gli Ordinari dei luoghi in cui i sacerdoti sono inviati ad esercitare il ministero.

Il servizio delle prelature deve sempre essere offerto rispettando i diritti degli Ordinari del luogo e si esorta ad avere relazioni strette e continue con le Conferenze episcopali dei territori in cui operano.

Le prelature risultano così essere strutture di natura associativa per chierici destinati a svolgere il loro ministero in speciali opere pastorali o missionarie per diverse regioni o gruppi sociali, mentre i laici, celibi o coniugati, non ne fanno parte, ma possono offrire la loro abilità professionale per tali opere e iniziative mediante convenzioni.

ES I, 5 richiama i Sinodi dei Vescovi delle Chiese patriarcali e le Conferenze episcopali a stabilire dei regolamenti sull'uso dei beni ecclesiastici, che tengano conto sia delle diocesi del proprio territorio sia delle Chiese povere o in difficoltà.

3. **L'incardinazione nel *Codex Iuris Canonici***

La Commissione per la Revisione del Codice di diritto canonico affida al *coetus* V (denominato prima *De clericis* e poi *De sacra hierarchia*) il compito di rivedere la parte I *De clericis* del libro II *De perso-*

---

nisce l'oggetto della convenzione: durata, mansioni del sacerdote, luogo del suo ministero e di abitazione, tipi di aiuti per il sacerdote e da parte di chi, assicurazioni in caso di malattia, inabilità e vecchiaia. Il n. 28 richiama i doveri del Vescovo *a quo* e di quello *ad quem*. Nel n. 29 si ricorda ai sacerdoti che devono obbedire e rispettare il Vescovo della nuova diocesi e inserirsi nel presbiterio e nella comunità locale nel modo migliore possibile.

Per l'incardinazione *ipso iure* di *ES* I, 3 §5 cf. E. Colagiovanni, «De incardinatione», 26-28; J. GARCÍA MARTÍN, «La encíclica», 58-64; P. PAVANELLO, «I presbiteri», 42-45.

nis del *Codex Iuris Canonici* tra cui i cann. 111-117 CIC 1917 sull'incardinazione (*De clericorum adscriptione alicui dioecesi*)[123].

Nel Codice vigente l'incardinazione è trattata nei cann. 265-272, nel capitolo II *De clericorum adscriptione seu incardinazione* del libro II (*De populo Dei*), della parte I (*De christifidelibus*), del titolo III (*De ministris sacris seu de clericis*). Nel titolo III si trovano anche altri aspetti che riguardano i chierici: la loro formazione (capitolo I), i loro obblighi e diritti (capitolo III), la perdita dello stato clericale (capitolo IV); l'incardinazione è quindi considerata all'interno del titolo che regola i chierici e la loro vita.

3.1 *Finalità, radice e strutture di incardinazione*

Il can. 265 è il primo dei canoni riguardanti l'incardinazione.

Le fonti del canone sono: can. 111 CIC 1917; Responsum I, 1, 24 luglio 1939 della *Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos*[124]; *PO* 10.

Esso dispone:

> *Quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari vel prelaturae personali, aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur.*

Da una prima lettura del canone emergono subito due aspetti: il fine dell'incardinazione e le strutture nelle quali essa si realizza.

3.1.1 Finalità dell'incardinazione

Il fine dell'incardinazione è espresso dalle parole «*ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur*»: non sono assolutamente ammessi chierici acefali o girovaghi e per questo c'è la necessità dell'incardinazione.

---

[123] Cf. *Comm.* 1 (1969) 30; 3 (1971) 187-191; 4 (1972) 32; 39.

Il *coetus De clericis* comincia a trattare l'incardinazione fin dalla sessione I (24-28 ottobre 1966). Cf. *Comm.* 16 (1984) 158-195; in particolare 158-167; 187-190. Cf. anche *Comm.* 3 (1971) 189-191.

[124] PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS, *Responsa ad proposita dubia* I, 1, 24 luglio 1939, *AAS* 31 (1939) 321.

È posta la seguente domanda: «An laicus, qui a proprio Episcopo ad primam tonsuram promotus sit in servitium alius determinatae dioecesis de consensu huius Episcopi, huic dioecesi incardinatus sit ad norman canonis 111 §2». La risposta è «affirmative». Dalla risposta affermativa circa l'incardinazione nella diocesi in cui si presta servizio e non nella diocesi di provenienza emerge chiaramente la dimensione pastorale e più propria dell'incardinazione, che la Commissione di revisione del Codice voleva riportare in primo piano.

Il can. 265 riprende l'espressione «*ita ut clerici vagi nullatenus admittantur*» del can. 111 §1 CIC 1917 per precisarla meglio: *vagus* fa riferimento al chierico che non dimora nella comunità specifica presso la quale dovrebbe svolgere il proprio servizio ministeriale per cui è stato ordinato (diocesi, istituto religioso, etc.), *acephalus* indica il chierico che non è sottomesso ad un legittimo Superiore che vigili sulla sua vita e sul suo ministero e dal quale dipendere.

L'incardinazione si conferma, quindi, come quell'istituto giuridico con valenza pastorale e disciplinare che tutela, tra l'altro, una corretta comprensione del sacramento dell'Ordine sacro, come sacramento che non può essere esigito da nessuno, in quanto nessuno ha il diritto di essere ordinato, se a giudizio del legittimo Superiore non c'è utilità per la Chiesa (cf. can. 1025 §2). L'incardinazione ha anche valenza economica, infatti, se prima, per essere promossi agli Ordini maggiori (a partire dal suddiaconato), era necessario un titolo di ordinazione che garantisse un congruo sostentamento, ora tutto dipende dall'incardinazione in quanto nel Codice i titoli di ordinazione contenuti nei cann. 979-982 CIC 1917 sono aboliti o trattati come in fase di estinzione[125].

Dall'ordinazione e dalla conseguente incardinazione derivano o sono rafforzati una serie di doveri (cf. cann. 273; 274 §2; 275 §1; 283 §1) e diritti (cf. cann. 274 §1; 281; 283 §2; 384), che comprendono la dimensione pastorale, disciplinare ed economica dell'incardinazione stessa.

Il can. 111 §1 CIC 1917 prescriveva che un chierico doveva essere ascritto o ad una diocesi o ad un istituto religioso; in realtà già nel periodo successivo alla promulgazione del Codice del 1917 si era concessa la facoltà di incardinare a varie società missionarie clericali (cf. cap. III, pp. 186-189), inoltre *ES* I, 4 – sulla base di *PO* 10 – prevedeva tale

---

[125] Il titolo di sostentamento più importante era il beneficio di cui si fa menzione soltanto nel can. 1272, proprio per affermare che, dove esistano ancora benefici in senso proprio (a norma del can. 1409 CIC 1917), spetta alle Conferenze episcopali dare una normativa approvata dalla Sede Apostolica affinché i redditi e, se possibile, anche la stessa dote dei benefici sia progressivamente trasferita all'istituto diocesano per il sostentamento del clero di cui al can. 1274 §1.

Per approfondire il superamento del sistema beneficiale, specie i motivi di tale superamento, e più in generale il sostentamento del clero nel Concilio e nel Codice vigente cf. V. DE PAOLIS, «Il sistema beneficiale», 21-31; ID., «Il sostentamento del clero dal Concilio», 571-595; ID., «Il sostentamento del clero nel Concilio», 35-56. Degli altri titoli di ordinazione contenuti nei cann. 979-982 CIC 1917 non si fa più menzione.

Compare invece un *titulus servitii praelaturae* nel can. 295 §1, ma, come si vedrà, è soltanto una traccia derivante dal passato, quando ancora si richiedeva il titolo di ordinazione (cf. cap. III, pp. 241-246).

facoltà anche per le prelature personali, estendendone così ulteriormente la sua applicazione[126].

Nel can. 265 c'è una maggiore estensione della facoltà di incardinare, infatti l'incardinazione deve avvenire nelle strutture seguenti: «*aut alicui Ecclesiae particulari vel prelaturae personali, aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis*».

Sarà necessario definire con precisione le strutture con facoltà di incardinare: Chiese particolari, prelature personali, istituti di vita consacrata, società di vita apostolica[127].

3.1.2 Radice dell'incardinazione: diaconato

Prima di presentare le strutture di incardinazione è opportuno definire come avviene l'incardinazione originaria esplicita, cioè la prima incardinazione di chi diventa chierico, avvalendosi del can. 266:

> §1. Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel praelaturae personali pro cuius servitio promotus est.
> §2. Sodalis in instituto religioso a votis perpetuis professus aut societati clericali vitae apostolicae definitive incorporatus, per receptum diaconatum incardinatur tamquam clericus eidem instituto aut societati, nisi ad societates quod attinet aliter ferant constitutiones.
> §3. Sodalis instituti saecularis per receptum diaconatum incardinatur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est, nisi vi concessionis Sedis Apostolicae ipsi instituto incardinetur.

Nel 1972 sono promulgati due Motu proprio di Paolo VI: *Ministeria quaedam*[128] [*MQ*] e *Ad pascendum*[129] [*AP*].

MQ I stabilisce che non venga più conferita la prima tonsura, la quale costituiva anche il momento in cui si entrava nello stato clericale e si veniva incardinati in una determinata struttura. L'ingresso nello stato clericale è ora annesso al diaconato[130]. Gli Ordini minori dovevano essere detti *ministeri* (cf. *MQ* II) e, nella Chiesa latina, vengono mantenu-

---

[126] Cf. *Comm.* 3 (1971) 189-190; *Comm.* 16 (1984) 159.

[127] Fin dalla sessione I del *coetus De clericis* si stabilisce che nel can. 111 §1 del CIC 1917 debbano essere indicate chiaramente quelle comunità nelle quali si possa essere ascritti o incardinati. Cf. *Comm.* 16 (1984) 159.

[128] PAOLO VI, Motu proprio *Ministeria quaedam,* sui ministeri nella Chiesa latina, 15 agosto 1972, *AAS* 64 (1972) 529-534; *EV* 4/1749-1770.

[129] PAOLO VI, Motu proprio *Ad pascendum,* sul diaconato nella Chiesa latina, 15 agosto 1972, *AAS* 64 (1972) 534-540; *EV* 4/1771-1793.

[130] Cf. *MQ* I: «Prima tonsura non amplius confertur; ingressus vero in statum clericalem cum Diaconatu coniungitur».

ti soltanto quelli di lettore e di accolito, cui sono demandate anche le funzioni che erano proprie del suddiacono, con la conseguente soppressione del suddiaconato per la Chiesa latina (cf. *MQ* IV)[131].

Il primo Ordine sacro diventa quindi il diaconato che, oltre a rendere chierici coloro che ricevono l'ordinazione diaconale (cf. *MQ* I), comporta l'incardinazione in diocesi (cf. *AP* IX)[132].

Il can. 266 §1 stabilisce, quindi, che con l'ordinazione diaconale si entra nello stato clericale divenendo chierici e venendo incardinati nella Chiesa particolare o nella prelatura personale al cui servizio si è stati ammessi: tali chierici appartengono al clero secolare[133].

Il candidato al diaconato può scegliere liberamente la diocesi per il servizio della quale farsi ordinare e di conseguenza la diocesi di incardinazione e il Vescovo da cui dipendere: potrà essere sia il Vescovo della diocesi di domicilio sia quello di un'altra diocesi cui vorrà dedicarsi; per l'ordinazione presbiterale il Vescovo e la diocesi propri sono invece quelli di incardinazione (cf. can. 1016); non si menzionano più i titoli di ordinazione come nel Codice precedente (cf. cann. 979 §1 CIC 1917; 981 §1 CIC 1917). Per la prelatura personale si rimanda al can. 295 in cui si stabilisce che si è promossi agli Ordini con il titolo di servizio della prelatura (cf. cap. III, pp. 241-246).

Nel can. 266 §2 si tratta degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica: per essere ordinati diaconi e quindi essere incardinati nel proprio istituto o società clericale – a meno che per la società le costituzioni non dispongano altro – i loro membri devono essere pienamente incorporati in essi o tramite la professione perpetua (per gli istituti religiosi) o tramite un'incorporazione definitiva (per le società di vita apostolica).

Con la professione religiosa si è ascritti al proprio istituto religioso *tamquam* religioso, mentre con l'ordinazione diaconale si è ascritti al proprio istituto religioso o società clericale *tamquam* chierico[134].

---

131 Cf. *MQ* IV: «Ministeria in tota Ecclesia Latina servanda, hodiernis necessitatibus accommodata, duo sunt, Lectoris nempe et Acolythi. Partes, quae hucusque Subdiacono commissae erant, Lectori et Acolytho concreduntur, ac proinde in Ecclesia Latina Ordo maior Subdiaconatus non amplius habetur. Nihil tamen obstat, quominus, ex Conferentiae Episcopalis iudicio, acolythus alicubi etiam Subdiaconus vocari possit».

132 Cf. *AP* IX: «Ingressus in statum clericalem et incardinatio alicui dioecesi ipsa ordinatione Diaconali habentur».

133 Il *coetus De sacra hierarchia* recepisce la normativa di *Ministeria quaedam* e *Ad pascendum* nella XII sessione. Cf. *Comm.* 24 (1992) 276.

134 È espresso anche nella sintesi dei lavori dei Consultori quando ancora non era stata decisa la soppressione del suddiaconato e l'ingresso nello stato clericale col diaconato: «In coetu autem id iam admissum est quod etiam religiosus qui vota per-

Anche per gli istituti religiosi e le società clericali di vita apostolica non si parla più di titoli di ordinazione come invece succedeva nel Codice precedente (cf. can. 982 CIC 1917).

Di norma per i membri degli istituti secolari l'incardinazione avviene attraverso l'ordinazione diaconale nella Chiesa particolare al cui servizio si è ammessi come dispone il can. 266 §3. L'incardinazione nell'istituto è un'eccezione per concessione della Sede Apostolica ma, in analogia a quanto detto per il can. 266 §2, si presume che prima di ricevere l'ordinazione diaconale si siano dovuti assumere in maniera definitiva i vincoli sacri con cui si è incorporati definitivamente nell'istituto[135].

3.1.3 Chiese particolari

Il can. 368 definisce cosa si intende per Chiesa particolare:

> Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.

Nelle Chiese particolari e dalle Chiese particolari sussiste la sola ed unica Chiesa cattolica, ciò significa che ogni singola Chiesa particolare dovrà avere gli stessi elementi essenziali che sono propri della Chiesa universale.

Prima di tutto Chiesa particolare è la diocesi (cf. can. 369), cui sono assimilati la prelatura territoriale e l'abbazia territoriale (cf. can. 370), il vicariato apostolico e la prefettura apostolica (can. 371 §1) e l'amministrazione apostolica stabilmente eretta (can. 371 §2).

Tutte queste strutture hanno facoltà di incardinare.

La diocesi è definita nel can. 369:

> Dioecesis est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia.

---

petua emiserit et sodalis societatis qui promissiones perpetua fecerit, adscribitur tanquam clericus religioni aut societati in qua promotus est. Itaque, religiosus per professionem religioni adscribitur, tanquam religiosus, non autem tanquam clericus; tanquam clericus eidem adscribitur tantum per caerimoniam peculiarem aut subdiaconatum, cui adscriptio clericorum adnectitur». *Comm.* 3 (1971) 190.

[135] Per approfondire il tema dell'incardinazione originaria cf. J.H. PROVOST, «Process of incardination», 68-69.

Dalla definizione di diocesi si possono trarre quali siano gli elementi essenziali della Chiesa particolare, essendo la diocesi la forma più significativa di Chiesa particolare[136].

Perché si possa parlare di Chiesa particolare deve esserci una porzione del popolo di Dio che sia espressione di tutti gli ordini di persone, affidata alle cure pastorali di un Vescovo, o equiparato, coadiuvato da un presbiterio, in modo tale che in essa, comunicando i mezzi di salvezza (Vangelo e sacramenti, tra cui specialmente l'Eucaristia), si renda presente ed operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica (cf. *CD* 11)[137].

La porzione del popolo di Dio che costituisce una Chiesa particolare è generalmente determinata dal criterio oggettivo del territorio (cf. can. 372 §1), ma in un territorio già determinato come Chiesa particolare possono sorgere per una maggiore utilità, dopo il giudizio della suprema autorità e sentite le Conferenze episcopali interessate, anche Chiese particolari secondo criteri oggettivi non territoriali ma personali quali il rito dei fedeli o altri criteri (cf. can. 372 §2), come già richiedeva *PO* 10 menzionando le speciali diocesi personali[138].

---

[136] Per approfondire il tema della Chiesa particolare cf. G. GHIRLANDA, «La Chiesa particolare», 551-568; ID., «La dimensione universale», 6-22.

[137] È interessante quanto scrive Ghirlanda: «tutti gli elementi costitutivi ed essenziali della Chiesa particolare, delineati nel can. 369, hanno in se stessi una dimensione di universalità: la porzione di popolo di Dio è una particolarizzazione dell'unica Chiesa universale, in quanto questa è un tutto indivisibile per il fatto stesso che, come abbiamo visto, mediante il Battesimo i fedeli che formano tale porzione di popolo di Dio sono immediatamente incorporati nella Chiesa universale; l'annuncio del Vangelo, dal quale è convocata la porzione di popolo di Dio, è di per sé universale, in quanto volto a tutti gli uomini, anche se è accolto sempre in un concreto contesto socio-culturale; la celebrazione dell'Eucaristia che riunisce tale porzione di popolo di Dio, pur avvenendo sempre in un luogo ben preciso (*SC* 41-42), tuttavia per sua natura è un atto che riguarda la Chiesa universale (*SC* 26d); l'appartenenza al Collegio da parte del Vescovo precede il suo essere pastore di una Chiesa particolare, quindi la sua relazione alla Chiesa universale precede quella alla Chiesa particolare; i presbiteri, collaboratori necessari del Vescovo (*LG* 28b; *PO* 7a-b), appartengono alla Chiesa universale in modo immediato in virtù dell'ordinazione e partecipano "alla stessa ampiezza universale della missione affidata agli Apostoli" (*PO* 10a), anche se poi attraverso l'incardinazione nella Chiesa particolare l'universalità del loro ministero necessariamente si concretizza e si particolarizza in modo spazio-temporale». G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 97-98.

[138] Per approfondire i criteri della territorialità e della personalità cf. G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 93-122 (in particolare 108-119).

In sintesi Ghirlanda scrive: «Il criterio della territorialità è la regola generale per l'organizzazione della Chiesa particolare e della parrocchia, e quindi della de-

Al Vescovo diocesano sono equiparati coloro che nel Codice sono a capo delle Chiese particolari assimilate alle diocesi: il Prelato territoriale, l'Abate territoriale, il Vicario apostolico, il Prefetto apostolico e l'Amministratore apostolico di un'amministrazione apostolica stabilmente eretta (cf. can. 381 §2)[139].

Il Vescovo diocesano e coloro che gli sono equiparati sono Ordinari e Ordinari del luogo, come anche tutti coloro che nelle medesime Chiese particolari godono di potestà esecutiva ordinaria generale come i vicari generali ed episcopali (cf. can. 134 §§1-2).

Ancora non sono state costituite vere e proprie diocesi personali secondo il can. 372 §2, ma sono assimilabili a diocesi personali gli ordinariati militari o castrensi, gli ordinariati apostolici per i fedeli di rito orientale in un territorio di rito latino, l'amministrazione apostolica personale "San Giovanni Maria Vianney" nella diocesi brasiliana di Cam-

---

limitazione dell'appartenenza ad esse e dell'esercizio della giurisdizione del pastore ad esse preposto. Infatti, anche se il territorio non è elemento essenziale costitutivo di esse, sulla base del significato antropologico che esso ha, assume un senso ecclesiologico-canonico, come ciò che meglio esprime il localizzarsi della Chiesa radunata dall'annuncio del Vangelo e dalla celebrazione dell'Eucaristia, sotto la guida di un Pastore, e quindi del realizzarsi della salvezza, secondo l'economia incarnatoria.

D'altra parte, però, dato che fa parte dell'essenza della Chiesa il suo localizzarsi e non la determinazione canonica nel territorio, possono darsi legittimamente Chiese particolari e parrocchie personali. Tuttavia il costituirsi di queste deve essere un'eccezione, sulla base delle necessità pastorali, alle quali la Chiesa deve man mano provvedere. Proprio per questo loro carattere, tali strutture possono assumere forme diversificate, che mutano nel tempo e che nella loro singolarità sono destinate ad essere assorbite nelle Chiese particolari territoriali man mano che cambia la situazione contingente che le ha determinate.

Per evitare che queste Chiese o parrocchie personali diventino strutture elitarie, in contraddizione con la natura della Chiesa popolo di Dio, è necessario che l'appartenenza ad esse avvenga sempre in base ad un elemento oggettivo (l'appartenenza ad un rito, alle forze armate, o ad un gruppo nazionale, nel caso di parrocchie), come lo è per le Chiese particolari e le parrocchie territoriali (il domicilio o il quasi-domicilio)». G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 121-122.

[139] La potestà del Vescovo diocesano è ordinaria, propria e immediata (cf. can. 381 §1). Il Prelato e l'Abate territoriali governano una determinata porzione del popolo di Dio, definita da un territorio e costituitasi per particolari motivi storici, con potestà ordinaria e propria (cf. can. 370). Il Vicario e il Prefetto apostolico governano quei territori di missione non ancora eretti a diocesi con potestà ordinaria vicaria (cf. can. 371 §1). L'Amministratore apostolico di un'amministrazione stabilmente eretta governa con potestà ordinaria vicaria una porzione del popolo di Dio che non può essere eretta a diocesi per ragioni speciali e particolarmente gravi (cf. can. 371 §2).

pos, gli ordinariati personali per gli anglicani. Essi sono Chiese particolari che godono di facoltà di incardinare[140].

Tra i motivi che possono determinare la costituzione di una Chiesa particolare c'è l'appartenenza diretta o indiretta alle forze armate di una Nazione: si avranno gli ordinariati militari, circoscrizioni definite quindi sia secondo criteri territoriali che personali.

È la Costituzione Apostolica del 1986 di Giovanni Paolo II *Spirituali militum curae*[141] [*SMC*] che definisce l'ordinariato militare[142].

Esso è assimilato alle diocesi ed è quindi Chiesa particolare. È eretto dalla Sede Apostolica (Congregazione per i Vescovi o Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli; cf. *SMC* XI) dove lo richie-

---

[140] Gli ordinariati apostolici sono eretti per i fedeli di rito orientale in un territorio di rito latino e sono guidati da un Ordinario apostolico che su di essi ha giurisdizione piena e non cumulativa con quella dei Vescovi diocesani del luogo. Attualmente gli ordinariati apostolici sono in Argentina, Austria, Brasile, Europa orientale, Francia, Grecia, Polonia.

L'amministrazione apostolica personale "San Giovanni Maria Vianney" è stata eretta nel 2002 dalla Congregazione per i Vescovi in Brasile nella diocesi di Campos per i fedeli dell'Unione di San Giovanni Maria Vianney rientrati nella piena comunione con la Chiesa cattolica. L'Amministratore apostolico personale esercita una giurisdizione cumulativa con quella dei Vescovi del luogo.

Cf. G. GHIRLANDA, «La Costituzione Apostolica», 393-394.

[141] GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Spirituali militum curae,* sugli ordinariati militari, 21 aprile 1986, *AAS* 78 (1986) 481-486; *EV* 10/345-370.

[142] Cf. J. BEYER, «La Costituzione Apostolica», 206-227; 110-124. Cf. anche F. IANNONE, «L'ordinariato militare», 3-21.

Non si condivide la posizione di Le Tourneau che sostiene che l'ordinariato militare, a causa della giurisdizione cumulativa dell'Ordinario militare con il Vescovo diocesano, non ha un popolo proprio su cui è esercitata la potestà in maniera esclusiva e quindi non è una Chiesa particolare quanto piuttosto una prelatura personale, sebbene con una natura specifica a motivo della giurisdizione cumulativa dell'Ordinario militare con il Vescovo diocesano. Questa posizione non è condivisibile, perché affermare che l'ordinariato militare è assimilato alla diocesi significa dire che c'è una somiglianza stretta ma anche delle differenze, così come avviene per le altre Chiese particolari elencate nel can. 368 e assimilate alla diocesi. Le differenze sono date da chi è capo di delle diverse Chiese particolari e da che tipo di potestà vi esercita (ordinaria propria o vicaria): il fatto che l'esercizio della potestà da parte dell'Ordinario militare sia cumulativo con la potestà del Vescovo diocesano non implica che l'ordinariato militare non abbia un popolo proprio, inoltre l'esercizio della potestà dell'Ordinario militare non è cumulativo per tutte le materie ma solo per quelle che sono attribuite dalla Costituzione Apostolica. La natura cumulativa della potestà dell'Ordinario militare non cambia quindi l'assimilazione dell'ordinariato alla diocesi e la sua natura di Chiesa particolare, anche se peculiare. Cf. D. LE TOURNEAU, «La nouvelle organisation», 37-66.

dano le circostanze e dopo aver sentito le Conferenze episcopali interessate[143].

L'ordinariato militare è guidato dall'Ordinario militare con giurisdizione ordinaria, propria, personale e cumulativa con quella del Vescovo diocesano della Chiesa particolare di domicilio o del rito dei fedeli che vi appartengono (cf. *SMC* IV).

L'Ordinario militare può erigere con l'approvazione della Sede Apostolica un seminario che offra una specifica formazione spirituale e pastorale agli alunni che potranno essere promossi agli Ordini nell'ordinariato ed essere lì incardinati. Altri chierici possono essere incardinati nell'ordinariato a norma del diritto. Tutti i sacerdoti incardinati, assieme agli altri sacerdoti secolari e religiosi che svolgono un ufficio nell'ordinariato pur non essendovi incardinati, costituiscono il presbiterio dell'ordinariato; ci sarà anche un Consiglio presbiterale. Si invitano i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi a concedere ai propri chierici la possibilità di esercitare il loro ministero per l'ordinariato consentendo quindi una certa mobilità del clero[144].

L'ordinariato ha anche un popolo proprio essendo assimilato alla diocesi che è Chiesa particolare (cf. *SMC* VI, X). Poiché l'Ordinario militare è preposto a capo di una Chiesa particolare, egli esercita la potestà di governo su tutti gli appartenenti all'ordinariato come Ordinario secondo il can. 134 §1 e quanto viene attribuito al Vescovo dio-

---

[143] Cf. *SMC* I: «§1. Ordinariatus militares, qui etiam castrenses vocari possunt, quique dioecesibus iuridice assimilantur, sunt peculiares circumscriptiones ecclesiasticae, quae propriis reguntur statutis ab Apostolica Sede conditis, in quibus pressius determinabuntur huius Constitutionis praescripta, servatis ubi exstent Conventionibus inter Sanctam Sedem et Nationes initis.

§2. Ubi adiuncta id suadeant, auditis quorum interest Episcoporum Conferentiis, novi ordinariatus militares ab Apostolica Sede erigantur».

[144] Cf. *SMC* VI: «§1. Praeter illos de quibus in sequentibus §§3 et 4, ordinariatus Castrensis presbyterium efformant illi sacerdotes, sive saeculares sive religiosi, qui congruis qualitatibus praediti ad hoc peculiare opus pastorale rite perficiendum atque de consensu sui Ordinarii, officio in ordinariatu militari funguntur.

§2. Episcopi dioecesani necnon competentes Superiores religiosi Ordinariatui castrensi concedant numero sufficienti sacerdotes et diaconos huic muneri idoneos.

§3. Ordinarius militaris, probante Sancta Sede, seminarium erigere potest eiusque alumnos, specifica formatione spirituali ac pastorali donatos, in ordinariato ad sacros Ordines promovere.

§4. Alii quoque clerici possunt in ordinariatu castrensi incardinari, ad normam iuris.

§5. Consilium presbyterale habeat propria statuta ab Ordinario approbata, attentis normis ab Episcoporum conferentia prolatis».

cesano nell'ambito della potestà esecutiva s'intende competere anche a lui, essendogli equiparato (cf. can. 134 §3; *SMC* II, §1). Per questo è anche membro di diritto della Conferenza episcopale della Nazione in cui è costituito l'ordinariato (cf. cann. 448 §1; 450; *SMC* III). Non è però Ordinario del luogo secondo il can. 134 §2, poiché esercita la sua giurisdizione su fedeli membri dell'ordinariato secondo un criterio oggettivo di tipo personale (appartenenza alle forze armate).

Altri motivi hanno invece spinto per la costituzione degli ordinariati personali per gli anglicani previsti dalla Costituzione Apostolica del 2009 di Benedetto XVI *Anglicanorum coetibus*[145] [*AC*] e integrate dalle *Norme complementari alla Costituzione Apostolica Anglicanorum coetibus*[146] [*NC*] della Congregazione per la Dottrina della Fede[147]. Essi sono istituiti «per quei fedeli anglicani che desiderano entrare corporativamente in piena comunione con la Chiesa cattolica» (*AC* Proemio)[148]. L'erezione di ordinariati personali per gli anglicani rende possibile l'integrazione nella Chiesa cattolica di gruppi di fedeli anglicani o anche di singoli fedeli con la possibilità di mantenere elementi liturgici, spirituali e pastorali del *patrimonio anglicano*[149].

Gli ordinariati personali per gli anglicani sono eretti dalla Congregazione per la Dottrina delle Fede all'interno dei confini di una determinata Conferenza episcopale, dopo averla consultata (cf. *AC* I, §1). L'ordinariato è assimilato (*aequatur*) ad una diocesi ed è quindi Chiesa particolare (cf. *AC* I, §3)[150], infatti è formato da fedeli provenienti da tutti gli stati di vita del popolo di Dio, cioè laici, chierici e

---

[145] BENEDETTO XVI, Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, circa l'istituzione di ordinariati personali per anglicani che entrano nella piena comunione con la Chiesa cattolica, 4 novembre 2009, *AAS* 101 (2009) 985-990.

[146] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Norme complementari alla Costituzione Apostolica Anglicanorum coetibus,* 4 novembre 2009, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_it.html [accesso: 29/11/2010]; *Civ. Catt.* 160/IV (2009) 379-384.

[147] Cf. G. GHIRLANDA, «Il significato», 385-392; ID., «La Costituzione Apostolica», 373-430.

[148] Cf. G. GHIRLANDA, «La Costituzione Apostolica», 373-383.

[149] Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Adnotatio circa Ordinariatum Personalem pro Anglicanis Catholicam Ecclesiam ingredientibus*, 20 ottobre 2009, 939-942. Cf. anche G. GHIRLANDA, «La Costituzione Apostolica», 386-389.

[150] Il decreto di erezione dell'ordinariato personale *Our Lady of Walsingham* per i pastori e i fedeli anglicani nel territorio di Inghilterra e Galles nella nota n. 3 rinvia espressamente al can. 372 §2 e a *AC* I, §3. Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decree of Erection,* 130.

membri di istituti di vita consacrata o di società di vita apostolica (cf. *AC* I, §4)[151], guidati da un Ordinario personale cui è affidata la loro cura pastorale[152]. La potestà dell'Ordinario è ordinaria, vicaria e personale e va esercitata in modo non cumulativo ma congiunto con quella del Vescovo diocesano locale solo nelle materie strettamente determinate dalla Costituzione Apostolica e dalle *Norme complementari* (cf. *AC* V). Essendo preposto a capo di una Chiesa particolare, l'Ordinario lo è nel senso del can. 134 §1 e quanto viene attribuito al Vescovo diocesano nell'ambito della potestà esecutiva compete anche a lui secondo il can. 134 §3. Inoltre è membro della Conferenza episcopale della Nazione in cui è eretto l'ordinariato personale (cf. cann. 448 §1; 450; *NC* art. 2 §2). Poiché i fedeli che appartengono all'ordinariato ne sono membri secondo criteri oggettivi di tipo personale (appartenenza previa alla Comunione anglicana, l'aver ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana nell'ordinariato, l'essere congiunti di membri dell'ordinariato) non può essere considerato Ordinario del luogo secondo il can. 134 §2[153].

Coloro che hanno esercitato il ministero di diaconi, presbiteri e Vescovi anglicani possono essere promossi agli Ordini nella Chiesa cattolica, se rispondono ai requisiti del diritto canonico dei cann. 1026-1032 e non sono incorsi in irregolarità ed impedimenti (cf. *AC* VI, §1). La regola è di ammettere al presbiterato solo uomini celibi ma si può fare

---

[151] Cf. *AC* I: «§1. Personales ordinariatus pro Anglicanis, qui plenam communionem ineunt cum Catholica Ecclesia a Congegatione pro Doctrina Fidei intra fines certae cuiusdam Conferentiae Episcopalis, ipsa Conferentia audita, conduntur.

§2. In territorio alicuius Episcoporum Conferentiae, unus pluresve ordinariatus pro necessitate constitui possunt.

§3. Quisque ordinariatus ipso iure iuridica personalitate fruitur publica; profecto iuridice dioecesi aequatur.

§4. Ordinariatus fidelibus laicis, clericis necnon institutorum vitae consecratae vel societatum vitae apostolicae sodalibus constituitur, qui olim ad Anglicanam Communionem pertinebant et nunc plena cum Ecclesia Catholica communione fruuntur, vel in ipsius ordinariatus iurisdictione initiationis sacramenta recipiunt.

§5. Catechismus Catholicae Ecclesiae authentice fidem catholicam exprimit, quam ordinariatus sodales profintentur».

[152] Cf. *AC* IV: «Personalis ordinariatus pastorali ministerio Ordinarii a Summo Pontifice electi committitur».

[153] Da quanto detto fin qui l'ordinariato personale per gli anglicani è certamente Chiesa particolare, quindi non si può concordare con quanto sostenuto da Arrieta che sembra intendere l'ordinariato come una "struttura complementare", una struttura che sembrerebbe essere all'interno della costituzione gerarchica della Chiesa pur non essendo Chiesa particolare. Cf. J.I. ARRIETA, «Gli ordinariati personali», 151-172.

petizione al Pontefice per derogare in singoli casi; in nessun caso sono ammessi Vescovi coniugati (cf. *AC* VI, §2; *NC* art. 6 §1).

L'incardinazione dei chierici è secondo le norme del diritto (cf. *AC* VI, §3) e l'Ordinario ha la facoltà di incardinare nell'ordinariato i ministri anglicani entrati nella piena comunione con la Chiesa cattolica e i candidati appartenenti all'ordinariato da lui promossi agli Ordini sacri (cf. *NC* art. 4 §2). I presbiteri incardinati ricevono le necessarie facoltà dall'Ordinario (cf. *NC* art. 6 §3) e costituiscono il presbiterio dell'ordinariato, i cui sacerdoti dovranno impegnarsi a collaborare con il presbiterio della diocesi nel cui territorio svolgono il loro ministero (cf. *AC* VI, §4; *NC* art. 9 §1)[154]. I candidati agli Ordini sacri nell'ordinariato sono formati insieme agli altri seminaristi, anche se potranno essere stabiliti programmi specifici per la formazione nel patrimonio anglicano o anche essere erette proprie case di formazione (cf. *AC* VI, §5; *NC* art. 10)[155].

---

[154] Dall'altra parte i chierici incardinati in una diocesi, in un istituto di vita consacrata o in una Società di vita apostolica sono invitati a collaborare alla cura pastorale dell'ordinariato quando e dove sia ritenuto opportuno e col consenso scritto del loro legittimo Superiore. Si richiede anche una convenzione scritta (cf. *NC* art. 9 §§2-3).

Tutto l'art. 9 esprime un'applicazione flessibile del principio di incardinazione.

[155] Cf. *AC* VI: «§1. Qui, Anglicana in Communione, diaconale, vel presbyterale aut episcopale exercuerunt ministerium atque qualitatibus gaudent a iure canonico expostulatis et irregularitatibus ceterisque impedimentis non afficiuntur, ab Ordinario inter ad sacros Ordines candidatos in Ecclesia Catholica recipi possunt. De ministris autem coniugio adstrictis, normae sunt servandae Litterarum Encyclicarum Pauli PP. VI *Sacerdotalis caelibatus* n. 42 atque Declarationis *In June*. Ministri porro haud adstricti coniugio caelibatus clericalis normis ad mentem can. 277 §1 tenentur.

§2. Ordinarius, omnino disciplinae in Ecclesia Latina circa caelibatum clericalem satisfaciens, pro regula ad presbyteralem ordinem dumtaxat viros admittet caelibes. A Romano Pontifice expetere poterit, can. 277 §1 derogando, ut singulis in casibus, ad Ordinem sacrum presbyteratus admittantur etiam coniugati viri, persedulo cautis tamen obiectivis criteriis ab Apostolica Sede comprobandis.

§3. Clericorum incardinatio ad iuris canonici normam regitur.

§4. Presbyteri alicui Ordinariatui incardinati, presbyterium quidem constituentes, unitatis quoque vinculum colere debent cum presbyterio illius dioecesis intra cuius fines suum peragunt ministerium; pastoralibus caritativisque inceptis et actionibus, simul susceptis, favere debent, quae per conventiones agi poterunt, inter Ordinarium et Episcopum dioecesanum particularem initas.

§5. Sacrorum Ordinum candidati alicuius ordinariatus una cum aliis Seminarii tironibus instituentur, potissimum quod ad doctrinalem pastoralemque provinciam spectat. Ratione habita peculiarem necessitatum Seminarii tironum ordinariatus eorumque de Anglicano patrimonio institutionis, Ordinarius programmata statuere potest, in

3.1.4 Prelatura personale

La prelatura personale è una struttura eretta dalla Sede Apostolica (che ne fa anche gli statuti, cf. can. 295 §1), dopo aver sentito le Conferenze episcopali interessate, per promuovere un'adeguata distribuzione dei presbiteri o per attuare speciali opere pastorali o missionarie per diverse regioni o categorie sociali; essa è costituita da presbiteri e diaconi del clero secolare (cf. can. 294).

Alla guida della prelatura è preposto un Prelato che è Ordinario proprio: può erigere un seminario nazionale o internazionale, promuovere gli alunni agli Ordini sacri e incardinarli nella prelatura stessa. È anche responsabile della formazione spirituale e del sostentamento dei chierici della prelatura (cf. can. 295).

Il Prelato, in quanto Ordinario dei chierici, va compreso secondo il can. 134 §1, infatti su di essi, ed esclusivamente su di essi, esercita una potestà di governo in modo analogo a quella che esercitano i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali di diritto pontificio e delle società di vita apostolica clericali di diritto pontificio. Proprio perché esercita la sua potestà secondo criteri personali e non territoriali, non può essere considerato Ordinario del luogo secondo quanto previsto nel can. 134 §2.

Le prelature personali, a differenza delle Chiese particolari che sono circoscrizioni ecclesiastiche definite o in base a criteri territoriali o in base a oggettivi criteri personali, non sono assimilabili alla diocesi perché non possiedono il requisito costitutivo della porzione di popolo di Dio affidata alla cura pastorale di un Vescovo o equiparato, infatti il Prelato è Ordinario soltanto dei chierici che sono incardinati nella prelatura mentre i laici restano esterni pur potendo dedicarsi alle opere della prelatura in un'organica cooperazione mediante convenzioni (cf. can. 296). Il Prelato non può quindi essere equiparato nell'ambito della potestà esecutiva al Vescovo diocesano come invece lo sono coloro che presiedono una Chiesa particolare (cf. cann. 134 §3; 381 §2; 368), né è membro di una Conferenza episcopale (cf. cann. 448 §1; 450).

Quindi la prelatura personale non è una Chiesa particolare, né può essere detta circoscrizione ecclesiastica che rientra nella costituzione gerarchica della Chiesa. Anzi, per garantire i diritti degli Ordinari locali, gli statuti della prelatura devono stabilire i rapporti che intercorrono con gli Ordinari del luogo delle Chiese particolari in cui la prelatura

---

Seminario agenda, vel etiam domos formationis condere, quae cum facultatibus catholicae theologiae iam exsistentibus nectuntur».

opera o intende operare, dopo averne ricevuto il consenso del Vescovo diocesano interessato (cf. can. 297). Infatti, se i chierici della prelatura dipendono dal loro Prelato per la formazione, il sostentamento e la determinazione del luogo in cui svolgere il loro ministero, per l'esercizio concreto della loro attività dipendono dal Vescovo della diocesi in cui operano e fanno parte del presbiterio diocesano non avendo un popolo proprio cui rivolgere la cura pastorale.

La prelatura è una struttura associativa di chierici, come già è emerso dai documenti conciliari e dalle norme applicative di *Ecclesiae Sanctae*.

I lavori di revisione del Codice confermano l'identità associativa della prelatura e la chiara volontà del Legislatore di non considerare la prelatura personale una Chiesa particolare assimilata alla diocesi e facente parte della costituzione gerarchica della Chiesa.

a) *I lavori di revisione fino allo Schema del 1980*

All'inizio dei lavori di revisione del Codice, in realtà, il *coetus De clericis – De sacra hierarchia* tende ad assimilare la prelatura personale alla Chiesa particolare.

Nella I sessione di lavoro (24-28 ottobre 1966)[156] uno dei principi per rivedere i canoni 111-117 CIC 1917 sull'incardinazione è la necessità di creare delle norme che rispondano a quanto stabilito in *Presbyterorum ordinis* e in *Ecclesiae Sanctae*, cioè la necessità di provvedere sia ad un'adatta distribuzione del clero sia alle richieste per compiere peculiari opere apostoliche, e la necessità di chierici formati a sentire, in primo luogo, la sollecitudine per le diocesi e le prelature per il cui servizio sono ordinati, ma anche preparati per offrirsi a quelle Chiese particolari sofferenti per grave scarsità di clero, nell'ottica del bene della Chiesa universale[157].

---

[156] Cf. *Comm.* 16 (1984) 158-195, in particolare 158-167; 187-190. Cf. anche *Comm.* 3 (1971) 189-190.

[157] Cf. *Comm.* 16 (1984) 158-159: «2) attendi debet etiam necessitas providendi tum aptae cleri distributioni tum requisitis ad peculiaria opera apostolica perficienda, iuxta ea quae statuta sunt in Decreto Concilii Vaticani II "Presbyterorum ordinis" et in Motu Proprio Pauli VI "Ecclesiae Sanctae", et ideo necessitas ita instituendi clericos ut sollicitudinem habeant imprimis dioecesis aut praelaturae in cuius servitium ordinantur, sed etiam paratos se exhibeant, in bonum Ecclesiae universae, qui Ecclesiis particularibus sese devoveant gravi cleri penuria laborantibus; attendi ergo debet necessitas normas condendi quibus omnibus his exigentiis provideatur».

Già dall'inizio dei lavori di revisione del can. 111 §1 CIC 1917 viene così inserita la prelatura personale tra le strutture con facoltà di incardinare; si tratta del primo dei canoni *De clericorum adscriptione seu incardinatione* titolato *Necessitas incardinationis, communitates quibus clerici incardinantur*, che rimanda esplicitamente al can. 111 §1 CIC 1917 e a *ES* I, 4:

> §1. Quemlibet clericum oportet esse adscriptum aut alicui Ecclesiae particulari aut praelaturae personali aut alicui religioni aut societati hac facultate ab Apostolica Sede donatae, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur[158].

Si inserirà un secondo paragrafo in cui sono definite quelle strutture che si intendono Chiese particolari e tra di esse non compare la prelatura personale[159].

Si sente però la necessità di definire e dichiarare anche le finalità per cui la prelatura personale gode del diritto di incardinare determinati chierici – cioè affinché siano mandati a svolgere il servizio in una Chiesa particolare sofferente per scarsità di clero o affinché siano destinati a peculiari opere pastorali o missionarie nelle varie regioni o gruppi sociali che necessitano di uno speciale aiuto – ma per non dover sempre ripetere nei canoni successivi l'espressione *Ecclesia particularis et praelatura personalis* si propone di inserire un terzo paragrafo in cui si afferma che, nei canoni seguenti, è equiparata – *aequiparatur* – alla Chiesa particolare la prelatura personale, alla quale compete di incardinare chierici per i fini già menzionati[160]:

> §3. Ecclesiae particulari in canonibus qui sequuntur, aequiparatur praelatura personalis cui quidem competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio[161].

Va notato che nella I sessione la prelatura personale non è *assimilata* alla Chiesa particolare, ma è *equiparata* ad essa esclusivamente per ciò che riguarda la facoltà di incardinare: non si può dire né che abbia un popolo proprio, cioè dei fedeli di più ordini di persone che siano mem-

---

158 *Comm.* 16 (1984) 187.

159 Cf. *Comm.* 16 (1984) 159-160. Cf. *Comm.* 16 (1984) 187: «§2. Nomine Ecclesiae particularis intelleguntur dioecesis, praelatura et abbatia nullius, praefectura et vicaria apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta».

160 Cf. *Comm.* 16 (1984) 160.

161 *Comm.* 16 (1984) 187.

bri della prelatura, né che il Prelato possa essere equiparato al Vescovo diocesano[162].

Nella II sessione di lavoro (3-8 aprile 1967)[163] si inizia a trattare delle circoscrizioni ecclesiastiche e, riprendendo il Concilio (cf. *CD* 11), si stabilisce che il territorio non è un elemento costitutivo bensì determinativo della diocesi: di regola è il territorio che definisce la porzione di popolo di Dio che determina una diocesi ma ciò non toglie che possano esserci altri criteri che definiscono una comunità di fedeli[164].

Si ritiene opportuno inserire un canone in cui stabilire quali siano le Chiese particolari e quali istituzioni vengano equiparate ad esse nel diritto[165]. Il risultato è il can. 2 dello schema dei canoni sulle circoscrizioni ecclesiastiche:

> Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit sunt imprimis dioecesis, et praeterea vicariatus apostolicus et praefectura apostolica, praelatura et abbatia cum proprio populo christiano, atque administratio apostolica stabiliter erecta; eisdem aequiparantur praelaturae personales, quibus scilicet non est proprius populus, de quibus in can. 111 §3, nisi ex rei natura aut sermonis contextu aliud appareat[166].

La prelatura personale è equiparata alle Chiese particolari, a meno che non appaia diversamente per la natura delle cose o dal contesto del discorso. Sempre si intende una prelatura senza popolo proprio. La presenza di un popolo proprio è, infatti, costitutiva per la definizione delle diverse Chiese particolari, come viene confermato anche dai canoni successivi (cann. 3-6).

Nel can. 7 §1 si stabilisce che il territorio è il criterio determinativo con cui di regola si costituisce una Chiesa particolare[167].

Nel can. 7 §2 si ritorna a parlare di prelatura personale:

> §2. Attamen, ratione ritus distincti fidelium erigi valent dioeceses diversae in eodem territorio. Immo, ubi alia ratio, iudicio Supremae Ecclesiae Auctoritatis, audita quidem, ad normam can…., Episcoporum quarum interest Conferentiis illud suadeat, pro certis fidelium coetibus constitui valent praelaturae

---

[162] Cf. G. GHIRLANDA, «La Costituzione Apostolica», 401; M. MULLANEY, *Incardination*, 148.

[163] Cf. *Comm.* 17 (1985) 74-112; in particolare 90-98; 102-104.

[164] Cf. *Comm.* 17 (1985) 90.

[165] Cf. *Comm.* 17 (1985) 91-92.

[166] *Comm.* 17 (1985) 102.

[167] Cf. *Comm.*17 (1985) 103: «§1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes».

personales, et, si necesse sit, etiam dioeceses personales (cf. Conc. Vat. II, Decr. Presbyterorum ordinis n. 10)[168].

Durante la discussione sul territorio e sugli altri elementi determinativi delle diocesi si era passati a discutere delle diocesi personali come comunità di fedeli costituite in base al criterio del rito, della nazione o della lingua. Tra i Consultori c'era chi riteneva un pericolo la costituzione di diocesi secondo criteri personali soprattutto per le difficoltà riguardo alla giurisdizione, oltre che per una determinazione certa della porzione di popolo di Dio. Il can. 7 §2 è il risultato di un compromesso e il richiamo alle prelature personali distinte dalle diocesi personali, con il rimando a *PO* 10, mostra che, nonostante la tendenza ad equiparare le prelature personali alle Chiese particolari, c'era la consapevolezza che non potessero essere assimilate ad esse, oltre a mostrare come, in generale, l'erezione di Chiese particolari secondo criteri personali potesse presentare dei rischi. Va notato che per il rito è comunque preferita l'erezione di una diocesi personale, mentre si parla genericamente di *alia ratio* per la possibilità di costituire prelature personali o, se necessario, anche diocesi personali[169].

Nella III sessione (4-7 dicembre 1967)[170] si decide di suddividere il can. 2 della II sessione in due paragrafi[171]. Nel §1 si aggiunge che le Chiese particolari sono porzioni determinate – *certae portiones* – del popolo di Dio e tra le prelature con popolo proprio si fanno rientrare anche i vicariati castrensi. Nel §2 si riprende l'equiparazione nel diritto della prelatura personale alla Chiesa particolare, eliminando il riferimento all'assenza di popolo proprio in quanto ciò è già compreso nel can. 111 §3[172].

La questione dei vicariati castrensi è centrale anche nella discussione del can. 4 che nella II sessione definiva l'abbazia e la prelatura con popolo proprio[173]. Il Segretario aggiunto osserva che i vicariati castrensi

---

168 *Comm.*17 (1985) 103.

169 Cf. *Comm.*17 (1985) 92-94.

170 Cf. *Comm.* 18 (1986) 54-110; in particolare 56-69; 100-101.

171 Cf. *Comm.* 18 (1986) 100: «§1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit, videlicet imprimis dioecesis, et praeterea vicariatus apostolicus et praefectura apostolica, praelatura et abbatia cum proprio populo christiano atque administratio apostolica.

§2. Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, praelatura personalis de qua in can. 111 §3».

172 Cf. *Comm.* 18 (1986) 59-62.

173 Cf. *Comm.* 17 (1985) 103.

sono strutture giurisdizionali con popolo proprio aventi in vari casi carattere meramente personale, cioè non determinato da confini territoriali nazionali o continentali (si pensi ai militari fuori del loro territorio nazionale, ai militari delle Nazioni Unite, a coloro che lavorano in organismi internazionali). Ci sono quindi prelature con popolo proprio che sono meramente personali, affiancate sia da diocesi e prelature territoriali sia da diocesi e prelature miste come sono le circoscrizioni in ragione del rito, cioè circoscrizioni definite secondo un criterio personale (il rito di appartenenza) ma entro i confini di un certo territorio; in definitiva le diocesi possono essere o territoriali o miste (territoriali e personali), le prelature possono essere territoriali, miste o anche soltanto personali come le prelature o vicariati castrensi[174].

Di fatto nella III sessione viene così introdotta una nuova accezione dell'espressione *prelatura personale*, un esempio del quale è la prelatura o vicariato castrense, che non ha nulla a che vedere con la struttura associativa clericale pensata in *PO* 10 e in *ES* I, 4: la prelatura castrense o vicariato castrense è una prelatura personale con popolo proprio[175].

Il can. 7 della II sessione diventa il can. 6 nella III sessione e, a seguito della discussione sulla natura delle prelature, subisce un cambiamento significativo[176]:

> §1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.
> §2. Attamen, ubi de iudicio Supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; item, ubi

---

[174] Cf. *Comm.* 18 (1986) 62-65.

Il risultato della discussione sul can. 4 è il seguente: «§1. Dioecesi assimilantur praelatura et abbatia cum proprio populo, territorialiter quidem circumscripto, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eum, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat.

§2. Praelatura tamen cum proprio populo item haberi potest cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt praelaturae castrenses, quae vicariatus castrenses quoque appellantur». *Comm.* 18 (1986) 100.

[175] Dalla III sessione c'è confusione nell'uso dell'espressione *prelatura personale* infatti nel can. 2 la si riferisce certamente alla prelatura personale intesa come istituzione associativa clericale senza popolo proprio e non assimilabile alla Chiesa particolare (cf. *PO* 10 e *ES* I, 4) e così è anche nel can. 1 §§1, 3 dei canoni sull'incardinazione, mentre nei cann. 4 e 6 è intesa come istituzione con popolo proprio e quindi assimilabile alla Chiesa particolare.

[176] Cf. *Comm.* 18 (1986) 68-69.

> animarum cura id requirat, constitui valent dioeceses vel praelaturae complectentes omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae[177].

La norma del criterio determinativo territoriale resta la regola, possono sorgere anche Chiese particolari miste secondo il criterio personale del rito ma dentro un territorio preciso e che già definisce una Chiesa particolare territoriale ma, dove la cura delle anime lo richieda, possono essere erette anche diocesi o prelature miste (con un criterio personale diverso dal rito, ma sempre dentro un territorio preciso) per motivi diversi dal rito o, addirittura, prelature personali cioè completamente indipendenti dal criterio territoriale. È la conferma che si intende una prelatura personale con popolo proprio non corrispondente alle richieste del Concilio e di *Ecclesiae Sanctae*.

Nella IV sessione (4-7 marzo 1968)[178] si rivede ancora il can. 2 che si presenterà così:

> §1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit, videlicet dioeceses; quibus, nisi aliud constet, assimilantur vicariatus apostolicus et praefectura apostolica, praelatura et abbatia cum populo christiano atque administratio apostolica.
> §2. Ecclesiis particularibus in iure quoque aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, praelatura personalis de qua in can. 111 §3[179].

Nel §1 si chiarisce meglio che le Chiese particolari sono propriamente e pienamente le diocesi; le altre circoscrizioni ecclesiastiche sono Chiese particolari perché assimilate alle diocesi. In entrambi i paragrafi si parla di prelatura: nel §1 la prelatura con popolo proprio potrà essere territoriale (la norma), mista (come una Chiesa particolare con rito speciale), personale (come la prelatura castrense); tale prelatura è *assimilata* alla diocesi. Nel §2 la prelatura personale cui ci si riferisce è quella del can. 111 §3, senza popolo proprio, come già voleva il Concilio, ed è *equiparata* nel diritto alla Chiesa particolare[180].

---

177 *Comm.* 18 (1986) 101.
178 Cf. *Comm.* 18 (1986) 111-170; in particolare 112-114.
179 *Comm.* 18 (1986) 113.
180 Cf. *Comm.* 4 (1972) 40-41: «Sensu proprio et pleno itaque Ecclesia particularis est dioecesis seu populi Dei portio quae Episcopo alicui, cum cooperatione presbyterii, pascenda concreditur. […] Ecclesia particulari in iure aequiparantur aliae fidelium communitates: ipsi, nisi aliud constet, assimilantur vicariatus apostolicus et

Nella XIII sessione (9-4 aprile 1973)[181] si riprende il tema delle circoscrizioni ecclesiastiche.

Il can. 2 viene ulteriormente rivisto:

> §1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit, videlicet dioeceses, cui, nisi aliud constet, assimilatur praelatura et abbatia cum proprio populo christiano, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica atque administratio apostolica stabiliter erecta.
> §2. Ecclesiis particularibus in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, praelatura personalis cui quidem competit clericos sibi incardinare qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio[182].

Il §1 è meglio definito mentre nel §2 è trasferito il testo che si aveva nel can. 1 §3 dei canoni sull'incardinazione, che di conseguenza viene abbreviato[183].

---

praefectura apostolica, praelatura et abbatia cum proprio populo christiano (quae in iure Codicis dicuntur praelatura et abbatia nullius), atque administratio apostolica; ipsi aequiparatur quoque, nisi aliud ex rei natura aut iuris praescripto appareat, praelatura personalis, de qua in can. 111 §3 (recognita). Agitur nempe de praelatura personali, cui quidam competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua Ecclesia particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad opera pastoralia vel missionalia, perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, qui speciali indigent adiutorio. […] abbatia et praelatura cum proprio populo (in Codice: abbatia et praelatura nullius) definitur communitas fidelium, cuius cura committitur alicui Abbati aut Praelato, proprio eiusdem pastori, quae vero in dioecesim non constituitur sive quia specialia habentur adiuncta, sive quia personalem habeat indolem, complectens scilicet solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt praelaturae castrenses quae vicariatus castrenses quoque vocantur».

[181] Cf. *Comm.* 24 (1992) 300-350; in particolare 309-311; 330-333.

[182] *Comm.* 24 (1992) 330-331. È il can. 39 di quelli esaminati nella XIII sessione.

[183] Cf. *Comm.* 24 (1992) 321: «§1. Quemlibet clericum oportet esse adscriptum aut alicui Ecclesiae particulari aut praelaturae personali aut alicui instituto perfectionis vel societati hac facultate ab Apostolica Sede donatae, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur.

§2. Nomine Ecclesiae particularis intelligitur dioecesis, cui aequiparantur praelatura et abbatia cum populo sibi proprio ad normam can. 39 §1 vicariatus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.

§3. Ecclesiae particulari in canonibus qui sequuntur, aequiparatur quoque praelatura personalis de qua in can. 39 §2».

Nel testo del can. 1 §3 si rimanda al can. 39 §2 che, appunto, è il can. 2 dei canoni sulle circoscrizioni ecclesiastiche. Cf. *Comm.* 24 (1992) 331.

Lo schema dei canoni sulle circoscrizioni ecclesiastiche rientra nel libro II *De populo Dei* che insieme ad altri schemi è inviato per la consultazione nel 1977[184].

Nello Schema 1977 *De populo Dei* i canoni sulle circoscrizioni ecclesiastiche rientrano nella sezione II *De Ecclesiae constitutione hierarchica*, nel titolo II *De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus*, nel capitolo II *De Ecclesiis particuaribus et de auctoritate in iisdem constituta*, nell'articolo I *De Ecclesiis particularibus*.

Nei *Praenotanda* si può leggere il risultato del percorso fin qui svolto, ma è evidente che sempre di più c'è poca chiarezza in quanto le prelature personali secondo *PO* 10 e *ES* I, 4 vengono inserite all'interno dei canoni riguardanti la costituzione gerarchica della Chiesa e le Chiese particolari[185].

Nello Schema 1977 *De populo Dei* il can. 2 sulle Chiese particolari diventa il can 217, il can. 4 diventa il can. 219 e il can. 6 diventa il can. 221[186].

Durante la VI sessione (10-15 marzo 1980)[187] del *coetus De populo Dei* si esaminano le osservazioni giunte dai vari organi consultati e il risultato è lo Schema del Codice del 1980[188].

A proposito del can. 217 §1 si approva l'emendamento che sostituisce *cum proprio populo* con *territoriales* in modo da distinguere meglio

---

184 PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* Roma 1978, I, 57-211.

185 Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* I, 71-72: «Sensu proprio et pleno Ecclesia particularis est dioecesis, uti apparet ex dictis in Decreto Christus Dominus n. 11.

Eidem in iure aequiparantur aliae quaedam communitates, scilicet vicariatus apostolicus et praefectura apostolica, praelatura et abbatia cum proprio populo christiano, atque administratio apostolica; ipsi quoque aequiparatur, nisi aliud ex rei natura aut iuris praescripto appareat, praelatura personalis. Agitur de praelatura personali, cui competit sibi incardinare clericos qui mittantur ad servitium sacrum praestandum in aliqua particulari cleri inopia laborante aut destinentur ad opera pastoralia vel missionalia perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus qui speciali indigent adiutorio.

De Ecclesiarum particularium communitatumque eis aequiparatarum circumscriptione seu determinatione deinde traduntur normae. Regula est generalis, vi cuius certo territorio circumscribi debent. Exceptiones autem huic regulae haberi possunt, quia Ecclesiae particulares possunt etiam esse sive personales sive mixtae».

186 Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* I, 149-150.

187 Cf. *Comm.* 12 (1980) 269-319.

188 PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* Roma 1980.

le prelature che nel Codice del 1917 erano definite *nullius* dalle prelature personali del §2[189]. Il can. 219 §1 sarà modificato di conseguenza[190].

Riguardo al can. 217 §2 si apre una discussione da cui si capisce che, caduta l'espressione *cum proprio populo* nel §1, la prelatura castrense non può più rientrare nel §1 dove le prelature sono definite *territoriales* infatti il Segretario propone di semplificare il §2 eliminando il riferimento all'incardinazione non solo perché è già detto nel can. 120 (*olim* can. 1 sull'incardinazione) ma anche perché la prelatura personale può essere di vario tipo sottintendendo così che possa anche avere popolo proprio (come la prelatura o vicariato castrense): in definitiva le prelature con popolo proprio che prima rientravano nel can. 217 §1, pur non essendo territoriali (come la prelatura o vicariato castrense), vengono ora fatte rientrare nel can. 217 §2, che prima si riferiva alle sole prelature personali senza proprio popolo e volute dal Concilio[191]. Il Segretario propone, inoltre, di inserire che le prelature personali hanno statuti particolari sanciti dalla Sede Apostolica. Il Segretario propone, infine, di inserire nel can. 219 §2 le finalità specifiche delle prelature personali (*ad peculiaria opera pastoralia vel missionaria*), fermo restando che esse hanno per finalità anche l'ordinaria *cura pastoralis* come nel caso delle prelature *ratione ritus* o i vicariati castrensi: è la conferma che ormai l'istituto giuridico della prelatura personale, così come era inteso dal Concilio, è svuotato del significato originario di istituto associativo clericale e viene istituita una nuova figura giuridica, non pensata dal Concilio, cioè un organo giurisdizionale pienamente appartenente alla costituzione gerarchica della Chiesa ed assimilabile alla Chiesa particolare. Tutte le proposte passano nonostante le obiezioni di due Consultori che ritengono che le prelature personali debbano essere spostate al titolo dedicato alle associazioni non potendo appartenere alla costituzione gerarchica della Chiesa, né essere equiparate ad una Chiesa particolare[192].

---

189 Cf. *Comm.* 12 (1980) 275-276.

190 Cf. *Comm.* 12 (1980) 278.

191 Cf. *Comm.* 12 (1980) 276.

192 Cf. *Comm.* 12 (1980) 276-277.

I motivi che offrono i due Consultori per non equiparare le prelature personali alle Chiese particolari sono vari: la Chiesa particolare è un concetto teologico in cui è costitutivo anche l'elemento territoriale, mentre le prelature personali sono un concetto puramente giuridico; si appartiene alla Chiesa particolare, *portio populi Dei*, sulla base del Battesimo mentre nella prelatura personale si entra per libera scelta di aggregarsi ad un gruppo di persone; la Chiesa particolare ha le stesse finalità della Chiesa universale, mentre le prelature personali hanno finalità specifiche e non co-

Il can. 217 dello Schema 1977 *De populo Dei* diventerà nello Schema 1980 il can. 335:

> §1. Ecclesiae particulares sunt certae Dei populi portiones, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Christi exsistit, videlicet dioecesis, cui, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica atque administratio apostolica stabiliter erecta.
> §2. Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescripto aliud appareat, et iuxta statuta a Sede Apostolica condita, praelatura personalis[193].

La prelatura personale viene poi trattata nel can. 219 §2, mentre nel §1 è definita la prelatura territoriale. Si sopprimono le parole *tamen cum proprio populo item habere potest* e si parla esplicitamente di *praelatura personalis* come *portio populi Dei*. Qui si tratta ormai della prelatura personale intesa come nuovo istituto giuridico che comprende sia le prelature castrensi o le prelature *ratione ritus* che le prelature *etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda*, ma non più intese come istituti associativi esclusivamente di chierici, tanto che il Segretario ed il Relatore sostengono che una prelatura personale composta di soli sacerdoti o comunque con pochi laici non è congrua essendo la prelatura una *portio populi Dei*, sebbene la potestà del Prelato debba poi essere cumulativa o mista con gli Ordinari del luogo secondo gli statuti della prelatura stessa[194].

---

prono tutta l'ordinaria *cura animarum*. Il Segretario obietta: gli elementi costitutivi della Chiesa particolare sono un pastore, il presbiterio e un popolo proprio, mentre il territorio è un elemento di regola presente ma non costitutivo; gli elementi costitutivi ci sono anche nelle prelature personali, sebbene siano presenti con modalità giuridiche diverse da quelle della diocesi, infatti c'è un'equiparazione alla Chiesa particolare che è relativa e non assoluta e sempre secondo statuti sanciti dalla Sede Apostolica; anche il Battesimo è un atto di volontà e, inoltre, esso incorpora nella Chiesa universale mentre l'appartenenza ad una Chiesa particolare avviene per l'elemento oggettivo del domicilio o quasi domicilio oppure per un altro elemento oggettivo personale, sulla base del Battesimo; anche le finalità peculiari delle prelature si inseriscono nelle finalità della Chiesa universale, inoltre ci sono prelature personali che hanno per finalità la *cura pastoralis* ordinaria, come quelle *ratione ritus* o i vicariati castrensi.

193 PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 80.

194 Cf. *Comm.* 12 (1980) 278-279.

Un Consultore tenta ancora di mostrare che la prelatura personale non può essere Chiesa particolare mettendo in evidenza alcuni punti critici delle prelature castrensi: possiedono una giurisdizione speciale proveniente direttamente dalla Sede Apostolica; tale giurisdizione è circoscritta ai luoghi abitati dai militari, ma resta anche la giu-

Il can. 219 dello Schema 1977 *De populo Dei* diventerà nello Schema 1980 il can. 337:

> §1. Praelatura territorialis et abbatia est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioecesani, tanquam proprius eius pastor regat.
> §2. Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quadam ratione devinctos; huiusmodi sunt praelaturae castrenses, quae vicariatus castrenses quoque appellantur[195].

Anche il dibattito sul can. 221 §2 conferma l'equiparazione delle prelature personali alla Chiesa particolare[196]. Il can. 221 dello Schema 1977 *De populo Dei* diventerà il can. 339 dello Schema 1980[197].

---

risdizione degli Ordinari del luogo; l'Ordinario castrense non ha la facoltà di incardinare i chierici; l'elemento coesivo è la vita militare e non il Battesimo.

Il Relatore e il Segretario sostengono vari punti: le osservazioni del Consultore non sono generalizzabili perché molto dipende dagli Statuti speciali emanati dalla Sede Apostolica; ci sono i tre elementi costitutivi della Chiesa particolare benché la potestà sul popolo non sia esclusiva; nei canoni si parla di equiparazione giuridica alla Chiesa particolare e non di Chiesa particolare *pleno iure*; la vita militare è un criterio per circoscrivere le diverse *portiones populi Dei* come lo può essere un altro criterio personale o il criterio territoriale, mentre il Battesimo è per tutti l'elemento coesivo.

Un altro Consultore sottolinea anche che l'incorporazione in una prelatura è una libera scelta personale, mentre l'appartenenza ad una Chiesa particolare richiede una ragione oggettiva come il domicilio. Il Segretario ribatte che anche l'incorporazione dipende da criteri giuridici precisi contenuti negli statuti, inoltre con la volontà personale di cambiare il domicilio si cambia anche la Chiesa particolare di appartenenza. Cf. *Comm.* 12 (1980) 279-281.

[195] PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 81.

[196] Cf. *Comm.* 12 (1980) 281-282.

[197] Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 81-82: «§1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.

§2. Attamen, ubi de iudicio Supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis quarum interest Episcoporum Conferentiis, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi valent Ecclesiae particulares ratione ritus fidelium distinctae; item, ubi animarum cura id requirat, salvis iuribus Ordinariorum locorum, constitui valent dioeceses vel praelaturae complectentes omnes et solos fideles alia ratione quam ritu determinata devinctos in certo territorio habitantes, immo vel praelaturae personales, nullo quidem territorio definitae».

b) *I lavori di revisione fino al Codice promulgato*

Lo Schema 1980 viene inviato per una nuova consultazione: il contenuto di essa con le relative risposte della Segreteria e dei Consultori sono contenute nella *Relatio complectens synthesim animadversionum*[198].

Alcuni Padri fanno osservazioni riguardo alla natura delle prelature personali facendo notare che non si rispetta quanto stabilito da *ES* I, 4 in cui le prelature personali erano considerate piuttosto unità amministrative per favorire una migliore distribuzione del clero e per peculiari opere pastorali o missionarie e non per l'ordinaria cura pastorale; inoltre, le prelature personali equiparate alle Chiese particolari potevano portare con sé pericoli in relazione alle Chiese locali e ai diritti degli Ordinari del luogo. Si chiede che i canoni sulle prelature personali non siano trattati nella parte II *De Ecclesiae constitutione hierarchica* ma nella parte III *De consociationibus* proponendo sei nuovi canoni ispirati alla legislazione di *ES* I, 4[199].

La risposta della Segreteria e dei Consultori, in linea di massima, non è favorevole:

> R. Omnibus accuratae perpensis observationibus, canones servantur uti iacent: attamen in can. 337 §2, loco "portio populi Dei" dicitur "christifidelium coetus", quia prior expressio magis convenit definitioni dioecesis aliarumve communitatum quae dioecesi seu Ecclesiae particulari assimilantur (can. 335 §1).
> De his quaestionibus iam amplissime disceptatum est post consultationem, et videtur quod non eruitur ratio cogens ut de praelaturis personalibus agatur in Parte III huius Libri[200].

I motivi principali del rifiuto di spostare i canoni sulla prelatura personale nella III parte del libro II sono i seguenti: il principio territoriale non è costitutivo delle Chiese particolari ma soltanto determinativo, quindi non è necessario per circoscrivere una comunità di fedeli che è Chiesa particolare (diocesi) o ad essa assimilata; per le prelature personali non c'è un'assimilazione ma soltanto una limitata equiparazione, fatti sempre salvi i diritti degli Ordinari del luogo[201].

---

198 PCCICR, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secreteria et Consultoribus*, Roma 1981.

199 Cf. *Comm.* 14 (1982) 201-202.

200 *Comm.* 14 (1982) 202.

201 Cf. *Comm.* 14 (1982) 202-203.

Il 20-29 ottobre 1981 si tiene la V Congregazione plenaria dei Padri della Commissione per la revisione[202].

Si passa alla discussione delle questioni proposte almeno da dieci Padri; la quinta questione riguarda i cann. 335-339 dello Schema 1980 sulla natura delle prelature personali[203].

Chi propone la questione è il Cardinale Ratzinger:

> Canones, qui hic in quaestione sunt, secundum nostram sententiam sicuti iacent accipi non possunt, non quasi exclusivitatem quamdam principii territorialis defenderemus, sicut in libro dicitur, sed quia in hac structura ecclesiastica commiscentur et confunduntur quae propter suam intrinsecam differentiam sedulo distinguenda sunt[204].

Il Cardinale Ratzinger fornisce varie considerazioni per il suo ragionamento: un principio ecclesiale costituzionale è che ciascun fedele appartiene ad una Chiesa particolare, in cui esiste la Chiesa universale, non per le sue proprie intenzioni soggettive ma sempre ed esclusivamente per determinati criteri oggettivi come il domicilio, il rito, il servizio militare. L'appartenenza ad una Chiesa particolare non può dipendere dalla volontà di qualche Prelato di accogliere o di rifiutare qualche fedele. La prelatura personale non risponde a questo principio ecclesiale costituzionale ma ad un principio consociativo: si diventa membri della prelatura, se si vuole entrare a servizio e per i fini della prelatura e se si è accolti dal Superiore a norma degli statuti come già disponeva *ES* I, 4. L'indole della Chiesa particolare e l'indole delle libere associazioni per fini apostolici sono diverse, ma nel Codice vengono mescolate e confuse creando una figura giuridica che deve essere eliminata perché corrompe la nozione di Chiesa particolare e quella di Chiesa in genere. Un'eventuale Chiesa particolare secondo criteri personali potrebbe essere chiamata *vicariato personale* e così sarebbe per il *vicariato castrense*; si distinguerebbe dalla *prelatura personale* come gruppo di sacerdoti incardinati. Ratzinger chiede che i cann. 335 §2; 337 §2 e 339 §2 vengano cancellati in tutto o in parte; il can. 339 §1 dovrebbe trattare la figura del vicariato personale e dovrebbe essere introdotto un can. 341 bis §1 che osservi in sostanza la normativa di *ES* I, 4[205].

In definitiva, per il Cardinale Ratzinger accettando un criterio soggettivo per stabilire l'appartenenza dei fedeli ad una Chiesa particolare,

---

202 PCLTI, *Congregatio Plenaria,* Roma 1991.
203 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 376-392; 399-417.
204 PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 377.
205 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 377-379 (compresa la nota 6).

si arriverebbe ad una Chiesa elitaria andando così contro l'ecclesiologia cattolica: questo punto sarà determinante per il cambiamento dello Schema 1980[206].

---

[206] Durante i lavori della Congregazione Plenaria il Cardinale Ratzinger interviene più volte riprendendo questo punto.

Un primo intervento è per proporre la quinta questione durante la IV sessione dei lavori (23 ottobre 1981): «1° Una ex parte adest "principium ecclesiale" seu constitutionale, secundum quod praelatura personalis haberet indolem Ecclesiae particularis, sicuti sine dubio revera adest in praelatura castrensi. Indoles specifica Ecclesiae particularis, breviter describitur. Unusquisque fidelis ad aliquam Ecclesiam particularem pertinet, quia Ecclesia universalis non aliter nisi in Ecclesiis particularibus existit. Pertinet ergo ad hanc Ecclesiam particularem non propter suas intentiones subiectivas neque propter voluntatem cuiusdam Praelati sive nonnullos fideles sibi adipiscendi sive nonnullos reiciendi, sed pertinet ad eam semper et exclusive ob certa criteria obiectiva, v.g., domicilium, ritus, servitium militare, etc.

2° Altera ex parte in canonibus supradictis adest "principium consociativum", quia praelatura personalis, sicut in schema concipitur, non solum pro cura illorum christifidelium qui ad eam pertinent, sed "etiam" ad opera pastoralia vel missionalia "extra praelaturam", id est in Ecclesiis localibus perfungenda constitui videtur. Sed hoc in casu aliquis fit membrum praelaturae, si in servitium et fines illius praelaturae secundum propriam intentionem intrare vult et ad hoc a Superiore ad normam statutorum accipitur.

3° Ex dictis sequitur schema Codicis sub nomine praelaturae personalis duas res toto caelo diversas miscere, indolem nempe Ecclesiae particularis et sat diversam indolem consociationum liberarum ad fines apostolicos institutarum. Et ex hac confusione novum tertium quid oritur, quod eradicandum est, quia notionem Ecclesiae particularis et sic etiam notionem Ecclesiae corrumpit. Praelatura personalis potest esse solummodo aut ad instar Ecclesiae particularis aut aliqua consociatio, e.g coetus incardinationis. Qua de causa canones ad rem pertinentes mutandi sunt». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 377.

Sempre durante la discussione della IV sessione il Cardinale Ratzinger interviene una seconda volta rispondendo al Segretario generale Mons. Castillo Lara: «Etsi mea observatio non venit ex exemplo quodam concreto quod omnes scimus, sed revera ex notione Ecclesiae particularis, et forsan meam difficultatem simpliciter possum monstrare inspiciendo hunc canonem 337 §2, ubi confusio, de qua loqui volui, sat clare in lucem venit; simpliciter hoc dicendo: Vicariatus castrensis numquam facit missionem quoad eos qui rei militari non adhaerent, sed facit curam pastoralem intra vicariatum castrensem. Ecclesia quaedam ritualis dicamus, e.g. Ecclesia Orientalis catholica in nostra patria existens, non facit missionem quoad alios qui ritum latinum sequuntur, sed Ecclesia particularis constituta est pro iis qui ex certis criteriis obiectivis adsunt. Sed hinc etiam nunc aliae Ecclesiae personales sunt quae faciunt missionem quoad alios qui ad eam non pertinent. Et sic videtur duas notiones toto caelo diversas nunc in hanc unam notionem Ecclesiae particularis inseri, et sic nova a traditione catholica sat contraria notio Ecclesiae particularis exoritur. Nos non sumus pro exclusivitate criterii territorialis, quod revera dynamismo Ecclesiae hodiernae non convenit, neque contra consociationem quoad incardinationem, ut clerus melius distribui possit neque, ut cla-

Il risultato dei lavori della Congregazione plenaria del 1981 porta allo Schema del 1982[207].

Le prelature personali sono ancora nella II sezione *De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus* della II parte *De Ecclesiae constitutione hierarchica,* ma ci sono importanti cambiamenti: il can. 335 dello Schema 1980 diventa il can. 368, ma sparisce il §2 che faceva riferimento alle prelature personali; il can. 337 dello Schema 1980 diventa il can. 370 e anche qui sparisce il §2 che si riferiva alle prelature personali; il can. 339 dello Schema 1980 diventa il can. 372, ma non si menzionano più le prelature personali[208].

Nello Schema 1982 le prelature personali vengono trattate a parte, in un nuovo titolo, il titolo IV *De praelaturis personalibus* della medesima sezione II della parte II del libro II. Le prelature personali coprono i cann. 573-576 Schema 1982[209].

Sostanzialmente i canoni riprendono la legislazione di *ES* I, 4: un segno è che nel can. 574 §1 ci sia l'espressione *titulo servitii praelaturae* che era contenuta in *Ecclesiae Sanctae,* ma che risulta anacronistica dal momento che i titoli di ordinazione erano stati aboliti.

---

rum est, contra M. P. "Ecclesiae Sanctae", sed solummodo contra hanc commixtionem et forsan, ut verbis Secretarii generalis utar, haec tria criteria: Episcopus, presbyterium, portio populi Dei…non sat sufficienter expressum est, quia, quoad portionem populi Dei, dicendum est portionem populi Dei qui ex criteriis obiectivis ad hanc Ecclesiam particularem pertinet, sive qui rei militari dicati sunt sive qui ad aliquem ritum pertinent, etc., non autem ex criteriis subiectivis voluntariis, quia aliquod opus personale volunt perficere seu quia sic meliore modo presbyteri distribui possunt in nostro mundo. Qua de causa, nostrae difficultates hic non revera responsionem suam fecerunt neque de certo quodam exemplo nostra difficultas oritur, quamvis in mente sit, sicut canones est, sed ex hac commixtione, quia portio populi Dei secundum criteria traditionis catholicae ex criteriis obiectivis pertinet ad Ecclesiam particularem. Si autem est pertinentia voluntaria ad opus ad extra, hoc non est Ecclesia particularis, sed est consociatio, seu inveniamus aliquem novum terminum, sicut, nunc propono, "Vicariatus personalis", sed clare fiat hoc non esse Ecclesiam particularem, quod esset contra traditionem catholicam». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 388-389.

Durante le votazioni svoltesi nella V sessione (24 ottobre 1981) il Cardinale Ratzinger riprende ancora l'argomento: «Hoc canone 341 servatur terminus praelatura personalis; servatur, quia hic est sensus: solummodo aequiparatio Ecclesiae particulari deletur. Et ratio mea est: hic habemus criterium voluntarium, et ad Ecclesiam particularem aliquis non secundum suam voluntatem intrat; si haberetur criterium subiectivum, non fuisset Ecclesia particularis sed specialis, in qua omnes seipsos eligunt: Ecclesia quaedam electorum, et hoc non!». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 403.

207 PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* Roma 1982.

208 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 66-67.

209 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 107.

La creazione di questi canoni è la conferma che ormai la prelatura personale non veniva più confusa con la Chiesa particolare né ad essa equiparata: si ritornava alla figura di prelatura prevista dal Concilio come istituto associativo di chierici.

Rispetto al Codice promulgato lo Schema 1982 ha ancora due differenze particolarmente significative: la posizione di questi canoni è all'interno della costituzione gerarchica della Chiesa e nel can. 575 si parla di *incorporatio* per i laici.

Lo Schema 1982 è presentato al Pontefice per l'approvazione definitiva.

Prima della promulgazione lo Schema è rivisto dal Pontefice insieme ad un gruppo ristretto ed evidentemente è lì che vengono apportate le ultime modifiche, così come l'aggiunta del termine *prelatura personale* nei cann. 265 e 266 §1, termine non presente nei canoni corrispondenti dello Schema 1982[210].

Il titolo con i canoni *De praelaturis personalibus* viene spostato nella parte I *De christifidelibus* al titolo IV *De praelaturis personalibus* nei cann. 294-297, subito dopo la trattazione *De ministris sacris seu clericis* e prima della trattazione *De christifidelium consociationibus*: è chiaro che le prelature personali non appartengono alla costituzione gerarchica della Chiesa, non sono Chiese particolari, né ad esse assimilabili.

Nel can. 296, corrispondente del can. 575 dello Schema 1982, a proposito dei laici si parla di *organica cooperatio* e non più di *incorporatio,* al fine di sottolineare la partecipazione *esterna* dei laici alle opere della prelatura, partecipazione meglio determinata negli statuti e che indica la non essenzialità della loro presenza per definire la natura della prelatura[211].

In conclusione, la prelatura personale si può equiparare alla Chiesa particolare solo sotto l'aspetto dell'incardinazione – come è per gli isti-

---

[210] Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici,* XXXI.

[211] Per approfondire la natura delle prelature personali ed alcune questioni specifiche cf. A. CELEGHIN, «Prelatura personale», 95-138; 231-256; J. GARCÍA MARTÍN, «El Ordinario propio», 363-386; G. GHIRLANDA, «De differentia», 219-251; ID., «La Costituzione Apostolica», 394-406; ID., «Natura delle prelature» 299-314; M. MULLANEY, *Incardination,* 153-155.

Considerato l'*iter* dei lavori codiciali non sembrano condivisibili le affermazioni di vari autori circa la natura delle prelature personali come circoscrizioni ecclesiastiche appartenenti alla costituzione gerarchica della Chiesa: cf. P.E. GUDENUS, «Die Personalprälatur», 62-76; D. LE TOURNEAU, «Les prélatures personnelles», 197-219; G. LO CASTRO, *Le prelature personali*; J. MIRAS, «Tradición canónica», 575-604; P. RODRIGUEZ – A. DE FUENMAYOR, «Sobre la naturaleza», 11-49; W.H. STETSON – J. HERVADA, «Personal prelatures», 379-418; A. VIANA, *Introducción*; ID., «L'incardinazione», 125-160.

tuti religiosi e, di regola, per le società clericali di vita apostolica – ma non può essere assimilata ad essa in modo generale.

3.1.5 Istituti di vita consacrata

Nel can. 265 si menzionano anche gli istituti di vita consacrata.

Per capire a quali istituti di vita consacrata fa riferimento il can. 265 è necessario passare alla lettura del can. 266 §§2-3:

> §2. Sodalis in instituto religioso a votis perpetuis professus aut societati clericali vitae apostolicae definitive incorporatus, per receptum diaconatum incardinatur tamquam clericus eidem instituto aut societati, nisi ad societates quod attinet aliter ferant constitutiones.
> §3. Sodalis instituti saecularis per receptum diaconatum incardinatur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est, nisi vi concessionis Sedis Apostolicae ipsi instituto incardinetur.

Nel can. 266 §2, oltre alle società di vita apostolica, sono regolati gli istituti religiosi.

Si è incardinati nell'istituto religioso mediante l'ordinazione diaconale a seguito dell'emissione della professione perpetua: si sarà quindi ascritti come chierici nell'istituto per il cui servizio si è stati ordinati e al quale si apparteneva già come religiosi. In pratica in un istituto religioso non si è ammessi al diaconato prima dell'incorporazione definitiva mediante la professione perpetua (cf. can. 1037), tanto che il Vescovo ordinante deve verificare che le lettere dimissorie del promovendo agli Ordini sacri testimonino anche la sua cooptazione definitiva nell'istituto, oltre al fatto che chi concede quelle lettere dimissorie ne sia il legittimo Superiore (cf. can. 1052 §2).

Tutti gli istituti religiosi possono incardinare: clericali o laicali (cf. can. 588), pontifici o diocesani (cf. can. 589).

Si può supporre che l'applicazione dell'incardinazione a qualsiasi tipo di istituto religioso possa dipendere sia dal fatto che essi esprimono l'universalità della missione della Chiesa, che va oltre la diocesanità, sia da quella separazione dal mondo che è tipica di ciascun istituto religioso secondo il proprio carisma (cf. can. 607 §3): una tale separazione comporta per gli istituti religiosi il riconoscimento di una giusta autonomia specialmente di governo (cf. can. 586) che comprenda la facoltà di incardinare senza distinzione alcuna di tipo di istituto[212].

---

[212] Per approfondire la questione della giusta autonomia negli Istituti di vita consacrata cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 220-223; ID., «La vita consacrata», 291-

L'autonomia è garantita anche rispetto alla formazione di coloro che sono ammessi agli Ordini sacri secondo quanto prescrive il can. 659 §3 che prevede che la loro formazione sia regolata, oltre che dal diritto universale, anche da un piano di studi proprio dell'istituto.

I chierici degli istituti religiosi dipendono quindi dai loro Superiori che, assieme ai capitoli, hanno su di essi quella potestà che il diritto universale e le costituzioni proprie dell'istituto definiscono e a cui si applicano i cann. 131, 133 e 137-144, essendo equiparata alla potestà esecutiva di governo (cf. can. 596 §§1, 3). In particolare, negli istituti clericali di diritto pontificio si gode inoltre della vera e propria potestà ecclesiastica di governo (cf. can. 596 §2) per cui i Superiori maggiori sono Ordinari, se gli istituti di cui sono a capo possiedono almeno potestà esecutiva ordinaria (cf. can. 134 §1)[213]. Essendo gli istituti religiosi degli enti di tipo associativo (e quindi non Chiese particolari rientranti nella costituzione gerarchica della Chiesa) secondo criteri personali soggettivi e non territoriali o personali oggettivi, coloro che sono Ordinari negli istituti religiosi clericali pontifici non sono anche Ordinari del luogo, né i chierici di un istituto costituiscono un presbiterio nell'istituto stesso.

I religiosi, compresi i chierici, sono soggetti anche alla potestà dei Vescovi diocesani, particolarmente nell'apostolato e nella cura delle anime, sebbene essi abbiamo il dovere e il diritto di svolgerli secondo il carisma, la spiritualità e la pedagogia spirituale del proprio istituto[214]. Infatti, si pensi che per erigere una casa religiosa è necessario il consenso scritto del Vescovo diocesano (cf. can. 609 §1), ma tale consenso implica già il diritto di condurre una vita conforme all'indole e alle finalità proprie dell'istituto e di esercitare le opere proprie dell'istituto, a norma del diritto, salve restando le condizioni poste nel consenso (cf. can. 611, 1°-2°); solo se una casa religiosa dovesse essere destinata ad opere di apostolato differenti da quelle per cui fu dato il consenso, sarebbe necessario un nuovo consenso del Vescovo diocesano, non invece per cambiamenti riguardanti il regime interno e la disciplina, fatte salve le leggi di fondazione (cf. can. 612).

315; 379-401; ID., «Territorio», 545-572; G. GHIRLANDA, «Relazioni», 49-89.

Per approfondire l'universalità propria degli istituti religiosi e, in genere, di vita consacrata cf. S. RECCHI, «Gli istituti», 58-65.

213 Per approfondire la questione della potestà negli Istituti di vita consacrata cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 231-249; Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 297-306.

214 Cf. G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 247-250.

Quindi, per ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio pubblico del culto divino e le altre opere di apostolato i religiosi sono soggetti alla potestà dei Vescovi (cf. can. 678 §1)[215], anche se nell'esercizio dell'apostolato esterno essi sono soggetti anche ai propri Superiori e devono mantenersi fedeli alla disciplina dell'istituto in modo da esercitare un apostolato secondo il carisma dell'istituto (cf. can. 678 §2). In definitiva i Superiori religiosi e i Vescovi devono organizzare l'attività apostolica dei religiosi con un'intesa reciproca (cf. can. 678 §3), tenendo anche conto che i Vescovi hanno il diritto di visitare tutte quelle attività che sottostanno al loro potere (cf. can. 683). Anche le opere diocesane affidate ai religiosi sono soggette all'autorità e alla direzione del Vescovo diocesano, ma sempre nel rispetto del can. 678 §§2-3 e con la tutela reciproca della stipula di una convenzione (cf. can. 681); tra le opere diocesane va ricordato in particolare l'affidamento di parrocchia a norma del can. 520[216]. La collaborazione fra Vescovi e religiosi è richiesta anche nel caso di conferimento di un ufficio diocesano ad un religioso o della sua rimozione (cf. can. 682)[217].

Nel can. 266 §3 sono regolati gli istituti secolari. Nel Codice del 1917 non si menzionavano tali istituti, poiché vengono riconosciuti ufficialmente da Pio XII nel 1947 con la Costituzione Apostolica *Provida Mater*[218] come istituti di vita consacrata distinti dagli istituti religiosi[219].

La regola che vale per tutti gli istituti secolari, clericali o laicali (cf. can. 588), pontifici o diocesani (cf. can. 589) è che i loro membri promossi agli Ordini sacri sono incardinati nella Chiesa particolare al servizio della quale sono ammessi, a meno che non vengano incardinati

---

[215] Tra le opere di apostolato che coinvolgono i religiosi sono qui da sottolineare quelle che sono proprie dei ministri sacri: la cura d'anime – che comporta quei compiti che riguardano i tre *munera* e che un pastore deve svolgere per la salvezza dei fedeli affidatigli (parroco, rettore di una chiesa, cappellano di una comunità specifica, ministero della catechesi) – e l'esercizio pubblico del culto (amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali). Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 536-537.

[216] Cf. A. MENDONÇA, «Entrusting of a parish», 111-159.

[217] Per approfondire la questione dell'apostolato degli istituti religiosi e le relazioni con le Chiese particolari cf. S. ARA, «La inserción», 259-302; Y. SUGAWARA, «Presenza apostolica», 65-92.

Per il rapporto tra Vescovi e religiosi nel Vaticano II cf. M. BAFUIDINSONI, *Le munus regendi,* 125-165.

[218] PIO XII, Costituzione Apostolica *Provida Mater*, sugli Istituti secolari, 2 febbraio 1947, *AAS* 39 (1947) 114-124.

[219] Cf. J. BEYER, «Gli istituti», 430-442; 510-524; A. FAVALE, *Vita consacrata*, 217-228; F. MARINI, «La seconda legislazione», 130-165; A. OBERTI, «Gli istituti secolari», 171-181; D. SALVATORI, «La riflessione magisteriale», 115-129.

nell'istituto stesso, in forza di una concessione della Sede Apostolica; la concessione può riguardare tutti i membri chierici o soltanto alcuni.

Il can. 266 §3 è ripreso dal can. 715:

> §1. Sodales clerici in dioecesi incardinati ab Episcopo dioecesano dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt.
> §2. Qui vero ad normam can. 266 §3 instituto incardinantur, si ad opera instituti propria vel ad regimen instituti destinentur, ad instar religiosorum ab Episcopo dependent.

Il principio generale secondo cui i membri chierici incardinati in diocesi dipendono dal Vescovo diocesano escluso ciò che riguarda la vita consacrata nel proprio istituto (cf. can. 715 §1), serve a tutelare la secolarità dei chierici. In analogia al can. 266 §2 si presume che prima di ricevere l'ordinazione diaconale i membri dell'istituto secolare debbano essere comunque incorporati definitivamente in esso a garanzia di una certezza che la vocazione sacerdotale sarà vissuta nella consacrazione secolare. Evidentemente il Vescovo della diocesi in cui è incardinato il chierico sarà l'Ordinario e l'Ordinario del luogo del chierico stesso.

La situazione ottimale per vivere nel mondo da chierici membri di un istituto secolare tendendo alla perfezione della carità e impegnandosi per la santificazione del mondo soprattutto operando al suo interno (cf. can. 710) è quella di essere incardinati in diocesi. La propria consacrazione secolare mediante vincoli sacri (cf. can. 712) unita alla permanenza della propria condizione canonica clericale (cf. can. 711) sono un fermento che si sforza di permeare ogni realtà secolare della presenza di Cristo per l'accrescimento della Chiesa (cf. can. 713 §1); in particolare i chierici potranno essere di aiuto ai confratelli del presbiterio testimoniando con peculiare carità apostolica la vita consacrata all'interno di esso e lavorando fra i membri del popolo di Dio alla santificazione del mondo con l'esercizio del proprio ministero (cf. can. 713 §3).

La diocesanità, come nota ideale per vivere la consacrazione secolare dei chierici, non esclude però la possibilità di essere incardinati nell'istituto secolare stesso come è previsto nel can. 715 §2. In questo caso, a maggior ragione, si presume che si dovrà procedere all'incardinazione solo una volta avvenuta l'incorporazione definitiva nell'istituto.

Il can. 715 §2 sembra riconoscere come ragioni valide per ottenere l'incardinazione nell'istituto o la destinazione ad opere proprie dell'istituto o a funzioni di governo all'interno di esso; queste ragioni portano i chierici a dipendere dal Vescovo come i religiosi: così, se il canone concede l'incardinazione nell'istituto, tuttavia esso sembra mettere in

guardia dal rischio che essa possa snaturare la consacrazione secolare dei chierici, rendendola simile alla consacrazione dei religiosi[220].

In effetti, gli istituti secolari non dovrebbero avere opere proprie che potrebbero distoglierli dal loro essere fermento nel mondo e dal loro operare all'interno di esso con discrezione per santificarlo e permearlo di spirito evangelico, inoltre la gestione di opere proprie comporta facilmente la necessità di una vita comune, che non è propria dei membri degli istituti secolari, i quali, se laici, dovrebbero condurre la propria vita inserendosi nelle diverse situazioni del mondo, se chierici, inserendosi pienamente nel presbiterio della Chiesa particolare (cf. can. 714).

Inoltre, stando al canone, cessando da un determinato incarico, si deve pensare che il chierico incardinato nel proprio istituto dovrebbe essere poi escardinato per essere nuovamente incardinato in diocesi: questo non creerebbe solo problemi pratici, ma il passaggio da un'incardinazione all'altra snaturerebbe anche il vincolo di incardinazione che, sebbene non sia da intendere in maniera rigida, deve comunque essere stabile e permanente, perché si tratta di un vincolo spirituale prima ancora che giuridico, che non può essere ridotto a semplice procedura formale.

Invece di concedere l'incardinazione nell'istituto a quei membri che sono chiamati a svolgere determinati incarichi in esso, si potrebbe pensare di lasciarli liberi da altri impegni per tutto il tempo in cui ricoprono tali incarichi con la garanzia che ciò venga stabilito nelle costituzioni dell'istituto, che, una volta approvate dall'autorità ecclesiastica competente, tutti dovranno rispettare.

a) *L'*iter *del can. 715 §2 fino alla revisione dello Schema del 1977*

Qualche difficoltà a proposito del can. 715 §2 la si vede anche passando a studiarne l'*iter* di elaborazione[221].

---

[220] Beyer sostiene che l'incardinazione in un istituto secolare è una contraddizione con la natura secolare dell'istituto stesso, che lo rassomiglia ad un istituto religioso o ad una società di vita apostolica. Cf. J BEYER, «Gli istituti secolari», 393.

[221] Precedentemente all'opera di revisione del Codice la normativa universale non aveva considerato la possibilità di incardinare negli istituti secolari, ma era stata concessa dalla Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari la facoltà di incardinare a singoli istituti di diritto pontificio e diocesano: *Societas sacerdotalis S. Crucis et Opus Dei*, Compagnia di S. Paolo, *Hermandad de sacerdotes Operarios diocesanos del Corazón de Jesús*, *Association de prêtres du Prado*, *Pius X, Acies Christi*. Mullaney constata che nel tempo a molti istituti secolari era stata concessa anche la facoltà di emettere le lettere dimissorie, ma nel can. 715 §2 non se ne fa menzione. Cf. M. MULLANEY, *Incardination*, 168-169.

Nella XVI sessione (6-9 maggio 1974)[222] del *coetus De institutis perfectionis* vengono approvati 4 canoni riguardanti gli istituti secolari; quello che riguarda l'incardinazione è il can. 4:

> §1. Instituta saecularia esse possunt clericalia vel laicalia.
> [§2. (Formula a maiori parte Consultorum approbata):
> Nisi aliud iure particulari expresse caveatur, sodales clerici horum institutorum dioecesi incardinantur et ab eiusdem Ordinario dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt].
> [§2. (Formula a minori parte Consultorum approbata):
> Sodales clerici horum institutorum qui alicui dioecesi incardinati sint ab eiusdem Ordinario dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt][223].

Vengono proposte due formulazioni del §2, poiché sulla questione dell'incardinazione si apre un dibattito che si conclude con la decisione di aspettare che sia approfondita meglio la questione della relazione tra secolarità, diocesanità e incardinazione. Si ritiene che la questione dell'incardinazione in un istituto secolare, insieme a quella dell'incardinazione in una società di vita apostolica consociata, vadano approfondite in una commissione mista con il *coetus De sacra hierarchia* che stava trattando della normativa sull'incardinazione[224].

C'è chi desidera l'incardinazione anche negli istituti secolari, come in realtà già vari istituti avevano ottenuto perché ne avevano bisogno; inoltre, ci sono alcuni istituti secolari i cui membri sono incardinati in diocesi, ma in pratica dedicano tutto il loro servizio per il proprio istituto. C'è però chi è contrario all'incardinazione negli istituti secolari ritenendo che la secolarità, propria di tali istituti, richieda l'incardinazione diocesana, tendendo così a voler tutelare la secolarità dei chierici con l'incardinazione in diocesi; inoltre, l'incardinazione nell'istituto porterebbe ad una situazione di doppia obbedienza, verso il Vescovo diocesano e verso il Moderatore del proprio istituto[225].

Interviene il primo Consultore citando il documento frutto del lavoro di una Commissione speciale per gli istituti secolari costituita dal Pontefice e di cui lo stesso primo Consultore fu Presidente, in cui, tra l'altro, si studia la questione della relazione tra secolarità e diocesanità:

---

222 Cf. *Comm.* 28 (1996) 71-165; in particolare 71-85; 97-98; 104-108; 164-165.
223 *Comm.* 28 (1996) 97-98.
224 Cf. *Comm.* 28 (1996) 84; 95.
225 Cf. *Comm.* 28 (1996) 80-81.

ci si è chiesto se si poteva identificare secolarità e incardinazione ad una diocesi. Tra gli istituti e tra gli autori le opinioni sono diverse: una tendenza vuol equiparare per i sacerdoti secolarità e diocesanità, intesa quest'ultima come incardinazione ad una diocesi territoriale, con conseguente dipendenza diretta ed immediata, almeno riguardo al ministero, dal rispettivo Vescovo diocesano; tale incardinazione si considera imprescindibile per la secolarità presbiterale; altri invece sostengono che secolarità, diocesanità ed incardinazione sono cose diverse – sia dal punto di vista giuridico che teologico, e sarà perciò necessario mettere in risalto le differenze, a causa delle conseguenze che potrebbero derivare dalla confusione. Allo stato attuale delle ricerche sulla secolarità e dei progetti canonici sull'incardinazione, sembra che la questione non possa essere risolta e debba rimanere aperta[226].

Il Presidente del *coetus* richiama quindi il can. 2 dei canoni sull'incardinazione che stabilisce l'ascrizione dei membri degli istituti di perfezione – quindi anche degli istituti secolari – come chierici al proprio istituto, una volta incorporati in esso con vincoli sacri perpetui e ricevuto il diaconato[227].

Dalla difficoltà di prendere una decisione sul tema si sceglie così di inserire le due formulazioni del can. 4 §2 tra parentesi così come si era già fatto per il canone che trattava dell'incardinazione dei chierici nelle società di vita apostolica consociata (cf. cap. III, pp. 260-270).

La prima formulazione del §2, approvata con 13 voti contro 2, stabilisce che ordinariamente l'incardinazione dei membri di un istituto secolare sia diocesana, a meno che il diritto particolare non esprima espressamente altro; ciò non toglie che per ciò che riguarda la vita consacrata si dipenda dall'istituto di appartenenza.

La seconda formulazione del §2, che ottiene 7 *placet* e 8 *non placet*, stabilisce che i chierici membri di un istituto secolare che sono incardinati in diocesi dipendono dall'Ordinario diocesano, eccetto ciò che riguarda la loro consacrazione di vita, che invece dipende dal proprio istituto. L'incardinazione nell'istituto non è menzionata non perché non sia prevista, ma perché non è necessario farlo dal momento che è già trattata nel diritto comune degli istituti di perfezione e nel diritto particolare[228].

---

[226] *Comm.* 28 (1996) 82.

[227] Cf. *Comm.* 28 (1996) 82-83: «§1. Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et adscribitur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est.

§2. Item per receptum diaconatum sodalis instituti perfectionis qui votis aliisve sacris ligaminibus perpetuo admissus sit et sodalis societatis qui promissiones perpetuas fecerit, adscribitur tanquam clericus eidem instituto aut societati in qua promotus est».

[228] Cf. *Comm.* 28 (1996) 83-84.

I 4 canoni sugli istituti secolari vengono inseriti nello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*[229]. Lo Schema costituiva la sezione III della parte II *De personis in specie* del libro II *De populo Dei,* ma è inviato separatamente per la consultazione.

Il can. 4 diventa nello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* il can. 126:

> §1. Instituta saecularia esse possunt clericalia vel laicalia.
> §2. Sodales clerici horum institutorum, ad normam Constitutionum, tanquam clerici adscribuntur ipsi instituto aut incardinantur Ecclesiae particulari pro qua promoti sunt; quo in ultimo casu ab Ordinario huius Ecclesiae dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt[230].

Si nota che il §2 non corrisponde a nessuna delle due formulazioni che erano state preparate dal *coetus*, infatti nel frattempo, nel gennaio 1975, c'era stata la riunione della Commissione mista *De institutis perfectionis – De sacra hierarchia* per decidere sulla questione dell'incardinazione sia negli istituti (società) di vita apostolica consociata sia negli istituti secolari[231].

La condizione dei chierici membri di istituti secolari, sia clericali che laicali, considerato che l'espressione *horum institutorum* del §2 rimanda al §1, è lasciata alla libera scelta degli istituti stessi, che dovrà essere stabilita nelle costituzioni.

> Practice solutio relicta est in libertate eorundem institutorum. Si enim sodales clerici, ad normam iuris particularis instituti ad quod pertinent, adscribuntur uti tales ipsi instituto tunc nullam incardinationem in dioecesi vel Ecclesia particulari nanciscuntur. Si vero, ad normam eiusdem iuris particularis, ipsi incardinantur dioecesi pro qua promoti sunt, tamquam clerici ab Ordinario loci illius dioecesis vel Ecclesiae particularis dependere dicendi sunt, salvis tamen iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt[232].

Le osservazioni degli organi consultati per lo studio dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* riguardo agli istituti secolari sono trattate dal *coetus De institutis perfectionis* nella XI sessione (28 aprile – 3 maggio 1980)[233].

---

229 PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, II, 11-58.
230 PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, II, 58.
231 Cf. *Comm.* 7 (1975) 79-80; 84-85.
232 *Comm.* 7 (1975) 84.
233 Cf. *Comm.* 13 (1981) 351-379; in particolare 366-376.

A seguito delle osservazioni giunte il numero dei canoni riguardanti gli istituti secolari è notevolmente aumentato, infatti si passa da 4 a 21 canoni. Il can. 126 §2 dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* diventa il can. 6 dei 21 canoni sugli istituti secolari. Esso è nuovamente rivisto:

> §1. Sodales clerici in dioecesi incardinati ab Episcopo dioecesano dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt.
> §2. Qui vero instituto ad normam can. (98 §3 De populo Dei) incardinantur, si ad opera instituti propria vel ad regimen instituti destinentur, ad instar religiosorum ab Episcopo dependent[234].

Nel §1 si stabilisce che i chierici membri di istituti secolari incardinati in diocesi dipendono dal Vescovo diocesano, eccetto in ciò che riguarda la loro vita consacrata nell'istituto. Nel §2 è fatta una restrizione rispetto alla possibilità di incardinare nell'istituto secolare, infatti si desume dal testo che sono incardinati nell'istituto solo coloro che sono destinati alle opere proprie dell'istituto o al governo del medesimo, se hanno ricevuto una speciale concessione dalla Sede Apostolica a norma del can. 98 §3 dello Schema 1977 *De populo Dei*: l'incardinazione nell'istituto non è più prevista come alternativa ordinaria di incardinazione come nel can. 126 dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum,* ma si presenta come possibilità straordinaria, caso eccezionale; riguardo alla discussione durante la sessione si sa soltanto che nonostante il can. 6 sia approvato «si vedono alcune difficoltà riguardo al §2»[235].

b) *Il can. 715 §2: lo Schema del 1980 e le questioni connesse della Plenaria del 1981*

Nello Schema 1980 gli istituti secolari sono collocati nel libro II *De populo Dei,* nella parte III *De consociationibus in Ecclesiae*, nella sezione I *De institutis vitae consecratae,* nel titolo III *De institutis saecularibus*, nei cann. 636-656. Il can. 6 diventa il can. 641 e l'unica cosa che cambia è l'aggiornamento del riferimento al can. 98 §3 *De populo Dei*[236].

---

234 *Comm.* 13 (1981) 368.
235 *Comm.* 13 (1981) 368.
236 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 155: «§1. Sodales clerici in dioecesi incardinati ab Episcopo dioecesano dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt.

Nella *Relatio complectens synthesim animadversionum* del 1981 non si fa nessun riferimento al can. 641 dello Schema 1980, infatti nello Schema 1982 il can. 641 dello Schema 1980 diventa il can. 715 cambiando solo nel riferimento al can. 237 §3 dello Schema 1980[237].

Il can. 715 dello Schema 1982 è identico al can. 715 del Codice vigente.

De Paolis riconosce che può esserci qualche difficoltà ad armonizzare il can. 266 §3 con il can. 715 §2, ma ricorda anche che l'incardinazione diocesana, pur esprimendo bene la consacrazione secolare dei chierici membri di un istituto secolare, non ne costituisce una specificità in quanto possono esserci casi in cui l'incardinazione nell'istituto è esigita dalla vita interna dello stesso istituto senza comprometterne la sua secolarità; e così è anche per la presenza delle opere proprie, le quali possono essere un ostacolo alla presenza dei membri dell'istituto nel secolo, ma non necessariamente. In altre parole molto dipende non dall'incardinazione diocesana o meno ma da come il chierico scelga di vivere la sua consacrazione secolare[238].

Resta comunque il fatto che un chierico incardinato nel proprio istituto, perché ha un determinato incarico, cessando dall'incarico dovrebbe essere escardinato dall'istituto e incardinato in diocesi strumentalizzando il vincolo di incardinazione, che è anche vincolo spirituale, e creando ulteriori problemi pratici.

In ogni caso si presume che la facoltà di incardinare possa essere concessa solo agli istituti secolari clericali dove, eventualmente, potrebbe essere prevista una presenza di opere proprie che necessitino di ministri sacri incardinati nell'istituto.

La difficoltà del can. 715 §2 traspare anche dagli atti della *Congregatio plenaria* tenutasi dal 20 al 29 ottobre 1981.

Tra le questioni promosse da almeno dieci Padri, la *quaestio 23a* e la *quaestio 27a* sono trattate insieme per via dei temi connessi[239].

---

§2. Qui vero instituto ad normam can. 237 §3 incardinantur, si ad opera instituti propria vel ad regimen instituti destinentur, ad instar religiosorum ab Episcopo dependent».

[237] Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 133: «§1. Sodales clerici in dioecesi incardinati ab Episcopo dioecesano dependent, salvis iis quae vitam consecratam in proprio instituto respiciunt.

§2. Qui vero instituto ad normam can. 266 §3 incardinantur, si ad opera instituti propria vel ad regimen instituti destinentur, ad instar religiosorum ab Episcopo dependent».

[238] Cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 156-158; ID., *La vita consacrata*, 627-628.

[239] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 530-535.

Nella *23a quaestio* si richiedeva di emendare i cann. 643 (sui Moderatori e sul governo degli istituti secolari), 131 (sulla nozione e sulla potestà di Ordinario, Ordinario del luogo e Vescovo diocesano) e 972 (sulla facoltà di concedere le lettere dimissorie) dello Schema 1980 in modo che i Moderatori degli istituti secolari clericali con facoltà di incardinare potessero avere le medesime facoltà e obblighi dei Superiori degli istituti di vita apostolica[240].

Nella *27a quaestio* si richiedeva che tra gli Ordinari si intendessero anche i Superiori maggiori degli istituti secolari clericali di diritto pontificio e quindi si emendasse il can. 131 §1 e di conseguenza anche il §2[241].

Nel suo intervento il Segretario, Mons. Castillo Lara, ricorda che la specificità degli istituti secolari sta proprio nel non cambiare la condizione canonica secolare dei propri membri, sia clericale che laicale. Considerato anche il diritto dei membri di un istituto secolare a mantenere riservata la propria appartenenza all'istituto, di per sé gli istituti secolari clericali dovrebbero prevedere l'incardinazione diocesana perché, in qualche modo, è necessario un vincolo con il presbiterio, anche se dovessero collaborare ad altre opere. Inoltre la maggior parte degli istituti secolari clericali non gode della facoltà di incardinare, che deve rimanere un'eccezione per non creare confusione e far perdere ciò che è specifico di tali istituti[242].

---

[240] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 530-531.

Il primo proponente è il Cardinale Ratzinger che motiva la proposta poiché Paolo VI, estendendo dopo il Concilio la potestà dei Superiori maggiori degli istituti clericali di vita consacrata, aveva concesso la medesima potestà ai Superiori delle società di coloro che vivono in comune senza voti di diritto pontificio e ai Superiori degli istituti secolari clericali di diritto pontificio in relazione ai membri incardinati nell'istituto (Rescritto *Cum admotae,* 1964, II, 2). Gli stessi istituti secolari, riuniti nel Congresso internazionale del 1970, chiedevano che venissero distinti chiaramente gli Istituti secolari che incardinano i propri chierici e quelli che incardinano i chierici in diocesi, sia in relazione ai rapporti dei chierici con il Vescovo sia per la definizione dei diritti e dei doveri dei Moderatori dell'istituto. Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* nota 8, 530.

[241] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 531-535.

Il primo proponente è il Cardinale Höffner: «Ratio: Mutatione proposita intenditur, ut etiam pro instituto saeculari, dummodo sit institutum clericale iuris pontificii, Superior maior uti Ordinarius agnoscatur. Si praeter religiones etiam societates vitae apostolicae, dummodo sint clericales iuris pontificii, Superiorem maiorem uti Ordinarium habent, iisdem condicionibus hoc itemque pro instituto saeculari valeat». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 534-535.

[242] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 532: «Ergo per se, instituta saecularia clericalia deberent esse dioecesana: per se! Scilicet quod clerici in aliquo presbyterio

Non importa che le società di vita apostolica possano incardinare: è una tradizione più che centenaria la possibilità di incardinare per tali società e non può essere soppressa o modificata; inoltre la secolarità non è costitutiva di tali società come lo è per gli istituti secolari. I membri delle società di vita apostolica vivono in comune per compiere proprie opere apostoliche e l'incardinazione può essere concessa; i membri di un istituto secolare, per la maggior parte, non vivono in comune ma da soli e quegli istituti secolari in cui è prevista la vita in comune e l'abito portano confusione perché hanno una natura più simile ad una società di vita apostolica o anche ad un istituto religioso[243].

Mons. Castillo Lara conclude dicendosi contrario a riconoscere come Ordinari i Superiori maggiori degli istituti secolari clericali di diritto pontificio:

> non possumus dicere quod sub nomine Ordinarii veniunt Superiores institutorum clericalium vitae consecratae. Quia illi, qui nulla gaudent potestate incardinandi, non possunt venire sub nomine Ordinarii. Sed etiam illi qui potestate incardinandi gaudent, quia non necessario sequitur, ex hac potestate incardinandi, quod sint Ordinarii in iure. Potestas incardinandi non requirit per se neque ius ad litteras dimissorias dandas. Potest clericus instituto incardinari, sed Episcopus dioecesanus litteras dimissorias dare, ut evenit v.g. pro institutis religiosis dioecesanis, in quibus incardinatio fit ad institutum, sed litterae dimissoriae dantur ab Episcopo[244].

---

dioecesis inveniantur incardinati et adlaborent. Possunt etiam adlaborari in aliis operibus sed nexus cum presbyterio, ibidem, aliquo modo, necessarius est. Et laicus manet plene laicus, et saepe saepius nemo scit propriam eorum conditionem, i.e. quod pertineant ad institutum saeculare, quia ius habent ad secretum tegendum, sive clericus sit sive laicus. Et in hoc sensu hodie in Ecclesia adsunt instituta saecularia, sed maior pars institutorum saecularium clericalium, dico maior pars etiam numerice, non gaudet facultate sibi clericos incardinandi. Quaedam instituta, quae hanc facultatem habent, sunt veluti exceptio et, meo submisso iudicio, debent manere veluti exceptio, quia secus confunderentur notiones et evanesceret distinctio specifica institutorum saecularium».

[243] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 533-534.

[244] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 532.

Mons. Castillo Lara sottolinea ulteriormente l'eccezionalità della concessione della facoltà di incardinare per gli Istituti secolari: «Et, permittatur mihi aliqua digressio. Censeo quod facultas incardinandi raro et magna cum cautela dari debet. Quia qui incardinat aliquem, sive Episcopus sive Superior in instituto religioso vel in alio, creat nexum necessarium et quod non rumpitur nisi cum dimissione e statu clericali aut subsequenti excardinatione. Et saepe evenit quod qui incardinatus est in aliquo instituto, postea ob rationes instituti proprias dimittitur. Et quid sequitur? Quod aliquo modo obligatur aliquis Episcopus dioecesanus ad admittendum hunc clericum in cuius promotionem ad Ordinem nullam habuit partem. Ergo mea sententia, breviter, est quod

Su 50 membri 41 votano perché i Superiori maggiori di un istituto secolare clericale pontificio non siano considerati Ordinari, quindi Ordinario dei chierici membri di tale istituto sarà l'Ordinario del luogo, anche se i chierici, per concessione apostolica, dovessero essere incardinati nell'istituto stesso: «necesse non est ut dicatur Superiores maiores institutorum saecularium clericalium iuris pontificii et si facultate gaudeant clericos incardinandi, Ordinariis aequiparari»[245].

3.1.6 Società di vita apostolica

Per capire a quali società si riferisca il can. 265 si deve passare al can. 266 §2:

> §2. Sodalis in instituto religioso a votis perpetuis professus aut societati clericali vitae apostolicae definitive incorporatus, per receptum diaconatum incardinatur tamquam clericus eidem instituto aut societati, nisi ad societates quod attinet aliter ferant constitutiones.

Nel can. 266 §2, assieme agli istituti religiosi, sono regolate le società di vita apostolica.

Un membro di una società di vita apostolica è incardinato in essa mediante l'ordinazione diaconale a seguito dell'incorporazione definitiva nella medesima: sarà ascritto come chierico in quella società per il servizio della quale è stato ordinato e alla quale apparteneva già come membro definitivamente incorporato. Il Vescovo che procede all'ordinazione deve verificare che le lettere dimissorie del promovendo agli Ordini sacri testimonino anche la sua cooptazione definitiva nella società, oltre al fatto che chi concede quelle lettere dimissorie ne sia il legittimo Superiore (cf. can. 1052 §2).

L'incardinazione non è prevista per tutti i tipi di società di vita apostolica ma soltanto per le società di vita apostolica clericali, siano esse diocesane o pontificie.

Questa è la regola, ma è prevista anche l'eccezione che le costituzioni dispongano diversamente, cioè l'incardinazione diocesana.

La normativa sull'incardinazione nelle società di vita apostolica è ripresa nel libro II *De populo Dei,* nella parte III *De institutis vitae con-*

---

non oportet facultatem incardinandi facile concedere. Qui iam habent eam conservant, sed hoc consideratur veluti exceptio, et illas potestates habent sed ex indulto, non ex Codice. Haec erat nostra intentio: non ut tollatur quod iam datum est sed ut in futuro non detur ita amplissime. Et pro illis qui iam existunt, habeantur ex iure indultario». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 532-533.

[245] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 534.

secratae et de societatibus vitae apostolicae, nella sezione II *De societatibus vitae apostolicae*, nel can. 736:

> §1. In societatibus clericalibus clerici ipsi societati incardinantur, nisi aliter ferant constitutiones.
> §2. In iis quae ad rationem studiorum et ad Ordines suscipiendos pertinent, serventur normae clericorum saecularium, firma tamen §1.

Di norma i chierici delle società di vita apostolica clericali dipendono quindi dai loro Superiori anche in virtù del vincolo di incardinazione mentre per ciò che riguarda il piano degli studi e la ricezione degli Ordini sacri devono essere osservate le norme del clero secolare.

È evidente che la prescrizione del can. 736 §2 riguarda sia i chierici incardinati nella società sia i chierici incardinati in diocesi; l'inciso *firma tamen §1* serve invece a richiamare che per ciò che concerne l'incardinazione vale come norma generale l'incardinazione nella società e solo come eccezione l'incardinazione in diocesi. Va notato che anche nel Codice del 1917 si prescriveva che i chierici membri di società missionarie, per ciò che riguardava gli studi e la ricezione degli Ordini sacri, erano soggetti alla disciplina del clero secolare essendo chierici secolari e non religiosi, a meno che la Sede Apostolica non prescrivesse diversamente (cf. can. 678 CIC 1917), ma anche l'incardinazione era diocesana a norma del can. 111 CIC 1917.

In forza del can. 732, quindi nel rispetto della natura di ciascuna società, i Superiori esercitano anche sui chierici membri della società, come su tutti gli altri membri, quella potestà che il diritto universale e le costituzioni proprie della società definiscono e a cui si applicano i cann. 131, 133 e 137-144, essendo equiparata alla potestà esecutiva di governo (cf. can. 596 §§1, 3). In particolare, nelle società clericali di diritto pontificio si gode inoltre della vera e propria potestà ecclesiastica di governo (cf. can. 596 §2) per cui i Superiori maggiori sono Ordinari, se le società di cui sono a capo possiedono almeno potestà esecutiva ordinaria (cf. can. 134 §1)[246]. Poiché le società di vita apostolica sono istituti associativi definiti secondo criteri personali soggettivi, gli Ordinari delle società di vita apostolica clericali pontificie non sono Ordinari del luogo, né i chierici di una società costituiscono un presbiterio nella società stessa.

Il can. 738 §1 stabilisce poi specificatamente che tutti i membri di una società, chierici compresi, sono soggetti ai propri Moderatori per

---

[246] Per approfondire la questione della potestà cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 231-249; Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 297-306.

ciò che riguarda la vita interna e la disciplina della società, secondo quanto disposto dalle costituzioni. Il can. 738 §2 prevede, inoltre, che tutti i membri di una società, per ciò che riguarda il culto pubblico, la cura delle anime e le altre attività apostoliche, oltre ad essere soggetti ai propri Moderatori, sono soggetti anche alla potestà dei Vescovi diocesani, sebbene debbano svolgerli sempre secondo il carisma, la spiritualità e la pedagogia pastorale della propria società; ciò vale anche per i chierici.

Il can. 738 §3 offre una norma ulteriore per il caso eccezionale, previsto nelle costituzioni, dei chierici incardinati in diocesi (cf. cann. 266 §2; 736 §1); le relazioni tra i chierici incardinati in diocesi e i loro Vescovi devono essere stabilite nelle costituzioni o in particolari convenzioni:

> §3. Relationes sodalis dioecesi incardinati cum Episcopo proprio constitutionibus vel particularibus conventionibus definiuntur.

L'espressione *relationes sodalis* rimanda al singolo caso, ne consegue che se le costituzioni, per loro natura, non possono che stabilire norme generali da applicare poi al singolo chierico, le convenzioni dovrebbero essere personali, cioè riguardare il rapporto che si stabilisce tra un Vescovo diocesano, un determinato chierico incardinato nella sua diocesi e membro della società e la società stessa; non sarebbe opportuno né conveniente fare convenzioni generali riguardanti più chierici né convenzioni a tempo indeterminato, perché in entrambi i casi sarebbero meno specifiche e poco adattabili alle singole situazioni.

a) *L'incardinazione in una* societas*: il ruolo delle società missionarie fino agli Schemi del 1977*

Il 7 novembre 1967 la Segreteria di Stato invia una lettera alla *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo* riguardo alla situazione delle società missionarie che nel Codice allora vigente rientravano fra le società di vita comune senza voti (cf. cann. 673-681 CIC 1917)[247]. Le società missionarie richiedevano una nuova collocazione all'interno del Codice che si stava revisionando per essere più rispondenti alle intenzioni dei fondatori e per distinguersi dalle altre società di vita comune che invece volevano essere annoverate fra gli istituti di perfezione[248].

---

[247] SEGRETERIA DI STATO, Lettera prot. n. 107311/67, 7 novembre 1967. Cf. *Comm.* 18 (1986) 382.

[248] Tra l'altro la lettera della Segretaria di Stato diceva: «I Superiori generali delle società missionarie hanno inviato al Santo Padre una lettera per esprimere la loro inte-

Le ragioni della loro opposizione sono varie: all'inizio queste società sono costituite da sacerdoti diocesani inviati nelle missioni estere, quindi vogliono distinguersi dai religiosi mantenendo lo stato "secolare" proprio dei chierici diocesani, come succede anche per i sacerdoti *fidei donum* partiti in missione su invito di Pio XII; molte società sono a carattere nazionale, diversamente dall'universalità tipica della vita consacrata; ci sono inoltre dei laici, distinti da quelli definitivamente incorporati nella società, che vogliono associarsi temporaneamente e convivere con i membri incorporati: ciò non rientra nelle possibilità dei religiosi e dei consacrati in genere[249].

La lettera della Segreteria di Stato è trasmessa al *coetus De laicis deque associationibus fidelium* che ne tratta brevemente durante la sessione V svoltasi dal 28 al 31 gennaio 1970[250]. Il *coetus* decide di rimandare lo studio ad un momento più opportuno, poiché la situazione di queste società missionarie non era ancora chiara[251].

Infatti risultava già problematico capire quali fossero gli elementi peculiari che definissero una società di vita comune senza voti, soprattutto per distinguerla da un istituto religioso. Nella *Relatio introductiva* del 5 aprile 1973, in preparazione della sessione XV (30 aprile – 5 maggio 1973)[252] del *coetus De institutis perfectionis*, si tenta una prima descrizione delle società di vita comune anche per capire la loro futura collocazione all'interno del Codice.

Nella *Relatio introductiva* si dice che per queste società di vita comune, pur ammettendola, la vita comune non è comunque una loro nota costitutiva specifica, anzi essa non ha quell'importanza che riveste per gli istituti religiosi. Inoltre, si ricorda che nella maggior parte di queste società si emettono i voti, anche se non sono voti di religione. Guardando l'origine storica e l'intenzione dei fondatori si evidenzia con forza la natura eminentemente apostolica: l'apostolato è il primo motivo a spingere i fondatori ad associare a sé altre persone e ad instaurare un'esperienza di vita comune; ciò non vuol dire che non sia data impor-

---

ra e piena soddisfazione per quanto stabilito nel Cap. IX, art. 86, della Costituzione *Regimini Ecclesiae*. In conseguenza di tale articolo, essi si augurerebbero, poi, che la Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico arrivi a stabilire, per le società missionarie senza voti, uno statuto giuridico distinto da quello dei religiosi ed appropriato al loro fine principale e specifico». *Comm.* 18 (1986) 382.

249 Cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 491-492; L. KAUFMANN, «Società missionarie», *DIP* VIII/1650.

250 Cf. *Comm.* 18 (1986) 322-364; in particolare 338.

251 Cf. *Comm.* 18 (1986) 338.

252 Cf. *Comm.* 28 (1996) 33-70; in particolare 44-47; 48-51; 63-67; 69-70.

tanza alla santificazione personale e alla crescita spirituale, ma la priorità è l'attività apostolica. La vita comune è il requisito richiesto per un'attività apostolica più efficace; così anche l'impegno all'osservanza dei consigli evangelici con qualche vincolo sacro – dove è previsto – è ciò che può rendere più fruttuosa tale attività, senza però accettare i voti religiosi. Il Relatore propone di chiamare tali società *instituta vitae apostolicae consociatae*[253].

Nella sessione XV del *coetus De institutis perfectionis* sono approvati i canoni circa tali società a partire da quelli proposti nella *Relatio introductiva*[254].

Il can. 1 conferma quanto il Relatore ha scritto sulle società:

> Instituta vitae apostolicae consociatae, sive clericalia sive laicalia, quae religiosa non sunt, suum finem apostolicum per vinculum fraternitatis sustinent atque secundum propriam rationem consilia evangelica quodam sacro ligamine firmata assumunt[255].

Gli istituti di vita apostolica consociata vengono considerati istituti di vita consacrata e questo resterà nello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*[256].

---

[253] Cf. *Comm.* 28 (1996) 48-51.
[254] Cf. *Comm.* 28 (1996) 33-47.
[255] *Comm.* 28 (1996) 69.
[256] Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* II, 5.

Nei *Praenotanda* dello *Schema Canonum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* gli istituti di vita apostolica consociata vengono così descritti: «Circa rubricam Tituli II huius partis quae definitive inscribitur De institutis vitae apostolicae consociatae dicendum est huiusmodi appellationem naturam institutorum quae sub hac rubrica veniunt melius exprimere quam alias adhibitas a Codice Iuris Canonici (cf. rubricam Tituli XVII, Libri II, CIC). Hae societates, quae vera instituta organizata in Ecclesia sunt et quidem instituta in quibus consilia evangelica aliquo sacro ligamine firmata assumuntur, naturam habent eminenter apostolicam et ab earum Fundatoribus conditae sunt ut activitatem apostolicam ipsis propriam melius et efficacius exercere possint. Vita communitaria suum certe habet momentum in his institutis, sed naturam induit potius medii ad apostolatum directi quam elementi integralis vitae instituti et sodalium sicut apparet inter religiosos». PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, II, 20.

La posizione e la natura di questi istituti è giustificata dal fatto che il Vaticano II aveva considerato anche le società di vita comune senza voti come istituti di vita consacrata infatti in *PC* 1 si afferma: «Affinché poi il valore eccellente della vita consacrata per mezzo della professione dei consigli evangelici, nonché la sua necessaria funzione nelle presenti circostanze riescano di maggior vantaggio alla Chiesa, questo sacro Sinodo sancisce le seguenti norme, che riguardano soltanto i principi generali del rinnovamento della vita e della disciplina da attuarsi nelle famiglie religiose, come

Il can. 4 proposto dal Relatore tratta anche dell'incardinazione:

> §1. Ordinariis locorum sodales reverentiam et oboedientiam praestent in his quae activitatem apostolicam spectant, salvis semper indole instituti et subiectione erga proprios Moderatores.
> §2. Sodales, etsi ad normam iuris particularis incardinationem in aliqua dioecesi habere possint, Moderatoribus instituti submissi manent atque munera in instituto commissa assumere tenentur[257].

Si sottolinea come questo canone sia necessario sia per il peculiare fine apostolico di questi istituti sia perché i membri di questi istituti, soprattutto i sacerdoti, si trovano in una condizione speciale in relazione alle diocesi, infatti essi sono più a contatto con il clero diocesano e le loro relazioni con la Chiesa locale e con l'Ordinario del luogo sono più frequenti dei religiosi[258].

Il §1 offre una norma che riguarda tutti i membri di un istituto di vita apostolica consociata: essi sono tenuti a prestare obbedienza e riverenza agli Ordinari del luogo per ciò che riguarda l'esercizio dell'attività apostolica, sia per le opere proprie sia per le opere diocesane che possono essere loro affidate, sempre nel rispetto della loro indole e delle loro finalità e rispettando la soggezione verso i propri Moderatori cui tutti i membri sono tenuti[259]. Il §1 non riceve nessuna osservazione e viene approvato da tutti[260].

Il §2 riguarda i chierici dal momento che si parla di incardinazione. Tutti i chierici membri dell'istituto restano sottomessi ai propri Moderatori e sono tenuti ad assumere gli incarichi che vengono loro affidati nell'istituto, anche se a norma del diritto particolare potrebbero essere incardinati in diocesi; ne deriva che è ammessa l'incardinazione sia nell'istituto sia nella diocesi e ciò è il segno che è recepita la consuetudine iniziata dopo la promulgazione del Codice del 1917 di concedere l'incardinazione nell'istituto, nonostante il can. 111 §1 CIC 1917 preve-

---

pure nelle società di vita comune senza voti e negli istituti secolari, conservando ognuno la propria indole».

Inoltre va detto che la maggior parte delle società di vita comune richiedevano vincoli sacri e si riconoscevano come istituti di vita consacrata, pur non essendo istituti religiosi come già stabilito nel can. 673 §1 CIC 1917 («*non est proprie religio*»). Cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 488-500; H. HALLERMANN, *Die Vereinigungen,* 274-280.

257 *Comm.* 28 (1996) 66.

258 Cf. *Comm.* 28 (1996) 66.

259 Cf. *Comm.* 28 (1996) 66-67; *Comm.* 7 (1975) 79.

260 Cf. *Comm.* 28 (1996) 46-47.

desse, di regola, l'incardinazione diocesana. La norma del §2 vuole preservare l'istituto che ammetta l'incardinazione in diocesi dai possibili danni che potrebbero essere causati dall'incardinazione diocesana dei propri membri, attraverso la quale essi si trovano soggetti all'Ordinario del luogo della loro diocesi di incardinazione. All'istituto è lasciata la possibilità di ammettere o anche di raccomandare che i membri abbiano o mantengano un'incardinazione diocesana ma, in ogni caso, l'incardinazione non può togliere la sottomissione dei chierici membri dell'istituto ai propri Moderatori interni; quindi, anche i membri incardinati in diocesi non sono esenti dagli obblighi derivanti dalla loro appartenenza all'istituto tra cui l'obbligo di accettare e assumere gli uffici e gli incarichi, sia di governo sia di altro genere, propri dell'istituto, anche se piacciono meno di quelli affidati dal Vescovo[261]. Alcuni Consultori, durante lo studio del can. 4, sostengono che l'incardinazione diocesana possa far sorgere delle difficoltà, poiché si tratta di un'incardinazione fittizia, e così si sceglie di sospendere il §2 demandando la questione dell'incardinazione al *coetus De sacra hierarchia*[262].

Il Presidente della Commissione decide quindi di formare un *coetus mixtus* fra i Consultori del *coetus De sacra hierarchia* e quelli del *coetus De institutis perfectionis* per trattare la questione dell'incardinazione degli istituti di vita apostolica consociata ed altre questioni tra cui, come già visto, l'incardinazione degli istituti secolari (cf. cap. III, pp. 250-254). La riunione si tiene nel gennaio 1975[263]. I Consultori decidono

---

[261] Cf. *Comm.* 28 (1996) 67: «In quibusdam institutis huius categoriae admittitur vel etiam commendatur ut sodales vel habeant vel retineant incardinationem in aliqua dioecesi. Cum autem incardinatio constituat titulum subiectionis erga Ordinarium loci in cuius dioecesi clericus incardinatur, conditio sodalium institutorum quae incardinationem admittunt potest esse sat diversa ab illa sodalium aliorum institutorum. Hoc tamen non obstante, permitti non potest quod institutum grave damnum patiatur ex hoc facto. Qua de causa in §2 huius canonis relinquitur imprimis libertati ipsorum institutorum utrum debeant admittere vel introducere in proprio iure particulari possibilitatem incardinationis pro suis sodalibus. Deinde statuitur quod factum incardinationis non tollit submissionem sodalium erga proprios moderatores internos. Hoc requiritur ex cooptatione sodalium in institutum, quae per incardinationem certe non tollitur. Tandem praescribitur quod tales sodales incardinati in dioecesi non eximuntur ab obligationibus quas habent erga institutum et praesertim ab obligatione acceptandi et assumendi officia et munera ipsius instituti, sive sint regiminis sive alterius generis. Incardinatio nempe non debet constituere effugium ut officia instituti declinentur quia alia, ab Episcopo forsan concredita, magis placent, una vel alia ratione». Cf. anche *Comm.* 7 (1975) 79-80.

[262] Cf. *Comm.* 28 (1996) 46-47.

[263] Cf. *Comm.* 7 (1975) 80.

all'unanimità che la regola deve essere l'incardinazione nell'istituto, mentre l'incardinazione diocesana è l'eccezione[264].

L'eccezione dell'incardinazione diocesana deve essere prevista nel diritto proprio dell'istituto e non toglie che i chierici incardinati in diocesi, sebbene dipendano dagli Ordinari delle Chiese particolari di incardinazione, continuino a dipendere anche dai Moderatori del proprio istituto per ciò che riguarda la vita interna e siano tenuti ad assumere gli incarichi loro affidati dai medesimi Moderatori.

Il can. 4 diventa il can. 122 dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* ed è formato da due paragrafi: il §1 riguarda il rapporto tra tutti i membri dell'istituto e gli Ordinari del luogo nell'esercizio dell'attività apostolica, mentre il §2 stabilisce la norma generale sull'ascrizione dei chierici all'istituto *tanquam clerici* e sui rapporti tra i chierici incardinati in diocesi, presentata come eccezione a norma delle costituzioni, e i loro Ordinari e Moderatori:

> §1. Ordinariis locorum sodales reverentiam et oboedientiam praestent in his quae activitatem apostolicam spectant, salvis semper indole instituti et subiectione erga proprios Moderatores.
> §2. Sodales horum institutorum tanquam clerici adscribuntur ipsi instituto; qui vero eorum, exceptionis gratia ad normam constitutionum, Ecclesiae particulari incardinati sint, ab Ordinario huius Ecclesiae dependent, sed in iis quae ad vitam consecratam, immo et ad vitam internam instituti, pertinent subsunt instituti Moderatoribus et munera in instituto sibi commissa assumere tenentur[265].

Sebbene fosse stata prevista la regola dell'incardinazione nell'istituto, va sottolineato come la collocazione e la natura di istituti di vita consacrata non poteva venire accettata da quelle società missionarie che avevano già richiesto di venire considerate diversamente, secondo quanto risulta dalla lettera inviata dalla Segreteria di Stato alla Commissione di revisione del Codice il 7 novembre 1967.

---

[264] Cf. Comm. 7 (1975) 80: «sodales institutorum vitae apostolicae consociatae, etsi clerici sint, regulariter adscribi dumtaxat proprio instituto, quod constituit societatem bene organizatam ab Ecclesiae Auctoritate approbatam. Incardinatio vero sodalium clericorum in dioecesi debet constituere exceptionem et fieri debet "ad normam iuris particularis instituto proprii". Quo in casu tales sodales clerici ab Ordinario illius dioecesis vel Ecclesiae particularis dependent. "In iis tamen quae ad vitam consecratam, immo et ad vitam internam instituti, pertinent, subsunt instituti moderatoribus et munera in instituto sibi commissa assumere tenentur"». Tra virgolette sono riportate le parole approvate dal coetus mixtus.

[265] Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, II, 57.

La Commissione di revisione deve quindi trovare una soluzione anche per queste società missionarie e in particolare riguardo alla questione dell'incardinazione.

È il *coetus De christifidelium iuribus et associationibus deque laicis* a trovare una soluzione nella sessione VI (7-11 aprile 1975)[266].

In quella sessione il Segretario aggiunto spiega ai Consultori che le società missionarie hanno scelto lo statuto giuridico di società di vita comune senza voti, ovvero di istituti di vita consacrata (infatti "senza voti" significava senza voti religiosi), perché il Codice non offre altra possibilità che permetta loro di essere approvate dalla Sede Apostolica a livello universale e centralizzato e con la facoltà di incardinare i propri chierici, facoltà della quale necessitano molte società per realizzare i loro fini, sebbene tale statuto giuridico vada contro la loro natura[267].

Il Segretario ricorda anche la lettera della Segreteria di Stato del 7 novembre 1967 e dà notizia di un'altra lettera della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli del 7 maggio 1974 che sostanzialmente ripete le stesse richieste[268]. La Commissione aveva risposto il 24 maggio 1974 alla lettera della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli[269]. Nella risposta si giunge ad una conclusione molto importante: le società missionarie sono da considerarsi associazioni e quindi sono rette dai canoni sulle associazioni di fedeli, di cui è competente il *coetus De christifidelium iuribus et associationibus deque laicis*[270].

---

[266] Cf. *Comm.* 18 (1986) 365-407; in particolare 382-388; 403.

[267] Cf. *Comm.* 18 (1986) 382: «Licet – contra ac postulat earum natura – statutum iuridicum actuale istiusmodi societatum illud est quod conditum fuit pro societatibus vitae communis sine votis (nempe intra instituta perfectionis seu vitae consecratae), hoc ita fuit quia Codex anni 1917 nullam aliam continebat possibilitatem, ut hae societates a Sancta Sede approbarentur cum regimine iuridico universali atque centralizato et cum facultate incardinandi proprios clericos: qua facultate multae ex iis societatibus indigebant ad proprios earum fines attingendos».

[268] SACRA CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Lettera prot. n. 2136/74, 7 maggio 1974. Cf. *Comm.* 18 (1986) 383.

[269] PONTICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Lettera, 24 maggio 1974. Cf. *Comm.* 18 (1986) 383.

[270] Cf. *Comm.* 18 (1986) 383: «È regolarmente pervenuta a quest'Ufficio la pregiata lettera di codesta Sacra Congregazione Prot. 2136/74, in data 7 c. m., riguardante l'istanza inoltrata dalle 15 società missionarie che desiderano avere nel nuovo Codice di Diritto Canonico una posizione giuridica distinta dagli istituti di perfezione. In ossequio ai desideri manifestati da Vostra Eccellenza, la questione è stata sottoposta alla considerazione del Gruppo di studio «De institutis perfectionis», insieme alle raccomandazioni fatte in merito da codesto Sacro Dicastero. Attese le ragioni addotte e il

Durante la VI sessione del *coetus De christifidelium iuribus et associationibus deque laicis* si arriva quindi alla seguente conclusione:

> His prae oculis habitis, placet omnibus ut in schemate de christifidelium consociationibus locum suum inveniant consociationes publicae iuris pontificii, ab institutis vitae consecratae distinctae, quae si clericales sint, ab Apostolica Sede facultate donari possint sibi clericos adscribendi[271].

Tutti concordano che se le società missionarie sono inserite tra le associazioni, allora quelle pubbliche, di diritto pontificio e clericali potrebbero ricevere dalla Sede Apostolica la facoltà di incardinare i propri chierici.

Viene anche accettata, alla luce di *PO* 10, la proposta del Segretario aggiunto di inserire chiaramente anche le finalità delle società missionarie all'interno dei canoni sulle associazioni: divulgazione della dottrina cristiana e compimento di opere di apostolato in terre di missione e in altre regioni o gruppi sociali che necessitano di un aiuto speciale[272].

Il Segretario aggiunto propone quindi due nuovi canoni: il canone A e il canone B.

Il can. A esprime le finalità delle società missionarie[273]. Alla fine si decide di inserire il can. A come §3 del can. 1 delle associazioni di fedeli[274].

Il can. B è costituito da tre paragrafi, il terzo dei quali è proposto secondo due versioni differenti:

> §1. Consociationes de quibus in can. A, quae quidem a sola auctoritate ecclesiastica ad normam can. 19 §1 competenti erigi possunt, clericales dicuntur quae sub moderamine sunt clericorum, exercitium Ordinis sacri assumunt atque ut tales ab auctoritate competenti agnoscuntur; secus laicales sunt.

---

fatto che le predette società non hanno gli elementi giuridici sostanziali che sono caratteristici degli istituti di perfezione, l'intera documentazione inviata dall'Eccellenza Vostra è stata trasmessa per competenza al Gruppo di studio «De fidelium associationibus». Esso, infatti, si occupa di preparare la futura legislazione canonica di tutte le associazioni ecclesiastiche, sia di chierici che di laici, che sono diverse dagli istituti di perfezione».

[271] *Comm.* 18 (1986) 383-384.

[272] Cf. *Comm.* 18 (1986) 384.

[273] Cf. *Comm.* 18 (1986) 385: «Enixe commendantur consociationes quas christifideles, sive clerici sive laici, sive clerici et laici insimul, constituunt ad doctrinam christianam divulgandam operaque apostolatus perficienda in terris missionum aliisve regionibus aut coetibus socialibus qui speciali adiutorio indigent».

[274] Cf. *Comm.* 18 (1986) 386.

§2. Consociationes de quibus in can. A eae sunt iuris pontificii quae per formale decretum a Sede Apostolica sunt erectae; quae consociationes, si clericales sunt, ab eadem Sede Apostolica facultate donari possunt sibi clericos adscribendi.
§3. Quae Moderatoribus institutorum vitae consecratae iure imponuntur officia atque tribuuntur iura et facultates, Moderatoribus quoque consociationum de quibus in can. A sunt propria.

AUT

§3. Quae iure statuuntur praescripta de officiis atque iuribus facultatibusque Moderatorum institutorum vitae consecratae, Moderatoribus quoque consociationum de quibus in can. A applicando sunt[275].

Si approva di inserire il can. B §§ 2-3 subito dopo il can. 23 dei canoni sulle associazioni, in particolare sulle associazioni pubbliche[276]. Ne esce il can. 23 bis[277]. Il can. 23 bis diventa il can. 25 dei canoni sulle associazioni:

§1. Consociationes seu societates clericales pubblicae, quae sint iuris pontificii, ab Apostolica Sede facultate donari possunt sibi clericos adscribendi, ad normam iuris.
§2. Quae iure statuuntur praescripta de officiis atque iuribus facultatibusque Moderatorum institutorum vitae consecratae, Moderatoribus quoque consociationum de quibus in §1 applicanda sunt[278].

Il can. 25 stabilisce che alle associazioni pubbliche clericali di diritto pontificio può essere donata dalla Sede Apostolica la facoltà di incardinare a norma del diritto. Ai Moderatori di queste associazioni è attribuito tutto ciò che il diritto stabilisce per i Moderatori degli istituti di vita consacrata circa gli uffici, i diritti e le facoltà.

Il Segretario aggiunto e altri Consultori ricordano che in questo modo si osserva quanto già stabilito dal *coetus De sacra hierarchia* circa

---

[275] *Comm.* 18 (1986) 386.
Si decide che il can. B §1 venga posto tra le norme che valgono per tutte le associazioni; c'è la definizione delle associazioni clericali: sono clericali le associazioni rette da un governo di chierici, con l'assunzione dell'Ordine sacro come costitutivo, e riconosciute come tali dall'autorità competente. Le associazioni che non sono clericali sono laicali. Cf. *Comm.* 18 (1986) 387.
Il can. B §1 stabilisce inoltre che le società del can. A possano soltanto essere erette dall'autorità competente, cioè possano essere soltanto associazioni pubbliche; un corollario è anche che le associazioni clericali sono costituite di norma come associazioni pubbliche.
[276] Cf. *Comm.* 18 (1986) 396-406.
[277] Cf. *Comm.* 18 (1986) 387.
[278] *Comm* 18 (1986) 403.

l'incardinazione, in particolare nel can. 1 dei canoni sull'incardinazione a proposito della necessità di non avere chierici acefali o girovaghi; inoltre si richiama il fatto che il can. 25 risponde alle richieste di *PO* 10 e *ES* I, 3-4 circa un'incardinazione ed un'escardinazione più rispondenti alle nuove necessità pastorali ed apostoliche[279].

Si fa anche un'osservazione sul valore dell'espressione *donari possunt*; la concessione della facoltà di incardinare non è immediata ma è il frutto di un *iter* giuridico: prima ci sono la lode, la raccomandazione e l'erezione diocesana, poi, se ci sono le condizioni (diffusione, consistenza organizzativa e molti frutti), può essere richiesta l'approvazione pontificia e, soltanto allora, insieme a tale approvazione e alla revisione degli statuti, può essere concessa la facoltà di incardinare[280].

A proposito della dipendenza dalla Sede Apostolica per le associazioni pubbliche di diritto pontificio si spiega che dipende dalla natura dell'associazione; in particolare se è clericale dipenderà dalla Congregazione per il Clero, se è una società missionaria dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli[281].

La soluzione trovata da parte del *coetus De christifidelium iuribus et associationibus deque laicis* per risolvere il problema delle società missionarie, compreso quello dell'incardinazione, si trova nello Schema 1977 *De populo Dei*[282].

---

[279] Cf. *Comm.* 18 (1986) 387: «Servatur in schemate principium in Codice Iuris Canonici enuntiatum, vi cuius adscriptio clericorum certae Ecclesiae particulari aut certae communitati requiritur, et clerici sic dicti acephali seu vagi minine admittuntur (can. 111 §1). Ita institutum incardinationis firmum manet. Rationes vero quibus fieri potest incardinatio et excardinatio hodiernis necessitatibus pastoralibus et apostolicis aptantur, ut postulatum fuit in Decr. Presbyterorum ordinis n. 10. Iuxta hoc Decretum, atque etiam iuxta alia documenta post Concilium edita, inter quae Motu pr. Ecclesiae Sanctae I, nn. 3 et 4, apparata est norma vi cuius quilibet clericus adscriptus seu incardinatus esse debet alicui Ecclesiae particulari aut praelaturae personali, vel alicui instituto vitae consecratae, aut societati facultate incardinandi ab Apostolica Sede donatae».

[280] Cf. *Comm.* 18 (1986) 387-388: «In canone proposito prudenter dicitur «donari possunt»: imprimis enim, hae societates laudabuntur, vel commendabuntur vel erigentur ab Episcopo dioecesano; deinde vero, si congruam obtineant diffusionem et consistentiam organizativam atque fructus multos edant, huiusmodi societates postulabunt approbationem a Sancta Sede, ut fiant iuris pontificii; et tunc solummodo, una cum approbatione et statutorum revisione ex parte Sanctae Sedis, donari poterunt facultate clericos sibi adscribendi, non secus atque accidit cum institutis vitae consecratae, quae talem facultatem obtinent non ratione votorum aliorumque sacrorum ligaminum, sed propter eorum diffusionem et subsequentes exigentias apostolicas atque organizativas».

[281] Cf. *Comm.* 18 (1986) 388.

[282] Nei *Praenotanda* dello Schema 1977 *De populo Dei* si legge un riferimento alle società missionarie e all'incardinazione in esse: «Necessitas adscriptionis seu incardi-

Quello che nell'ordine dei canoni sull'incardinazione era il can. 1 diventa, nello Schema 1977 *De populo Dei*, il can. 120, del quale conviene ripresentare il testo completo, dopo le modifiche dovute all'introduzione di nuovi termini per qualificare i diversi istituti giuridici:

> §1. Quemlibet clericum oportet esse adscriptum aut alicui Ecclesiae particulari aut praelaturae personali aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate ab Apostolica Sede donatae, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur.
> §2. Nomine Ecclesiae particularis intelligitur dioecesis, cui aequiparantur praelatura et abbatia cum populo sibi proprio ad normam can. 217 §1, vicariatus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta.
> §3. Ecclesiae particulari in canonibus qui sequuntur, aequiparatur quoque praelatura personalis de qua in can. 217 §2[283].

Nel can. 120 §1 appare la modifica di un nome: non si parla più di istituti di perfezione ma di istituti di vita consacrata, istituti in cui evidentemente rientrano gli istituti religiosi ma anche gli istituti di vita apostolica consociata e gli istituti secolari.

Le *societates* con facoltà di incardinare donata dalla Sede Apostolica del can. 120 §1 sono invece associazioni clericali e tra queste sicuramente – ma non esclusivamente, se si legge il testo dei *Praenotanda* dello Schema 1977 *De populo Dei* (cf. cap. III, p. 269, nt. 282) – le società clericali missionarie.

Il canone sull'incardinazione nelle associazioni, che nell'ordine dei canoni sulle associazioni era il can. 25, sarà il can. 58 dello Schema 1977 *De populo Dei*[284].

L'incardinazione si ottiene col diaconato e per essere incardinati nell'associazione si deve avere con essa già un legame perpetuo e definitivo, secondo quanto stabilito dal diritto proprio dell'associazione[285].

---

nationis. Servatur principium, vi cuius requiritur adscriptio clericorum certae Ecclesiae particulari aut alicui instituto vitae consecratae, sed additur eos etiam adscribi posse societati clericorum - ex. gr. societati missionali – hac facultate ab Apostolica Sede donatae. Clerici acephali seu vagi non admittuntur». PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, I, 64.

283 PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, I, 115-116.

Nel can. 120 si fa riferimento anche al can. 217. Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, I, 149.

284 Cf. PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, I, 93.

285 Cf. can. 121 §3 Schema 1977 *De populo Dei:* «§1. Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et adscribitur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est, salvis §§2 et 3.

b) *L'incardinazione in una* societas*:*
il nuovo significato del termine nello Schema 1980

Lo Schema 1977 *De populo Dei* è offerto ad un'ampia consultazione nella Chiesa, da cui uscirà lo Schema del Codice del 1980.

Il can. 120 dello Schema 1977 *De populo Dei* subisce variazioni significative; esso viene trattato nella sessione III (17-22 dicembre 1979)[286] per la revisione dello Schema *De populo Dei*[287].

Nello Schema del 1980 il can. 120 diventa il can. 236 con il testo seguente:

> Quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut in aliqua Ecclesia particulari aut in aliquo instituto vitae consecratae vel in societate hac facultate ab Apostolica Sede donata, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur[288].

Nel can. 236 Schema 1980 si continua a parlare di *societas*: sicuramente con questo termine si fa riferimento alle associazioni clericali in cui si prevede l'incardinazione e, infatti, essa continua ad essere menzionata anche nel canone apposito riguardante le associazioni pubbliche clericali di diritto pontificio: nello Schema 1977 si trattava del can. 58 che è riesaminato nella sessione II (19-23 novembre 1979)[289] per la revisione dello Schema 1977 *De populo Dei*. Del can. 58 si fa un'ampia discussione.

---

§2. Sodalis instituti religiosi qui in eodem votis perpetuis vel definitivis cooptatus est, per receptum diaconatum adscribitur tanquam clericus eidem instituto.

§3. Sodalis instituti vitae apostolicae consociatae aut instituti saecularis, necnon sodalis societatis clericalis ab Apostolica Sede facultate incardinandi donatae, si perpetuo vel definitivo ligamine iam in eodem cooptatus est, per receptum diaconatum adscribitur tanquam clericus sive ipsi instituto vel societati sive Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est, ad normam iuris instituto aut societati proprii». PCCICR, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici*, I, 116.

[286] Cf. *Comm.* 14 (1982) 28-66; in particolare 62-63.

[287] Rispetto al §1 un Consultore suggerisce di usare *incardinatum* invece di *adscriptum* e la proposta è accolta. Il Segretario propone di eliminare i §§ 2-3 in quanto non si fa che ripetere nozioni già espresse altrove e anche questa proposta è accettata. Cf. *Comm.* 14 (1982) 63.

[288] PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum*, 53.

Va notato, come già approfondito (cf. cap. III, pp. 230-240), che sparisce anche la prelatura personale in quanto è considerata *equiparata* alla Chiesa particolare (cf. can. 335 §2 Schema 1980), avente una porzione di popolo proprio secondo criteri personali (cf. can. 337 §2 Schema 1980). Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum*, 80-81.

[289] Cf. *Comm.* 12 (1980) 93-129; in particolare 109-112.

Un Consultore presenta la proposta di una Conferenza episcopale di sopprimere il can. 58 perché:

> il diritto di incardinazione alle associazioni clericali può essere pericoloso sia per il diritto costituzionale della Chiesa che per l'autorità del Vescovo. Inoltre non sempre, né tutte le associazioni hanno possibilità finanziarie per far fronte al giusto sostentamento per tutta la vita dei chierici, richiesta dal Codice; la stessa libertà e responsabilità del Vescovo per la retta amministrazione dei Sacramenti e della Parola verrebbe ad essere pericolosamente delimitata dalle associazioni clericali site nella sua diocesi[290].

Anche un altro Consultore sottolinea il pericolo di sminuizione dell'autorità del Vescovo nell'ambito della pastorale della diocesi, considerando anche la scarsità di clero in molte diocesi: in caso di contrasto fra Vescovo e Superiore dell'associazione sarebbero difficili i rapporti tra parrocchie e l'azione pastorale del Vescovo nella propria diocesi[291].

Di fronte a chi sostiene che l'autorità del Vescovo sarebbe messa in pericolo c'è la risposta del Relatore:

> secondo questi ragionamenti, la Santa Sede non potrebbe concedere il diritto di incardinare neppure agli istituti religiosi. Sarebbe un impoverimento pastorale ed apostolico per la Chiesa concepire tutta l'azione pastorale, apostolica, missionaria, etc. soltanto in base al lavoro di sacerdoti diocesani incardinati ad un territorio. Ne soffrirebbero per primi gli stessi Vescovi[292].

A sostegno della posizione del Relatore ci sono le opinioni di altri due Consultori: un Consultore ricorda come nelle Chiese orientali, dove la giurisdizione personale e quella territoriale si sovrappongono, non ci siano conflitti, tanto che è sufficiente regolare bene le cose ad esempio con accordi con gli Ordinari del luogo; l'altro Consultore ricorda proprio il caso delle società missionarie formate da clero secolare che vivono vita comune senza voti: esse non vogliono essere considerate istituti di vita consacrata e non dipendono nemmeno dalla Congregazione per i Religiosi, inoltre tali società necessitano dello *ius incardinandi* per il servizio che svolgono nella Chiesa universale, senza aver mai procurato difficoltà nelle Chiese particolari e ai loro Vescovi. Il Relatore fa notare che, anzi, oltre al clero formato direttamente nei seminari di tali società, ci sono stati anche sacerdoti diocesani che sono passati ad esse senza difficoltà per le diocesi[293].

---

[290] *Comm.* 12 (1980) 109.
[291] Cf. *Comm.* 12 (1980) 110.
[292] *Comm.* 12 (1980) 110.
[293] Cf. *Comm.* 12 (1980) 110.

Si decide quindi di non sopprimere il canone ma di formularlo meglio.

Riguardo al §1 si accetta di esprimere meglio il fatto concreto con cui la Sede Apostolica concede lo *ius adscribendi* e inoltre si modifica l'espressione *quae sint iuris pontificii* poiché non è così facile stabilire quali società siano di diritto pontificio e quali non lo siano[294].

Riguardo al §2 ci si interroga sulla potestà dei Moderatori e sull'equiparazione che viene fatta tra Moderatori delle società e Moderatori degli istituti di vita consacrata.

Il Segretario propone di sopprimere il paragrafo perché viene fatta un'equiparazione troppo generale, considerando anche la natura molto diversa delle società, con soltanto alcune di esse che prevedono la professione dei consigli evangelici. Il Segretario sostiene che la partecipazione nella potestà di governo può essere meglio definita nello stesso atto di concessione del privilegio di incardinare. Secondo il Segretario l'incardinazione non può essere sufficiente a dare una piena partecipazione alla potestà di governo.

Un Consultore ritiene, invece, che il Superiore di un'associazione che ha potestà di incardinare è l'Ordinario proprio di coloro che sono incardinati nell'associazione e deve possedere tutti i diritti e i doveri derivanti dall'incardinazione: gli è dovuta obbedienza dai chierici incardinati, ha il dovere di provvedere al loro sostentamento, etc.

Altri Consultori convengono, invece, sulla posizione del Segretario ritenendo troppo generica l'equiparazione vista anche la grande varietà di società e la differenza tra i singoli Moderatori; non si può sostenere che con la facoltà di incardinare si acquista la potestà piena di giurisdizione e i Moderatori divengono Ordinari degli incardinati, perché al massimo si può essere considerati Ordinari rispetto a ciò che riguarda l'incardinazione ma non in termini più generici e più ampi: si è Ordinari *secundum quid* e la potestà deve essere ben determinata negli statuti che la Sede Apostolica deve approvare.

Si arriva alla conclusione che si deve dare solo qualche principio generale sia riguardo alla potestà dei Moderatori sia riguardo al rapporto con l'Ordinario del luogo e lasciare poi le cose più specifiche agli statuti delle singole società[295].

Sia il Segretario che il Relatore propongono una nuova redazione del canone: si approva come §1 quello del Segretario, mentre il §2 è il ri-

---

294 Cf. *Comm.* 12 (1980) 110-111.
295 Cf. *Comm.* 12 (1980) 111.

sultato della sintesi del testo del Relatore con l'ultima parte di quello del Segretario[296].

Il can. 58 viene quindi riscritto e nello Schema 1980 è il can. 691:

> §1. Consociationes seu societates clericales a Sancta Sede erectae aut per formale decretum ab ea approbatae tantummodo potestatem habent sibi clericos incardinandi, si haec facultas ipsi a Sede Apostolica decreto speciali concessa fuerit.
> §2. In huiusmodi societatibus facultate sibi clericos incardinandi ditatis, Moderatores, ad normam iuris proprii, potestatem ecclesiasticam regiminis participant quatenus ad regimen societatis requiratur[297].

Come già detto, si tratta di facoltà concessa ad associazioni clericali erette o approvate con formale decreto dalla Sede Apostolica: devono quindi essere pubbliche tanto che questo canone è nel capitolo *De christifidelium consociationibus publicis*. Il modo di ottenere la facoltà è quella della concessione di un privilegio mediante decreto speciale della Sede Apostolica.

La partecipazione alla potestà ecclesiastica di governo da parte dei Moderatori delle associazioni è pacifica, ma non viene detto nulla di più: ogni associazione partecipa della potestà ecclesiastica di governo nella misura in cui è richiesto per il governo dell'associazione stessa, a norma di quanto stabilito nel diritto proprio, cioè negli statuti. Non si parla più del rapporto fra il Moderatore della società e il Vescovo.

Sicuramente il can. 691 è legato al can. 236 e le *societates* di cui si parla nel can. 236 sono le associazioni cui si riferisce il can. 691.

Fino a qui sembra non cambiare niente.

In realtà nello Schema 1980 viene apportata una significativa novità riguardo agli istituti di vita apostolica consociata.

Nella sessione I (19-22 giugno 1978)[298] per l'esame dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* (all'interno del Libro II *De populo Dei*) si discute, tra l'altro, della struttura dello Schema e del titolo da darvi.

Riguardo alla struttura il Segretario afferma:

> Riassumendo i pareri esposti, l'Ecc.mo Segretario ritiene che l'orientamento *generale* dei presenti – eccettuati due – miri a conservare i canoni preliminari, trattando poi in capitoli a parte le tre diverse categoria di istituti di vita consacrata: gli istituti religiosi – con l'ampiezza necessaria, giac-

---

296 Cf. *Comm.* 12 (1980) 112.

297 PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 166.

298 Cf. *Comm.* 10 (1978) 160-179; in particolare 162-168.

ché sono i più numerosi e ben configurati giuridicamente –, le società di vita comune e gli istituti secolari (quelle società o istituti – come gli istituti missionari del clero secolare – dove non c'è la speciale consacrazione che è a fondamento di questo schema, troveranno il loro posto in altra parte del Codice)[299].

In effetti, le società od istituti che non avevano una speciale consacrazione – che non vuol dire la mancanza assoluta di una trattazione dei consigli nelle loro costituzioni – potevano già trovare il loro posto fra le associazioni di fedeli e questo fin dallo Schema 1977, come si è mostrato. Anche riguardo al titolo dello Schema si ripete la stessa cosa[300].

Vengono quindi approvati i tre punti riguardanti la struttura dello schema proposti dal Presidente:

1) Esporre prima, nei canoni preliminari, gli elementi fondamentali della *vita per consiliorum professionem consecrata* (Decr. *Perfectae caritatis* n. 1) (stato di vita consacrata, diverso cioè dalla sola consacrazione battesimale), vale a dire della consacrazione speciale che è comune alle tre diverse categorie di istituti.
2) Trattare poi separatamente in tre sessioni le tre diverse vie o forme particolari nelle quali tale speciale consacrazione si esprime (istituti religiosi, società di vita comune, istituti secolari).
3) Sviluppare maggiormente nella prima sezione la disciplina propria degli istituti religiosi, e in forma succinta la loro varia tipologia[301].

Il discorso cambia nella sessione XII (26-31 maggio 1980)[302] per l'esame dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*.

Il problema appare quello della collocazione nel nuovo Codice delle società di vita comune senza voti, nominate nello Schema 1977 istituti di vita apostolica consociata: sono davvero istituti di vita consacrata o è meglio inserirli in un'altra ubicazione, pur restando sempre nell'ambito della vita consociativa della Chiesa?

---

[299] *Comm.* 10 (1978) 165.

[300] Riguardo alle società un Consultore dice: «se la parola "professione" significa in senso giuridico l'atto mediante il quale la persona prende l'impegno di praticare i consigli evangelici, tale nozione non è applicabile ad alcune società di vita comune, anche se nelle loro costituzioni si contengono norme che regolano la pratica dei consigli. Alcune società di vita comune desiderano rimanere entro l'ambito del presente schema, mentre altre preferiscono venire incluse tra le associazioni di fedeli. Sarebbe auspicabile che venga lasciata loro la libertà di scegliere». *Comm.* 10 (1978) 178.

[301] *Comm.* 10 (1978) 168.

[302] Cf. *Comm.* 13 (1981) 379-407.

C'è un dibattito molto lungo e articolato che porta sostanzialmente ad escludere dagli istituti di vita consacrata le società di vita comune senza voti per dar loro una sezione a parte, pur rimandando alle norme comuni sugli istituti di vita consacrata e alle norme particolari sugli istituti religiosi.

Vengono considerati la realtà storica di queste società, l'intenzione dei fondatori, la presenza o meno di vincoli sacri e quindi di una consacrazione, la presenza o meno di una professione dei consigli evangelici, il modo di intendere la vita comune e l'apostolato, i pareri e le richieste dei rappresentanti delle varie società, le differenze con le società missionarie del clero secolare che avevano formalmente richiesto una nuova configurazione giuridica distinta dalla vita consacrata, il fatto che tale configurazione di associazioni clericali non era adeguata per molte società di vita comune senza voti tra cui quelle femminili, il fatto che non si voleva svuotare di senso la "vita consacrata" per farvi rientrare a forza anche le società di vita comune senza voti che non volevano essere associazioni di fedeli. Considerate tutte queste cose si arriva alla decisione di separare le società di vita comune senza voti dagli istituti di vita consacrata (istituti religiosi e istituti secolari) e dedicare loro una nuova parte, anche se ricca di rimandi e somiglianze con la vita consacrata. Il nome nuovo scelto per queste società è quello di *società di vita apostolica*[303].

Le società di vita apostolica vengono definite nel can. 1 dei canoni che trattano di esse: è il can. 657 dello Schema 1980[304]. Tali società non sono istituti di vita consacrata, perché ci sono delle differenze, anche se *assomigliano* ad essi in quanto hanno aspetti in comune: si dice ciò per tutelare coloro che scelgono l'assunzione dei consigli evangelici ed è naturale che le società i cui membri si siano consacrati con qualche vincolo saranno più vicine agli istituti di vita consacrata – pur non identificandosi con essi – rispetto a quelle in cui non c'è l'assunzione dei consigli evangelici[305].

---

[303] Cf. *Comm.* 13 (1981) 379-389.

Per l'approfondimento della denominazione e della natura delle società di vita apostolica cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 488-500; ID., «Società di vita apostolica», 1003-1009.

[304] Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum*, 159: «§1. Institutis vitae consecratae accedunt societates vitae apostolicae, quarum sodales, sine votis religiosis, finem apostolicum societatis proprium prosequuntur et, vitam fraternam in communi ducentes, secundum propriam vitae rationem, per observantiam Constitutionum ad perfectionem caritatis tendunt. §2. Inter has sunt societates in quibus sodales, aliquo vinculo Constitutionibus definito, consilia evangelica assumunt».

[305] Cf. J. BEYER, «Risposte a quesiti», 70-72.

I temi del can. 122 dello Schema 1977 *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum* sono separati e trattati in due canoni distinti.

La questione dell'incardinazione è trattata in quello che durante la discussione è il can. 7:

> §1. In societatibus clericalibus iuris pontificii clerici ipsi societati incardinantur, nisi aliter ferant constitutiones.
> §2. In iis quae ad rationem studiorum et ad Ordines suscipiendos pertinent, serventur normae clericorum saecularium, firmo tamen §1[306].

Viene specificato che l'incardinazione nelle società, a meno che le costituzioni non dispongano diversamente, riguarda le società clericali di diritto pontificio, mentre per il piano degli studi e la ricezione degli Ordini sono osservate le norme del clero secolare; si fa però notare che l'osservanza delle norme del clero secolare per ciò che riguarda il piano degli studi non significa che le società non possano fare un proprio piano degli studi o determinare prescrizioni specifiche per la formazione dei loro membri candidati all'Ordine sacro. Il testo del can. 7 è così approvato[307].

Nello Schema 1980 esso corrisponde al can. 662[308].

Nel can. 9 della discussione si tratta la questione del rapporto dei membri con i propri Moderatori e con il Vescovo diocesano. C'è un'ampia discussione anche a causa della questione dell'incardinazione diocesana prevista in alcune società, infatti c'è la consapevolezza della serietà del rapporto di incardinazione, che giuridicamente implica una serie di diritti e di doveri sia da parte del Vescovo della diocesi incardinante che del chierico incardinato: si vogliono evitare pericoli di doppia obbedienza o di dipendenza nelle stesse materie, si pensa a convenzioni speciali che possano regolare i particolari doveri e diritti mutui che nascono dall'incardinazione, si tenta di coprire una materia che comprende una casistica molta varia tra cui l'esperienza di sacerdoti incardinati in diocesi ma operanti in un'altra diocesi e quindi dipendenti anche da un Vescovo non proprio oppure quella di sacerdoti che hanno uffici diocesani e altri che non li hanno[309].

Il can. 9 diventa nello Schema 1980 il can. 664:

---

306 *Comm.* 13 (1981) 392-393.
307 Cf. *Comm.* 13 (1981) 393.
308 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 160.
309 Cf. *Comm.* 13 (1981) 393-396.

§1. Sodales omnes subsunt propriis Moderatoribus ad normam constitutionum in iis quae vitam internam et disciplinam societatis respiciunt.
§2. Subsunt quoque Episcopo dioecesano in iis quae cultum publicum, curam animarum aliaque apostolatus opera respiciunt, attentis cann. 604-609.
§3. Relationes sodalis dioecesi incardinati cum Episcopo proprio constitutionibus vel particularibus conventionibus definiuntur[310].

Il can. 664 è costituito da tre paragrafi: i primi due paragrafi sono rivolti a tutti i membri delle società di vita apostolica, mentre il §3 è destinato esclusivamente ai membri chierici incardinati in diocesi.

Nel §1 si afferma il principio che tutti i membri sottostanno ai propri Moderatori per ciò che riguarda la vita interna e la disciplina della società secondo le costituzioni, mentre nel §2 si stabilisce che nell'esercizio dell'attività apostolica per tutti i membri c'è anche una soggezione al Vescovo diocesano e si richiamano i cann. 604-609 Schema 1980 che trattano dell'apostolato dei religiosi. Il §3 offre la possibilità di un'applicazione molto ampia in quanto afferma genericamente che le relazioni di un membro chierico incardinato in diocesi con il Vescovo proprio sono regolate nelle costituzioni o in particolari convenzioni.

Riprendendo quindi il can. 236 dello Schema 1980 c'è un'importante novità: la *societas* in cui si è incardinati non fa più riferimento solo alle associazioni pubbliche clericali pontificie di cui al can. 691 del medesimo Schema ma anche alle società di vita apostolica, dal momento che esse non rientrano più tra gli istituti di vita consacrata.

La radice dell'incardinazione sarà il diaconato come previsto nel can. 237 dello Schema 1980, che non farà che specificare i vari modi dell'incardinazione esplicita originaria, superando nella formulazione il più approssimativo can. 121, il corrispondente dello Schema 1977:

§1. Firmo praescripto can. 691, per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur in Ecclesia particulari pro cuius servitio promotus est.
§2. Sodalis in instituto religioso votis perpetuis professus aut in societate clericali vitae apostolicae iuris pontificii definitive incorporatus, per receptum diaconatum adscribitur tanquam clericus eidem instituto aut societati, nisi ad societates quos attinet aliter ferant constitutiones.
§3. Sodalis instituti saecularis per receptum diaconatum incardinantur in Ecclesia particulari pro cuius servitio promotus est, nisi vi concessionis Sedis Apostolicae in ipso instituto incardinetur[311].

---

310 PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 160.
311 PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum*, 53.

c) Societas*: traccia della possibilità di incardinare nelle associazioni*

Lo Schema 1980 è inviato ai membri della Commissione, che stendono le loro osservazioni, studiate poi dalla Segreteria della Commissione e da Consultori esperti. La *Relatio Complectens Synthesim Animadversionum* con la sintesi delle osservazioni e le risposte date dalla Segreteria e dai Consultori è trasmessa ai membri nell'agosto 1981. Dal 20 al 29 ottobre 1981 è convocata la quinta *Congregatio Plenaria* della Commissione per deliberare di tutto il testo del nuovo Codice: ne esce lo Schema del 1982, che verrà poi presentato al Pontefice per l'approvazione definitiva.

Leggendo *Communicationes* non si trovano particolari osservazioni della *Relatio Complectens Synthesim Animadversionum* riguardo al can. 236 dello Schema 1980, però si legge qualcosa di interessante riguardo al can. 237 dello Schema 1980, sulla radice dell'incardinazione.

Rispetto al canone 237 dello Schema 1980 si fa questa osservazione: «Non placet, quia nocumentum afferret unitati pastorali dioecesis, ut facultate incardinandi donentur societates clericales de quibus in can. 691. Hoc fiat tantum per privilegium»[312].

È detto espressamente che si sta parlando delle società clericali del can. 691 dello Schema 1980, quindi l'osservazione non è rivolta alle società di vita apostolica clericali: delle società clericali del can. 691, che sono associazioni, si dice che la facoltà loro concessa di incardinare reca danno all'unità della diocesi. La facoltà di incardinare deve essere concessa solo come privilegio. La risposta del Relatore è che l'osservazione è più pertinente se riferita al can. 691[313].

Se si passa al can. 691 si vede che le opinioni sono discordanti[314].

Ad un Padre piace che oltre agli istituti di vita consacrata possano esserci altre società clericali di diritto pontifico con facoltà di incardinare data dalla Sede Apostolica; un altro Padre chiede che si chiarisca meglio la nozione del termine *societas* che viene usato sia nel can. 691 che nei cann. 236 e 237 §2[315].

---

312 *Comm.* 14 (1982) 167.

313 Cf. *Comm.* 14 (1982) 167.

314 Cf. *Comm*. 15 (1983) 86.

315 Cf. *Comm.* 15 (1983) 86: «Clarificetur notio verbi "societatis", sive hoc in canone sive in cann. 236 et 237 §2, ubi agitur de incardinatione. Attenta locutione "consociationes seu societates clericales" hoc in canone adhibita, videtur verbum "societate" canonis 236 comprehendere sive "societates vitae apostolicae" de quibus in sectione III, sive "societas" de quibus hoc in canone agitur».

A un terzo Padre non piace che alle associazioni sia donata la facoltà di incardinare e chiede che ciò sia fatto soltanto per privilegio[316].

Ecco la risposta della Segreteria della Commissione e dei Consultori:

> Hic canon redactus est ut provideretur necessitatibus exoptatisque societatum missionarium cleri saecularis, quae propter earum carisma fundationale nolebant recenseri inter instituta vitae consecratae. Nunc vero, cum societates vitae communis sine votis publicis, seu societates vitae apostolicae, proprium locum habeant in novo CIC ab institutis vitae consecratae diversum, ratio huius canonis non amplius habetur. Ceterum si aliqua societas missionaria adhuc inter ipsas Societates vitae apostolicae locum habere nequeat, Sancta Sedes semper providere potest per normam iuris particularis. Canon ergo supprimitur[317].

Quindi, il can. 691 dello Schema 1980 viene soppresso e non sarà presente nello Schema 1982: essendo stato creato per le richieste delle società missionarie che non volevano rientrare fra gli istituti di vita consacrata – così come si prevedeva per le società di vita comune senza voti (tipologia sotto cui rientravano anche le società missionarie) nello Schema 1977 – e dal momento che le società di vita

---

In realtà non si capisce bene l'intenzione del Padre: la sua osservazione è corretta quando afferma che sembra che il termine *societas* del can. 236 si riferisca sia a società di vita apostolica sia ad associazioni di fedeli secondo il can. 691. Cosa intende quando chiede che venga chiarita la nozione di *societas* dei cann. 236; 237 §2; 691?

Guardando l'iter del canone 236 dello Schema 1980 è chiaro che *societas* comprende sia le società di vita apostolica (clericali e pontificie) sia le associazioni del can. 691 (pubbliche, clericali e pontificie).

Il can. 236 è frutto del lavoro di più sessioni.

Inizialmente della III Sessione svoltasi dal 17 al 22 dicembre 1979: in quel periodo le società di vita comune senza voti rientrano ancora fra gli istituti di vita consacrata e il loro nome è quello di istituti di vita apostolica consociata. Il can. 236 con la parola *societas* si riferisce sicuramente alle associazioni di fedeli di cui al can. 691.

Successivamente nella XII Sessione svoltasi dal 26 al 31 maggio 1980 si prende la decisione di escludere dagli istituti di vita consacrata le società di vita comune senza voti e di chiamarle società di vita apostolica. A quel punto esse non rientrano più fra gli *instituta vitae consecratae* del can. 236 ma nella nozione di *societas* con la *facultas incardinandi* "donata" dalla Sede Apostolica, sempre del can. 236; va notato che l'espressione per tali società è anzi poco adatta infatti, propriamente, la facoltà di incardinare è concessa alle associazioni clericali di cui al can. 691 con speciale decreto solo singolarmente, caso per caso, mentre per le società di vita apostolica clericali pontificie la regola è l'incardinazione nella società, a meno che le costituzioni non dispongano diversamente ossia l'incardinazione in diocesi (cf. cann. 237 § 2; 662 § 1 Schema 1980).

316 Cf. *Comm.* 15 (1983) 86.

317 *Comm.* 15 (1983) 86.

comune già nello Schema 1980 erano state distinte dagli istituti di vita consacrata, allora il canone non aveva più ragione di esistere, perché le società missionarie potevano divenire società di vita apostolica[318].

Tuttavia, va sottolineato che il Legislatore, se tale possibilità non fosse stata accettabile per qualche società, avrebbe potuto comunque concedere la facoltà di incardinare con una norma del diritto particolare; ciò significa in definitiva avere il riconoscimento come associazione clericale e ricevere la facoltà di incardinare negli statuti, come già proponeva il terzo Padre.

Soppresso il can. 691, andava meglio precisato il can. 236 dello Schema 1980; nello Schema 1982 esso diventa il can. 265, con la seguente formulazione:

> Quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur[319].

Nel can. 265 dello Schema 1982 – e così nel can. 265 del Codice vigente – si parla ancora di *societas,* ma evidentemente il termine ora si riferisce soltanto alle società di vita apostolica clericali pontificie (cf. can. 266 §2 Schema 1982[320]) e non più alle associazioni pubbliche clericali pontificie, in quanto la possibilità di incardinare per le associazioni era stata scartata dal diritto universale, pur potendo sempre essere pensata a livello di concessione singolare[321].

---

318 Cf. L. KAUFMANN, «Società missionarie», *DIP* VIII/1650.

319 PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 45.

320 PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 45: «§1. Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est.

§2. Sodalis in instituto religioso votis perpetuis professus aut societati clericali vitae apostolicae iuris pontificii definitive incorporatus, per receptum diaconatum incardinatur tamquam clericus eidem instituto aut societati, nisi ad societates quod attinet aliter ferant constitutiones.

§3. Sodalis instituti saecularis per receptum diaconatum incardinatur Ecclesiae particulari pro cuius servitio promotus est, nisi vi concessionis Sedis Apostolicae ipsi instituto incardinetur»..

321 Subito dopo la promulgazione del Codice le società missionarie chiedono in data 17 aprile 1984 alla Pontificia Commissione per l'Interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico se sia necessaria una formale delibera dei loro capitoli generali per aderire alla nuova categoria di società di vita apostolica o se vi appartengano piuttosto *ipso facto.* Cf. *EV Supplementum* 1/890.

Il Pro-Presidente della Commissione risponde il 2 maggio 1984 affermando che le precedenti società di vita comune senza voti divengono società di vita apostolica nel Codice vigente e quindi il passaggio avviene *ipso facto* anche per le società missionarie. Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Lettera prot. n. 71/84, 2 maggio 1984, *EV Supplementum* 1/891-894.

Comunque il dubbio delle società missionarie è trasmesso per competenza alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli che notifica in via ufficiale ciò che già era stato concluso dal Pro-Presidente della Commissione per l'Interpretazione autentica del Codice: «1. In considerazione del fatto che le stesse società, comprese quelle missionarie, classificate dal CIC del 1917 quali "società di vita comune senza voti" vengono ora denominate dal nuovo CIC "società di vita apostolica" e sono state per di più dotate di una adeguata normativa che permette loro l'elaborazione di un diritto proprio che tenga conto della tradizione e delle peculiarità di ciascuna, Propaganda non vede ragione alcuna perché i capitoli generali e, tanto meno, i consigli generali delle società missionarie dipendenti debbano decidere se appartenere o meno alla summenzionata categoria.

2. Pertanto, nel caso in cui una società missionaria che fa capo a questa Sacra Congregazione non intendesse più figurare tra le "società di vita apostolica" e volesse assumere la natura giuridica di semplice associazione, si richiede una *autorizzazione esplicita* in tal senso da parte di Propaganda.

Per ottenere poi detta concessione si richiede una richiesta formale in tal senso, da farsi dal capitolo generale, dopo che la maggioranza qualificata dei membri della società interessata, debitamente informati circa le conseguenze giuridiche connesse con il cambiamento, abbia espresso parere favorevole.

3. Per una adeguata valutazione delle conseguenze giuridiche che una tale trasformazione comporta, occorrerà soprattutto tenere presente che la normativa del nuovo CIC circa le associazioni clericali non prevede né la possibilità di incardinazione dei membri né la partecipazione dei Superiori alla potestà di regime.

4. Infine, questa Sacra Congregazione ritiene doveroso precisare che non intende, mediante la concessione di facoltà speciali, elargire ad una eventuale associazione quanto è proprio di una società di vita apostolica, perché in tal modo si verrebbe a creare una nuova categoria di istituti non prevista dal vigente CIC». SACRA CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Lettera prot. n. 2051/84, 28 maggio 1984, *EV Supplementum* 1/896-900.

In entrambe le lettere si inviterà a non domandare di passare tra le associazioni di fedeli, perché il nuovo Codice non prevede per le associazioni né la possibilità di incardinare né la partecipazione dei Superiori alla potestà di giurisdizione. La Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli è esplicita nell'affermare che se alcune società missionarie avessero comunque richiesto di diventare associazioni non avrebbero ricevuto la concessione di facoltà speciali già proprie delle società di vita apostolica come, evidentemente, la facoltà di incardinare.

La prassi di non concedere il privilegio di incardinare alle società missionarie non nega la possibilità teorica dell'incardinazione nelle associazioni, secondo quanto già affermato dal Relatore al momento della soppressione del can. 691 dello Schema 1980, ma, a mio parere, si spiega per un motivo pratico, comprensibile e condivisibile ad un anno dalla promulgazione del Codice: il non voler creare una nuova figura giu-

È interessante notare che per la *societas* non si parla più di facoltà "donata" ma si usa la forma *praeditis,* al plurale perché riferita anche agli istituti di vita consacrata.

Praeditus significa *dotato, fornito, provvisto*: non è più una "concessione" come nel caso delle associazioni, ma un riconoscimento, qualcosa di più certo e stabile che non dipende dalla libera decisione del Legislatore da farsi per ogni singolo caso come atto di grazia, in quanto dono, privilegio; è invece il diritto universale stesso che prevede in modo generale quali tipi di istituti e società sono dotati della facoltà di incardinare[322].

Nello Schema 1982 le società di vita apostolica restano nella sezione II della parte III del libro II, ma cambiano alcune titolazioni: ci si trova nella parte III *De institutis vitae consecratae et de societatibus vitae apostolicae*, la cui sezione II rimane *De societatibus vitae apostolicae.*

Il can. 662 dello Schema 1980 resta inalterato divenendo il can. 736 dello Schema 1982[323]. Il can. 664 dello Schema 1980 diventa il can. 738 dello Schema 1982 con il solo aggiornamento nel §2 del riferimento ai cann. 604-609 Schema 1980, divenuti i cann. 679-683 nello Schema 1982[324].

Mentre il can. 738 dello Schema 1982 è identico al can. 738 del Codice vigente, i cann. 266 §2 e 736 §1 dello Schema 1982 subiscono un'ultima variazione infatti l'incardinazione nelle società clericali non è più limitata alle società pontificie ma è estesa anche alle società diocesane, sempre clericali. Si presume che quest'ultimi cambiamenti siano stati apportati dal Legislatore insieme al piccolo gruppo che lavorò all'ultima revisione di tutto il Codice prima della promulgazione[325].

3.2 *Incardinazioni derivate e licenza di trasferimento*

3.2.1 Incardinazioni derivate

Anche se nel Codice del 1917 erano ammesse l'escardinazione e una nuova incardinazione, esse non erano comunque favorite, poiché l'incardinazione era considerata perpetua e assoluta.

---

ridica non prevista dal Codice appena promulgato, ossia un'associazione con facoltà di incardinare.

Il principio teorico che anche un'associazione possa incardinare non è comunque negato, quindi resta confermato almeno implicitamente.

322 Per riprendere il tema dell'incardinazione nelle Società di vita apostolica cf. J. BEYER, «Incardinazione in una Società di vita apostolica», 569-570.

323 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 136.

324 Cf. PCCICR, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* 137.

325 Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici,* XXXI.

Nel Codice vigente c'è, invece, una maggiore apertura, infatti successivamente alla prima incardinazione è possibile ottenere con più facilità l'escardinazione ed una nuova incardinazione o in maniera esplicita o in maniera implicita. Ciò conferma la maggiore flessibilità con cui è inteso questo istituto giuridico.

L'incardinazione derivata esplicita è trattata nel can. 267[326].

Il canone richiede due atti amministrativi per la validità della nuova incardinazione: la lettera sottoscritta dal Vescovo della diocesi *a qua* con cui egli concede l'escardinazione e la lettera sottoscritta dal Vescovo della diocesi *ad quam* con cui egli concede la nuova incardinazione. Si precisa che l'escardinazione diventa efficace una volta ottenuta la nuova incardinazione garantendo così che non ci siano chierici acefali a norma del can. 265.

L'incardinazione derivata implicita è contenuta nei cann. 268 e 693.

Il can 268 §1 presenta il caso di una nuova incardinazione *ipso iure*[327].

L'incardinazione *ipso iure* è per il chierico che si è trasferito in una Chiesa particolare in modo legittimo, cioè con il consenso del proprio Vescovo, pur rimanendo incardinato nella propria diocesi di provenienza. Trascorsi cinque anni di residenza ininterrotta nella diocesi di trasferimento egli è incardinato in essa *ipso iure*, a condizione che questa sia la sua intenzione, l'abbia manifestata per iscritto con una lettera sia al proprio Vescovo che a quello della Chiesa in cui si è trasferito e che nessuno dei due Vescovi si sia espresso contrariamente entro quattro mesi dalla ricezione della lettera del chierico.

Un altro caso di incardinazione *ipso iure* è contenuto nel can. 693[328].

Si tratta del caso di un chierico membro di un istituto religioso che abbia richiesto l'indulto di lasciare il proprio istituto con la conseguente dispensa dai voti e da tutti gli obblighi derivanti dalla professione (cf. can. 692): si stabilisce che l'indulto non gli venga concesso fino a che non abbia trovato un Vescovo disposto ad incardinarlo o almeno ad accoglierlo *ad experimentum* per un periodo di prova; se il Vescovo lo accoglie subito incardinandolo in diocesi, si procede come nel can. 267, mentre se il Vescovo lo accoglie *ad experimentum*, l'indulto di uscita sarà opportunamente preceduto da un in-

---

326 Fonti del canone sono i cann. 112 e 116 CIC 1917.

Cf. R.J. KASLYN, «Two incardination processes», 253-257; J.H. PROVOST, «Process of incardination», 70-71.

327 Fonte del canone è *ES* I, 3 §5.

Cf. R.J. KASLYN, «Two incardination processes», 257-266; J.H. PROVOST, «Process of incardination», 72-73.

328 Tra le fonti del canone c'è *ES* I, 3 §5.

dulto di esclaustrazione (cf. cann. 686-687) e se, trascorsi cinque anni, il Vescovo non lo rinvia all'istituto di provenienza, il chierico è incardinato in diocesi *ipso iure* estendendo l'applicazione del can. 268 §1[329].

Il can. 268 §2 presenta un altro caso di incardinazione *ipso iure*[330].

Si tratta del caso di un chierico incardinato in una Chiesa particolare che senta la vocazione ad entrare in un istituto di vita consacrata o in una società di vita apostolica: con l'ammissione perpetua o definitiva egli è automaticamente escardinato dalla Chiesa particolare di provenienza ed incardinato nell'istituto o società in cui ha emesso la professione perpetua o è stato incorporato definitivamente (cf. cann. 266 §§2-3)[331].

---

[329] Va notato che per la concessione dell'indulto sarebbe sufficiente – stando alla lettera del canone – che il chierico trovasse un Vescovo che lo accolga: se lo incardina subito non sorgono questioni particolari, ma se dovesse richiedere un periodo di prova *ad experimentum* si avrebbe il caso di un chierico non incardinato, poiché avrebbe già ottenuto la grazia di uscire dal suo istituto, ma comunque con un Vescovo che vigilerebbe su di lui nell'esercizio del ministero sacro. Il principio che viene comunque tutelato è che un chierico, per esercitare l'Ordine sacro, deve almeno avere un Vescovo che lo autorizzi e da cui dipendere. Cf. V. DE PAOLIS, «Incardinazioni anomale», 357-358; ID., *La vita consacrata*, 570-572; R. CALLEJO DE PAZ, «La exigenzia de la incardinacíon», 792-796; J. KOWAL, *Uscita definitiva*, 237-241; J.H. PROVOST, «Process of incardination», 73-74. Secondo Di Mattia il chierico resta comunque incardinato nell'istituto per tutto il quinquennio e l'indulto è sottoposto a condizione sospensiva fino alla scadenza del quinquennio senza che il Vescovo abbia respinto il chierico interessato. Cf. G. DI MATTIA, «Gli IVC e le SVA», 854-859.

Il can. 693 è ripreso anche dal can. 701 che tratta della legittima dimissione da un istituto religioso; infatti, nel caso in cui la dimissione riguardi un chierico, egli, che non è più membro dell'istituto, non potrà esercitare il ministero sacerdotale fino a che non avrà trovato un Vescovo che, dopo un conveniente periodo di prova secondo il can. 693, lo accolga o almeno gli consenta l'esercizio del ministero ordinato anche senza incardinarlo; qui c'è il rischio concreto di un chierico acefalo e girovago: la cosa più opportuna è che si rivolga alla Sede Apostolica e si sottometta alle direttive che gli verranno impartite. Cf. V. DE PAOLIS, «Incardinazioni anomale», 358; ID., *La vita consacrata*, 589; R. CALLEJO DE PAZ, «La exigenzia de la incardinacíon», 796-798; J.H. PROVOST, «Process of incardination», 74.

[330] Tra le fonti del canone ci sono i cann. 115 e 585 CIC 1917

[331] Nel caso in cui un chierico decida di abbandonare la diocesi per un istituto di vita consacrata o una società di vita apostolica, egli non deve richiedere il consenso del proprio Vescovo, ma è sufficiente che i Superiori dell'istituto o società di destinazione consultino l'Ordinario (cf. can. 644): il motivo sta nel fatto che ogni fedele deve conformarsi a Cristo seguendo la propria vocazione e nessuno può essere impedito di scegliere quella che ritiene la propria chiamata. Un Vescovo non potrà impedire o negare l'ingresso di un proprio chierico in un istituto o società, dovrà soltanto favorirne il discernimento e la riflessione, chiedendo al massimo di aspettare a lasciare i propri incarichi diocesani fino a che non sarà sostituito e comunque ciò dovrebbe essere fatto

Il Codice presenta anche due canoni che offrono i criteri per una lecita incardinazione ed una lecita escardinazione.

Il can. 269 riguarda la legittimità dell'incardinazione derivata[332].

Come nel caso dell'ordinazione (cf. can. 1025 §2), il Vescovo della diocesi *ad quam* deve tener conto della necessità o utilità per la propria Chiesa particolare di un nuovo chierico incardinato in essa: ciò comporta il conferimento di un incarico (cf. can. 274) e un onesto sostentamento (cf. can. 281 §1). Non esiste quindi un diritto all'incardinazione così come non esiste un diritto all'ordinazione.

È richiesto anche un legittimo documento che attesti l'escardinazione (nel can. 267 §1 si richiede per la validità la lettera di escardinazione) e lettere testimoniali, anche sotto segreto, che informino il Vescovo *ad quem* della vita, dei costumi e degli studi del chierico, spiegando anche i motivi dell'escardinazione. Infine serve un documento con cui il chierico offra la sua disponibilità a servire la nuova diocesi di appartenenza, anche se ciò non toglie che possa esserci successivamente un'ulteriore richiesta di escardinazione; nel can. 117, 3° CIC 1917 si richiedeva il giuramento davanti all'Ordinario o ad un suo delegato di voler servire in perpetuo la nuova diocesi di incardinazione.

Il can. 270 contiene i criteri per una legittima escardinazione[333].

L'escardinazione può essere concessa soltanto per giuste cause, tra cui l'utilità della Chiesa o il bene del chierico; queste cause non sono le uniche, ma sono date soltanto a titolo esemplificativo. L'utilità della Chiesa può essere la scarsità di clero nella nuova diocesi o il bisogno in una Chiesa in cui ci sono da ricoprire incarichi che necessitano di qualità specifiche. Il bene del chierico può essere dato da motivi di salute, necessità derivanti da condizioni familiari particolari, rapporti difficili con il proprio Vescovo, permanenza in diocesi per tanti anni.

L'escardinazione può essere negata soltanto per gravi cause come la scarsità di clero nella diocesi di origine; è prevista anche la possibilità di ricorso amministrativo.

L'escardinazione non è più vista come un caso così eccezionale com'era nel Codice del 1917 (cf. can. 116 CIC 1917), anzi, sebbene non sia detto esplicitamente, l'escardinazione appare come un vero diritto del chierico diocesano, che non può essere esercitato solo nel caso in cui ci siano gravi ragioni.

---

quanto prima possibile. D'altronde non è con l'ingresso nell'istituto o società che si è incardinati in essi ma solo al momento dell'incorporazione finale.

332 Fonte del canone è il can. 117 CIC 1917.

333 Fonte del canone è *PO* 10.

3.2.2 Licenza di trasferimento

Un'ultima situazione da considerare è il caso di chierici che si trasferiscono in un'altra diocesi pur rimanendo incardinati nella loro diocesi di provenienza secondo quanto previsto dal can. 271 dedicato al trasferimento dei chierici[334].

Dal §1 consegue che è un vero diritto del chierico quello di trasferirsi in regioni sofferenti per grave scarsità di clero per potervi esercitare il ministero; un esempio sono le terre di missione. Il chierico deve essere preparato e idoneo al trasferimento.

Solo se c'è vera necessità il Vescovo può negare la licenza; esempio di vera necessità può essere la scarsità di clero anche nella diocesi di origine, l'esigenza di ricoprire incarichi che non possono essere affidati ad altri chierici per via di particolari competenze (almeno fino a che non si trova qualcun'altro idoneo). Il chierico che si ritiene gravato da un rifiuto di licenza ritenuto ingiusto potrà anche presentare un ricorso amministrativo.

Il trasferimento avviene con l'accordo dei Vescovi interessati: il Vescovo *a quo* dovrà stipulare con il Vescovo *ad quem* una convenzione che definisca doveri e diritti reciproci. Come già visto, è *Postquam Apostoli* che definisce nello specifico i termini della convenzione, la quale, perché sia efficace, deve essere sottoscritta anche dal chierico. *Postquam Apostoli* definisce anche le qualità dei chierici cui concedere il trasferimento e la loro preparazione per poter vivere adeguatamente la dimensione universale del loro sacerdozio[335].

Il §2 stabilisce che la licenza di trasferimento non comporta l'escardinazione, infatti i chierici restano incardinati nella loro diocesi di provenienza e, se vi ritornano, godono di tutti i diritti che avrebbero avuto esercitando in diocesi il loro ministero. L'offerta del servizio ministeriale in un'altra diocesi è un modo speciale di dedicarsi alla Chiesa in cui si è incardinati, aprendola alla dimensione universale del sacerdozio: il trasferimento non è quindi ostacolato ma favorito, anzi i Vescovi sono invitati a curare che la formazione dei seminaristi sia già improntata alla sollecitudine verso tutta la Chiesa, specialmente le Chiese più bisognose, e non solo verso la propria diocesi di incardinazione (cf. can. 257 §1).

---

[334] Oltre al can. 144 CIC 1917, questo canone recepisce le indicazioni conciliari di *PO* 10 e le innovazioni normative di *ES* I, 3 §§2, 4 e *PA* 26-28; 30.

[335] Cf. cap. III, pp. 214-216.

Esercitando il loro ministero in un'altra diocesi i chierici sono dipendenti dal Vescovo *ad quem* e sono inseriti nel presbiterio della diocesi di destinazione.

La licenza è concessa a tempo determinato sebbene rinnovabile anche più volte. Se dovessero permanere per almeno cinque anni nella diocesi di destinazione i chierici avrebbero il diritto all'incardinazione derivata implicita (cf. can. 268 §1).

Il §3 definisce invece i casi in cui il chierico debba ritornare nella propria diocesi di incardinazione: per giusta causa può essere richiamato dal proprio Vescovo prima della scadenza del tempo fissato (uffici da ricoprire che necessitano di competenze specifiche); deve essere rispettata l'equità naturale. Si dice di rispettare anche le convenzioni, sebbene non sembri coerente visto che la giusta causa può far saltare la convenzione e far rientrare anticipatamente il chierico in diocesi.

Perché il Vescovo *ad quem* neghi la licenza di un'ulteriore permanenza nella sua diocesi serve una giusta causa (il chierico non è più utile, non si è inserito, dà scandalo o crea disagi) e il rispetto dell'equità e delle convenzioni[336].

3.3 *Autorità competenti*

3.3.1 Facoltà di incardinare

L'autorità competente ad incardinare, escardinare e concedere la licenza di trasferimento cambia a seconda della struttura incardinante.

Per il clero secolare delle diocesi e delle strutture ad esse assimilate sono competenti ad incardinare il Vescovo diocesano proprio (cf. can. 1016) e gli equiparati[337].

Per il clero secolare di una prelatura personale è competente all'incardinazione il Prelato personale (cf. can. 295 §1).

Per il clero religioso, per il clero delle società di vita apostolica clericali che prevedono l'incardinazione e per il clero degli istituti secolari che hanno la speciale concessione di incardinare la facoltà di incardinare e escardinare è propria dei rispettivi Superiori competenti.

---

[336] Per approfondire la questione della licenza di trasferimento cf. P. PAVANELLO, «I presbiteri», 47-52; ID. «La condizione giuridica», 146-159; ID., «Servizio ministeriale», 199-208.

[337] L'Amministratore diocesano può concedere l'escardinazione, l'incardinazione e la licenza di trasferimento solo dopo un anno che la sede episcopale è vacante e con il consenso del Collegio dei consultori (cf. can. 272).

Per il clero delle società di vita apostolica e degli istituti secolari che incardinano in diocesi vale quanto detto per il clero secolare diocesano.

3.3.2 Facoltà di concedere le lettere dimissorie

Le lettere dimissorie esprimono il giudizio sull'idoneità dei candidati per la promozione agli Ordini sacri.

La facoltà di concedere le lettere dimissorie richiede quindi la capacità di discernimento per l'ammissione agli Ordini e la sua concessione non coincide con la facoltà di incardinare che invece è più estesa.

Per il clero secolare delle diocesi e delle Chiese particolari ad esse assimilate si applica il can. 1018. Sono competenti a concedere le lettere dimissorie il Vescovo diocesano proprio (cf. can. 1016) e gli equiparati, inoltre l'Amministratore apostolico e, con il consenso del Collegio dei consultori, anche l'Amministratore diocesano; infine il Pro-Vicario e il Pro-Prefetto apostolici con il consenso del Consiglio di cui al can. 495 §2. La richiesta del consenso è per la validità a norma del can. 127 §1. Per l'Amministratore diocesano, il Pro-Vicario e il Pro-Prefetto apostolici vale la regola che non concedano le lettere dimissorie a coloro cui fu già negato l'accesso agli Ordini sacri dal Vescovo diocesano, dal Vicario o dal Prefetto apostolici.

Il Vicario generale e il Vicario episcopale potrebbero avere la facoltà di emettere le lettere dimissorie – così come di escardinare, incardinare e concedere la licenza di trasferimento – solo per mandato speciale del Vescovo diocesano (cf. can. 134 §3).

In sostanza per il clero secolare non ci sono cambiamenti rispetto all'autorità competente ad incardinare.

Diversa è la situazione per il clero degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica.

Secondo il can. 1019 §1 la competenza di concedere le lettere dimissorie spetta ai Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali di diritto pontificio e delle società di vita apostolica clericali di diritto pontificio, cioè a coloro che sono Ordinari, per i propri membri ascritti in modo perpetuo e definitivo; analogamente ciò vale anche per gli istituti secolari clericali di diritto pontificio che hanno ricevuto la facoltà di emettere le lettere dimissorie unitamente a quella di incardinare per speciale concessione della Sede Apostolica secondo le costituzioni, sebbene i Superiori non siano Ordinari.

Per tutti gli altri membri di istituti di vita consacrata e società di vita apostolica vale quanto detto per i chierici secolari, revocato qualsiasi indulto concesso ai Superiori (cf. can. 1019 §2)[338].

In analogia con gli Ordinari del can. 1019 §1, per il clero secolare di una prelatura personale la facoltà di concedere le lettere dimissorie è propria del Prelato personale che è Ordinario proprio dei chierici membri della prelatura (cf. can. 295 §1).

In sintesi, il Codice attribuisce la facoltà di concedere le lettere dimissorie a coloro che hanno una vera potestà ecclesiastica di governo, mentre la facoltà di incardinare è attribuita in modo più esteso, anche perché le finalità sono diverse.

> L'incardinazione rimane, come è sempre stato nella tradizione ecclesiastica, almeno negli ultimi dieci secoli, un istituto che intende rispondere prevalentemente a delle esigenze disciplinari. Le lettere dimissorie invece significano il giudizio che l'autorità ecclesiastica intende riservarsi sull'idoneità al ministero clericale e la chiamata ad esso da parte della stessa gerarchia ecclesiastica. Ora tale compito spetta soltanto a chi nella Chiesa ha la potestà ecclesiastica[339].

3.4 *Conseguenze della facoltà di incardinare*

È propria dei chierici una serie di doveri e diritti, proibizioni ed esortazioni che derivano prima di tutto dall'ordinazione e si addico-

---

[338] In realtà ci sono anche istituti religiosi laicali che hanno facoltà di concedere le lettere dimissorie secondo le costituzioni. Particolarmente interessante è il caso dell'Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Dio Fatebenefratelli, infatti si tratta di Superiori Generali laici che hanno la facoltà di emettere le lettere dimissorie verso quei religiosi dell'Ordine che loro hanno ritenuto idonei all'ordinazione. Qui si citano alcuni dei numerosi e più significativi documenti che attestano la concessione di tale facoltà e indicati dal Procuratore Generale dell'Ordine: Breve *Inter varia* di Benedetto XIV (19 gennaio 1749), dove sono confermate Bolle e Brevi dei suoi predecessori, nonché i Decreti delle Sacre Congregazioni a favore dell'Ordine, con l'aggiunta di nuove facoltà ed autorità al Priore Generale di promuovere a tutti gli Ordini fino al presbiterato coloro, tra i religiosi, che siano ritenuti idonei; Dichiarazione prot. n. 119159/I (19 luglio 1968) della Congregazione per il Clero, dove sono confermati tutti i privilegi; art. 58 degli Statuti Generali dell'Ordine (revisionati durante il Capitolo Generale Straordinario del 2009), dove si stabilisce che, per poter ricevere gli Ordini sacri, i religiosi, oltre a quanto prescrive il diritto universale, devono essere professi solenni, avere l'approvazione del Definitorio Provinciale e possedere le lettere dimissorie del Superiore Generale.

[339] V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 163.

Per il periodo precedente al Codice vigente cf. V. DE PAOLIS, «I ministri sacri», 148-151.

no allo stato clericale[340]. Il modo di praticarli dipende anche dalla struttura in cui si è incardinati. Per alcuni doveri e diritti è particolarmente evidente il legame con l'incardinazione, ne consegue che una struttura che ha la facoltà di incardinare deve possedere tutte le caratteristiche necessarie per attuare al meglio tale vincolo[341].

Un primo dovere è lo speciale obbligo di rispetto e obbedienza per il Pontefice e per il proprio Ordinario (cf. can. 273); ciò vale sia per i secolari sia per i religiosi[342].

L'obbedienza sorge direttamente dalla struttura gerarchica del sacramento dell'Ordine sacro che è diviso in tre gradi ed è espressa dalla promessa pubblica durante i riti delle ordinazioni diaconale e presbiterale[343].

Nel Rito di Ordinazione contenuto nel *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*[344] del *Pontificale Romanum* del 1990 è previsto che la promessa di obbedienza per i membri di istituti religiosi, per quelli di istituti secolari che incardinano e per quelli delle società di vita apostolica clericali (a meno che non incardinino), emessa durante l'ordinazione, non sia solo per i propri legittimi Superiori ma anche per il Vescovo diocesano in modo che anche per i religiosi o consacrati che ricevono l'Ordine siano evidenti i doveri derivanti dall'Ordine ricevuto e affinché il chierico che dovesse separarsi dal proprio istituto o società non resti comunque senza nessuno cui obbedire[345].

---

340 Cf. J.H. PROVOST, «Effects of incardination», 41-43.

341 Cf. J.I. DONLON, «Incardination and excardination», 129-134; J.H. PROVOST, «Effects of incardination», 43-45.

342 Per i chierici membri di istituti di vita consacrata e per le società di vita apostolica che prevedono dei vincoli per professare i consigli evangelici (cf. cann. 731 §2; 732), l'obbedienza deriva anche dalla stessa professione dei consigli: l'obbedienza verso i propri Superiori è richiesta espressamente nei cann. 601; 618; 678 §2 e verso il Vescovo diocesano nei cann. 678-683.

343 Cf. M. MULLANEY, *Incardination,* 190-193.

344 *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum,* Città del Vaticano 1990[2]. A proposito dell'edizione del *Pontificale Romano* del 1990 Ghirlanda scrive: «Relate ad editionem Pontificalis Romani anni 1968 in editionem 1990 tres novitates introducuntur: a) publica manifestatio propositi caelibatum perpetuo custodiendi, sive pro saecularibus sive pro religiosis; b) promissio Liturgiam Horarum persolvendi; c) publica promissio oboedientiae Episcopo dioecesano etiam a religiosis facienda». G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 214.

345 Se il Vescovo è l'Ordinario dell'eletto, lo interroga dicendo: «Promittis mihi et successoribus meis reverentiam et oboedientiam?».

Se il Vescovo non è l'Ordinario dell'eletto, lo interroga dicendo: «Promittis Ordinario tuo reverentiam et oboedientiam?».

La promessa di obbedienza

è la libera assunzione di un obbligo sia morale che giuridico, in modo pubblico, cioè di fronte alla Chiesa. Tale promessa, in quanto fatta in un rito liturgico, assume un carattere di solennità e di sacralità: anche se non è fatta direttamente a Dio, tuttavia è fatta per attuare la vocazione di Dio al ministero sacro, quindi assume le caratteristiche di un impegno religioso, che obbliga in coscienza, a un'obbedienza interna[346].

Si tratta quindi di un'obbedienza interiorizzata, responsabile e matura, che si innesta sull'obbligo di tutti i fedeli di aderire al magistero dei Pastori e ad obbedire a ciò che essi stabiliscono disciplinarmente (cf. can. 212 §1)[347]. In quanto obbedienza responsabile e matura essa comporta anche che si possa manifestare loro il proprio pensiero rispetto al bene della Chiesa, in modo proporzionato alla scienza, competenza e prestigio di cui si gode; si può anche divulgare agli altri il proprio pen-

---

Se l'eletto è religioso, il Vescovo lo interroga dicendo: «Promittis Episcopo dioecesano necnon legitimo Superiori tuo reverentiam et oboedientiam?». Cf. *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum,* nn. 125; 153; 201; 229.

Cf. G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 236-237.

Ghirlanda afferma: «vocatio divina definiri potest tamquam actus quo Deus, pro suo beneplacito, aliquem eligit et destinat ad ministerium sacrum in Ecclesia exercendum, eique qualitates et gratias ad id necessarias elargitur, ab auctoritate ecclesiastica, quae ad Ordines sacros admittit, probandas. Hoc valet tum pro saecularibus tum pro religiosis. […]

Vocatio, enim, ad ministerium sacrum ligatur vocationi ab Episcopo, si agatur de saecularibus, vel vocationi a Superiore maiore competenti, si agatur de religiosis, in quantum Episcopus vel Superior maior, qui ad Ordines sacros admittunt, decernere debent de veritate vocationis divinae, quae manifestatur per qualitates et dotes electi. Hac ratione nemo ius habet ad Ordines sacros.

Ratio promissionis oboedientiae Episcopo dioecesano, etiam pro religiosis in ordinatione diaconali, invenitur in eo quod ritus, quo diaconi in statum clericalem intrant, significare et manifestare debet obligationem oboedientiae, praeterquam erga eorum Superiorem, etiam erga Episcopum dioecesanum; quae obligatio ex ipso munere Episcopi dioecesani et ex ipsa natura hierarchica Ordinis sacri fluit». G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 243-244.

Per i membri di una prelatura personale si pone una questione: il Prelato personale è Ordinario proprio dei chierici della prelatura ma non è equiparato al Vescovo diocesano quindi, anche se Vescovo, dovrebbe esserci la promessa di obbedienza non solo al Prelato, Ordinario e legittimo Superiore, ma anche al Vescovo diocesano. Molto dipende anche dagli statuti della prelatura e dalle condizioni poste dal Vescovo diocesano al momento del consenso allo svolgimento delle opere della prelatura nella propria diocesi. Cf. G. GHIRLANDA, «De "promissione electorum"», 236-237.

346 G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 527-528.

347 Cf. G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 528.

siero, se ciò non intacca l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori e se sia per l'utilità comune e nel rispetto della dignità della persona (cf. can. 212 §3). Anche nelle scienze sacre c'è giusta libertà di ricerca e di espressione del proprio pensiero, sempre con il dovuto ossequio verso l'insegnamento magisteriale (cf. can. 218)[348]. Solo un'obbedienza interiorizzata è un'obbedienza del cuore, vissuta con fede e tesa alla volontà di Dio, completamente diversa da un'obbedienza formale ed esteriore. Il come vivere l'obbedienza trova fondamento anche nel can. 277 §1 che stabilisce l'obbligo della continenza perfetta per il Regno dei cieli: solo chi interiorizza il valore del celibato come dono particolare di Dio attraverso il quale aderire più facilmente a Cristo con cuore indiviso e per dedicarsi più liberamente al servizio di Dio e degli uomini, può obbedire in modo evangelico e non formale[349].

Si richiede un'obbedienza dell'intelletto e della volontà.

Si tratta di obbedienza canonica che si estende tanto quanto la potestà del Superiore, che può comandare solo conformemente al diritto e secondo i fini spirituali della Chiesa: deve esserci un'adesione interiore matura ai valori che la legge o il comando portano con sé. C'è anche il diritto al ricorso se la legge o il comando vanno contro un diritto o una facoltà riconosciute dal diritto universale (cf. can. 221 §1)[350].

Dal dovere di obbedienza del can. 273 deriva anche il dovere di accettare ed adempiere fedelmente l'incarico affidato dal proprio Ordinario, a meno che non ci sia un legittimo impedimento, cioè un grave incomodo rispetto alle necessità della Chiesa (cf. can. 274 §2). Anche in questo caso non è sufficiente un'obbedienza formale ma che interiorizzi quanto è richiesto, infatti solo l'adempimento degli incarichi che sono affidati al chierico in un esercizio del ministero pastorale fedele ed indefesso porta al conseguimento di una perfezione di vita cui ogni chierico è tenuto in modo peculiare in quanto consacrato a Dio per un nuovo titolo mediante l'ordinazione (cf. can. 276 §2, 1°).

Il can. 274 affermando un dovere del chierico rispetto agli incarichi affidatigli dal proprio Ordinario, riconosce anche il suo diritto a ricevere un ufficio in quanto capace ed abile (cf. can. 274 §1). Il conferimento di un ufficio specifico avviene attraverso la missione canonica con

---

348 Cf. G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 531.
349 Cf. G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 533-534.
350 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 162.

cui si determina l'ambito concreto di esercizio del *munus* ricevuto per l'utilità della Chiesa (cf. can. 1025 §2)[351].

Il Superiore di incardinazione è colui che ha abitualmente la potestà di intervenire riguardo alla disciplina di vita e all'esercizio del ministero del chierico incardinato, sempre secondo lo stato di vita e la condizione giuridica del chierico (un conto è un chierico diocesano, un conto è un chierico membro di un istituto secolare ma incardinato in diocesi, un conto è un chierico membro di un istituto religioso il cui Ordinario è l'Ordinario del luogo, etc.).

Si tratta di vera e propria potestà ecclesiastica di governo nel caso in cui il Superiore sia Ordinario ma, anche nel caso in cui non sia Ordinario, si tratta comunque di quella potestà necessaria ed estesa quanto occorra per compiere validamente e lecitamente quegli atti di governo che derivano dall'incardinazione e che rientrano nella sua competenza di legittimo Superiore incardinante. Da parte del Superiore incardinante si tratta sempre di esercizio della potestà sacra, infatti tutta la potestà è sacra perché viene da Cristo attraverso la Chiesa, quindi tutti coloro che nella Chiesa compiono validamente atti di potestà li compiono perché detengono la potestà sacra necessaria[352].

Inoltre, i legittimi Superiori della struttura incardinante intervengono abitualmente nelle situazioni in cui è richiesta la concessione di facoltà, l'applicazione di sanzioni o l'adozione di decisioni che comportano la modifica dello stato giuridico del chierico come la dimissione dallo stato clericale. Se essi sono Ordinari interverranno direttamente, altrimenti chiederanno all'autorità competente che svolge la funzione di Ordinario per il membro di cui sono Superiori[353].

---

[351] Il vincolo di incardinazione, che concretizza l'esercizio del ministero sacro, richiede anche l'obbligo di residenza per il clero diocesano, infatti il can. 283 §1 stabilisce che i chierici non si debbano allontanare dalla propria diocesi per un tempo notevole senza la licenza almeno presunta del proprio Ordinario. Ciò vale per tutti i chierici diocesani, anche per quelli che non hanno un ufficio residenziale. Il *tempo notevole* va determinato dal diritto particolare. Si può dire che questa norma è a garanzia della stabilità del servizio ministeriale del chierico.

[352] Cf. G. GHIRLANDA, «De natura», 109-164; in particolare 149-164. Cf. anche ID., «Iusta autonomia», 121-126.

[353] Un caso frequente può essere la concessione della facoltà di ricevere le confessioni: essa può essere concessa solo da chi è Ordinario ovvero gode della potestà ecclesiastica di governo. Il can. 969 dispone che solo l'Ordinario del luogo è competente a conferire la facoltà di ricevere le confessioni di qualsiasi fedele a qualunque presbitero, che non la possegga già o per il diritto o in forza dell'ufficio. Anche i Superiori maggiori che sono Ordinari possono conferire tale facoltà a qualunque presbitero

Per il clero diocesano il legittimo Superiore incardinante è il Vescovo diocesano che ha particolari doveri verso i propri presbiteri e, in generale, verso i presbiteri del proprio presbiterio come definito nel can. 384. Egli deve seguirli con particolare sollecitudine, ascoltarli come aiutanti e consiglieri, difendere e curare i loro diritti in modo che possano adempiere fedelmente gli obblighi propri dello stato clericale e in modo che possano avere a disposizione mezzi e istituzioni per alimentare la loro vita spirituale ed intellettuale. Il Vescovo diocesano è chiamato anche a provvedere all'onesto sostentamento e all'assistenza sociale[354].

L'ascolto dei propri presbiteri può essere sia a livello personale sia attraverso istituzioni come il Consiglio presbiterale per l'aiuto nel governo della diocesi (cf. can. 495 §1) e il Collegio dei consultori (cf. can. 502).

La difesa e la cura da parte del Vescovo diocesano riguarda i doveri e i diritti propri dei chierici e definiti ai cann. 273-289[355].

---

ma soltanto per ricevere le confessioni dei loro sudditi o di coloro che vivono giorno e notte nella casa.

Va sottolineato come al §1 si richieda almeno la licenza presunta del proprio Superiore per i presbiteri membri di istituti religiosi, che hanno ricevuto la facoltà dall'Ordinario del luogo.

354 Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 143-146.

355 Un caso particolare e attuale può essere il ruolo del Vescovo diocesano verso i chierici accusati di abusi sessuali. Cf. G. GHIRLANDA, «Doveri e diritti implicati», 29-48; M. MULLANEY, *Incardination,* 200-204.

Va ricordata anche la Nota per configurare l'ambito di responsabilità del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati in diocesi e che lì esercitano il ministero del 12 febbraio 2004 del Pontificio Consiglio per i Testi legislativi. Si considerano vari aspetti: il vincolo di subordinazione tra il Vescovo diocesano e i propri presbiteri è limitato agli ambiti dell'esercizio del ministero e dei doveri generali dello stato clericale; il dovere di vigilanza del Vescovo non è un controllo assoluto ed indiscriminato sulla vita del presbitero; il presbitero ha uno spazio di autonomia decisionale sia nel ministero sia nella sua vita personale e privata; nell'ambito di tale autonomia il Vescovo non è giuridicamente responsabile delle azioni che trasgrediscono le norme canoniche; il rapporto tra Vescovo e presbitero non è analogo a quello tra datore di lavoro e lavoratore dipendente; il Vescovo diocesano è colpevolizzabile per l'azione delittuosa di un suo presbitero solo nei casi tassativamente previsti; non è contemplata una responsabilità oggettiva nell'ordinamento canonico ma un concorso nel delitto, che però non si verifica per il solo fatto che il Vescovo è Superiore del delinquente. Il Pontificio Consiglio conclude che il Vescovo diocesano in generale e nel caso specifico del delitto di pedofilia da parte di un proprio presbitero non ha responsabilità giuridica in base al rapporto di subordinazione derivante dal sacramento dell'Ordine: l'azione delittuosa e le sue conseguenze penali vanno imputate al presbitero delinquente. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I

Per i mezzi e le istituzioni per sostenere la vita spirituale dei chierici si può ricorrere al can. 276, per la vita intellettuale al can. 279.

Il diritto ad un onesto sostentamento e all'assistenza sociale è trattato nel can. 281 §§1-2, anche se non parla espressamente di un diritto per non configurare il rapporto tra Vescovo e presbitero come un rapporto di lavoro[356]. Il §1 stabilisce che ai chierici spetta una remunerazione adeguata in quanto si dedicano al ministero ecclesiastico, indipendentemente dalla struttura in cui sono incardinati. È al Vescovo, in quanto a capo della diocesi, che spetta il compito di provvedere al sostentamento e all'assistenza sociale dei chierici che operano in essa[357]. I criteri per la remunerazione sono la natura dell'ufficio e le circostanze di luogo e tempo, ma sempre deve essere sufficiente per provvedere alle necessità della vita del chierico e alla giusta retribuzione di chi sta al loro servizio. Il can. 1274 §1 stabilisce un istituto diocesano per il sostentamento del clero.

Con l'assistenza sociale si deve provvedere alle situazioni di necessità per malattia, invalidità o vecchiaia (cf. can. 281 §2).

In ogni caso il diritto alla remunerazione e all'assistenza sociale trovano una corrispondenza nel dovere del Superiore incardinante, come il Vescovo per i suoi chierici (cf. can. 384), segno che il vincolo di incardinazione supplisce ciò che prima dipendeva dal titolo di ordinazione[358].

Con le modifiche del caso, ciò che si è detto per il Vescovo diocesano vale anche per i legittimi Superiori a capo delle altre strutture con facoltà di incardinare (Chiese particolari assimilate alle diocesi, prelature personali, istituti di vita consacrata, società di vita apostolica).

A proposito dei chierici dei movimenti il loro legittimo Superiore incardinante sarà il proprio Vescovo diocesano: il Vescovo avrà verso di loro, in particolare dei presbiteri, i doveri stabiliti nel can. 384 per tutti i presbiteri della propria diocesi. Tali doveri dovranno essere esercitati nel rispetto della vocazione dei presbiteri dei movimenti a vivere se-

---

TESTI LEGISLATIVI, Nota *Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero,* 12 febbraio 2004, *Comm.* 36 (2004) 33-38.

356 Cf. S. GHERRO, «Gli aspetti patrimoniali», 267-280.

357 Per i chierici che si sono trasferiti in un'altra diocesi a norma del can. 271 vale quanto è stato definito dalla convenzione stipulata con il Vescovo della diocesi *ad quam,* il quale dovrà assolvere anche quanto stabilito nel can. 384.

358 Cf. J.I. DONLON, «Incardination and excardination», 134-138; M. MULLANEY, *Incardination,* 197-200; R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 139-143.

guendo il carisma specifico del loro movimento, quindi sarà dovere del Vescovo rispettare e favorire il loro diritto di associarsi, di esercitare i propri carismi e di seguire la spiritualità ispirata dal carisma del proprio movimento, sempre compatibilmente con il vincolo di incardinazione diocesana. Le convenzioni restano lo strumento attuale migliore per definire i doveri e i diritti reciproci dei Vescovi e dei chierici membri dei movimenti e incardinati in diocesi, dall'aspetto spirituale fino all'aspetto economico[359].

3.5 *Perdita dell'incardinazione*

Il vincolo di incardinazione, per sua natura, è un vincolo permanente: se il suo fine è quello di non avere chierici acefali o girovaghi, ne consegue che un chierico debba essere sempre incardinato in una struttura che ne abbia la facoltà[360].

Nella vita di un chierico la struttura di incardinazione può cambiare secondo le norme stabilite dal diritto ma, di norma, ad un'eventuale escardinazione deve conseguire una nuova incardinazione.

Oltre alla morte, un caso particolare di perdere l'incardinazione è la perdita dello stato clericale secondo i modi previsti dal can. 290: l'invalidità dell'ordinazione, dichiarata con sentenza giudiziaria o decreto amministrativo, la pena della dimissione dallo stato clericale, il rescritto di dispensa dagli obblighi connessi con lo stato clericale.

4. **L'incardinazione nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium***

L'istituto dell'incardinazione è trattato anche nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nel titolo X *De clericis*, nel capitolo II *De ascriptione clericorum alicui eparchiae* (cann. 357-366 CCEO), dopo il capitolo I *De institutione clericorum* e prima del capitolo III *De iuribus et obligationibus clericorum* e del capitolo IV *De amissione status clericalis.*

---

[359] Cf. cap. II, pp. 152-159.

[360] Si è comunque visto il caso anomalo del chierico religioso dimesso dal suo istituto: una volta dimesso dall'istituto e, quindi, non più incardinato in esso, egli non potrà esercitare il ministero sacerdotale fino a che non avrà trovato un Vescovo che, dopo un conveniente periodo di prova, secondo il can. 693, lo accolga o almeno gli consenta l'esercizio del ministero ordinato anche senza incardinarlo (cf. can. 701). C'è il rischio concreto di un chierico acefalo e girovago; comunque, appare chiaro che il chierico non possa esercitare il ministero senza il permesso di un Vescovo e questo, in definitiva, è anche il principio alla base dell'incardinazione come strumento per evitare l'acefalia e il vagabondaggio dei chierici (cf. cap. III, p. 285, nt. 329).

Per l'elaborazione del titolo X *De clericis* si è partiti dai canoni già promulgati sui chierici nel 1957. Sembra opportuno riprendere qualche cenno molto breve della storia dei lavori di codificazione[361].

Pio XI, già nel 1927, si rende conto della necessità e dell'urgenza di una codificazione per i cattolici orientali; nel 1929 cominciano i lavori di studio storico-canonico e di codificazione, che terminano nel 1935 con l'elaborazione di vari schemi: questi schemi sono inviati ai Vescovi dell'Oriente.

Nel 1935 Pio XI costituisce la *Pontificia Commissio ad redigendum "Codicem Iuris Canonici Orientalis"* con lo scopo di dirigere il lavoro di redazione del Codice orientale dopo aver studiato le osservazioni giunte dalla consultazione precedente e quelle poste dai Consultori interpellati.

Il frutto dei lavori è uno schema unico di Codice presentato a Pio XII nel 1948, che decide una promulgazione dei canoni per singole parti: sono promulgati 1571 canoni su un totale di 2666, i rimanenti 1095 canoni restano nell'archivio della Congregazione per le Chiese Orientali.

I canoni sono promulgati con quattro Motu proprio: *Crebrae allatae sunt*[362] (sul Matrimonio) del 2 febbraio 1949, *Sollicitudinem Nostram*[363] (sui giudizi) del 6 gennaio 1950, *Postquam Apostolicis Litteris*[364] (sui religiosi, i beni temporali della Chiesa, il significato delle parole) del 9 febbraio 1952, *Cleri sanctitati*[365] [*CS*] (sui riti orientali e sulle persone) del 2 giugno 1957.

Nel 1972 Paolo VI, a seguito del Concilio Vaticano II, istituisce una nuova Commissione, la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo*, il cui compito è di revisionare alla luce dei decreti conciliari tutto il Codice, sia nelle parti già promulgate attraverso i quattro Motu proprio di Pio XII, sia nelle parti ancora da promulgare.

Il risultato del lavoro della Commissione sarà il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgato da Giovanni Paolo II il 18 ottobre 1990 con la Costituzione Apostolica *Sacri canones.*

---

361 Le tappe dell'*iter* di codificazione sono descritte nella *Praefatio* del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, AAS* 82 (1990) 1047-1060.

362 PIO XII, Motu proprio *Crebrae allatae,* sulla disciplina del sacramento del Matrimonio per la Chiesa orientale, 22 febbraio 1949, *AAS* 41 (1949) 89-119.

363 PIO XII, Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, sui giudizi per la Chiesa orientale, 6 gennaio 1950, *AAS* 42 (1950) 5-120.

364 PIO XII, Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, sui religiosi, sui beni temporali della Chiesa e sul significato delle parole per le Chiese orientali, 9 febbraio 1952, *AAS* 44 (1952) 65-150.

365 PIO XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, sui riti orientali, sulle persone per le Chiese orientali, 2 giugno 1957, *AAS* 49 (1957) 433-600.

Nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* il canone corrispondente al can. 265 CIC è il can. 357 §1 CCEO:

> §1. *Quilibet clericus debet esse ut clericus ascriptus aut alicui eparchiae aut exarchiae aut instituto religioso aut societati vitae communis ad instar religiosorum aut instituto vel consociationi, quae ius clericos sibi ascribendi adepta sunt a Sede Apostolica vel intra fines territorii Ecclesiae, cui praeest, a Patriarcha de consensu Synodi permanentis.*

Si riafferma il principio della necessità dell'incardinazione per evitare chierici acefali o girovaghi, infatti sono elencate le strutture che possono incardinare: qualsiasi chierico deve essere ascritto come chierico o ad un'eparchia o ad un esarcato o ad un istituto religioso (monastero, ordine, congregazione) o ad una società di vita comune a guisa dei religiosi (cf. can. 560 §2 CCEO) o ad un altro istituto di vita consacrata (cf. cann. 565; 571 CCEO) oppure associazione (cf. can. 579 CCEO), che abbiano ottenuto dalla Sede Apostolica il diritto di ascrivere i chierici oppure, all'interno dei confini del territorio della Chiesa che presiede, dal Patriarca con il consenso del Sinodo permanente[366].

Non è stabilita, a differenza del Codice latino, l'incardinazione in una prelatura personale, infatti questa figura giuridica non è prevista nel Codice orientale[367].

---

[366] Nell'Oriente cattolico sono previste cinque forme di istituti di vita consacrata: monasteri, ordini, congregazioni, società di vita comune a guisa dei religiosi, istituti secolari. Sono istituti religiosi i monasteri, gli ordini e le congregazioni.

Le società di vita apostolica non sono istituti di vita consacrata ma si avvicinano ad essi: essi sono retti soltanto dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris* o stabilito dalla Sede Apostolica (cf. can. 572 CCEO).

«Riguardo invece alle società di simile natura […] [si sta parlando delle società di vita apostolica] nelle quali i soci non professano i consigli evangelici con un *sacrum vinculum* il gruppo di studio è del parere che esse non vadano menzionate nel Codice comune a tutte le Chiese orientali, e con ciò, ovunque sorgeranno, potranno essere regolate dal diritto particolare.

In seguito a questa presa di posizione viene riformulato, nella riunione del febbraio 1982, il §1 del can. 134, in modo che la *societas vitae communis ad instar religiosorum* sia chiaramente circoscritta come istituto di vita consacrata, e diventi un termine giuridico specifico che si applichi solo ad esse». *Nuntia* 16 (1983) 101-102.

Anche nel Codice per gli orientali si richiama inoltre la possibilità di nuove forme di vita consacrata come nel can. 605 CIC (cf. can. 571 CCEO).

[367] Cf. *Nuntia* 21 (1985) 5: «Benché fossero consapevoli dell'importanza di questa nuova figura giuridica per la Chiesa latina, i componenti del gruppo di studio hanno convenuto che essa non è congeniale alle tradizioni ed alla mentalità dell'Oriente cristiano e pertanto non sembra opportuno recepirla in un Codice comune a tutte le Chiese orientali. Del resto il silenzio del *Codex Iuris Canonici Orientalis* in questa

I canoni sull'incardinazione sono il frutto del lavoro sui canoni che erano già stati promulgati da Pio XII nel Motu proprio *Cleri sanctitati* (2 giugno 1957). In *Cleri sanctitati* l'incardinazione è trattata nel titolo III *De clericis in genere,* al capitolo I *De clericorum adscriptione alicui eparchiae vel religioni* (cann. 44-52 *CS*).

Lo studio dei canoni sull'incardinazione si svolge a partire dalla sessione IV (8-19 novembre 1976)[368] del *coetus De clericis et de Magisterio ecclesiastico*: il testo iniziale di lavoro sono quindi i cann. 44-52 *CS*[369]. Le fonti successive di ispirazione sono *CD* 6, *PO* 10 e *ES* I, 3-4[370].

Il can. 357 §1 ha come sua base il can. 44 *CS*: «*Quemlibet clericum oportet esse vel alicui eparchiae vel alicui religioni adscriptum, firmo can. 52*»[371]. Nel can. 44 *CS* risuona il can. 111 CIC 1917 affermando la necessità dell'ascrizione dei chierici o ad un'eparchia o ad una religione; se il diritto particolare lo stabilisce, i chierici sono ascritti non ad una determinata eparchia ma al patriarcato stesso secondo le medesime norme di incardinazione e dimissione dei cann. 44-51 *CS*.

La prima versione rivista del can. 44 *CS* è il can. 1 §1 dei canoni sull'ascrizione dei chierici: stabilisce la necessità dell'ascrizione dei chierici o in un'eparchia o esarcato o monastero *sui iuris* o religione oppure in una società che abbia ottenuto la facoltà di ascrivere chierici o dalla Sede Apostolica o dalla Suprema Autorità di ciascuna Chiesa particolare[372].

Per sapere che tipo di società siano quelle che possono ottenere la facoltà di incardinare si deve passare al can. 3 §3 dei canoni sull'incardinazione:

---

materia, lascia sufficientemente aperta la porta a quelle Chiese *sui iuris* che in futuro vorranno introdurre nella loro disciplina canonica questo istituto giuridico e di equiparare in ciò il loro *ius particulare* a quello proprio della Chiesa latina».

368 Cf. *Nuntia* 7 (1978) 7-20; in particolare 7-12.

369 Cf. PIO XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 452-454.

370 Cf. *Nuntia* 7 (1978) 7.

371 PIO XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 450.

Il can. 44 *CS* richiama il can. 52 *CS*: «Si, iure particulari ita ferente, clerici adscribantur non certae eparchiae sed ipsi patriarchatui: eorundem tum adscriptioni tum e patriarchatu dimissioni applicentur praescripta can. 44-51». PIO XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 452.

372 Cf. *Nuntia* 7 (1978) 7-8: «§1. Quilibet clericus debet esse qua clericus adscriptus aut alicui eparchiae vel exarchiae vel monastero sui iuris vel religioni aut societati quae sive a Sancta Sede sive a Suprema cuiusque Ecclesiae particularis Auctoritate clericos adscribendi facultatem adepta est».

§1. Religioni sine votis perpetuis ut quis clericus adscribatur requiritur et sufficit praeter ordinationem diaconalem sexennium a prima professione; prius nullus ordinetur, nisi episcopum invenerit qui illum suae eparchiae ad interim adscribat.
§2. Monasterio sui iuris ceterisque religionibus cum votis perpetuis adscriptio clerici fit ipsa diaconali ordinatione vel, in casu clerici alicui eparchiae jam adscripti, professione perpetua.
§3. Quae in §2 praescribuntur applicantur quoque societatibus cum promissione perpetua, facultate sibi clericos adscribendi gaudentibus[373].

Si tratta di quelle società a guisa di religiosi senza voti pubblici che il Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* trattava ai cann. 224-231: il can. 3 §3 dei canoni sull'incardinazione stabilisce che si tratta di quelle società a guisa dei religiosi con promesse perpetue[374].

I canoni sull'incardinazione elaborati nel 1976 rientrano nello *Schema Canonum de clericis et laicis*, inviato a consultazione il 15 novembre 1981[375].

Il can. 1 §1 diventa il can. 42 §1 dello Schema del 1981:

§1. Quilibet clericus debet esse qua clericus adscriptus aut alicui eparchiae vel exarchiae vel monasterio sui iuris vel instituto vitae consecratae aut societati quae sive a Sancta Sede sive a Superiore cuiusque Ecclesiae sui iuris Auctoritate clericos adscribendi facultatem adepta est[376].

C'è un adeguamento della terminologia a seguito del proseguimento dei lavori della Commissione.

Il can. 3 dei canoni sull'incardinazione diventa il can. 44 dello Schema 1981:

Monasterio sui iuris ceterisque institutis vitae consecratae, exceptis institutis saecularibus nisi et ipsi facultate sibi clericos adscribendi gaudent, adscriptio clerici fit ipsa diaconali ordinatione vel, in casu clerici alicui eparchiae iam adscripti, professione vel cooptatione definitiva[377].

Il can. 44 è molto diverso dal precedente can. 3 a seguito delle decisioni prese in un *coetus specialis* riunitosi nel marzo 1980: si stabilisce

---

373 *Nuntia* 7 (1978) 9.
374 Le società maschili o femminili a guisa dei religiosi senza voti pubblici del Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* verranno trattate a partire dalla sessione V (13-21 febbraio 1979) del *coetus De monachi ceterisque religiosis*. Cf. *Nuntia* 8 (1979) 30-67; in particolare 30-31; 34-35; 63-64.
375 Cf. *Nuntia* 13 (1981) 3; 81-119; in particolare 81; 85-86; 103-105.
376 *Nuntia* 13 (1981) 103.
377 *Nuntia* 13 (1981) 103.

che la radice dell'ascrizione come chierici dei membri di istituti di vita consacrata non sia la professione definitiva nel proprio istituto, bensì l'ordinazione diaconale[378].

A seguito delle osservazioni pervenute dagli organi consultati c'è un nuovo esame dei canoni (*denua recognitio*), compresi quelli sull'incardinazione. Il titolo riguardante i chierici è esaminato da un *coetus specialis* dal 28 febbraio al 12 marzo 1983[379].

A proposito del can. 42 §1 dello Schema del 1981 un organo di consultazione fa notare che l'incardinazione in un istituto secolare non è la norma ma una concessione speciale[380].

La Segreteria della Commissione aggiunge *ex officio* una sua nota con cui dichiara:

> *Monasteria, ordines, congregationes* hanno un termine comune; *instituta religiosa.* A questi vanno aggiunte le *societates vitae communis ad instar religiosorum* che pure possono ascrivere i chierici, mentre gli istituti secolari quanto a ciò devono avere una facoltà speciale come le altre consociazioni clericali[381].

Inoltre si rileva che:

> la *facultas clericos adscribendi* dovrebbe essere concessa da autorità esattamente determinate. La locuzione *superior cuiusque Ecclesiae sui iuris auctoritas* è troppo vaga. Trattandosi di un atto amministrativo, questo dovrebbe essere riservato al Patriarca, sotto certe condizioni, o al Vescovo del luogo. Tuttavia bisogna tener presente che con la concessione di questa facoltà, il Patriarca ha un potere sopraepiscopale che limita la potestà dei Vescovi. Per quanto riguarda questi ultimi invece, è fuor luogo pensare che essi permettano ad un istituto secolare o ad una consociazione eparchiale di ascriversi i chierici. Pertanto si crede opportuno che questa facoltà sia riservata alle stesse autorità e *sub iisdem conditionibus* (*consensus Consilii,* etc.) che hanno il diritto di erigere gli istituti in questione[382].

---

[378] Cf. *Nuntia* 13 (1981) 85-86.

Cf. *Nuntia* 13 (1981) 86: «Proponitur ut professio definitiva in institutis vitae consecratae iam non sit radix adscriptionis sodalium qua clericorum (etsi hac professione "amittitur propria eparchia", quod etiam pro non clericis valet) iisdem institutis, nisi de iis agatur, qui alicui eparchiae qua clerici iam adscripti sunt. Pro ceteris casibus eadem regula ac pro clericis eparchialibus proponitur, scilicet adscriptio sodalis qua clerici proprio instituto vitae consecratae fit ipsa diaconali ordinatione».

[379] Cf. *Nuntia* 20 (1985) 59-127; in particolare 96-103.

[380] Cf. *Nuntia* 20 (1985) 96.

[381] *Nuntia* 20 (1985) 96.

[382] *Nuntia* 20 (1985) 96.

Il *coetus* accetta e offre la nuova formulazione del can. 42 §1:

> §1. Quilibet clericus debet esse qua clericus adscriptus aut alicui eparchiae aut exarchiae aut instituto religioso aut societati vitae communis ad instar religiosorum aut instituto vel consociationi quae clericos adscribendi facultatem adeptae sunt a Sancta Sede vel, intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis, a Patriarcha de consensu Synodi permanentis[383].

Prima di tutto va sottolineato che *instituto* è riferito ad un istituto di vita consacrata, particolarmente un istituto secolare[384].

Inoltre c'è la comparsa del termine *consociationi*, che si riferisce alle associazioni[385].

---

[383] *Nuntia* 20 (1985) 96.

[384] Presumibilmente non si riferisce soltanto ad un istituto secolare ma anche a quelle nuove forme di vita consacrata menzionate al can. 571 CCEO.

La prima formulazione del can. 571 CCEO è frutto della nuova revisione (*denua recognitio*) dei canoni *De monachis ceterisque religiosis necnon de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae* che si è svolta in due diversi periodi (30 novembre – 12 dicembre 1981 e 15-26 febbraio 1982). Cf. *Nuntia* 16 (1983) 3. Questi periodi precedono la *denua recognitio* del titolo sui chierici comprendente i canoni sull'incardinazione (28 febbraio – 12 marzo 1983), quindi *instituto* del can. 42 §1 può comprendere anche le nuove forme di vita consacrata con facoltà di incardinare.

La prima formulazione del can. 571 CCEO risulta al can. 143 ter che costituisce l'unico canone del capitolo IV dei canoni *De monachis ceterisque religiosis necnon de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae*, frutto della *denua recognitio.* Il capitolo IV *De novis formis vitae consecratae* «è aggiunto *ex officio* dal gruppo di studio, come necessario completamento dell'intero schema, inteso come una futura legge pontificia, comune a tutte le Chiese orientali, determinante le diverse forme di vita consacrata.

Se in esso, da una parte, si proibisce l'approvazione di nuove forme di vita consacrata esultanti da quelle determinate dallo *ius commune*, riservando questa approvazione alla Santa Sede, dall'altra parte si esortano i Patriarchi ed i Vescovi a saper scrutare bene e a riconoscere i diversi carismi dello Spirito Santo, proteggendo i loro portatori anche con gli Statuti speciali di diritto particolare». *Nuntia* 16 (1983) 108.

Il can. 143 ter stabilisce: «Novas formas vitae consecratae approbare uni Sedi Apostolicae reservatur. Patriarchae atque Episcopi eparchiales autem nova vitae consecratae dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita discernere satagant et promotores adiuvant quo melius proposita exprimant et aptis statutis protegant». *Nuntia* 16 (1983) 108.

Il can. 143 ter sarà lievemente modificato nella forma nel can. 568 dello Schema del 1986, identico all'attuale can. 571 CCEO. Cf. *Nuntia* 24-25 (1987) 107.

[385] La base per lo studio delle associazioni di fedeli da parte della *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo* sono i cann. 530-558 *CS*, che ricalcano la disciplina del Codice del 1917. Le associazioni sono considerate come espressione dei laici tanto che si trovano nel titolo V *De laicis*; come nel Codi-

ce del 1917 anche in *Cleri sanctitati* non è prevista l'incardinazione di chierici nelle associazioni.

La *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo* inizia a trattare delle associazioni nella sessione III (22 marzo – 1° aprile 1976) del *coetus* VI *De laicis deque consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de jure Ecclesiae patrimoniali.* Cf. *Nuntia* 5 (1977) 40; 44-47.

Si intendono dare norme per le associazioni in genere, lasciando al diritto particolare di ogni singola Chiesa la normazione delle associazioni in specie sia per limitarsi alle norme strettamente necessarie, sia per rispettare il principio direttivo della sussidiarietà, sia perché, diversamente, sarebbe estraneo agli Orientali. Cf. *Nuntia* 5 (1977) 44-45; 47.

Inoltre si definiscono le associazioni pubbliche e private.

Le associazioni pubbliche sono definite al can. 2 §2 dei canoni sulle associazioni: «Consociationes a competente auctoritate ecclesiastica erectae vel ab ipsa per speciale decretum adprobatae, sunt personae iuridicae in Ecclesia et vocantur consociationes pubblicae». *Nuntia* 5 (1977) 45. A differenza della normativa latina sono pubbliche non solo le associazioni erette dall'autorità ecclesiastica ma anche quelle da essa approvate; queste ultime nel Codice latino del 1983 saranno considerate associazioni private.

Le associazioni private sono definite al can. 3 dei canoni sulle associazioni: «"Consociationes quas libera pactione inter se inita christifideles ad fines spirituales constituunt, etiamsi ab auctoritate ecclesiastica laudentur et commendentur, consociationes privatae vocantur et reguntur tantummodo iure particulari, firmo can. 6" nempe quoad vigilantiam respectu earum exercendam ex parte Auctoritatis ecclesiasticae». *Nuntia* 5 (1977) 45. Si stabilisce che, a differenza della legislazione latina, le associazioni private sono rette solo dal diritto particolare in base al principio di sussidiarietà e quindi non verranno trattate nel Codice orientale. *Nuntia* 5 (1977) 45; 47.

I canoni sulle associazioni rientrano nel titolo XII *De christifidelium consociationibus* dello *Schema Canonum de clericis et laicis*, inviato a consultazione il 15 novembre 1981. Cf. *Nuntia* 13 (1981) 3; 81-119; in particolare 81-82; 91-92; 115-118.

Il can. 2 §2, che definiva le associazioni pubbliche, diventa, inalterato, il can. 101 §2 dello Schema del 1981. Cf. *Nuntia* 13 (1981) 116. Il can. 101 §2 è così presentato agli organi di consultazione: «Maioris momenti mutatio iuris in canone 101 §2, qui totum schema penitus afficit, proponitur. In tanta consociationum huius temporis varietate opportunum videtur numerum earum, quae "pubblicae" vocantur ad eas tantummodo contrahi, quae iuridicam personam in Ecclesia habent. Canon 534 CS, qui statuit pubblicas consociationes, praeter decretum erectionis vel adprobationis de quo in can. 532, novo decreto formali indigere ut iuridicae personae in Ecclesia fiant, substituendus proponitur nova norma iuxta quam consociationes ipso facto legitime erectionis vel adprobationis naturam induant iuridicae personae in Ecclesia.

Haec si in iure novo ita espresse statuantur, spes est Hierarchas in consociationibus pubblicis erigendis vel adprobandis cautissimos fore». *Nuntia* 13 (1981) 91.

Il can. 3, che definiva le associazioni private, passa al numero 102 dello Schema del 1981 con lievi modiche linguistiche: «Consociationes quas libera pactione inter se inita christifideles ad fines spirituales constituunt, etiamsi ab auctoritate ecclesiastica laudentur vel commendentur, consociationes privatae vocantur et reguntur tantummo-

Sia per gli istituti che per le associazioni si specifica come la facoltà di incardinare possa essere concessa da autorità ben definite, come era stato richiesto dalla nota *ex officio* della Segreteria della Commissione: le autorità possono essere o la Sede Apostolica oppure, dentro i confini del territorio della sua Chiesa patriarcale, il Patriarca con il consenso del Sinodo permanente.

Si tratta di associazioni pubbliche considerato anche quanto confermato dal *coetus specialis* che esamina le osservazioni sui laici e le associazioni allo Schema del 1981 dal 10 al 12 ottobre 1983 (cioè successivamente al nuovo esame dei canoni sui chierici e sull'incardinazione che si è tenuto dal 28 febbraio al 12 marzo 1983):

> Trattandosi, infatti, di un Codice comune a tutte le Chiese *sui iuris* orientali, il gruppo di studio, nel rispetto del principio di «sussidiarietà», ha ritenuto buona la linea adottata, di inserire cioè nel *Codex Iuris Canonici Orientalis* solo quelle norme che riguardano le consociazioni *pubbliche* ai sensi del §1 del can. 101 dello schema.
> Invero la maggiore differenza con il CIC, consistente nel concepire come pubbliche tutte quelle associazioni che sono *erectae* o *per speciale decretum adprobatae* (can. 101 §2 dello schema) […] sembra essere stata accettabile a tutti gli altri Organi di consultazione[386].

Anche il can. 44 dello Schema del 1981 viene modificato, in particolare sottolineando che prima del diaconato è necessaria l'incorporazione definitiva[387]:

---

do iure particulari, firmo canone 105». *Nuntia* 13 (1981) 116. Del can. 102 si dice: «Ad consociationes privatas autem quod attinet, Hierarchis media optima in canone 102 praebentur, ut eas laudibus prosequantur, omnibus commendent, atque, si casus fert, normas iuris particularis de iis statuant. Praeterea, notandum est praescriptum iuris vigentis (*CS* can. 532 §2) de vigilantia Hierarchae loci supra omnes consociationes in suo territorio extantes adhuc magis in canone 105 schematis urgeri». *Nuntia* 13 (1981) 91-92.

A seguito delle osservazioni pervenute dagli organi consultati c'è un nuovo esame dei canoni (*denua recognitio*). Il titolo riguardante le associazioni è esaminato da un *coetus specialis* dal 10 al 12 ottobre 1983. Cf. *Nuntia* 21 (1985) 3-39; in particolare 25-39.

Il can. 101 §2 e il can. 102 restano immutati nel loro testo ma vengono uniti in un nuovo canone costituto da due paragrafi al fine di presentare chiare definizioni delle associazioni pubbliche e private: il §1 è il testo del can. 101 §2 e il §2 è il testo del can. 102. Questo canone è pensato come il primo dei canoni sulle associazioni. Cf. *Nuntia* 21 (1985) 27-29. Diventerà il can. 569 dello Schema del 1986. Cf. *Nuntia* 24-25 (1987) 108.

386 *Nuntia* 21 (1985) 26-27.

387 Cf. *Nuntia* 20 (1985) 97-98.

> §1. Institutis vitae consecratae, exceptis institutis saecularibus, adscriptio sodalis qua clerici fit ipsa diaconali ordinatione vel, in casu clerici alicui eparchiae iam adscripti, perpetua professione vel cooptatione.
> §2. Sodali ante eius perpetuam professionem vel cooptationem, diaconalem ordinationem conferri non licet[388].

Tutti gli schemi corretti sono raccolti in un unico schema nuovamente rivisto dal *coetus de coordinatione*[389]. Il lavoro è inviato al Pontefice e ai membri della Commissione: è lo *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* del 1986[390].

I canoni sull'incardinazione passano ai numeri 355-364[391].

Il can. 42 §1 dello Schema sui chierici del 1981 diventa il can. 355 §1 dello Schema del 1986:

> §1. Quilibet clericus debet esse ut clericus ascriptus aut alicui eparchiae aut exarchiae aut instituto religioso aut societati vitae communis ad instar religiosorum aut instituto vel consociationi, quae ius clericos sibi ascribendi adepta sunt a Sede Apostolica vel intra fines territorii Ecclesiae, cui praeest, a Patriarcha de consensu Synodi permanentis[392].

Nello Schema del 1986 compare anche un canone, tra quelli sulle associazioni (tiolo XIII dello Schema del 1986), che richiama l'incardinazione nelle associazioni prevista già nel can. 355 §1 del medesimo Schema; si tratta del can. 575:

> Nulla consociatio christifidelium propria membra ut clericos sibi ascrivere potest nisi ex speciali concessione a Sede Apostolica vel, si de consociatione, de qua in can. 571 §1, 2° agitur, a Patriarcha de consensu Synodi permanentis data[393].

Il can. 575 dello Schema del 1986 non fa che confermare quanto già detto nel can. 355 §1 dello stesso Schema.

Evidentemente il canone è stato aggiunto dopo il lavoro del *coetus specialis* sui canoni sulle associazioni svoltosi dal 10 al 12 ottobre 1983: è presumibile che sia stato il *coetus de coordinatione* ad inserirlo per ottenere una maggior compiutezza del titolo sulle associazioni, vi-

---

388 *Nuntia* 20 (1985) 98.
389 Cf. *Nuntia* 19 (1984) 93-94; 21 (1985) 66-79; 23 (1986) 118-119; 27 (1988) 3-20.
390 Cf. *Nuntia* 24-25 (1987).
391 Cf. *Nuntia* 24-25 (1987) 69-70.
392 *Nuntia* 24-25 (1987) 69.
393 *Nuntia* 24-25 (1987) 109.

sto che appare subito dopo il can. 574 che tratta dell'ammissione e appartenenza dei membri alle associazioni, infatti il can. 575 approfondisce l'appartenenza dei chierici. In ogni caso, dai documenti contenuti in *Nuntia* non si può dire che l'incardinazione nelle associazioni pubbliche – nel senso del Codice orientale, cioè sia quelle erette sia quelle approvate dall'autorità competente – sia stata problematica: è approvata già nel can. 42 §1 dei canoni sui chierici sottoposto al nuovo esame a seguito della consultazione dello Schema del 1981 e viene confermata nei cann. 355 §1 e 575 dello Schema del 1986.

Il *coetus de coordinatione* continua il suo lavoro anche dopo la trasmissione dello Schema del 1986, intanto vengono studiate le osservazioni dei membri della Commissione da un gruppo di Consultori (*coetus de expensione observationum*)[394].

Nell'Assemblea plenaria della Commissione svoltasi dal 3 al 14 novembre 1988 c'è la discussione di tutte le osservazioni giunte e degli emendamenti proposti con la relativa approvazione[395].

Il 28 gennaio 1989 è presentato al Pontefice lo *Schema novissimum*, al quale verranno apportate le ultime modifiche da parte di alcuni esperti[396]. Seguirà la promulgazione il 18 ottobre 1989.

Nel *Codex* promulgato il can. 355 §1 dello Schema 1986 diventa il can. 357 §1. Il can. 575 dello Schema 1986 diventa il can. 579 del *Codex* promulgato:

> *Nulla consociatio christifidelium propria membra ut clericos sibi ascribere potest nisi ex speciali concessione a Sede Apostolica vel, si de consociatione, de qua in can. 575 §1, 2° agitur, a Patriarcha de consensu Synodi permanentis data.*

La legislazione per gli orientali cattolici ammette quindi la possibilità di incardinare anche in associazioni per speciale concessione ottenuta dalla Sede Apostolica o, se si tratta di un'associazione secondo il can. 575 §1, 2°, per concessione del Patriarca, con il consenso del Sinodo permanente.

Giova ripetere che nel Codice per gli orientali si parla della possibilità di incardinare per le associazioni pubbliche in quanto le associazioni private sono regolate solo dal diritto particolare (cf. can. 573 CCEO).

---

394 Cf. *Nuntia* 27 (1988) 21-86; 28 (1989) 3-138; in particolare 27 (1988) 47-48; 76; 28 (1989) 61.

395 Cf. *Nuntia* 29 (1989) 20-77.

396 Cf. *Nuntia* 31 (1990) 37-45; in particolare 40.

Inoltre la possibilità della concessione della facoltà di incardinare è per tutte le associazioni pubbliche poiché non c'è la distinzione tra associazioni clericali e laicali come nel Codice latino: la possibilità della facoltà è ancora più estesa rispetto a ciò che si pensava di concedere durante i lavori di revisione del Codice latino[397].

Resta comunque chiaro che la decisione per concedere la facoltà di incardinare non è scontata, infatti non è un diritto, ma si tratta di concessione di facoltà e quindi di grazia, privilegio.

Il Codice per i latini e il Codice per gli orientali riguardano due diversi sistemi disciplinari, ma si può dire che la normativa del Codice per gli orientali mostra come a livello dottrinale e giuridico non ci siano ostacoli alla concessione della facoltà di incardinare in associazioni, come, peraltro già emergeva dai lavori per la revisione del Codice latino (cf. cap. III, pp. 260-278), perché se la disciplina fra i due Codici può essere diversa, non può, però, non essere coerentemente unitaria sul piano teologico e sostanziale.

5. **Conclusione**

Studiando la disciplina sull'incardinazione fino alla normativa attuale si possono ottenere le linee fondamentali che hanno ispirato la prassi della Chiesa riguardo a questo vincolo spirituale e giuridico, al fine di ragionare sulle possibilità teoriche e pratiche dell'incardinazione nei movimenti e permettendo una valutazione sul valore della sua fattibilità, convenienza e auspicabilità e sulle implicazioni sulla vita dei sacerdoti incardinati in essi e sul loro vincolo di appartenenza al movimento di provenienza.

La disciplina della Chiesa dei primi secoli mostra un principio fondamentale: l'ordinazione non è un diritto per nessuno, si può ricevere l'Ordine solo per le necessità e l'utilità della Chiesa, tanto che per essere ordinati bisogna avere un titolo specifico. L'incardinazione si mostra prevalentemente nel suo aspetto pastorale: è l'ascrizione ad una chiesa e comunità specifiche per il cui servizio ministeriale si è ordinati e a cui si è legati perpetuamente. Altri due aspetti, quello disciplinare e quello economico, restano secondari. Attraverso il titolo di ordinazione si riesce a moderare il rischio di avere chierici acefali, cioè non soggetti a

[397] Per approfondire le differenze del diritto delle associazioni nel Codice latino e nel Codice orientale cf. J. ABBAS, «Associations», 227-244; in particolare per le differenze tra associazioni pubbliche e private nei due Codici cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 84-86.

nessun Superiore, e girovaghi, cioè non aventi una dimora certa e stabile perché itineranti. La prospettiva del ministero sacerdotale è strettamente particolare e locale, non è concepita una dimensione universale del sacerdozio.

Nel medioevo c'è una progressiva accettazione delle ordinazioni assolute: si ammette agli Ordini senza titolo di ordinazione (chiesa e comunità per cui essere ordinati), ormai sostituito col titolo di sostentamento (beneficio, patrimonio). L'incardinazione nella sua dimensione pastorale è ormai secondaria rispetto al titolo di sostentamento che diventa ciò che consente l'ordinazione, indipendentemente dalle reali necessità della Chiesa.

Nonostante da Trento sia riconfermato il valore delle ordinazioni relative, in realtà le circostanze storiche sono profondamente cambiate e il titolo di ordinazione come assegnazione perpetua ad una chiesa specifica diventa complicato, né pratico da adempiere né sempre conveniente.

Si cominciano a moltiplicare i titoli di ordinazione tra cui il titolo di missione e il titolo di servizio della diocesi che nel XIX sec. sarà il più utilizzato e contribuirà a sostenere l'istituto dell'incardinazione (nonostante le ordinazioni assolute e il sistema beneficiale) come vincolo che lega un chierico al proprio Vescovo e alla propria diocesi, a servizio della quale è posto e dalla quale è sostenuto economicamente. Si rafforza così l'istituto dell'incardinazione nella sua dimensione disciplinare restando comunque anche lo strumento di sostentamento per il chierico. Il servizio sacerdotale è sempre inteso in modo piuttosto ristretto: è ordinato ad un ambito locale o particolare. Una dimensione più ampia, universale, è solo per i religiosi che divengono chierici per il *titulus paupertatis* ed esercitano il loro ministero anche oltre i limiti territoriali locali e particolari.

Una dimensione sacerdotale più ampia si ritroverà poi nella procedura di escardinazione e di incardinazione per consentire il passaggio dei chierici da una diocesi all'altra e sarà ancora più evidente con la partenza di sacerdoti per le terre di emigrazione dei loro connazionali, pur restando incardinati nella loro diocesi di provenienza.

Nel Codice del 1917 l'incardinazione si conferma, comunque, uno strumento disciplinare per impedire il fenomeno dei chierici acefali e girovaghi. I diversi titoli di ordinazione del clero secolare evidenziano la permanenza dei chierici in un luogo specifico per tutto il periodo della loro vita, infatti, anche se l'escardinazione dalla propria diocesi di

origine e l'incardinazione in una nuova diocesi non sono impedite, esse non sono nemmeno favorite.

Nella prima metà del XX sec. i cambiamenti del mondo e le esigenze della Chiesa sono tali che la normativa del Codice del 1917 risulta presto inadeguata per ciò che riguarda l'incardinazione e la mobilità del clero: con le questioni nuove che si presentano – migrazioni, missioni, scarsità di clero, formazione specifica per gruppi sociali definiti non da criteri territoriali bensì personali – l'istituto dell'incardinazione deve essere rivisto alla luce della dimensione universale del sacerdozio e della riscoperta della dimensione pastorale del servizio sacerdotale, anche se non più solo realizzato secondo criteri territoriali ma anche personali.

Il Concilio Vaticano II andrà in questa direzione sviluppandola: attraverso l'elaborazione della dimensione universale del sacerdozio e le nuove necessità apostoliche viene riscoperta la dimensione pastorale dell'incardinazione e appare la necessità di rinnovarla facendone uno strumento che non garantisca solo la stabilità del clero e la sua vigilanza e dipendenza da parte del proprio Vescovo o legittimo Superiore ma anche la possibilità di rispondere alle nuove esigenze della Chiesa e del mondo con flessibilità, sia permettendo una maggiore mobilità del clero sia istituendo nuove strutture giuridiche con facoltà di incardinare come diocesi personali e prelature personali (cf. *PO* 10; *ES* I, 1-5). I chierici incardinati in queste strutture offrono quindi un servizio che trascende i criteri territoriali, contribuendo a favorire la comprensione della dimensione universale del sacerdozio, così come era già stato per gli istituti religiosi, anche se necessariamente un tale servizio deve poi concretizzarsi su un determinato territorio sotto la giurisdizione di un Ordinario del luogo e nel rispetto dei suoi diritti.

La normativa vigente sull'incardinazione è il frutto dell'elaborazione conciliare; sono confermate le diverse funzioni dell'incardinazione:

– pastorale: è una maniera efficace di definire il servizio ministeriale che i chierici sono chiamati a compiere per una struttura specifica (diocesi o altre Chiese particolari, prelature personali, istituti di vita consacrata, società di vita apostolica) determinando l'ambito di esercizio concreto del loro ministero (cf. cann. 265-266); queste strutture sono costituite secondo criteri sia territoriali che personali;
– disciplinare: è uno strumento giuridico che permette di vincolare tramite obbedienza ciascun chierico a un Vescovo o Superiore proprio, che ha il compito di vigilare sulla vita e sul ministero dei propri chierici, in particolare sull'osservanza di una serie di diritti e di doveri propri dello stato clericale (cf. cann. 273-289);

– economica: spetta alla struttura incardinante garantire il sostentamento dei chierici che vi appartengono (cf. can. 281 §§1-2).

Dalla normativa vigente sull'incardinazione emerge il duplice valore di tale istituto, spirituale e giuridico (cf. *PDV* 31), sia come legame con una Chiesa particolare sia come legame con un'altra struttura incardinante come una prelatura personale, un istituto di vita consacrata o una società di vita apostolica.

> Come legame con la Chiesa particolare, stabilisce un rapporto diretto con una porzione del popolo di Dio, preso nelle sue concrete condizioni storiche e ambientali, quindi indica un rapporto con il Vescovo nell'unico presbiterio e la condivisione della sua sollecitudine pastorale. Dall'incardinazione sorgono o vengono rafforzati obblighi e diritti specifici dei chierici. Come legame con una prelatura personale o in istituto di vita consacrata o una società di vita apostolica, indica piuttosto la dimensione universale del ministero sacro, quindi il legame primario di questi chierici con la Chiesa universale, con obblighi e diritti determinati dagli statuti e dalle costituzioni propri. Ciò non toglie che i sacerdoti incardinati in queste strutture facciano parte del presbiterio della Chiesa particolare durante il tempo in cui esercitano il loro ministero in essa[398].

In ogni caso, la dimensione universale del sacerdozio ministeriale si concretizza e si attua attraverso l'incardinazione in una delle strutture che ne hanno la facoltà: si è ordinati per svolgere il proprio servizio ministeriale per quella struttura in cui si è incardinati, sia dedicandosi all'interno di essa sia operando esternamente. Operando per una struttura incardinante si persegue la missione universale della Chiesa e si serve la Chiesa universale: in questo senso l'incardinazione favorisce la comunione ecclesiale.

L'incardinazione continua ad essere un vincolo stabile e permanente, ma non più inteso in modo assoluto e perpetuo come nel Codice del 1917, tanto che l'escardinazione, sebbene non espressamente, in determinate circostanze appare come un vero diritto (cf. can. 270); ci sono flessibilità e mobilità sia per venire incontro alle diverse esigenze pastorali che possono presentarsi sia per garantire che ogni chierico possa seguire la propria vocazione, per il suo bene personale e per l'edificazione di tutta la Chiesa.

Un'ultima questione riguarda la potestà dell'autorità competente ad incardinare: incardinare è un atto esecutivo di governo quindi le strutture che incardinano, nelle persone dei rispettivi Superiori che possono

---

398 G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 158.

validamente e lecitamente esercitare la facoltà di incardinare, hanno la potestà necessaria per incardinare.

Alcuni Superiori sono Ordinari, quindi la loro potestà è detta potestà ecclesiastica di governo (almeno esecutiva ordinaria, cf. can. 134 §1); per gli altri si può dire che godono di quella potestà di governo che è necessaria per compiere l'atto di incardinare e tutto ciò che ne consegue, affinché l'incardinazione possa realizzare al meglio le finalità per cui è costituita (pastorali, disciplinari e economiche); in quest'ultimo caso, con l'approvazione delle costituzioni, l'autorità ecclesiastica competente concede o riconosce la facoltà di incardinare alle strutture interessate e approva il modo di partecipazione della potestà di governo da parte dei Moderatori[399]. Nella storia la questione della potestà di chi incardina non è mai stato un problema insuperabile, infatti è stata accordata la facoltà di incardinare a tutte quelle strutture che nel tempo si sono mostrate bisognose di essa e, quindi, coloro che erano a capo di quelle strutture in qualità di legittimi Superiori hanno esercitato la potestà necessaria; limitandosi al XX sec. e agli inizi del XXI sec. si può pensare alle società clericali di vita comune senza voti, agli istituti secolari, alle prelature personali, alle associazioni pubbliche secondo la normativa delle Chiese orientali (cf. cann. 357 §1; 579 CCEO), alle strutture personali assimilate alle diocesi come gli ordinariati militari, gli ordinariati apostolici per i fedeli di rito orientale in un territorio di rito latino o gli ordinariati personali per gli anglicani.

Resta, ora, da vedere se e come l'istituto dell'incardinazione possa rispondere alle nuove circostanze ed esigenze della Chiesa e del mondo attuale: è in questo contesto che rientra anche la questione dell'incardinazione nei movimenti ecclesiali.

Una volta ripresa la posizione assunta dalla Chiesa, ci si dovrà allora aprire alle riflessioni, proposte e soluzioni dei molti autori che si sono impegnati su questo tema. Se ne possono ricavare varie considerazioni utili. Non si intende *criticare* il pensiero dei singoli autori quanto, piuttosto, fare sintesi dei motivi portati da più parti, spesso con sfumature diverse, e analizzarli per verificare se il risultato e la proposta di questo lavoro – ossia la concessione della facoltà di incardinare nei movimenti – possano essere validi e coerenti con la dottrina e la prassi della Chiesa e con i principi del diritto ecclesiale.

---

399 Si tratta degli istituti religiosi clericali di diritto diocesano, istituti religiosi laicali di diritto pontificio e diocesano, degli istituti secolari clericali con concessione della facoltà di incardinare, società di vita apostolica clericali diocesane.

CAPITOLO IV

Incardinare nei movimenti: una questione aperta

1. La posizione della Chiesa: un delicato equilibrio

Nelle diverse componenti della Chiesa c'è la consapevolezza di una situazione delicata per i chierici membri dei movimenti, ma ancora la Chiesa non si è espressa se non riconducendo la questione al dato che i chierici membri dei movimenti sono secolari diocesani.

Quindi, attualmente, l'incardinazione nei movimenti ecclesiali non è prevista nel diritto ecclesiale, né ci sono documenti che la propongano o la ipotizzino per lo studio; è anche vero che tale possibilità non è nemmeno esclusa, anzi è molto discussa[1].

---

[1] Ci sono diversi autori a favore dell'incardinazione nei movimenti: cf. J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 154; ID., «Il movimento ecclesiale», 491-494; ID., «I movimenti nuovi», 70-71; ID., «Vita associativa», 940; R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación,* 172; 187-188; G. DE ROSA, «I movimenti ecclesiali», 536; D. DI GIORGIO, «Struttura e configurazione giuridica», 413-414; J.J. ECHEBERRIA, *Asunción,* 211-215; ID., «Los movimientos», 597-600; G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 142-146; ID., «I movimenti nella comunione ecclesiale», 55-56; ID., «Questioni irrisolte», 91-96; C. HEGGE, «I movimenti ecclesiali», 519-522; ID., *Il Vaticano II,* 105-117; C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos,* 152-160; M. MULLANEY, *Incardination*, 204-216; L. NAVARRO, «La incardinación», 247-276; S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 168-176; P. URSO, «Alcune problematiche», 248-252; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 89-92; 134-135; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 42-47.

Ci sono vari autori anche a sfavore dell'incardinazione nei movimenti: A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 381-397; G. FELICIANI, «Quale statuto», 153-154; H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 399-402; M. RIVELLA, «Verso un'applicazione», 160-167.

Si è consapevoli che già l'avere diviso gli autori in favorevoli e contrari è *forzare* la loro posizione, spesso semplificandola, dal momento che ogni autore ha espresso con sfumature e sensibilità differenti la propria opinione circa la possibilità di incardinare nei movimenti. Tuttavia pare utile ai fini dello studio distinguere gli autori in

Fino ad oggi il documento magisteriale che tratta più approfonditamente il tema dei chierici membri di movimenti, in particolare dei sacerdoti, è l'Esortazione Apostolica postsinodale di Giovanni Paolo II del 1992 *Pastores dabo vobis* sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali[2].

Si possono individuare tre momenti che riguardano il percorso di chi è chiamato al sacerdozio e in cui emergono la presenza e l'influenza dei movimenti di provenienza:

– l'influsso e la spinta che anche i movimenti offrono per il sorgere delle vocazioni sacerdotali;
– il ruolo dei movimenti all'interno della formazione dei candidati al sacerdozio;
– l'incardinazione diocesana dei chierici membri dei movimenti.

Pastores dabo vobis, in sintesi, riconosce l'importanza dei movimenti per la promozione del sacerdozio ministeriale:

– essi costituiscono un potente strumento nell'attività di pastorale vocazionale (cf. *PDV* 41);
– il loro carisma deve continuare ad alimentare e sostenere i candidati al sacerdozio durante gli anni della loro preparazione seminaristica (cf. *PDV* 68);
– sono un aiuto per la vita e la spiritualità dei presbiteri, una ricchezza per l'esercizio del loro ministero nella Chiesa particolare e per tutto il presbiterio (cf. *PDV* 31).

Giovanni Paolo II ha una considerazione molto positiva dei movimenti come doni carismatici dello Spirito e strumenti per la nuova evangelizzazione, tanto che si mostra favorevole alla loro promozione, ma dall'Esortazione emerge, senza dubbio, la concezione dei movimenti ecclesiali come fonte di vocazioni sacerdotali da promuovere per il servizio delle diverse Chiese particolari: essi sono sorgente di arricchimento per i candidati al sacerdozio, prima, e per i sacerdoti, poi, al fine di promuovere la formazione e la maturazione di un'identità sacerdotale secolare e diocesana, da iniziare a costruire nel seminario e da garantire ed esprimere con l'incardinazione in diocesi[3].

---

favorevoli e contrari soprattutto per avere una presentazione sistematica dei motivi pro e contro l'incardinazione nei movimenti.

[2] Si è già riportato il contenuto di questo documento circa il tema dei sacerdoti dei movimenti (cf. cap. II, pp. 136-152), qui si intende farne una breve sintesi.

[3] Anche l'Esortazione Apostolica *Vita consecrata,* sulla vita consacrata e la sua mis-

Ciò non significa negare l'appartenenza dei chierici al loro movimento, ma comporta piuttosto la necessità di trovare, in qualche modo, un equilibrio, con il vincolo di incardinazione diocesana.

Le stesse considerazioni valgono pure per quei sacerdoti cui è concessa la possibilità di esercitare il ministero sacerdotale nel movimento di appartenenza come ricorda esplicitamente il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri del 1994, che segna quindi un'apertura maggiore rispetto all'Esortazione del 1992, che non menzionava l'ipotesi di servizio per il movimento, né, tantomeno, la possibilità di trasferirsi in altra diocesi per servire lì il proprio movimento:

> I presbiteri, incardinati in una diocesi, ma per il servizio di qualche movimento ecclesiale approvato dalla competente autorità ecclesiastica, siano consapevoli di essere membri del presbiterio della diocesi in cui svolgono il loro ministero e di dover sinceramente collaborare con esso. Il Vescovo di incardinazione, a sua volta, rispetti lo stile di vita richiesto dall'appartenenza al movimento e sia pronto, a norma del diritto, a permettere che il presbitero possa prestare il suo servizio in altre Chiese, se questo fa parte del carisma del movimento stesso (*DE* 26)[4].

Dallo studio dei documenti si può concludere che la Chiesa è consapevole delle difficoltà che possono sorgere all'interno del percorso sa-

---

sione nella Chiesa e nel mondo, del 1996, si mostra nell'ottica di sacerdoti membri dei movimenti con un'identità diocesana; affrontando il tema del discernimento delle nuove forme di vita evangelica e fornendo alcuni criteri fondamentali, il Pontefice Giovanni Paolo II tocca anche la questione della responsabilità del giudizio sull'idoneità dei candidati al sacerdozio provenienti da queste nuove fondazioni rimandando alla normativa per il clero secolare diocesano: «In special modo a lui [ci si sta riferendo al Vescovo diocesano] è chiesto di stabilire, alla luce di chiari criteri, l'idoneità di quanti in queste comunità domandano di accedere agli Ordini sacri» (*VC* 62).

Cf. anche la *Propositio VC* 13 cui rimanda anche una nota di *VC* 62: «È necessario che si propongano in modo chiaro dei criteri per discernere l'idoneità di quanti, da queste comunità, chiedono di accedere agli Ordini sacri e il loro legame con il Vescovo diocesano, cosicché non sia ammesso agli Ordini sacri nessuno senza che siano state date le debite informazioni a colui al quale compete di concedere, in forza dell'autorità canonica, le lettere dimissorie». SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, *EV* 14/1594.

[4] Va sottolineato come *DE* 26 rimandi in nota proprio a *PDV* 31; 41; 68. Questi rimandi in realtà non sembrano appropriati infatti nessuno dei testi allude a sacerdoti incardinati in diocesi ma ordinati per il servizio del loro movimento di appartenenza.

DE 26 rimanda inoltre al can. 271 per fondare la possibilità che il sacerdote di un movimento incardinato in una diocesi riceva dal proprio Vescovo la licenza di trasferimento in un'altra diocesi in cui esercitare il proprio ministero secondo il carisma del movimento di appartenenza.

Cf. P. URSO, «Alcune problematiche», 243-244.

cerdotale di membri provenienti dai movimenti: ci sono riserve sia per ciò che riguarda la fase del periodo di formazione sia per ciò che riguarda l'esercizio del ministero nella diocesi di appartenenza, infatti sono riconosciute difficoltà di integrazione dipendenti, in misura diversa, sia dai membri dei movimenti sia dai Vescovi diocesani, dai formatori del seminario e dal presbiterio diocesano; c'è coscienza che è arduo conciliare la formazione sacerdotale tipicamente seminaristica con la formazione spirituale secondo il carisma del movimento di provenienza, carisma che informa necessariamente la costruzione di una propria e specifica identità presbiterale.

Incomprensioni, tensioni e chiusure reciproche sono davanti alla Chiesa: fino ad oggi essa ha offerto soluzioni a partire da quanto prevede la normativa vigente, ma non ha chiuso la possibilità di trovare nuove strade per l'avvenire.

La questione resta aperta.

2. **Incardinare nei movimenti: motivi a favore**

2.1 *Un'alternativa all'incardinazione fittizia*

Uno tra i primi che ha affrontato le questioni inerenti alla presenza sacerdotale nei movimenti è Beyer.

Egli parte dalla considerazione dell'inidoneità delle vie scelte per rispondere ai problemi dei sacerdoti dei movimenti, in particolare Beyer espone le sue perplessità sull'incardinazione fittizia:

> Oggi rimane operativa una soluzione corrente: l'incardinazione in una diocesi il cui Vescovo rispetti la loro [dei chierici di un movimento] vocazione e permetta loro un impegno ministeriale nel movimento, a servizio di tutti i suoi membri. Questa soluzione, se giuridicamente valida, offre però difficoltà reali. Queste diocesi sono diverse, spesso distanti le une dalle altre, dal centro o sede generale del movimento, e dal luogo nel quale il chierico in questione abita e lavora. Di più, il Vescovo che incardina in tal modo preti e diaconi mette il suo successore in difficoltà, soprattutto se quest'ultimo ha bisogno di collaboratori e non è favorevole a un certo movimento. Tuttavia egli non può annullare un contratto di incardinazione debitamente approvato e fedelmente osservato[5].

L'incardinazione diocesana è finalizzata al servizio ministeriale di un chierico per la porzione del popolo di Dio della diocesi di incardinazio-

---

[5] J. BEYER, «I movimenti nuovi», 70. Cf. anche ID., «I "Movimenti Ecclesiali"», 154; ID., «Vita associativa», 940.

ne, ma con l'accordo tra il movimento e il Vescovo diocesano si svuota di contenuto la finalità propria dell'incardinazione diocesana, a favore del servizio per il movimento di provenienza: questa incardinazione è tanto più fittizia quanto più il chierico si dedica al proprio movimento, dipendendo dai Superiori del movimento più o meno strettamente, a seconda degli accordi presi, e appartenendo, più o meno formalmente, alla diocesi in cui è incardinato.

Si tratta di *fictio iuris,* una finzione giuridica che deve essere risolta.

Ghirlanda, riconoscendo che il Codice non permette l'incardinazione nelle associazioni, tra cui quelle che sono movimenti, mostra le difficoltà a dare continuità nel tempo al rispetto di convenzioni tra associazioni e Vescovi diocesani:

> l'incardinazione dei membri di esse [delle associazioni] è fatta da un *Vescovo benevolo* nella propria diocesi, ma con una convenzione con i Moderatori del movimento a norma degli statuti approvati, *per il servizio del movimento stesso.* La *difficoltà* sorge se cambiato il Vescovo diocesano, il nuovo Vescovo, non benevolo verso il movimento, non tenesse conto della convenzione fatta tra il suo predecessore e il movimento, così che volesse disporre liberamente dei chierici incardinati nella sua diocesi, con *danno* sia *alla vita personale dei chierici,* sia *allo stesso servizio* del movimento ecclesiale nella diocesi, il quale servizio può essere *vero ed efficace soltanto se corrisponde al carisma proprio del movimento*[6].

L'accordo tra Vescovo e movimento ha quindi più valore formale che giuridico, in quanto non previsto dal diritto: se è vero che le parti sono tenute al rispetto dell'accordo in forza di un obbligo naturale (*pacta servanda sunt*), è altrettanto vero che l'accordo ha un valore debole poiché il chierico resta comunque incardinato in diocesi tanto che il Vescovo firmatario della convenzione o un suo successore potrebbero decidere di richiamare il chierico a servizio della diocesi cui appartiene, cessando i patti della convenzione; se non ci fosse causa grave – come potrebbe essere la necessità di rispondere a nuove necessità pastorali insorte in diocesi e avendo carenza di sacerdoti – il Vescovo mancherebbe, comunque, gravemente contro un obbligo naturale[7].

---

[6] G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 92. Cf. anche ID., «Carisma e statuto giuridico», 144-145; ID., «I movimenti nella comunione ecclesiale», 56.

[7] Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali,* 90-91. Cf. anche G. DE ROSA, «I movimenti ecclesiali», 536; D. DI GIORGIO, «Struttura e configurazione giuridica», 407-410; J.J. ECHEBERRIA, «Los movimientos», 599; C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 113; P. URSO, «Alcune problematiche», 243-244.

Ciò porta diversi autori a sostenere l'opportunità di incardinare nei movimenti. Beyer è tra i primi che, a più riprese, ha riaffermato il concetto.

> Tra le difficoltà maggiori che i Movimenti Ecclesiali devono superare, figura la questione dell'incardinazione dei chierici. La formazione di questi è data dallo stesso Movimento Ecclesiale; gli studi necessari al sacerdozio devono essere compiuti in seminario o in qualche facoltà. Assai opportuna sarebbe stata – come era previsto nello Schema di Codice del 1980 – l'incardinazione nello stesso Movimento Ecclesiale, e specificamente nella sua sezione sacerdotale; il canone relativo, però, è stato soppresso nella redazione finale; ma resta da risolvere la questione[8].

Beyer dà anche i motivi concreti per cui sostenere l'incardinazione nei movimenti.

> La soluzione migliore – che si va imponendo sempre più – è la possibilità di una *incardinazione nel movimento.* È pericoloso per l'unità dell'insieme organizzare all'interno del movimento una fraternità o associazione sacerdotale approvata separatamente; ancora più pericoloso fondare una società di vita apostolica, che permette di diritto l'incardinazione dei chierici e un seminario proprio; il che comporterebbe anche, dal punto di vista ecclesiale, la dipendenza da diversi dicasteri romani. L'incardinazione nel movimento fissa meglio la vita ministeriale e stabilizza in maniera opportuna la vita interiore del chierico così impegnato[9].

Tutela dell'unità del movimento e della stabilità della vita interiore e ministeriale del chierico sono i motivi forniti da Beyer a favore dell'incardinazione.

2.2 *Il legame tra formazione nel movimento ed incardinazione*

Ghirlanda sviluppa l'argomento con ulteriori considerazioni a livello ecclesiologico. Egli distingue vari tipi di movimenti dando le motivazioni per cui sarebbe possibile concedere l'incardinazione, non a tutti, in maniera indiscriminata, ma soltanto a quelli che sembrano possedere certe note.

Ghirlanda parte dal problema della formazione: vi sono vari movimenti che hanno un buon numero di candidati agli Ordini sacri con dif-

---

[8] J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 154. Cf. anche ID., «I movimenti nuovi», 69; ID., «Vita associativa», 940.

[9] J. BEYER, «I movimenti nuovi», 70. Cf. anche ID., «I "Movimenti Ecclesiali"», 154; ID., «Vita associativa», 940.

ficoltà di integrazione nella vita di seminario; la spiritualità e il carisma che sono stati all'origine della loro vocazione e continuano ad essere fermento per la crescita spirituale portano spontaneamente i candidati a costituire in seminario un gruppo a sé, creando anche tensioni con gli altri seminaristi e all'interno della vita del seminario. Una soluzione, già adottata in alcuni casi, è quella di formare i candidati di un movimento in seminari propri del movimento sotto la responsabilità e la vigilanza del Vescovo del luogo, cui spetterà anche verificare la loro idoneità e ammetterli agli Ordini[10].

Ghirlanda ritiene che la soluzione «di permettere che un movimento abbia un seminario proprio dev'essere considerata in una prospettiva

---

[10] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 142-144; Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 91-92.

Anche Beyer è favorevole a seminari propri dei movimenti: «sembra che per sé si debbano favorire seminari propri, perché si abbia una vera, piena e profonda formazione sacerdotale nel movimento stesso. Ciò è di giovamento sia al medesimo movimento ecclesiale, sia alla Chiesa, al cui servizio si pongono tutti i nuovi doni dello Spirito». J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 491.

Ancora Beyer a proposito di coloro che si sentono chiamati al sacerdozio in un movimento: «Una loro propria formazione si rivela necessaria per l'unità della vita: vita personale o vita del gruppo o movimento. Per questo si rendono necessari *seminari* o *convitti* propri, dove siano formati questi futuri sacerdoti e diaconi». J. BEYER, «Vita associativa», 940.

E poi ancora il richiamo di Beyer al legame tra formazione e incardinazione: «Che fare in concreto? Già oggi si offrono diverse soluzioni a queste difficoltà. Si approvano "convitti" nei quali sono ammessi giovani che, essendo membri di un movimento ecclesiale, si preparano al sacerdozio; essi seguono i corsi di qualche facoltà come uditori, senza essere alunni secolari o religiosi; ma tuttavia essendo consacrati al Signore.

Una simile soluzione appare opportuna. Nella città di Roma già esistono convitti del genere, come del resto altrove; gli alunni sono incardinati in qualche diocesi, pur senza essere membri del clero diocesano e partecipi del suo lavoro. Tale incardinazione *ad tempus,* come si auspica, rimane fittizia, fino al giorno in cui avverrà normalmente l'incardinazione nella sezione sacerdotale del movimento ecclesiale: cosa che deve avvenire al più presto». J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 492-493.

Beyer, nel sostenere la necessità di case di formazione sacerdotale proprie dei movimenti, mostra anche la sua sensibilità ed attenzione verso la formazione seminaristica diocesana che ha un suo proprio *quid* che deve essere riconosciuto e valorizzato, anche rispetto ai carismi dei movimenti, infatti, se da una parte i membri dei movimenti dovrebbero poter trovare una formazione sacerdotale seminaristica che risponda alle loro esigenze spirituali, dall'altra parte ciò non può impedire che un seminario diocesano coltivi il proprio peculiare carisma diocesano, espressione dell'identità e della vita di una determinata diocesi. Cf. J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 492-493.

più ampia, in relazione, cioè, alla natura e alla finalità del movimento in questione e al problema dell'incardinazione»[11].

Infatti la concessione della facoltà di formare i membri di un movimento agli Ordini sacri all'interno del movimento stesso comporta comunque dei pericoli: «una formazione distinta da quella degli altri candidati al ministero sacro potrebbe semplicemente spostare il problema al momento dell'inserimento nel presbiterio e nel pieno dell'attività pastorale nella diocesi»[12].

Concedere soltanto la formazione sacerdotale all'interno del movimento non risolve il problema successivo e connesso, cioè quello dell'incardinazione.

Ghirlanda propone quindi la concessione della facoltà di incardinare a determinati movimenti o associazioni – come già era stato previsto durante i lavori di revisione del Codice latino e come è stabilito nel Codice orientale attualmente vigente – unitamente alla concessione della facoltà di formare i candidati al sacerdozio nei medesimi movimenti[13]: «Se il movimento ha l'approvazione pontifica come associazione pubblica ed ha una finalità non strettamente diocesana, ma piuttosto missionaria, oltre la facoltà di avere seminari propri potrebbe ottenere anche quella di incardinare»[14].

A proposito dell'incardinazione, Ghirlanda poi scrive:

> Se il carisma di un movimento ecclesiale ha una nota di diocesanità, l'incardinazione nella Chiesa particolare esprime meglio il legame con l'Ordinario del luogo e la dipendenza da questi, soprattutto nell'attività pastorale. Al contrario, un movimento ecclesiale il cui carisma ha come nota propria l'universalità e l'attività missionaria, riconosciuta e approvata con l'erezione ad associazione pubblica dalla Santa Sede, dovrebbe ottenere la facoltà di incardinare i propri chierici, per un miglior servizio apostolico e missionario a favore di tutta la Chiesa di Cristo, sia universale, sia particolare. Questa possibilità, ammessa dal *Relatore* durante la Plenaria tenuta nel 1981 dalla Commissione di riforma del Codice, è ora sostenuta dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgato dalla Suprema Autorità nel 1990.
>
> L'approvazione come associazioni pubbliche a norma del canone 301 §1 sarebbe giustificata dal can. 782, che dichiara che la suprema direzione e

---

[11] G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 144. Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 92.

[12] G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 144. Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 92.

[13] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 144-145. Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 92-95.

[14] G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 144.

coordinamento delle iniziative e delle attività missionarie compete al Romano Pontefice e al Collegio dei Vescovi.
Infine, altri sacerdoti, ascritti a una diocesi, possono essere collaboratori del movimento ecclesiale[15].

Come dovrebbe essere concessa la facoltà di formare i propri candidati al sacerdozio all'interno del movimento di appartenenza dei candidati solo se questi movimenti sono costituiti in associazioni pubbliche pontificie con finalità missionaria, così, anche per la concessione della facoltà di incardinare nei movimenti, Ghirlanda ritiene che debba esserci solo per quei movimenti costituiti in associazioni pubbliche pontificie con finalità universali e missionarie. Questo sottolinea ulteriormente come per Ghirlanda la questione della formazione al sacerdozio e quella dell'incardinazione siano da considerare strettamente connesse.

2.3 *I carismi collettivi e universali dei movimenti*

Ghirlanda riprende anche i motivi che vengono portati da coloro che si oppongono all'incardinazione in un movimento o altro tipo di associazione, secondo i quali la concessione di questa facoltà è contro la costituzione della Chiesa, contro l'autorità del Vescovo, la sua libertà e responsabilità nell'amministrazione dei sacramenti, nell'annuncio della Parola e nell'azione pastorale. Si tratta, in realtà, di motivazioni assai deboli, perché, allora, anche gli Istituti religiosi, che hanno facoltà di incardinare, non dovrebbero goderne, e questo sarebbe un danno pastorale ed apostolico per tutta la Chiesa[16].

A conferma, Ghirlanda riprende il parere del Relatore del *coetus De laicis deque associationibus fidelium* della Commissione di revisione

---

[15] G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 146. Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 96; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 44-46.

Anche Beyer si è occupato degli *altri sacerdoti ascritti ad una diocesi e collaboratori di un movimento*, infatti l'incardinazione in un movimento distingue i chierici incardinati in esso «da quelli che, incardinati nella rispettiva diocesi, vivono al suo servizio, pur ispirandosi allo spirito del movimento e ricevendo l'aiuto spirituale che comportano il suo spirito, la sua vita e spesso la sua collaborazione generosa in parrocchie o in altri centri diocesani.

Notiamo tuttavia che nulla impedisce che un prete diocesano presti una certa collaborazione al movimento, e più particolarmente ai suoi membri che vivono in una stessa parrocchia, o diocesi o nazione. L'esperienza ha rivelato l'importanza di tale ministero come aiuto spirituale e punto di riferimento». J. BEYER, «I movimenti nuovi», 70-71.

[16] Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 145; ID., «Questioni irrisolte», 95.

del Codice latino: una visione ecclesiologica angusta intende l'azione pastorale, apostolica e missionaria solo in relazione ai sacerdoti diocesani incardinati nel territorio[17]. Ma la natura stessa della Chiesa fa sì che essa si esprima non solo dalla Chiesa particolare ma anche dalla Chiesa universale, anzi la Chiesa particolare si comprende solo in relazione alla Chiesa universale (cf. *LG* 23). Nella Chiesa c'è varietà di carismi e la sua vita si esprime sia attraverso i chierici diocesani sia attraverso i laici ma anche attraverso gli istituti di vita consacrata, i quali sono chiamati a giovare alla missione salvifica della Chiesa secondo il loro fine e il loro spirito (cf. can. 574 §2). Propria della vita consacrata è la nota dell'universalità, quindi i membri degli istituti di vita consacrata sono a servizio sia della Chiesa universale che della Chiesa particolare. La Chiesa è comunione e quindi il bene della Chiesa universale si riversa sulle Chiese particolari e il bene di queste ultime si riversa sulla Chiesa universale: la Chiesa cattolica universale è infatti comunione tra le Chiese[18].

E ciò che si può dire per gli istituti di vita consacrata, si può dire, senza identificarli, anche per i movimenti, infatti anche «molti movimenti ecclesiali nei quali si fa professione dei consigli evangelici, pur tenuto conto della natura diversa, hanno delle note proprie simili a quelle degli istituti di vita consacrata, quali l'universalità e un carisma collettivo che va osservato fedelmente da parte di tutti»[19].

Il richiamo alle somiglianze dei movimenti con la vita consacrata, in particolare per quanto riguarda il carisma collettivo e la prospettiva universale della missione apostolica sono fatti anche da Recchi: il progetto che riunisce in un'unica famiglia ecclesiale spirituale i fedeli provenienti da tutti gli ordini è un progetto aggregante di tipo carismatico; il carisma esige la partecipazione di tutti, a livelli diversi, con impegni distinti e modalità differenti di appartenenza; anche i chierici e coloro che si preparano al sacerdozio ne fanno parte e sono a servizio del progetto apostolico dei diversi movimenti[20].

Ciò che rende visibile la comunione tra i membri di un movimento è il suo carisma originario collettivo e qui stanno gli elementi di somiglianza e di diversità con gli istituti di vita consacrata.

---

17 Cf. *Comm.* 12 (1980) 110.

18 Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 95-96; cf. ID., «Carisma e statuto giuridico», 145.

19 G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 146. Cf. anche ID., «Questioni irrisolte», 96.

20 Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 170.

> L'identità carismatica dei movimenti non si manifesta, come per gli istituti di vita consacrata, nella dimensione profetico-escatologica, ma piuttosto in quella comunionale-missionaria. Essa si afferma, tuttavia, alla stessa maniera dei carismi di vita consacrata, come una forma di *sequela Christi,* non semplicemente assimilabile a quella di tutti i battezzati. Questo comporta che l'appartenenza ai movimenti coinvolga i membri, anche chierici, in un modo particolarmente totalizzante, in conformità all'ispirazione carismatica. I membri che si trovano nello stato clericale non possono essere considerati semplicemente «diocesani», questo anche nel caso in cui essi vengano ordinati per il servizio esclusivo della propria Chiesa particolare[21].

Secondo Recchi questa considerazione sui carismi collettivi dei movimenti porta a vedere la questione dell'incardinazione nei movimenti in un'ottica diversa dal solito:

> Spesso il problema dell'incardinazione di un chierico è valutato in base al bisogno che i movimenti hanno di poter disporre al loro interno di persone che esercitano il ministero a tempo pieno, esigenza che la Chiesa particolare sarebbe tenuta a rispettare se vuole valorizzare i carismi. Questa ragione viene affermata in favore della possibilità di incardinazione dei membri nel movimento stesso.
> Il punto di vista più coerente con la logica dei carismi collettivi ci sembra essere piuttosto quello che afferma il diritto del membro chierico che ha aderito al movimento come alla sua famiglia spirituale, come propria sorgente di vita spirituale e modalità concreta di sequela di Cristo, di far determinare la propria vita e la propria attività apostolica dalla sua famiglia di appartenenza, sottomettendosi al Vescovo in tutto quanto concerne le esigenze della comunione ecclesiale e di direzione pastorale[22].

Per Recchi, quindi, la sequela di Cristo mediante un carisma collettivo che investe tutta la vita è la chiave che permette di rispondere alla questione dei chierici dei movimenti e della loro incardinazione.

Se con i movimenti ecclesiali

> si è in presenza di una forma nuova e peculiare di sequela, con una propria fisionomia carismatica ed un proprio progetto evangelico, l'identità del chierico membro del movimento è necessariamente legata a quella fisionomia che determina anche il suo servizio ministeriale in una Chiesa particolare, per l'edificazione dell'unica Chiesa di Cristo.
> Il legame di questo chierico con la Chiesa particolare non si costruisce alla stessa maniera che per il chierico secolare, ma passa necessariamente per la

---

21 S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 170.
22 S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 172-173.

> mediazione del carisma che ha dato origine al movimento. In questo senso possiamo evocare l'analogia con i membri degli istituti di vita consacrata, incardinati nell'istituto, pur operando pastoralmente a servizio delle Chiese particolari[23].

Per Recchi il problema del rapporto tra chierico di un movimento e Chiesa particolare non è poi solo a livello di incardinazione e di esercizio del ministero in una determinata Chiesa, ma è precedente, a livello della sua formazione al sacerdozio. Anche Recchi sostiene che il candidato al sacerdozio membro di un movimento deve continuare a potersi rivolgere nella sua formazione al movimento da cui la vocazione è sorta, non deve sradicarsi, né annullare la sua peculiare spiritualità, egli deve riferirsi alla famiglia ecclesiale da cui è stato generato[24].

2.4 *Incardinazione: un vincolo spirituale e flessibile*

Rispetto all'incardinazione, Recchi sottolinea, citando *PO* 10, come questo istituto giuridico, con il Vaticano II, sia divenuto meno rigido e più adattabile ai nuovi bisogni pastorali; l'incardinazione è più aperta, non più limitata alle sole diocesi o religioni; è, inoltre, possibile modificare l'incardinazione originaria[25].

Riprendendo *PDV* 31-32, Recchi afferma il valore profondo dell'incardinazione, non soltanto di tipo giuridico e formale:

> L'incardinazione non esprime un rapporto puramente organizzativo; essa rinvia ad una più profonda relazione teologica, spirituale e pastorale che si instaura tra il chierico e il «luogo» di incardinazione. Del resto nessun luogo di incardinazione potrebbe mai rinchiudere l'attività del chierico, sulla base del significato fondamentale del suo sacerdozio e del rapporto che intercorre tra Chiesa particolare e Chiesa universale[26].

Così Recchi non può che concludere sulla bontà dell'incardinazione nei movimenti:

> Proprio perché l'incardinazione non esprime un legame puramente d'ordine pratico-disciplinare, ma un vincolo più profondo di natura teologico-spirituale, i movimenti dovrebbero per principio disporre della facoltà di incardinare i propri membri[27].

---

[23] S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 171-172.
[24] Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 172.
[25] Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 168-169.
[26] S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 171.
[27] S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 173.

Dal punto di vista pratico Recchi indica una prospettiva a breve termine, in base alla disciplina vigente con possibili integrazioni, e una prospettiva a lungo termine.

A breve termine propone il ricorso alle convenzioni specie per quei movimenti che hanno un riconoscimento diocesano e si trovano in più diocesi; per i movimenti più estesi e con carattere apostolico-missionario, eretti ad associazioni pubbliche e di diritto pontificio, si potrebbe pensare di richiedere alla Sede Apostolica, caso per caso, la concessione di incardinare nel ramo clericale del movimento[28].

A lungo termine Recchi riconosce la necessità di una comprensione carismatico-teologico-ecclesiale dei movimenti che sia più profonda e che conduca ad una evoluzione della disciplina canonica, in modo che la loro natura possa essere espressa più adeguatamente rispetto all'attuale ricorso al diritto associativo ed anche al diritto della vita consacrata[29].

Si tratta della prospettiva di una nuova figura canonica.

> Per il legislatore canonico si tratta di dare uno spazio appropriato ai nuovi carismi collettivi. Questi sono diversi dalle forme di vita consacrata cui non possono essere assimilati, ma non possono essere ridotti a semplici associazioni di fedeli. Nei confronti dei movimenti, infatti, è valido lo stesso atteggiamento che il legislatore ha avuto per le forme di vita consacrata, quando modificò l'opzione che caratterizzava gli schemi precedenti del Codice e che collocava gli istituti tra le semplici associazioni. Il legislatore ha giustamente riconosciuto alla vita consacrata una valenza giuridica propria, che ha il suo fondamento non su un elemento associativo, ma su un'iniziativa dello Spirito che suscita i carismi per edificare la Chiesa. Tra la natura dei movimenti e quella delle associazioni dei fedeli esiste lo stesso scarto che tra queste ultime e gli istituti di vita consacrata.

---

[28] Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 174-175.

[29] Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 175.

In particolare, Recchi mette in guardia dal pericolo di fare un'equivalenza tra movimenti e associazioni, infatti, se da una parte non si può negare il carattere associativo dei movimenti, dall'altra parte è evidente che ciò che li caratterizza è la loro natura carismatica.

Secondo Recchi gli autori a favore dell'incardinazione nei movimenti con caratteristiche di mobilità, universalità e missionarietà riconoscono la priorità della tutela del carisma originario collettivo del movimento con tutte le esigenze che ne derivano. Gli autori che sono contrari rimandano al fatto che la legislazione canonica attuale non consente di incardinare nelle associazioni, identificando così associazioni e movimenti e non riconoscendo che la veste di associazione non è quella ideale per i movimenti, ma quella più accettabile, oggi, tra le istituzioni canoniche esistenti. Cf. S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 173-174.

> Questo discorso dimostra la necessità di ampliare il quadro concettuale esistente dei carismi collettivi, che hanno bisogno di una propria formalizzazione canonica.
> Per risolvere in maniera soddisfacente i problemi relativi all'incardinazione dei membri chierici dei movimenti ecclesiali occorre inserirli all'interno di questa riflessione più ampia, che domanda, prima di tutto ai movimenti stessi, una più profonda autocomprensione, possibile a misura della credibilità e della consistenza ecclesiale che avranno saputo conquistare[30].

È interessante notare come Recchi, per risolvere la questione dell'incardinazione nei movimenti, richiami la necessità da parte dei movimenti stessi di una loro più profonda autocomprensione in base alla credibilità e consistenza ecclesiale conquistate. Ciò significa che l'ottenimento dell'incardinazione deve passare anche attraverso una maggiore maturità ecclesiale dei movimenti.

2.5 *Incardinazione come frutto di percorsi di maturità ecclesiale*

La maturità ecclesiale è una condizione che, in fondo, ha portato un autore come Navarro, inizialmente sfavorevole all'incardinazione nei movimenti, ad una posizione di maggiore apertura verso nuove possibilità[31].

È bene ripercorrere gli stadi di evoluzione della sua posizione.

In un primo momento Navarro presenta le soluzioni che i movimenti hanno assunto nella pratica per superare i problemi derivanti dall'incar-

---

[30] S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 175-176.

[31] Cf. L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 217-260; ID., «New Ecclesial Movements», 37-74.

In questi due articoli, rispettivamente del 2005 (apparso nel 2006) e del 2002, Navarro non sostiene la possibilità di incardinare nei movimenti, anche se va riconosciuto che prudentemente afferma: «Tenendo presente le difficoltà del tema, le conclusioni saranno probabilmente provvisorie, suscettibili di cambiamento». L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 222. E ancora afferma: «Per quanto riguarda l'incardinazione dei chierici nel movimento, si dovrà esaminare attentamente se questo è possibile, se sia in armonia con il carisma e sia voluto dai fondatori. Il rischio incombente è infatti quello di snaturare il movimento attivando in esso un fenomeno di clericalizzazione, come ha messo in rilievo Feliciani. Tenendo presente che concedere la facoltà di incardinare è un fatto eccezionale, si devono adottare particolari misure di prudenza, nella consapevolezza della serietà delle questioni in gioco. Forse prima di dare luogo a tale concessione sarebbe prudente seguire altre vie, come quella degli accordi, esaminare l'esperienza e poi decidere». L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 259-260.

Successivamente, in un articolo del 2008, rivaluterà la possibilità di incardinare nei movimenti a certe condizioni: cf. L. NAVARRO, «La incardinación», 247-276.

dinazione diocesana: o la creazione di una società clericale di vita apostolica all'interno del movimento, sotto la direzione di un sacerdote e con facoltà di incardinare, oppure la definizione di un accordo con un Vescovo diocesano in modo tale che il chierico incardinato in diocesi e membro di un movimento possa servire all'interno del movimento dopo avere prestato il suo servizio ministeriale anche in diocesi per un certo numero di anni[32].

Rispetto alla possibilità di costituire una società di vita apostolica, o, anche istituti religiosi, Navarro sottolinea alcuni problemi legati alla natura della potestà e all'inevitabile pericolo di creare divisioni all'interno della struttura unitaria di governo tipica dei movimenti:

> dal punto di vista strutturale sorprende che il movimento sia configurato come associazione privata di fedeli e al suo interno vi siano enti dotati di potestà di giurisdizione. L'unità di regime non sarà sufficientemente garantita perché colui che presiede il movimento non ha potere sui chierici, in quanto chierici, della società di vita apostolica o dell'istituto religioso[33].

L'alternativa alla costituzione di società di vita apostolica sarebbe l'incardinazione nel movimento, ma «tale disposizione sarebbe eccezionale, e per via di privilegio, fuori dal diritto comune. Sarebbe un'incardinazione in una associazione di fedeli, una vera novità per il diritto canonico latino»[34].

Sebbene Navarro non neghi la possibilità di incardinare in associazioni, riconoscendo che enti associativi hanno ricevuto la facoltà, egli non è favorevole all'incardinazione:

> Se questa rispondesse unicamente alla necessità che alcuni chierici possano occupare cariche di governo senza il rischio di vedersi richiamati dall'Ordinario di incardinazione, o siano semplicemente più liberi per dedicarsi alle opere del movimento, allora sarebbe un'incardinazione simile a quella di alcuni chierici negli istituti secolari, rispondente a problemi pratici, che potrebbero essere risolti in altri modi. Se, invece, si concedesse l'incardinazione perché la collocazione dei chierici all'interno del movimento fosse tale da indicare che essi sono ordinati per il servizio del popolo di Dio che appartiene al movimento, allora la natura dell'ente non sarebbe più associativa, ma gerarchica, configurandosi in esso la relazione *clerus-plebs,* relazione tipicamente gerarchica. In tali casi l'autorità della Chiesa si auto organizza per dare risposta alle necessità pastorali: affida a un Pastore la cura

---

32 Cf. L. NAVARRO, «New Ecclesial Movements», 64-65.
33 L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 250.
34 L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 250.

> pastorale delle anime. Logicamente, il movimento non potrebbe essere presieduto da un fedele non ordinato non potendo essere titolare di un ufficio con potestà di giurisdizione negli ambiti propri del ministero ecclesiastico. Infine, l'ente non sarebbe mai di natura privata, ma pubblica. A ben guardare, un ente di questo tipo non sarebbe più un movimento, ma un ente appunto gerarchico, sorto in seguito ad un movimento[35].

Navarro, sottolineando la natura associativa dei movimenti, mostra il pericolo che, con la concessione dell'incardinazione, tale natura cambi divenendo un ente gerarchico della Chiesa, infatti per Navarro, se è vero che l'istituto dell'incardinazione costituisce una figura tecnica, è altrettanto vero

> che l'incardinazione determina non solo l'autorità ecclesiastica dalla quale il chierico dipende, e quale ente provvederà al suo sostentamento, ma anche che tale strumento ha una dimensione pastorale, perché con l'incardinazione si concretizza la parte del popolo di Dio al cui servizio si trova il chierico. Ciò mette in rapporto *l'incardinazione e il sacramento dell'Ordine,* mediante il quale ogni chierico è destinato a svolgere una missione nella Chiesa, ad esercitare il ministero. Tale ministero, corrispondente al grado del sacramento dell'Ordine ricevuto, si esercita sempre nella comunione della Chiesa e nel rispetto del carattere relazionale del ministero e dei ministri sacri: ogni presbitero è collaboratore di un Vescovo, appartiene ad un presbiterio e svolge un ministero a servizio del popolo di Dio. Il chierico non è un essere isolato che esercita per conto suo i poteri ricevuti nell'ordinazione. Perciò un riferimento ad un'autorità ecclesiastica che possiede il terzo grado del sacramento dell'Ordine o almeno possiede una potestà di natura episcopale sempre dovrà essere presente lì dove si trovi esercizio del ministero[36].

Il pericolo che il movimento sia assimilabile ad una Chiesa particolare, unica struttura della Chiesa avente popolo proprio, conferma Navarro nel sostenere, piuttosto che l'incardinazione nei movimenti, l'incardinazione diocesana dei membri dei movimenti con il ricorso ad accordi tra l'Ordinario del chierico, il chierico stesso e i Superiori del movimento di provenienza del chierico:

---

[35] L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 250-251. Cf. anche ID., «La incardinación», 274-275.

[36] L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 219.

In realtà, nell'argomentazione di Navarro non si tiene conto che la concessione della facoltà di incardinare non comporta necessariamente l'assunzione della natura di ente gerarchico: si pensi agli istituti religiosi e alle società clericali di vita apostolica, che incardinano ma non appartengono alla costituzione gerarchica della Chiesa.

> Questa soluzione ha il vantaggio di poter essere uniformata alla realtà: si possono pattuire le modalità di servizio del chierico nei confronti del movimento, e i compiti da questi svolti nella diocesi; si possono inoltre concordare le modalità di servizio in altre diocesi (logicamente in questo caso interviene il Vescovo della diocesi *ad quam*). […]
> Tali accordi dovranno mettere in evidenza due elementi fondamentali in capo al chierico: la sua condizione di membro del movimento e l'essere un chierico secolare incardinato nella diocesi. Il Vescovo diocesano dovrà avere consapevolezza di questa realtà e delle esigenze che comporta tale appartenenza. Egli non potrebbe pretendere di cancellare la realtà e trattare tale sacerdote ignorando il suo legame con il movimento. Dall'altro lato, il chierico deve essere consapevole del suo vincolo con la diocesi, alla quale comunque appartiene[37].

Questa è stata la posizione "iniziale" di Navarro, che ha poi subito un cambiamento.

> E oggi, quali sono le prospettive di futuro, le possibili soluzioni ai problemi reali che pone la presenza di sacerdoti in queste nuove realtà ecclesiali, che sono configurate come associazioni (la maggioranza private, alcune pubbliche), quando, come è risaputo, l'incardinazione nelle associazioni non è prevista nel diritto latino?
> C'è qualche prospettiva di cambiamento? Dalle notizie che ho sulle intenzioni di concedere la facoltà di incardinare ad associazioni, la risposta è che, per ora, non si sono fatti passi avanti. Comunque, c'è da prendere atto della presenza di un fattore che potrebbe favorire l'apertura di nuove possibilità: la crescita numerica e l'espansione dei movimenti e la loro progressiva maturità ecclesiale, acquisita nel corso degli anni. Ciò comporta che la Chiesa sia più consapevole della necessità di dare una risposta più soddisfacente e adeguata alla questione della presenza di clero in quelle realtà ecclesiali, poiché, in tempi di scarsità di vocazioni al sacerdozio, i movimenti sono strumenti suscitati dallo Spirito Santo anche affinché sorgano vocazioni sacerdotali per la Chiesa. È urgente cercare una risposta, anche giuridica, a queste questioni[38].

---

[37] L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti», 254-256.

[38] L. NAVARRO, «La incardinación», 248. Testo originale: «Y hoy, ¿cuáles son las perspectivas de futuro, las posibles soluciones a los problemas reales que plantea la presencia de sacerdotes en estas nuevas realidades eclesiales, que están configuradas como asociaciones (la mayoría privadas, unas pocas públicas), cuando, como es sabido, la incardinación en las asociaciones no está prevista en el Derecho Latino?

¿Hay alguna perspectiva de cambio? Por las noticias que tengo sobre intentos de concesión de la facultad de incardinar a asociaciones, la respuesta es que, por ahora, non se han dado pasos adelante. Sin embargo, hay que levantar acta de la presencia de un factor que podría favorecer la apertura de nuevas posibilidades: el crecimiento

Navarro riflette sugli statuti, approvati dalla Sede Apostolica, di vari movimenti individuando molti aspetti che mostrano come quei movimenti tendano a configurarsi come strutture incardinanti, pur non essendolo: la formazione, la selezione dei candidati, l'esercizio del ministero, il sostentamento, la separazione, sono tutti aspetti posti nella prospettiva di strutture che hanno facoltà di incardinare[39].

La tendenza a strutturare e a organizzare questi aspetti come se fossero strutture incardinanti può essere il segnale che i movimenti sono più maturi e coscienti della loro responsabilità nel comprendere dei sacerdoti tra i loro membri[40].

Viene quindi naturale chiedersi se tali movimenti possano incardinare:

> Potrebbe essere necessario concedere l'incardinazione in modo eccezionale in qualche caso? Credo di sì, sempre e quando l'ente possegga le caratteristiche di maturità ecclesiale e solidità, che permetta di tenere un vincolo stabile con il chierico, che garantisca elementi come la formazione, la selezione dei candidati, il rispetto dei diritti dei chierici, etc. Cioè, si devono offrire garanzie sufficienti[41].

Navarro apre quindi alla possibilità di incardinare, ma sottolinea che i movimenti resterebbero, comunque, enti associativi e non enti gerarchici con a capo un Pastore che, coadiuvato da un presbiterio, ha la cura pastorale di una porzione del popolo di Dio. La condizione dei movimenti somiglierebbe a quella delle società di vita apostolica o degli istituti secolari con facoltà di incardinare. Inoltre, per certi movimenti, si potrebbe pensare di non concedere la facoltà di incardinare nel movimento stesso ma, piuttosto, di erigere la sezione clericale del movimen-

---

numérico y expansión de los movimientos y su progresiva madurez eclesial, adquirida en el transcurso de los años. Esto comporta que la Iglesia sea más consciente de la necesidad de dar una respuesta más satisfactoria y ajustada a la cuestión de la presencia de clero en esas realidades eclesiales, pues, en tiempos de escasez de vocaciones al sacerdocio, los movimientos son instrumentos suscitados por el Espíritu Santo también para que surjan vocaciones sacerdotales para la Iglesia. Urge buscar una respuesta, también jurídica, a estas cuestiones».

39 Cf. L. NAVARRO, «La incardinación», 252-261.

40 Cf. L. NAVARRO, «La incardinación», 273.

41 L. NAVARRO, «La incardinación», 273. Testo originale: «¿Cabría conceder la incardinación de modo excepcional en algún caso? Creo que sí, siempre y cuando el ente reúna las características de madurez eclesial y solidez, que permita tener un vínculo estable con el clérigo, que garantice elementos como la formación, la selección de candidatos, el respeto de los derechos de los clérigos, etc. Es decir, se deben ofrecer garantías suficientes».

to in associazione clericale secondo il can. 302 concedendo a tale associazione clericale la facoltà di incardinare, possibilità che già durante i lavori di revisione del Codice era stata pensata per questi tipi di associazione. Per Navarro, se l'incardinazione non fosse fattibile o, comunque, sconsigliabile, resta sempre ferma la possibilità di incardinare in diocesi e di ricorrere ad accordi con i Vescovi[42].

3. **Incardinare nei movimenti: motivi a sfavore**

3.1 *Privilegiare la via delle convenzioni*

Secondo Rivella la presenza di sacerdoti nei movimenti e la questione dell'incardinazione comportano un problema teologico e pastorale.

È questione teologica: se da una parte la densità sacramentale dell'Ordine sacro supera il significato spirituale e disciplinare dell'incardinazione, poiché il ministero dei chierici si apre all'universalità – espressa dalla possibilità di incardinare anche negli istituti di vita consacrata, nelle società di vita apostolica e nelle prelature personali – dall'altra parte c'è da chiedersi se le associazioni e i movimenti abbiano uno spessore ecclesiologico tale da giustificare e sostenere in modo autonomo al loro interno la presenza di chierici.

È questione pastorale: se da una parte ci sono le esigenze dell'evangelizzazione e il dovere di non porsi in modo pregiudizievole verso i carismi dei movimenti, dall'altra parte non si può trascurare quanto previsto dal can. 265 allo scopo di non avere chierici acefali o girovaghi. Rivella, infatti, riconosce che c'è un rischio reale di avere chierici solo formalmente legati al presbiterio di appartenenza, con Vescovi diocesani che continuano ad avere dei doveri verso chierici con cui non hanno nessun contatto e su cui non possono nemmeno vigilare; se questi chierici dissentissero dal loro movimento si potrebbe arrivare anche ad una sostanziale acefalia, poiché di fatto non dipenderebbero più da nessuno[43].

È per questo che Rivella vede, allo stato attuale, come unica soluzione quella delle convenzioni, evidenziando particolarmente il loro valore anche per il periodo della formazione seminaristica dei candidati al sa-

---

[42] Cf. L. NAVARRO, «La incardinación», 273-275.

[43] Cf. M. RIVELLA, «Verso un'applicazione», 164-165.

In realtà, va detto che se un chierico abbandonasse un movimento, dovrebbe essere ricevuto dal Vescovo della sua diocesi di incardinazione; problemi possono sorgere proprio dal fatto che il Vescovo deve accogliere a pieno titolo un chierico con cui potrebbe non avere mai avuto rapporti in precedenza.

cerdozio provenienti dai movimenti e specialmente il ruolo proprio ed esclusivo del Vescovo rispetto all'ammissione agli Ordini:

> L'unica soluzione oggi ipotizzabile per contemplare l'esigenza dell'incardinazione e quella del servizio all'interno di un'associazione o di un movimento è la stipulazione di una *convenzione* che chiarisca diritti e doveri delle parti, tutelando nel contempo il ministro sacro e il Vescovo diocesano a cui fa riferimento. Come dimostrano alcune esperienze concrete, tale convenzione deve già considerare il tempo della formazione, qualora il Vescovo sia disponibile ad accogliere nel proprio seminario diocesano i candidati appartenenti a gruppi e movimenti, per metterli a disposizione di tali realtà, una volta ordinati. Resta assodato che la decisione di promuovere i candidati all'Ordine sacro è lasciata alla responsabilità diretta del Vescovo incardinante, confortato dalla valutazione degli educatori della comunità, escludendo ogni intervento diretto dei responsabili dell'associazione. Pare perciò oltremodo sconsigliabile che un Vescovo proceda all'ordinazione e alla conseguente incardinazione nel proprio presbiterio di persone di fatto sconosciute, fidandosi della capacità di discernimento dei responsabili della realtà associativa. Ciò è pericoloso non tanto perché verrebbe meno quella comunanza spirituale che dovrebbe costituire la base del presbiterio diocesano, ma soprattutto perché il Vescovo abdicherebbe al suo ruolo specifico di garante dell'ecclesialità degli ordinandi, verificando, sulla base dei parametri umani, la presenza di segni di vocazione divina e l'effettiva attitudine all'esercizio del ministero[44].

Rivella definisce anche le linee fondamentali della convenzione nel tentativo di tutelare sia il Vescovo diocesano sia il chierico incardinato.

> La convenzione dovrà inoltre specificare le modalità, i reciproci diritti e doveri del Vescovo e del chierico, individuando con precisione l'ambito dell'attività del chierico nella realtà associativa, precisando a chi debba rendere conto del proprio operare, stabilendone la durata e indicando le modalità di un eventuale rientro a servizio della diocesi. Se l'attività ministeriale si svolgerà di fatto in altre diocesi, è bene che il Vescovo *ad quem* non solo sia informato della presenza del chierico nel suo territorio, ma sia messo a conoscenza del contenuto della convenzione in base alla quale questi svolge il suo ministero. Il legame istituzionale che permane fra il chierico e la diocesi che lo incardina, garantendogli la possibilità di rientrare al suo servizio attivo, qualora le mutate circostanze o il cammino personale lo rendessero opportuno, suggerisce il mantenimento di un contatto almeno minimale con il presbiterio diocesano, che potrebbe realizzarsi mediante la partecipazione a qualche momento di spiritualità o di riflessione teologico-pastorale[45].

---

[44] M. RIVELLA, «Verso un'applicazione», 165-166.
[45] M. RIVELLA, «Verso un'applicazione», 167.

3.2 *I pericoli per la costituzione della Chiesa*

Partendo da considerazioni generali di tipo teologico, specialmente ecclesiologico, anche Legrand si dice contrario alla possibilità di incardinare nei movimenti. Egli riprende dal Concilio di Nicea (325) l'assioma di *un solo Vescovo per città,* che ritiene fondamentale per tutelare la cattolicità della Chiesa locale diocesana: è il principio dell'unità territoriale per ogni Chiesa locale. Questo assioma, che è stato a lungo salvaguardato sia in Oriente che in Occidente, è stato poi messo in causa nell'Oriente cristiano sia dalla pluralità di giurisdizioni cattoliche orientali su uno stesso territorio, sia dal principio dell'autocefalia delle Chiese ortodosse che mina l'unicità del Vescovo[46].

Riguardo alla Chiesa latina, Legrand sottolinea come il Vaticano II, pur avendo sviluppato una teologia della cattolicità della Chiesa locale, ha dato l'impulso anche ad istituzioni che possono compromettere sul piano pratico ciò che si è raggiunto sul piano teologico. Egli considera diverse istituzioni: le parrocchie personali e le cappellanie non sembrano impedire una retta applicazione della cattolicità a livello locale; occasioni di tensione con la cattolicità della Chiesa locale possono, invece, essere create con l'istituzione delle prelature personali e, in misura minore, degli ordinariati militari, mentre la revisione dell'esenzione degli istituti religiosi a beneficio delle diocesi e l'equiparazione – o, più correttamente, l'assimilazione – nel diritto delle diverse circoscrizioni ecclesiastiche territoriali alla Chiesa particolare sono segnali di una reale ricezione della cattolicità delle Chiese territorialmente circoscritte[47].

Analizzando le diverse istituzioni Legrand studia anche le associazioni di fedeli, viste come istituzioni che possono chiamare in causa la cattolicità delle Chiese locali[48].

Legrand inizia ricordando che tra il diritto di associazione e il diritto costituzionale della Chiesa vi è una differenza strutturale: il primo rimanda alla libera decisione dei cristiani, mentre il secondo riguarda un sacramento. Le associazioni sorgono dalla libera volontà di associarsi dei fedeli in seno alla Chiesa privilegiando uno o più scopi specifici; la missione della Chiesa comprende l'associarsi dei fedeli ma non vi si

---

[46] Cf. H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 383-396.

Secondo Legrand gli ortodossi non sarebbero fedeli all'assioma di "un solo Vescovo per città" perché il principio dell'autocefalia delle Chiese ortodosse determina una molteplicità di giurisdizioni che, in realtà, è conseguenza dell'applicazione di un principio etnico. Cf. H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 413.

[47] Cf. H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 396-409.

[48] Cf. H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 399-402.

identifica, bensì va oltre: un'associazione non può mai essere intesa come Chiesa locale o particolare, divenire parte della costituzione gerarchica della Chiesa, come se la presenza associativa fosse essenziale alla realtà ecclesiale[49].

È qui che Legrand introduce la questione dell'incardinazione nelle associazioni richiamando anche i movimenti.

> Di fatto il Codice del 1983 non accorda il diritto d'incardinazione alle associazioni: ciò è logico e di buona ecclesiologia. L'ordinazione ha un rapporto immediato con la costituzione della Chiesa come comunione di salvezza, mentre l'associazione dipende dalla libera decisione dei cristiani; conviene perciò che i Vescovi diano dei cappellani alle associazioni, o che, se dei presbiteri ne fanno già parte, essi vi svolgano lo stesso ruolo. Constatiamo tuttavia una pressione da parte di alcuni autori tendente a permettere alle associazioni di incardinare dei presbiteri: essa è sfociata nei cann. 357 §1 e 579 del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (1990). […]
> Un'associazione non ha una densità tale sul piano della costituzione della Chiesa da essere supporto di una incardinazione. Del resto ritornano così le ordinazioni assolute che, malgrado il canone 5 di Calcedonia, sono state introdotte nella Chiesa latina a partire dal XIII secolo e che hanno contribuito non poco a smantellare l'ecclesiologia di comunione che noi avevamo fino allora in comune con l'Oriente[50].

Secondo Legrand, accordare la facoltà di incardinare alle associazioni e ai movimenti sarebbe un ritorno alle ordinazioni assolute, infatti si sarebbe ordinati senza avere una Chiesa particolare per cui svolgere il proprio servizio ministeriale; sarebbe un modo per insinuare confusione e dubbi sulla costituzione della Chiesa, dal momento che l'ordinazione, e ciò che ne deriva come l'incardinazione, sono strettamente legate alla costituzione stessa della Chiesa. Legrand sembra riprendere Rivella quando afferma che un'associazione non ha una densità tale per sostenere ed applicare la facoltà di incardinare. Se fosse diversamente, su di un territorio si potrebbe insinuare il pericolo di avere più giurisdizioni, di costituire piccole Chiese dentro le Chiese particolari.

Legrand conclude quindi manifestando la sua contrarietà alla concessione della facoltà di incardinare ad associazioni e movimenti proprio per evitare il rischio di conflitto con la cattolicità e l'unicità delle Chiese locali:

---

[49] Cf. H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 399-401.

Anche Borras, trattando delle *nuove comunità,* ne sottolinea il loro carattere associativo e non gerarchico; egli distingue, infatti, tra *comunità gerarchiche* e *comunità associative*. Cf. A. BORRAS, «Le droit canonique», 210-211.

[50] H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 401-402.

> In conclusione, le associazioni di fedeli si riveleranno forse un'innovazione molto felice nella vita cristiana del XX secolo che volge al termine. Tuttavia esse avranno tanto più possibilità di esistere in quanto resteranno fedeli alla loro essenza di libera associazione di fedeli, che non appartiene, in quanto tale, alla costituzione della Chiesa o al suo mistero; e tanto più in quanto esse non vorranno trasformarsi in «piccole Chiese» in seno alla Chiesa locale.
> Se questa chiarezza fosse persa di vista, si potrebbe effettivamente temere che i movimenti e le associazioni entrino in conflitto con la cattolicità delle Chiese locali, qualora esse pretendessero di aprirle a una più grande cattolicità, in piena buona fede, avvalendosi per esempio della loro esperienza sovradiocesana nazionale o internazionale[51].

È poi la stessa costituzione della Chiesa a richiedere l'Ordine sacro. Alla costituzione della Chiesa e alla necessità dell'Ordine sacro è connessa anche la questione della potestà sacra e del suo esercizio. Gli autori che sono contrari all'incardinazione nei movimenti vi fanno riferimento.

Come abbiamo visto, già Navarro, nella fase in cui non pensava ad una concessione della facoltà di incardinare ai movimenti, rimandava a possibili problematiche legate alla potestà e alla costituzione stessa della Chiesa[52]. E anche Urso, pur ammettendo la possibilità di concedere la facoltà di incardinare a certe condizioni, sottolinea come vada verificata la coerenza di tale possibilità con la normativa sulla potestà di governo[53].

3.3 *Questione della potestà sacra: laici con giurisdizione su chierici*

Chi si concentra sulla tematica della potestà connettendola alla questione della concessione della facoltà di incardinare ai movimenti è D'Auria:

---

[51] H. LEGRAND, «Un solo Vescovo per città», 402.

Va notato che la visione ecclesiologica di Legrand non sembra tener conto di come la cattolicità della Chiesa non sia soltanto espressa dalle e nelle Chiese locali, ma pure dalla e nella Chiesa universale, la quale ha sempre agito – e continua a farlo – anche avvalendosi dell'opera degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica, strutture sorte da carismi aperti all'universalità di una missione apostolica e pastorale che si concretizza nelle diverse Chiese locali o nei territori di missione e che ben si coniuga con le note di cattolicità e di apostolicità della Chiesa. Certamente, oggi, anche i movimenti ecclesiali possono essere considerati in questa prospettiva. Cf. anche G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 95-96.

[52] Cf. L. NAVARRO, «L'incardinazione nei movimenti ecclesiali?», 248-251.

[53] P. URSO, «Alcune problematiche», 251-252.

> La ragione principale del nostro dissenso va rinvenuta nell'annoso problema, a nostro avviso, mai sufficientemente investigato e tanto meno risolto, riguardante la natura, l'origine e la trasmissibilità della *Sacra Potestas* nella Chiesa. Come ben sappiamo frequentemente i Moderatori delle associazioni di fedeli sia pubbliche che private, sono dei laici. Permettere l'incardinazione di chierici a tali forme associative vorrebbe dire porre questi sotto la giurisdizione di fedeli non insigniti dell'Ordine sacro[54].

D'Auria individua il nucleo del problema nel fatto che i chierici incardinati in un movimento potrebbero trovarsi sotto la giurisdizione di Moderatori laici. Egli apre ad una serie di considerazioni: in via ordinaria le strutture incardinanti hanno a capo chierici da cui dipendono i chierici incardinati in esse; nell'attuale codificazione nessun laico ha la qualifica di Ordinario; per gli istituti clericali pontifici solo i Superiori locali possono essere laici, mai i Superiori maggiori; solo gli Ordinari possono concedere le lettere dimissorie[55]. Ciò che D'Auria vuole sostenere è quindi che «normalmente il diritto si preoccupa sempre che qualora un chierico sia ascritto ad un istituto questi possa essere sempre dipendente da un Ordinario o almeno da un presbitero»[56].

D'Auria richiama quindi l'inidoneità dei laici da cui i chierici si troverebbero a dipendere una volta incardinati nel movimento.

> *Quid iuris* qualora il chierico incardinato ad un movimento o ad un'associazione di fedeli si trovi a dipendere da un laico? Ciò potrebbe comportare, ad esempio, che un laico abbia a rilasciare le lettere dimissorie per l'ordinazione dei chierici o comunque anche qualora ciò non venga concesso o riconosciuto, il laico si troverebbe in ogni caso a svolgere una verifica sulla vocazione di un candidato al sacerdozio e quindi a dover effettuare i relativi scrutini.
> Se ammettiamo infatti che un movimento o un'associazione possa incardinare dei chierici non dobbiamo solo ipotizzare il caso di un presbitero proveniente da una diocesi, ma anche il caso di un giovane appartenente ad un

---

[54] A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 389.

Anche Recchi, favorevole all'incardinazione nei movimenti, si mostra consapevole che questo discorso «pone altri seri interrogativi, come quello dei Responsabili o Moderatori del movimento. Non è raro che al massimo livello di direzione di un movimento ci sia un fondatore laico (anche donna), il quale riunisce nella sua persona gli aspetti di direzione e di animazione spirituale. Egli si troverebbe a dover esercitare un'autorità sui ministri sacri, laddove la normativa attuale stabilisce che le associazioni clericali debbano essere dirette da chierici (can. 302)». S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 174.

[55] Cf. A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 389-391.

[56] A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 391.

> movimento che si senta chiamato al sacerdozio e che chieda a tale realtà stessa di provvedere alla sua formazione sacerdotale. Non dimentichiamo che di sovente gli scrutini e la conseguente ammissione al sacerdozio possono implicare anche questioni di foro interno e non è detto che un laico abbia la possibilità e la preparazione per affrontare tutto ciò – si veda ad esempio tutto il problema delle irregolarità ed impedimenti che possono essere anche di foro interno (cf. cann. 1040-1043).
> Senza contare alcune situazioni di patologie giuridiche che potrebbero verificarsi nel corso della vita di un sacerdote, come ad esempio l'escardinazione o la dimissione o addirittura l'esercizio nei suoi confronti di una potestà penale[57].

Ma, soprattutto, D'Auria vede il problema spinoso dell'esercizio della potestà sacra da parte di persone non ordinate.

> Gli atti di governo che abbiamo sopra citato richiedono tutti, sebbene in diversa misura, un esercizio della *potestas ecclesiastica regiminis* che l'attuale codificazione riconosce essere di pertinenza dei soli chierici, come ci ricorda il can. 129. E se è vero che il secondo paragrafo dello stesso canone afferma la possibilità di una cooperazione da parte dei laici, invertire il principio generale con l'eccezione ci pare quantomeno un po' imprudente.
> Ora sottoporre dei chierici alla potestà dei laici ci pare andare contro la struttura costituzionale della Chiesa e se è vero che, di volta in volta, si potrebbe e si dovrebbe comunque ricorrere alla potestà del Vescovo del domicilio canonico del chierico – come ammonisce ad esempio il can. 1019 §2 per quanto riguarda la concessione delle lettere dimissorie – resta comunque il fatto che troppo potere decisionale rimarrebbe in capo al Moderatore laico di un'associazione di fedeli nella quale il chierico viene incardinato. Inoltre se si riconoscessero tali poteri al Moderatore laico di un'associazione di fedeli non si finirebbe per clericalizzare i fedeli laici?[58].

D'Auria è chiaro nell'affermare che un esercizio della potestà sacra con cui dei chierici siano sottoposti a dei laici significherebbe andare contro la struttura costituzionale della Chiesa, oltre a clericalizzare i fedeli laici[59].

---

[57] A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 391-392.

In realtà, va detto che D'Auria non tiene conto che se il Moderatore di un movimento non dà le lettere dimissorie, allora egli non fa gli scrutini, infatti dà solo le informazioni all'Ordinario, che fa gli scrutini, ammette agli Ordini e concede le lettere dimissorie (cf. can. 1051).

[58] A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 392.

[59] Per completezza va anche detto che ci sono autori a favore della concessione dell'incardinazione nei movimenti proprio a condizione che a capo di essi ci siano dei ministri sacri.

3.4 *Clericalizzazione, laicizzazione, istituzionalizzazione e autoreferenzialità*

Un altro elemento da ricordare è che le associazioni di fedeli, specialmente quelle private, hanno una strutturazione giuridica molto scarna ed essenziale e si troverebbero a dover tutelare il complesso di diritti e doveri dei chierici in esse incardinati. D'Auria fa l'esempio delle dimissioni di un chierico dall'associazione concludendo che un'associazione difficilmente è in grado di sostenere, dal punto di vista giuridico, la vita dei presbiteri, se non a rischio di istituzionalizzare il movimento a tal punto da danneggiarne la sua natura carismatica[60].

Inoltre la presenza di chierici incardinati farebbe prima o poi aumentare fortemente la possibilità che essi prendano l'intera guida del movimento, clericalizzandolo, così come che il movimento diventi autoreferenziale o una sorta di "Chiesa parallela"[61].

Un esempio è Mullaney: «In my opinion, the best solution is to grant supradiocesan and international movements the faculty to incardinate their own clergy. This would promote a better apostolic and missionary service for the whole Church. Incardination in the ecclesial movement would facilitate a better organisation of the priest's ministerial life and stabilize his interior life. The vocation of the priest would be better nourished if he were allowed to dedicate himself fully to the charism of the movement. However, it must be noted that such a development would also transform the associative nature of the movement into a hierarchical structure. The leader of the movement could no longer be a lay person because he or she would not be able to hold an office with the power of jurisdiction in the area of ecclesiastical ministry. In addition, the movement could no longer be private, but public. […] However, giving ecclesial movements the faculty to incardinate may also bring about a change in the structure and nature of the movement». M. MULLANEY, «Incardination», 593.

[60] Cf. A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 392-393.

Anche per Feliciani «la concessione della facoltà di incardinare comporterebbe una marcata istituzionalizzazione del movimento, difficilmente compatibile con la sua natura essenzialmente carismatica». G. FELICIANI, «Quale statuto», 154.

L'argomentazione di D'Auria e Feliciani non appare convincente, infatti ci sono altre strutture che incardinano pur venendo tutelata la loro origine carismatica: si pensi agli istituti di vita consacrata e alle società clericali di vita apostolica; se tali strutture sono clericali di diritto pontificio, allora i loro Superiori maggiori, che sono Ordinari, danno anche le lettere dimissorie.

[61] Cf. A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 394.

Anche Feliciani ricorda il pericolo di clericalizzazione del movimento: «Vi è poi il pericolo di una sorta di clericalizzazione del movimento in contrasto con la sua natura prevalentemente laicale. È, infatti, fin troppo facile prevedere che sacerdoti dedicati a tempo pieno al movimento e incardinati a tutti gli effetti nello stesso, finirebbero in molti casi ad assumerne la guida ai diversi livelli, a causa della loro totale disponibili-

Dall'altra parte c'è il pericolo della laicizzazione dei chierici che, sotto la direzione di un laico e destinati unicamente al movimento, perderebbero il carattere universale del loro servizio ministeriale[62].

Anche per Feliciani, pur ammettendo che non è possibile che la richiesta di incardinare nei movimenti venga esclusa a priori, perché possono esserci serie e valide motivazioni, «questo non toglie che, come soluzione di carattere generale, l'attribuzione ai movimenti della facoltà di incardinare ponga non pochi problemi e susciti diverse perplessità»[63].

Prima di tutto rimarca come il Moderatore di un movimento che incardinasse dovrebbe svolgere funzioni analoghe a quelle di un Vescovo, con la necessità di doti che non necessariamente sono presenti in un laico e con compiti che, comunque, la legislazione vigente non prevede mai per una donna[64].

Feliciani, infine, riprende anche le conseguenze pratiche alla concessione della facoltà di incardinare che potrebbe anche:

> favorire una autoreferenzialità dei movimenti, alimentare le diffidenze di quanti ritengono che essi costituiscano una sorta di "Chiesa parallela", aumentare le difficoltà spesso già esistenti nei rapporti con le autorità preposte alle Chiese particolari. In proposito è anche il caso di ricordare che in alcune diocesi una parte non trascurabile del clero appartiene a movimenti e, quindi, la concessione della facoltà di incardinare a questi ultimi potrebbe dar luogo a una serie di domande di escardinazione che non risulterebbe certo gradita ai rispettivi Vescovi[65].

Il confronto sui motivi a favore e i motivi contrari resta aperto.

4. **Considerazioni circa la questione disputata sulla potestà sacra**

Il motivo più importante, almeno sul piano dottrinale, per cui la questione dell'incardinazione nei movimenti ecclesiali è ancora aperta va ricercato nel fatto che è disputata – e quindi anch'essa aperta – la que-

---

tà e della loro specifica formazione teologica e pastorale». G. FELICIANI, «Quale statuto», 154.

[62] Cf. A. D'AURIA, «Incardinazione dei preti», 396.

In realtà, sembrerebbe piuttosto il contrario, infatti la destinazione dei chierici al servizio del movimento significherebbe proprio non essere legati ad una diocesi e quindi essere disponibili per le opere e i servizi universali del proprio movimento, esprimendo bene anche la dimensione universale del sacerdozio ministeriale.

[63] G. FELICIANI, «Quale statuto», 153.

[64] Cf. G. FELICIANI, «Quale statuto», 153.

[65] G. FELICIANI, «Quale statuto», 154.

stione dell'origine, della natura e della trasmissione della potestà sacra. Quindi, per procedere in questo studio, appare necessario presentare tale questione.

Coloro che sono contrari all'incardinazione nei movimenti sostengono che alla fine si potrebbero avere dei chierici dipendenti gerarchicamente da laici, situazione che va contro la costituzione della Chiesa e porterebbe dei laici ad esercitare la potestà sacra, tra l'altro su chierici, in via normale e non eccezionalmente come ritengono che sia previsto dal can. 129.

È così innovativo che dei laici si trovino ordinariamente ad esercitare la potestà sacra? È vero che nella Chiesa non ci sono mai stati casi di chierici dipendenti da laici?

La questione della potestà è stata dibattuta a lungo e intensamente durante i lavori di revisione del Codice del 1917.

4.1 *Il Codice del 1917*

Il Codice del 1917 è il risultato di una dottrina e di una prassi bimillenaria; nel primo millennio è ancora implicita, nel secondo millennio è sviluppata e comunemente accettata da teologi e canonisti fino al Concilio Vaticano I, e, poi, anche dai Pontefici più recenti prima del Vaticano II come Pio XII e Giovanni XXIII.

Per presentarla si deve partire dal can. 108 CIC 1917:

> §1. Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram mancipati sunt, clerici dicuntur.
> §2. Non sunt omnes in eodem gradu, sed inter eos sacra hierarchia est in qua alii aliis subordinantur.
> §3. Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.

Il can. 108 CIC 1917 stabilisce che chierici sono tutti coloro che sono addetti ai ministeri divini almeno per mezzo della prima tonsura. A differenza di ora c'erano Ordini maggiori (suddiaconi, diaconi, presbiteri e Vescovi) e Ordini minori (esorcisti, ostiari, lettori e accoliti) di chierici, inoltre non tutti i chierici erano insigniti del sacramento dell'Ordine sacro.

Tra i chierici c'è una gerarchia definita secondo due linee: gerarchia di ordine e gerarchia di giurisdizione.

La gerarchia di ordine è costituita da Vescovi, presbiteri e gli altri ministri; la gerarchia di giurisdizione è costituita secondo due ulteriori

linee, quella secolare (Romano Pontefice e Vescovi o altri Ordinari del luogo) e quella regolare (Romano Pontefice e i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali esenti) secondo il can. 198 CIC 1917.

La gerarchia di ordine e la gerarchia di giurisdizione corrispondono alla distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione secondo il can. 109 CIC 1917:

> Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur; sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsomet iure divino, adimpleta conditione legitimae electionis eiusdemque acceptationis; in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione.

La potestà di ordine è trasmessa per mezzo del sacramento dell'Ordine: è connessa con la funzione di santificare per compiere gli atti strettamente sacramentali in cui i chierici agiscono *in persona Christi.* I chierici cui è conferita sono insigniti del carattere sacerdotale[66].

La potestà di giurisdizione è trasmessa per mezzo della missione canonica: è connessa con la funzione di governare per compiere atti di governo. Si specifica che il Romano Pontefice non riceve la potestà primaziale dalla missione canonica ma con l'accettazione della sua legittima elezione (cf. can. 219 CIC 1917)[67].

Quindi, mentre la potestà di ordine ha origine da un atto sacramentale che conferisce un carattere indelebile e cambia ontologicamente la persona che la riceve (Ordine sacro), la potestà di giurisdizione ha origine da un atto non sacramentale (missione canonica o divina) che non conferisce nessun carattere indelebile né cambia ontologicamente la persona che la riceve.

4.2 *Il Concilio Vaticano II*

Il Vaticano II sceglie di non dirimere la questione della potestà sacra: non prende una posizione definitiva ma, certamente, non nega la tradizione e la prassi bimillenaria della Chiesa[68].

---

[66] Cf. G. GHIRLANDA, «De natura», 118: «Haud dubio iuxta CIC 1917 potestas ordinis semper connectebatur cum participatione sacerdotii ministerialis, id est cum ordinatione presbyterali et episcopali, sed potestas iurisdictionis non connectebatur cum sacerdotio ministeriali, quia non tantum presbyteri et Episcopi sed etiam diaconi, subdiaconi et ii qui erant in ordinibus minoribus habiles considerabantur ad potestatem iurisdictionis recipiendam per missionem canonicam (can. 109)».

[67] Per quanto detto fino a questo punto cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 803-804.

[68] Cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio"*, 410-429.

I ministri sacri hanno una potestà sacra, ma non viene specificato se la sua origine sia sacramentale o meno (cf. *LG* 10; 18; 27).

Con la consacrazione episcopale è conferito ai Vescovi il sacramento dell'Ordine nella sua pienezza: si riceve il *munus ministerii apostolici* che comprende il *munus sanctificandi* ma anche il *munus docendi* e il *munus regendi* (cf. *LG* 21).

Si diventa membri del Collegio episcopale con la consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica (*hierarchica communio*) con il Capo del Collegio e i suoi membri (cf. *LG* 22).

Con la ricezione del sacramento dell'Ordine è impresso il carattere sacro con cui si partecipa ontologicamente ai *tria munera*, da distinguere dalla potestà libera all'esercizio (*potestas ad actum expedita*), cioè potestà esercitatile di fatto, che si ha con la determinazione canonica o giuridica (*canonica seu iuridica determinatio*) da parte dell'autorità gerarchica. I *munera docendi* e *regendi*, per loro natura (*natura sua*), devono essere esercitati nella comunione gerarchica con il Capo del Collegio episcopale e i suoi membri (cf. *LG* 21; *Nota explicativa praevia* 2).

La determinazione giuridica della potestà o missione canonica consiste nella concessione di un particolare ufficio (*officium*) o nell'assegnazione di sudditi, secondo le norme dell'autorità suprema (cf. *LG* 24; *Nota explicativa praevia* 2).

Anche i presbiteri ricevono i *tria munera* (cf. *PO* 7) e partecipano del *munus ministerii apostolici,* anche se non in pienezza come i Vescovi: sono in comunione gerarchica con i Vescovi e sono loro collaboratori, ricevono da essi la missione canonica e dipendono da essi nell'esercizio della loro potestà (cf. *LG* 28; *PO* 2; 7; *CD* 15).

I diaconi, che non ricevono il *munus sacerdotale,* devono esercitare gli incarichi ricevuti in comunione con il Vescovo e i suoi presbiteri (cf. *LG* 29; *CD* 15)[69].

I laici partecipano dei *tria munera* di Cristo in virtù del Battesimo e possono ricevere dall'autorità gerarchica competente la *missione* di esercitare anche alcuni compiti più strettamente legati ai doveri dei Pastori, ma non connessi con la ricezione degli Ordini sacri (*PO* 2; *AA* 24)[70].

Nel Vaticano II la questione della potestà sacra emerge a partire dalla domanda sull'origine sacramentale o meno della potestà dei Vescovi. La potestà dei Vescovi ha origine immediata dalla consacrazione o è mediata dalla missione canonica?

---

[69] Cf. G. GHIRLANDA, «Natura teologico-canonica», 41-59.

[70] Per quanto detto fino a questo punto cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 804-805.

Gli autori si individuano in due linee fondamentali in base a chi identifica e a chi distingue *munus* e *potestas.*

Affermare l'identità tra *munus* e *potestas* significa vedere l'origine di tutta la potestà sacra nella consacrazione episcopale, compresa la potestà di insegnare e di governare, da esercitare in comunione gerarchica; la missione canonica rende libera all'esercizio la potestà ricevuta nel conferimento del sacramento dell'Ordine sacro. Il Romano Pontefice riceve la potestà primaziale nella consacrazione episcopale, mentre i laici sono esclusi dall'esercizio della potestà.

Affermare la distinzione tra *munus* e *potestas* significa vedere l'origine della potestà di giurisdizione – che tradizionalmente comprende l'insegnamento e il governo – nella missione canonica con cui ai Vescovi in comunione gerarchica è conferito l'ufficio. Il Romano Pontefice riceve la potestà primaziale al momento dell'accettazione della sua elezione e, se non fosse ancora Vescovo, la consacrazione conferirebbe alla sua potestà il carattere dell'episcopalità. Con la missione canonica anche i laici possono esercitare la potestà di giurisdizione in quegli uffici che non comportano il conferimento del carattere sacerdotale[71].

La distinzione tra *munus* e *potestas* è in linea con la tradizione e la prassi della Chiesa, stabilita anche nel Codice del 1917.

Se il Concilio ha certamente messo in stretta relazione *munus* e *potestas,* non si può affermare che li abbia identificati negando la storia bimillenaria della Chiesa: la disputa postconciliare è aperta come Celeghin ha mostrato[72].

Resta da vedere come sono stati applicati i documenti conciliari da parte della Commissione per la revisione del Codice del 1917.

4.3 *Congregazione plenaria: il* dubium *sulla partecipazione dei laici nell'esercizio della potestà di governo*

La prima delle sei questioni speciali che la Segreteria della Commissione per la revisione del Codice del 1917 decide di rimettere alla discussione della Congregazione plenaria, tenutasi dal 20 al 29 ottobre 1981, riguarda proprio la partecipazione dei laici all'esercizio della potestà di governo[73].

Dal *dubium* che esprime la prima questione speciale emerge il problema dottrinale dell'origine della potestà sacra:

---

71 Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 277-278.
72 Cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 77-429.
73 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 35-97; 190-229.

> Utrum cann. 126, 244 et 1373 §2, quatenus admittunt quod Suprema Ecclesiae Auctoritatis laicis concedere possit quandam participationem in exercitio potestatis regiminis Ordini sacro non innixae retineri debeant, aut potius immutandi sint eo sensu quod nulla concedatur participatio propter doctrinam quae a quibusdam tradita dicitur a Concilio Vaticano II circa originem sacramentalem omnis potestatis ecclesiasticae regiminis et inscindibilem unitatem «potestatis sacrae» in Ecclesia[74]?

Il *dubium* fa riferimento a tre canoni dello Schema 1980: il can. 126 Schema 1980 che diventerà il can. 129 del Codice vigente, il can. 244 Schema 1980 che diventerà il can. 274 §1 e il can. 1373 §2 che diventerà il can. 1421 §2.

È utile riprendere i tre canoni dello Schema 1980:

> Can. 126: Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt, qui Ordine sacro sunt insigniti; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus eodem Ordine sacro non innititur christifideles laici eam partem habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit.
> Can. 244: Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici Ordine sacro innixa.
> Can. 1373 §2: Episcoporum Conferentia permittere potest ut etiam viri laici iudices constituantur, ex quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum[75].

All'interno della Commissione, partendo dal problema dell'esercizio della potestà di governo da parte dei laici, era emerso un dibattito dottrinale tra chi sosteneva l'origine esclusivamente sacramentale della potestà sacra, compresa la potestà di giurisdizione, e chi sosteneva che non tutta la potestà sacra ha origine dal sacramento dell'Ordine.

> Toccando però la *potestas regiminis,* veniva suscitato il problema della *potestas sacra* in generale e ci si appoggiava, da parte di tutti, sulle espressioni scritte e approvate dal Vaticano II. Entrambe le parti si affidavano ad interpretazioni che conducevano a sponde opposte e desideravano trovare motivazioni che potessero avere un carattere tale da determinare le conclu-

---

[74] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 35.

[75] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 35.

Per approfondire il confronto tra i tre canoni dello Schema 1980 e quelli che entreranno nello Schema vigente cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 438-447; 453-455.

Per uno studio sulla formazione dei canoni che nel Codice riguardano la potestà sacra cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 128-134; G. GHIRLANDA, «De natura», 109-164; F.J. URRUTIA, «Lectio cursoria», 355-380.

sioni. Da una parte si voleva affermare il fondamento della potestà dei laici e dall'altra si giungeva ad asserire l'origine sacramentale di tutta la *sacra potestas*[76].

La questione speciale sulla partecipazione dei laici nell'esercizio della potestà di governo è introdotta da un *Folium ex officio* della Segreteria della Commissione[77].

4.4 *Congregazione plenaria:* Folium ex officio

Nel *Folium* è ripreso il can. 126 Schema 1980 presentando le motivazioni per cui alcuni Padri non lo vogliono approvare: il can. 126 Schema 1980 introduce una distinzione tra potestà di governo fondata sull'Ordine sacro e potestà di governo non fondata sull'Ordine sacro, inoltre si permette ai laici una qualche partecipazione nell'esercizio della potestà di governo non fondata sull'Ordine sacro. La distinzione della potestà di governo e la partecipazione dei laici all'esercizio di quella potestà non fondata sull'Ordine sacro sono ritenute da quegli stessi Padri contro la dottrina del Vaticano II, secondo i quali esso affermerebbe l'unità della potestà sacra e la sua origine nel sacramento dell'Ordine, pertanto non esercitabile dai laici[78].

Gli stessi Padri chiedono quindi che sia omessa l'ultima parte del can. 126 Schema 1980 e, per le stesse ragioni, che venga soppresso il can. 1373 §2 Schema 1980 che permette che un laico, con licenza della Conferenza episcopale, possa essere membro di un collegio giudicante; inoltre, chiedono che venga cambiato il can. 244 Schema 1980 perché non si distingua tra potestà di ordine e potestà di governo, ma si parli semplicemente di potestà sacra[79].

---

[76] A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 437.

[77] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 35-38.

[78] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 36: «a) quia introducit distinctionem inter potestatem regiminis Ordini sacro innixam et potestatem regiminis Ordini sacro non innixam;

b) quia laicis permittit quandam participationem in exercitio potestatis regiminis Ordine sacro non innixae.

Quae quidem distinctio et consequens laicorum participatio ab animadversionibus dicitur contra doctrinam esse Concilii Vaticani II, quod affirmavit unitatem «potestatis sacrae» et originem sacramentalem ipsius potestatis. Nulla enim, iuxta ipsos, cogitari potest potestas regiminis ecclesiastici quae originem non habeat ex sacramento Ordinis, ideoque absonum est participationem laicorum in exercitio eiusdem potestatis admittere».

I Padri che avevano posto le loro osservazioni erano quattro: i Cardinali Ratzinger, Freeman, O'Fiaich e Hume. Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 38-48.

[79] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 36.

La risposta della Commissione alle osservazioni di quei Padri è che non si può affermare con sicurezza che il Vaticano II abbia abrogato la distinzione tradizionale tra potestà di ordine e di giurisdizione, ammessa pacificamente da tutti per tanti secoli, né, pertanto, si può affermare che il Vaticano II abbia insegnato l'origine sacramentale di ogni potestà di governo e sia andato contro la possibilità di trasmettere la potestà di governo a chi non è insignito dell'Ordine sacro[80].

A suo sostegno la Commissione invoca la risposta ad un *dubium* posto dalla Commissione stessa alla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede in data 12 marzo 1976:

> Utrum laici, utpote Baptismate suo modo munerum Christi participes facti, adsumi possint, sub ductu quidem Episcoporum, ad aliqua munera regiminis seu iurisdictionis, participationem nempe secumferentia in potestatibus legislativa, executiva vel iudiciali; et, si affirmative, quaenam sint haec munera ecclesiastica ad finem spiritualem exercenda quae etiam laicis committi possunt[81]?

La Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede esamina la questione il 15 dicembre 1976 ma, considerato lo stato della ricerca dottrinale, non dà una risposta precisa e definitiva, bensì sono offerti dei criteri per redigere i canoni. I criteri sono approvati dal Pontefice il 17 dicembre 1976 e la risposta giunge alla Commissione l'8 febbraio 1977[82]:

> 1. Dogmaticamente, i laici sono esclusi soltanto dagli uffici intrinsecamente gerarchici, la cui capacità è legata alla recezione del sacramento dell'Ordine. Determinare concretamente tali uffici *ad normam iuris* spetta agli organismi istituiti *ad hoc* dalla Santa Sede.
> 2. Si proceda con la massima cautela per evitare che si crei un ministero pastorale laico in concorrenza con il ministero dei chierici.
> 3. Si raccomandi che l'assunzione di laici a uffici ecclesiastici sia contenuta nei limiti del diritto vigente senza nuova estensione[83].

---

[80] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 36: «Secreteria et Consultorum coetus (duobus tantum exceptis) censent quod tuto affirmari nequit Concilium Vaticanum II abrogavisse distinctionem traditionalem inter potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis per tot saeculorum decursum pacifice ab omnibus admissam, et proinde quod affirmari quoque nequit Concilium originem sacramentalem «omnis» potestatis regiminis docuisse.

Consequenter participatio potestatis regiminis Ordini sacro non innixae non potest dici contra Concilium, immo ipsa participatio innititur in *LG* nn. 32, 33, 37; AA 24 et aperte admittitur in Motu proprio *Causas matrimoniales*, nn. V-VII».

[81] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 37.

[82] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 37.

[83] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 37.

Soltanto la prima decisione ha carattere dottrinale e dogmatico: i laici sono esclusi soltanto da quegli uffici la cui capacità è legata all'Ordine sacro.

Le altre due decisioni hanno carattere pratico e prudenziale: si vuole evitare un ministero pastorale laico parallelo a quello clericale e si richiede di non estendere ulteriormente l'assunzione degli uffici per i laici.

La Segreteria della Commissione conclude esponendo i dati su come si erano espressi i vari organismi consultati circa l'esercizio della potestà di giurisdizione da parte dei laici relativa al can. 126 Schema 1980: solo la Conferenza episcopale tedesca e l'Istituto canonistico di Monaco volevano escludere i laici dalla partecipazione all'esercizio della potestà di giurisdizione, mentre la Conferenza episcopale svizzera riteneva ancora non risolta la questione della connessione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione. Tutti gli altri organismi erano favorevoli all'estensione dell'esercizio della potestà di giurisdizione ai laici (singoli Vescovi, Conferenze episcopali, Università ecclesiastiche, Dicasteri della Curia romana)[84].

4.5 *Congregazione plenaria:* vota Consultorum

I Padri che esaminano la prima questione durante i lavori della Congregazione plenaria ricevono anche i due *voti* di Consultori, che saranno determinanti nella discussione: Alfonso Maria Stickler, Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana e Professore di Storia del diritto canonico nella Pontificia Università Salesiana, e Jean Beyer, Professore nella Pontificia Università Gregoriana e Decano della Facoltà di diritto canonico della medesima Università. Considerata la loro importanza sembra opportuno richiamarne sinteticamente il contenuto, almeno per ciò che concerne questo lavoro[85].

Stickler intende porre l'attenzione soprattutto su due questioni:

– se sia vero che i cann. 126, 244 e 1373 §2 Schema 1980 introducano una nuova dottrina sulla potestà ecclesiastica, mentre la tradizione

---

[84] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 37.

[85] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 49-97.

Studiando i voti dei Consultori e le decisioni prese dai Padri della Commissione di revisione del Codice non si può convenire con le conclusioni di Villemin che ritiene che il binomio *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* debba essere abbandonato poiché queste due espressioni si sarebbero riferite, di volta in volta nella storia, a realtà molto variegate tra loro e sarebbe un binomio inadatto per quello che oggi viene ritenuto da Villemin il nuovo paradigma teologico della Chiesa locale e della comunione delle Chiese. Cf. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre*.

storica abbia conosciuto soltanto un'unica potestà conferibile mediante l'Ordine sacro;
– se sia vero che il Concilio Vaticano II abbia restituito la vera natura della potestà sacra come un'unica potestà che trae origine dall'Ordine sacro.

Da queste questioni deriva anche la questione dell'esercizio della potestà sacra da parte di chi non è insignito dell'Ordine sacro[86].

Nel primo millennio non si ha una dottrina sulla potestà sacra ma Stickler riporta una serie di esempi per cui conclude che, di fatto, c'era una distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione, la prima conferita con l'Ordine sacro, la seconda con l'ufficio, la prima inerente alla persona, la seconda all'ufficio; non si può dire che si ritenesse esistere un'unica potestà che traesse origine dall'Ordine sacro[87].

La necessità di una dottrina sulla potestà sacra emerge soltanto nell'XI sec. in occasione della cosiddetta lotta per l'investitura dei laici, quando si pone la questione della validità dell'esercizio della potestà da parte di persone in difetto di dignità o eretiche o scismatiche. Si giunge a distinguere tra due specie di potestà sacra, di ordine e di giurisdizione: la potestà di ordine è trasmessa alla persona insignita dell'Ordine sacro, rimane sempre ed è sempre esercitata validamente, anche se non sempre lecitamente; la potestà di giurisdizione è conferita con l'ufficio che si riceve e insieme all'ufficio può essere ristretta e tolta, quindi può essere validamente esercitata soltanto da chi ricopre legittimamente un ufficio secondo le norme stabilite[88].

Un altro motivo della definizione di una dottrina sulla potestà sacra sono le ordinazioni assolute: quelli che ricevevano un'ordinazione assoluta esercitavano validamente la potestà di ordine, mentre non rice-

---

[86] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 49.

[87] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 53: «Nullum ergo dubium esse potest, quin etiam in primo Ecclesiae millennio, quamvis nulla adhuc doctrina recognita de potestatis sacrae natura et distinctionibus theoretice enucleata esset, de facto tamen duplex hierarchia et duplex potestas existiterit, altera ordinis, altera regiminis; illa cum Ordine, haec cum officio conferenda, illa personae, haec officio inhaerens.

Nullo ergo modo affirmare licet in istis saeculis totam et unam sacram potestatem exstitisse et ex Ordine sacro originem traxisse, quia tali assertioni tota traditio certa contradicit. In potestate regiminis omnes constituuntur "deputatione", "constitutione", "ordinatione" in officio diverso cum diversa potestate. Quae constitutio vario modo, praesertim electione, perficiebatur quae quidem ad varias personas seu personarum coetus spectabat».

[88] Cf. Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 53.

vevano la potestà di giurisdizione mancando il conferimento di un ufficio[89].

Questa dottrina è stata condivisa lungo i secoli da canonisti e teologi[90].

Stickler si sofferma anche sulla potestà primaziale del Romano Pontefice: spesso gli eletti erano presbiteri o diaconi, che non ricevevano subito la consacrazione episcopale, ma, nonostante questo, esercitavano la potestà di governo sulla Chiesa universale subito o almeno dopo l'incoronazione. Emblematico è il caso di Adriano V (eletto l'11 luglio 1276): era diacono e morì come diacono il 18 agosto 1276 esercitando validamente e lecitamente la potestà primaziale[91].

Dopo i Romani Pontefici passa a trattare la potestà episcopale: i Patriarchi, i Primati, i Metropoliti ottengono la potestà di giurisdizione una volta ottenuto legittimamente l'ufficio; ci sono uffici cui è annessa potestà di giurisdizione episcopale senza essere insigniti dell'Ordine episcopale (Abati, Superiori maggiori dei religiosi, Vicari, Prefetti e Amministratori Apostolici); ci sono Vescovi che non hanno uffici di governo e non hanno potestà di giurisdizione (Vescovi che hanno rinunciato all'ufficio oppure che ne sono stati privati)[92].

Stickler ricorda anche come dalle origini della Chiesa fino al Codice del 1917 c'erano chierici con la sola tonsura, insigniti degli Ordini minori o del suddiaconato – che quindi non avevano potestà di ordine – che ricevevano un ufficio con la necessaria potestà di governo. Egli cita anche i canoni del Codice del 1917 che riprendono la distinzione in potestà di ordine e di giurisdizione[93].

---

[89] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 53-54.

[90] Stickler, tra gli altri, cita anche la risposta di Tommaso d'Aquino alla domanda se gli scismatici abbiano qualche potestà (cf. *Summa Theologica* II, II, q. 39, art. 3): «Respondeo dicendum, quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur […] et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in nomine qui per consecrationem eam est adeptus quamdiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur […]. Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhaeret; unde in schismaticis et haereticis non manet». Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 54.

[91] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 54-57.

A proposito dei Pontefici Stickler conclude: «Facta ergo allata non solum non sunt contraria doctrinae traditionali quae attribuit plenam regiminis potestatem RR. Pontificibus statim post electionem et ex ea manantem, sed repugnant omnino sententiae quae haec potestas ex Ordine sacro episcopatus tantum originem traheret». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 57.

[92] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 57-58.

[93] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 58-59.

Riguardo alla prima questione se sia vero che nella storia della Chiesa si sia sempre ritenuto che tutta la potestà sia conferita mediante l'Ordine sacro Stickler non può che rispondere che tale ipotesi non ha valore[94].

Stickler passa poi alla seconda questione: se sia vero che il Vaticano II abbia messo fine ad un'evoluzione erronea della dottrina restituendo l'unità o piuttosto l'unicità della potestà sacra stabilendone la sua origine sacramentale. Egli sostiene, tra l'altro, che il Concilio né lo ha voluto né ha potuto fare tutto ciò e menziona sia la *Nota explicativa praevia,* in cui si distingue tra *munus* e *potestas* e si afferma la necessità di una determinazione giuridica *ad actum expedita*, sia l'opera di Gianfranco Ghirlanda, *Hierarchica communio,* per avere un'interpretazione corretta del testo conciliare[95].

Riguardo ai canoni del Codice del 1917 Stickler afferma: «Talis traditio constans in fine non creatur sed resumitur et solemniter confirmatur in Codice Iuris Canonici qui in can. 108 §3 expressis verbis declarat in Ecclesia ex institutione divina existere duplicem hierarchiam, ordinis scl. et iurisdictionis, et in can. 109 asserit constitutionem in hierarchia ordinis fieri Ordine sacro et in hierarchia iurisdictionis (seu regiminis) missione quod dicit collatione officii (ab auctoritate competenti facta) quae in officio Summi Pontificatus ipsomet iure divino efficitur electione cum acceptatione. Et in can. 197 §1 CIC recte et per consequentiam statuitur quod iurisdictio ordinaria adnexa est officio. Haec connexio facta est officiis S. Pontificatus et episcopatus subordinati iure divino, iure autem ecclesiastico aliis officiis inferioribus. Haec potestas ergo cum collatione valida officii confertur et acquiritur et cum officio amittitur. Haec eadem conexio a schemate novi Codicis in can. 128 §1 affirmatur». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 58-59.

[94] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 59: «Dicendum est quod agitur potius de traditione communi omnino clara et certa uti supra breviter vidimus quae dicit in Ecclesia inde ab initio potestatem regiminis non mediante collatione Ordinis sed mediante officii regiminis traditam esse quae in historia variis modis fiebat et hodie adhuc fit: electione et confirmatione, postulatione et concessione, praesentatione et acceptatione, nominatione libera. Hoc modo tantum explicatur cur postestas regiminis cesset cum amittitur officium aut cum officio renuntiatur aut cum officium aufertur, cur autem potestas ordinis quae personae inhaeret numquam amitti possit et semper valide etsi saepe illicite exerceatur. Explicatur etiam cur potestas iurisdictionis seu regiminis adesse possit etiam cum Ordo sacer et ideo potestas ordinis nondum adsit. Alias contra assertam evolutionem erroneam quaerendum, quomodo talis error, per multa saecula dominans, componi possit cum adsistentia Spiritus Sancti et cum infallibilitate Ecclesiae a Divino Fundatore promissa.

Ad primum argumentum "Animadversionum" quod dicit potestatem regiminis ex Ordine sacro ortum habuisse respondendum: hoc est veritati historicae et constanti doctrinae theologorum et canonistarum ideoque verae Ecclesiae traditioni contrarium; non habet ergo valorem».

[95] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 59-62.

A proposito della questione dell'esercizio della potestà sacra da parte dei chierici che non erano insigniti dell'Ordine sacro e da parte dei laici Stickler risponde senza difficoltà. Richiama il fatto che sempre nella Chiesa è stata concessa potestà di giurisdizione sia propria sia delegata ai chierici con la sola prima tonsura o appartenenti agli Ordini minori o suddiaconi[96].

Anche ai laici è stato concesso l'esercizio della giurisdizione: se è vero che la dottrina non ha mai attribuito loro potestà ecclesiastica propria, tuttavia sia i fatti che la dottrina hanno concesso loro potestà vicaria o almeno delegata. La dottrina arriverà a stabilire che può essere concessa ai laici solo la potestà delegata dal Pontefice[97].

Stickler riprende Schmalzgrueber secondo il quale il Pontefice, sebbene il diritto non lo permetta, può anche concedere che dei laici svolgano l'ufficio di giudici, così come può concedere che la giurisdizione ecclesiastica venga esercitata anche da donne[98].

A proposito del Vaticano II Stickler afferma: «Ante omnia affirmandum est Concilium Vaticanum II neque evoluisse neque potuisse negare et infirmare dispositionem divinam et traditionem constantem scienter assertam omnino conformem naturae potestatis sacrae eiusque distinctionis quae voluntate divina nititur. Sed in concreto dicendum est quod Concilium Vaticanum II numquam dixit quod "Animadversiones" ei attribuunt. In Nota Praevia enim, quae textui connectitur tamquam pars integralis, Concilium – praeveniens interpretationes erroneas posteriores praevidendas vel praevisas – expresse statuit quod verba "munera" quae Ordine sacro conferuntur non significant "potestates"; quod collatio potestatis ad actum expedita iuridica determinatione indiget, quae fieri potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum iuxta mentem missionis canonicae episcoporum, quae praecise collatione officii in mentem revocat». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 60.

96 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 63.

97 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 63: «Quinimmo certum est quod etiam laicis, viris et etiam feminis, iurisdictionis spiritualis exercitium concessum est. Re vera doctrina ecclesiastica numquam laicis potestatem ecclesiasticam propriam i.e. officium ecclesiasticum sensu strictu et proprio videtur attribuisse. Veruntamen facta et doctrina concedunt eis potestatem vicariam vel saltem delegatam. Inter facta memora defensores laicos in Ecclesia, advocatos laicos cum potestate executiva ecclesiastica, monarchiam siculam, superiores laicos religiosorum, abbatissas non paucas in variis Ecclesiae regionibus; membra laica collegiorum clericalium quae sunt ex. gr. capitula generalia etc. ex doctrina multa habemus huiusmodi testimonia et sententias ex quibus tamen etiam fines huius exercitii et praesertim subiectum activum huius concessionis laicis faciendae manifesti fiunt. Cum enim initio doctrina dubitet, utrum potestas ordinaria aut delegata tantum conferri posset et utrum Episcopi aut solus Papa facultatem huius exercitii laicis dare valeant, mox omnes conveniunt quod sola potestas delegata et a solo R. Pontifice ex plenitudine potestatis laicis conferri potest».

98 Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 64.

Stickler conclude che i cann. 126, 244 e 1373 §2 Schema 1980 possano essere mantenuti, con la sola correzione del can. 1373 §2 Schema 1980 poiché la potestà può essere concessa ai laici dal Romano Pontefice e non da una Conferenza episcopale[99].

Beyer, all'affermazione che la potestà sacra è ricevuta o partecipata con la sola ordinazione, obietta due punti:

– i laici possono essere veri giudici con potestà giudiziale in un tribunale collegiale o, anche, come è concesso in alcune nazioni con facoltà speciale, giudici unici;
– i laici possono ottenere uffici sacri che necessitano della potestà sacra non fondata sull'Ordine sacro[100].

La soluzione che lui ritiene migliore e più vera è la seguente: la potestà non connessa con l'Ordine sacro non è conferita con il sacramento dell'Ordine ma con la missione canonica da parte dell'autorità compe-

---

Anche chi sosteneva l'origine sacramentale della potestà sacra riprendeva Schmalzgrueber, ma non veniva citato interamente il suo pensiero.

[99] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 65: «Ex hac doctrina et praxi ergo etiam dispositio schematis de exercitio potestatis iuridictionis ecclesiasticae ex parte laicorum contra "Animadversiones" admitti potest, dummodo a S. Pontifice ipso detur; non autem a gradibus hierarchiae inferioribus ex traditione concedi possit. […]

Considerationibus circa "Animadversiones", quas Commissio Codicis a nobis expostulavit, finem imponendo per modum conclusionis affirmamus quod istae "Animadversiones" contra cann. 126, 244, 1373 §2 schematis novi Codicis sustineri non possunt, nisi ex parte tantum, quoad hunc ultimum canonem nempe, quatenus iuxta traditionem, praxi et doctrina manifestam, exercitium iurisdictionis ecclesiasticae delegatae a laicis praestandum non a Conferentiis Episcoporum sed solum a R. Pontifice concedi potest; hoc sensu ergo can. 1373 §3 corrigatur».

[100] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 66: «Contra assertum canonis 126 Codicis Renovati (CR) et consequenter contra eiusdem Codicis canonem 244 et canonem 1373 §2 difficultates moventur ex eo quod sacra potestas – uti dicunt – sola ordinatione recipitur vel participatur. Unde concludunt hanc potestatem a non-ordinatis non recipi et eis transmitti non posse; sola enim ordinatione potestas illa recipitur et a solis ordinatis exercetur.

Ob hanc Concilii Vaticani II interpretationem recusatur:

a) laicos posse fieri veri nominis iudices etiam in tribunali collegiali eosque, si adsint, praeditos esse vera potestate iudiciaria, uti praevidetur in CR canone 1373 §2. A fortiori unum laicum esse iudicem unicum, uti speciali facultate quibusdam in nationibus est consessum;

b) laicos obtinere posse officia sacra ad quorum exercitium potestas sacra requiritur, quae "saltem Ordine sacro non innixa sint" uti in CR can. 244 praevidetur. Quod tamen in Concilio Vaticano II Const. Lumen gentium supponitur. Vide LG 33c, 35d, et 41d».

tente; nel caso del Romano Pontefice si tratta di missione divina, ricevuta al momento dell'accettazione della legittima elezione[101].

Per fondare la sua posizione Beyer passa ad esaminare sia la dottrina comune prima del Concilio fino a Pio XII e Giovanni XXIII, sia la dottrina nel Concilio sia l'elaborazione postconciliare[102].

La dottrina preconciliare riprende la distinzione tra potestà di ordine, di origine sacramentale, e potestà di giurisdizione, di origine non sacramentale, bensì per missione canonica o, nel caso dell'assunzione dell'ufficio di Romano Pontefice, per missione divina. L'unità di tutta quanta la potestà ecclesiale è fondata in Cristo che ne è la fonte: anche se è distinta, la potestà rimane una. Nei Pastori, sebbene sia distinta, rimane unita. Tuttavia l'una può essere esercitata separatamente dall'altra come è avvenuto per secoli nella storia della Chiesa da parte dei laici, anche donne[103].

A proposito della dottrina conciliare sulla potestà, da una parte Beyer sottolinea come il Concilio non abbia voluto né esporla sinteticamente né

---

[101] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 68-69: «potestas cum Ordine sacro non-connexa non ordinatis concedi potest nisi auctoritate quae, non ratione ordinationis sacramentalis sed ratione missionis hac gaudet potestate. Quo in casu, qui potestatem non-sacramentalem recipit, eamque sacramentali ritu non exercet, eam missione, non ordinatione concedere potest.

Magis specifice haec potestate dicitur missione recepta, sacramento non collata. A Summo Pontifice, qui eam missione divina, electione legitime peracta et ab eo acceptata, accepit, aliis etiam non ordinatis partialiter vel saltem dependenter transmittit. Potest autem et Concilio Oecumenico concedi, prout ipsum Concilium una cum Summo Pontifice hac potestate vi missionis canonicae in Concilio exercendae gaudet.

At ab aliis praelatis haec potestas recipi et transmitti potest non-ordinatis, si ipsi in communione hierarchica cum Summo Pontifice et aliis Episcopis hac potestate gaudent quae, sacramentaliter non originata et transmissa, etiam non-sacramentaliter exercenda transmittitur vel delegatur».

[102] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 67: «Responsio his quaestionibus non e sola Concilii Vaticani II doctrina est eruenda, sed e toto Conciliorum et SS. Pontificum magisterio, quae de potestate Ecclesiae agunt; immo et praxis Ecclesiae atque Doctorum sententiae non sunt ignorandae. At nullum, etiam ultimum, Concilium hanc materiam tota sua amplitudine umquam synthetice tractavit, neque recens Concilium praecedens magisterium recusare vel ei contradicere videtur».

Cf. anche J. BEYER, «La nouvelle définition», 53-67.

[103] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 69-73.

Beyer, tra l'altro, riprende anche la posizione di Pio XII riguardo alla possibilità che venga eletto Pontefice un laico: egli potrà accettare l'elezione a condizione di essere disposto ad essere ordinato, ma la potestà di giurisdizione primaziale ha origine non sacramentale così come il carisma dell'infallibilità; essi gli saranno conferiti al momento dell'accettazione dell'elezione. Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 72.

innovarla, dall'altra come non abbia voluto dirimere chiaramente la questione circa l'origine della potestà nella Chiesa. Nei testi conciliari, in particolare *Lumen gentium,* la questione della potestà ruota intorno alle questioni della sacramentalità dell'episcopato e della comunione gerarchica[104]. Certamente nei testi c'è distinzione tra i *tria munera* e le duplici *potestates,* di ordine e di giurisdizione, che il Concilio ha voluto mantenere[105]. Nell'ordinazione episcopale i *tria munera* sono conferiti come un solo dono spirituale; inoltre è conferita anche la *potestas sacramentalis* di confezionare e amministrare i sacramenti. Il *munus* conferito nell'ordinazione è quindi più esteso della *potestas* conferita nella medesima ordinazione. La potestà di giurisdizione (governo e insegnamento) non proviene, invece, dall'ordinazione ma dalla missione[106]. La potestà di insegnare e di governare, per natura sua, non è sacramentale e quindi può essere partecipata e trasmessa anche a uomini e donne religiosi, anzi anche laici, perché la esercitino in modo ordinario o delegato[107].

---

[104] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 93: «Haec communio hierarchica, quae plene in Concilio Vaticano II non est determinata seu definita, duplici elemento constituitur, ordinatione et missione; quae elementa, ut plena sit communio, non sunt disiungenda: ut habeatur in Corpus episcopale insertio, necessarie est valida et licita (cum mandato apostolico vel formali vel implicito) ordinatio et determinata missio canonica ad omnem usum plenitudinis potestatis».

[105] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 92: «remanet valida et usu Ecclesiae constanter recepta distinctio circa potestatum ontologicam naturam, qua alia est potestas sacramentalis, alia non-sacramentalis. Sacramentalis est, quae actu sacramentali confertur et exercertur, et cuius effectus charactere et gratia, ex operato, non ex opere operantis obtinetur. Quo in casu actio ordinati est plene instrumentalis».

[106] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 92: «ex investigatione apparet in ordinatione episcopali iuxta LG 21b conferri tria munera ut unum spirituale donum. Sed in super confertur et potestas sacramentalis ad sacramenta conficienda et administranda. Munus magis est extensum et in ordine configurationis Christo peractae, potestas est magis restricta, ad sola sacramenta conficienda. Aliae potestates alio e fonte promanant, nempe ex missione».

[107] Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 73-85.

Vanno menzionate queste affermazioni di Beyer a proposito della trasmissibilità della potestà: «Notandum est insuper, ex studio actuum Concilii, in nullo textu recusari umquam participationem potestatis a Christo Ecclesiae concessae, quae per actum Petri vel eius successorum aliis Episcopis transmittatur. E contra, ut fiat communio hierarchica in vinculo unitatis, subordinationis et coniunctionis, participata seu transmissa potestas (quae iure divino est transmittenda) neque "delegata" est, neque talis dici potest; hac potestate, missione canonica recepta, fit vinculum organicum communionis hierarchicae; ipsa communio natura sua est missione canonica concessa, sub Petro est exercenda, qua a Petro transmissa. Non est ergo sacramentalis sed "moralis", quae presbyteris et diaconis, immo et laicis, transmitti vel concedi potest et "ordinaria" vel "delegata" iuridice in iure canonico vocatur.

Dopo aver riflettuto anche sulle diverse elaborazioni postconciliari della dottrina sulla potestà, Beyer arriva ad una prima conclusione sulla possibilità di trasmettere la potestà di giurisdizione anche ai laici[108]:

> Potestas missionis et hierarchicae communionis videtur etiam non-ordinatis concedi posse, non plene sed "partialiter et dependenter" et quidem a Suprema Ecclesiae auctoritate. Qua positione satisfit assertis Concilii Vaticani II de participatione laicorum in ministeriis exercendis; naturae ministeriorum laicalium; potestati regiminis in institutis vitae consecratae exercendae; CR [*Codex Renovatus*] canonibus 126 de potestate Ordini sacro non innixa; 244 de officiis et solis clericis et aliis christifidelibus obtinendis; 523, 544, 577, 561, de potestate in institutis vitae consecratae exercenda; 678 de regimine associationum, sive publicae sive privatae sint; 1373 §2 de iudice laico in Collegio iudicum assumendo; immo de iudice laico unico. De se non videntur mulieres ab hac iudiciali potestate exercenda necessario et definitive excludendae[109].

Ab hac etiam investigatione peracta apparet quomodo potestas regendi et docendi, natura sua non-sacramentalis, remanet transmissibilis et transmittenda et iure quidem divino Episcopis; iure vero ecclesiastico et aliis. Cuius potestatis fons remotus et unus Christus a Patre missus; proximus et unus Petrus, qui continuo in successoribus Ecclesiam regit. Unde intellegitur cur concessio potestatis quae etiam iurisdictio vocatur, viris et mulieribus, praesertim religiosis, immo et aliis laicis concedatur ut potestates "partialis et dependenter exercenda"». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 84.

[108] A proposito degli argomenti portati dai diversi autori Beyer oppone osservazioni dogmatiche e di metodo: «1) Vix, ne vix quidem amitti potest Ecclesiam errasse per secundum millennium suae vitae, admittendo distinctionem inter potestatem sacramentalem seu ordinis et iurisdictionalem seu iurisdictionis. Immo ante doctrinam tunc elaboratam, facta habentur indubia in primo millennio de hac distinctione certo non recusanda.

2) Tuto affirmari debet Spiritum Sanctum Ecclesiam in veritate fidei servare, unde adagium: "in tot tantisque rebus tanto tempore non potest errare Ecclesia". Quod adagium applicandum est materiae nostrae: quatenus missione conceditur potestas et quatenus delegata potestas est vera potestas, et quatenus potestas a laicis etiam mulieribus in regimen Ecclesiae est collata et ab aliis praelatis et fidelibus est agnita.

3) Methodologice non est licitum e traditione nondum plene evoluta meliorem et pleniorem lucem obtinere quam e magisterio ulteriori Summorum Pontificum et aliorum Conciliorum, v. g. Vaticani I.

4) Hermeneutice non admittendum est Notam explicativam praeviam expetere – quo quidem asserunt – ut verba Summorom Pontificum alio sensu audiantur, quam sensu quo eorum auctores ea protulerunt.

5) In usu liturgico recte intelligendo, omnino sunt distinguenda in eis quae textu describuntur, ea quae sacramento seu ordinatione conferuntur et ea quae occasione sacramenti seu ordinationis conceduntur. Unde debilis est doctrina quae praesertim usu liturgico comprobatur (cf. *LG* 21b)». PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 94.

[109] PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 91.

Infine Beyer definisce la posizione che gli sembra più vera e conforme alla tradizione:

> Alia admittit positionem traditionis, evolutione lenta maturatam; ex uno fonte, qui Christus est, sed duplici via ad Apostolos eorumque successores devenerunt et deveniunt dona spiritualia et potestates; alia est via sacramentalis, alia est via missionis. Consecratio et missio saepius, in uno officio etiam apostolico contemplando, nominantur et distinguuntur. Quae autem sacramento conferentur, sacramento participantur, non delegantur vel transmittentur; quae vero missione conferuntur, missione delegantur vel transmittuntur, saltem partialiter et dependenter, ab eo qui plenitudinem recepit potestatis missione divina, ordinatione corroborata[110].

La fonte della potestà è una, Cristo, ma duplice è la via con cui vengono conferiti i doni e le potestà agli Apostoli e ai loro successori, una via è sacramentale, l'altra è la missione. La consacrazione sacramentale e la missione non sono da confondere ma da distinguere. Ricevendo il sacramento dell'ordinazione si partecipa a ciò che viene conferito sacramentalmente (*tria munera* e *potestas ordinis*), ricevendo la missione c'è la trasmissione o la delega della potestà necessaria per svolgere un determinato ufficio.

Per entrambi i Consultori, certamente, la potestà di giurisdizione può essere esercitata anche da laici e ciò non va contro la costituzione della Chiesa.

4.6 *Il Codice promulgato riguardo l'esercizio della potestà dei laici*

I padri della Congregazione plenaria, la redazione dello Schema 1982 consegnato al Pontefice e l'ultimissima revisione compiuta assieme al Pontefice da un gruppo ristretto hanno portato agli attuali e vigenti cann. 129, 274 §1 e 1421 §2[111].

In essi si afferma che abili alla potestà di governo sono i chierici a norma delle disposizioni del diritto (cf. can. 129 §1), infatti possono ottenere uffici il cui esercizio richieda la potestà di ordine o la potestà di governo ecclesiastico (cf. can. 274 §1).

I laici possono cooperare a norma del diritto nell'esercizio della potestà di governo (cf. can. 129 §2), infatti una Conferenza episcopale

---

110 PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 92.

111 Affrontare l'*iter* di redazione di ciascuno dei tre canoni sarebbe certamente interessante, ma si rischia di deviare dall'obiettivo di questo lavoro. Qui si è cercato di offrire soltanto quegli elementi che sono stati ritenuti utili ai fini di indagare il tema oggetto di questa ricerca.

può permettere che vengano costituiti giudici e, se la necessità lo suggerisca, possono diventare membri di un collegio giudicante (cf. can. 1421 §2).

Il contenuto dei tre canoni permette di stabilire dei punti fermi:

1) la concessione dell'esercizio della potestà di regime ai laici rientra anche nel Codice rinnovato;
2) in merito alla origine della *sacra potestas,* sembra che sia stata attenuata l'affermazione che voleva la provenienza della potestà sacra esclusivamente dalla consacrazione. Questa dottrina si basava su una certa lettura dei testi del Concilio, e che ha avuto reazioni e precisazioni da parte della Segreteria della Commissione Pontificia per la revisione del Codice e da parte della Congregazione per la Fede[112].

Ciò che prevede il can. 129 §2 a proposito della cooperazione dei laici nell'esercizio della potestà di governo è poi sviluppato nel can. 228 §1:

§1. *Laici, qui idonei reperiantur, sunt habiles ut a sacris Pastoris ad illa officia ecclesiastica et munera assumantur, quibus ipsi secundum iuris praescripta fungi valent.*

I laici sono quindi abili ad assumere uffici ecclesiastici e incarichi che sono in grado di esercitare secondo le disposizioni del diritto. Naturalmente si tratta di uffici e incarichi che non necessitano della ricezione dell'Ordine sacro, ma si tratta sempre di esercizio di potestà di governo sia ordinaria che delegata. Oltre al caso del giudice previsto dal can. 1421 §2, il Codice prevede altri uffici conferibili a laici come quelli di uditore (cf. can. 1428 §2), promotore di giustizia e difensore del vincolo (cf. can. 1435), notaio nei tribunali ecclesiastici (cf. can. 1437 §1), cancelliere della curia diocesana (cf. can. 482 §1), notaio della cu-

---

112 A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 459.

A proposito delle conclusioni dei lavori codiciali Celeghin afferma anche: «Si può affermare che non è stata certamente rifiutata la dottrina che prevede anche per i laici l'esercizio della potestà di regime, o perlomeno che non è stata rifiutata una prassi che allude a questa dottrina. Finché esiste la possibilità di chiamare un giudice laico a formare un collegio, non si può facilmente eliminare questa dottrina. Che poi, a partire da questo, si arrivi a dire che è stata rifiutata la dottrina che presenta la consacrazione come fonte di tutta la potestà sacra, o che si lascia strada alla dottrina tradizionale sull'origine della potestà, oppure ancora che si presenta come possibilità che ogni potestà derivi dalla consacrazione e tuttavia che l'autorità suprema, una volta in possesso della pienezza della potestà, possa trasmetterla anche al di fuori della consacrazione, questo è da dimostrare attraverso contributi che vanno oltre la formulazione dei canoni del Codice rinnovato». A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 459.

ria diocesana (cf. can. 483), economo (cf. can. 494), collaboratore nella cura pastorale di una parrocchia (cf. can. 517 §2), legato pontificio (cf. can. 363 §1), Superiore di un istituto di vita consacrata o società di vita apostolica laicali (cf. can. 596 §§1,3), Moderatore di un'associazione pubblica di fedeli (cf. can. 317 §1), delegato ad assistere alla celebrazione dei matrimoni (cf. can. 1112).

I laici sono capaci di ricevere la potestà di governo in virtù del Battesimo, mentre l'abilità è in forza della missione canonica con cui ricevono l'ufficio e gli viene conferita la potestà necessaria ad esercitarlo; essendo *cooperatori* all'esercizio della potestà di governo non hanno il diritto di ricevere uffici ecclesiastici (cf. can. 129). I chierici, diversamente dai laici, sono abili a ricevere un ufficio che comporta la potestà di governo o di ordine in forza dell'ordinazione ricevuta; essi soli hanno il diritto di ricevere un ufficio ecclesiastico (cf. cann. 274 §1; 371 §1 CCEO)[113].

4.7 *Unità e diversificazione della potestà sacra*

In sintesi, possiamo seguire quanto Ghirlanda afferma sulla questione, anche sulla base del suo studio sugli atti del Concilio oltre che sugli atti dei lavori della Commissione di riforma del Codice.

La potestà ha come fonte primaria Cristo: essa è potestà sacra sia perché è la potestà di Cristo, sia perché è trasmessa ed esercitata dalla Chiesa (fonte secondaria) per i fini di salvezza.

La potestà è esercitata dalla Chiesa per compiere atti di santificazione (atti sacramentali e non sacramentali), atti di insegnamento autentico e atti di governo. Si tratta sempre di esercitare la potestà per compiere diversi ministeri che implicano un diverso intervento di Cristo e della Chiesa, anche per ciò che riguarda la loro trasmissione e regolamentazione.

Nelle azioni sacramentali l'intervento di Cristo è pieno: il ministro agisce *in persona Christi*. L'intervento della Chiesa è diversificato ma non può mai privare il ministro della potestà di ordine che tocca la sfera ontologica della persona.

Nelle azioni di santificazione non sacramentali, nelle azioni di insegnamento e in quelle di governo il ministro agisce *nomine Christi*: l'intervento di Cristo è diverso da quello delle azioni sacramentali in senso stretto e l'intervento della Chiesa può anche arrivare a privare il

---

[113] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 277-278; 292-293; ID., «De natura», 109-134; 143-164.

ministro della potestà di insegnare o di governare, perché non tocca la sfera ontologica della persona. Essa non è conferita con l'Ordine ma è trasmessa nella comunione gerarchica ed è resa libera all'esercizio con la missione canonica da parte dell'autorità ecclesiastica.

Per gli atti di santificazione è esercitata la potestà di santificazione.

È *potestà di santificazione sacramentale* per il Battesimo e per il Matrimonio. Nel caso del Battesimo è partecipata da tutti i battezzati e in caso di necessità anche dai non battezzati con l'intenzione di fare quello che fanno Cristo e la Chiesa; nel caso del Matrimonio è partecipata dai battezzati che contraggono il Matrimonio.

È *potestà di santificazione sacramentale d'ordine* per la Confermazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Unzione, l'Ordine sacro. È partecipata solo dai sacerdoti (Vescovi e presbiteri).

È *potestà di santificazione non sacramentale d'ordine* per i sacramentali posti dai chierici.

È *potestà di santificazione non sacramentale* per i sacramentali posti dai laici.

Per gli atti di insegnamento autentico e di governo è esercitata la potestà di insegnare e di governare, spesso considerate insieme. È partecipata in gradi differenti a seconda dei ministeri differenti sia dai chierici che dai laici[114].

4.8 *La questione della potestà sacra e l'incardinazione nei movimenti*

Sull'origine, la natura e la trasmissione della potestà sacra la Chiesa non è arrivata a dare una soluzione di carattere definitivo.

Il Concilio Vaticano II non stabilisce l'origine sacramentale di tutta la potestà sacra, né nega la dottrina tradizionale sulla potestà nella Chiesa: non identifica *munus* e *potestas* e non sopprime espressamente la distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*.

Anche il Codice è in continuità con la storia e la prassi bimillenaria della Chiesa: l'esercizio della potestà sacra da parte dei laici è un'eccezione nella Chiesa, ma non è un errore o un abuso. Il can. 129, unitamente ai cann. 274 §1 e 1421 §2, è il frutto di una discussione ampia e approfondita, rivela che la *mens* dei Padri che hanno lavorato alla revisione del Codice del 1917 e, così, la *mens Legislatoris* che ha promulgato il Codice attuale, non solo riconosce per il passato ma, anzi,

---

114 Per approfondire i diversi aspetti dell'unità e della diversificazione della potestà sacra cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 806-808; ID., *Il diritto nella Chiesa,* 287-293; ID., «De natura», 149-164.

conferma per il presente che l'autorità ecclesiastica può trasmettere la potestà sacra non ai soli chierici ma anche ai fedeli laici.

Si tratta di oscillazioni nell'estensione della trasmissione della potestà sacra che la Chiesa ha sempre praticato.

Coloro che negano la possibilità di incardinare nei movimenti, perché ciò significherebbe conferire potestà sacra di governo anche ai laici sembrano non riconoscere la storia e la prassi della Chiesa.

Un'ulteriore obiezione di chi è contrario ad incardinare nei movimenti è che comunque non c'è solo la questione dell'esercizio della potestà da parte dei laici, ma anche che tale potestà sarebbe esercitata su chierici.

In realtà nel Codice è già previsto che laici esercitino la potestà su chierici, un esempio è proprio il caso dei giudici laici secondo il can. 1421 §2.

Inoltre, ciò è confermato proprio a proposito dell'incardinazione negli istituti religiosi.

Tutti gli istituti religiosi possono incardinare (cf. cann. 265; 266 §2), quindi anche gli istituti religiosi laicali (cf. can. 588 §3). I chierici incardinati in un istituto religioso laicale si trovano così a dover dipendere da Superiori che, in linea di massima, saranno laici (cf. *VC* 60).

I Superiori di un istituto religioso laicale eserciteranno quella potestà che è definita dal diritto universale e dalle costituzioni (cf. can. 596 §1), a cui andranno applicate anche le disposizioni sulla potestà di governo ordinaria e delegata dei cann. 131, 133 e 137-144 (cf. can. 596 §3)[115].

---

[115] Cf. G. GHIRLANDA, «Relazioni», 63-64: «Una prima cosa che dobbiamo sottolineare, per la sua importanza, è che la potestà di cui al can. 596 §1 dei Superiori e dei Capitoli di tutti gli istituti, nella Relazione per la Plenaria del 1981, dalla stessa Commissione era detta potestà ecclesiastica pubblica, anche se non di governo. Tuttavia, per il fatto che almeno in parte a tale potestà si applicano i canoni sulla potestà di governo ecclesiastico o di giurisdizione, si deve ammettere che essa è radicalmente della stessa natura di quest'ultima. Allora si può dire che negli istituti religiosi laicali, di diritto diocesano o pontificio, e in quelli clericali di diritto diocesano, e negli istituti secolari di ogni tipo, la potestà di governo propria della Chiesa viene ricevuta ed esercitata in modo limitato; mentre negli istituti religiosi clericali di diritto pontificio, viene ricevuta ed esercitata in modo più pieno, in modo che si applicano tutti i canoni circa la potestà di governo, che si trovano nel tit. VIII del libro I, e i Superiori sono, quindi, enumerati tra gli "Ordinari", in quanto forniti di potestà ordinaria almeno esecutiva».

Anche De Paolis studia il can. 596: «Il §1 non qualifica più come dominativa la potestà dei Superiori e dei Capitoli. Ma sembra indubbio che essa non sia potestà di giurisdizione di foro esterno, dal momento che di essa godono soltanto i Superiori di cui al §2 dello stesso canone. D'altra parte la soppressione della qualifica di potestà do-

È vero che tecnicamente non si può parlare di *potestà ecclesiastica di governo* come per gli istituti clericali di diritto pontificio (cf. can. 596 §2), ma si tratta sempre e comunque di vera potestà, radicalmente della stessa natura della potestà ecclesiastica di governo[116].

---

minativa è eloquente per se stessa, dal momento che la dottrina era orientata unanimemente a considerarla potestà dominativa pubblica equiparata alla potestà di giurisdizione esecutiva. In attesa almeno di ulteriori chiarimenti dottrinali, sembra che si debba stare a tale dottrina, tanto più che il §3 afferma che si applicano alla potestà di cui al §1 i cann. 131 e 137-144, a proposito della potestà di giurisdizione esecutiva. Se si applicano in forza di una legge, non per natura della stessa potestà, significa che tale potestà propriamente non è di giurisdizione, neppure esecutiva, ma viene equiparata a essa». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 233.

[116] Cf. Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 298-301.

Anche Ghirlanda tratta della natura della potestà negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica secondo il Codice giungendo a varie conclusioni: «1) Instituta vitae consecratae et societates vitae apostolicae considerari non possunt societates privatae quod iam doctrina et legislatio post CIC 1917 clare tenebant.

2) Clarum est in novo Codice potestatem qua Superiores et Capitula omnium institutorum vitae consecratae et societatum vitae apostolicae gaudent et de qua agitur in can. 596 §1 non considerari potestatem privatam, ideoque dominativam non appellari, sed certe publicam aestimari.

3) Quia in Ecclesia potestas una est, etiam potestas in institutis et societatibus est eiusdem naturae ac potestas regiminis ecclesiastici. Illa, tamen, confertur ab Auctoritate ecclesiastica prout necessaria est ad bonam gubernationem instituti et societatis, iuxta cuiusque naturam propriam (can. 618). Hac de re Superioribus et Capitulis institutorum et societatum laicalium, clericalium iuris dioecesani et saecularium etiam iuris pontificii potestas regiminis confertur ab ipso iure, id est a Codice, ideoque a Suprema Auctoritate Ecclesiae, intra limites finis proprii cuiusque instituti et societatis (can. 596 §1).

Superiores et Capitula institutorum religiosorum clericalium iuris pontificii dicuntur recipere potestatem ecclesiastici regiminis pro foro tam externo quam interno, quia haec instituta in Ecclesia habent momentum maius et Superiores, qui Ordinem sacrum receperunt, Ordinarii loci assimilantur et Ordinarii considerantur a can. 134 §1 (can. 596 §2). Iuxta can. 732 haec omnia applicantur etiam societatibus vitae apostolicae, quod confirmatur a can. 134 §1.

Instituta exempta pergunt habere plenitudinem exercitii potestatis regiminis in Ecclesia, quia natura sua aliquam similitudinem Ecclesiae particularis induunt, etsi, cum exemptio non sit territorialis sed personalis, membra institutorum exemptorum in singulis dioecesibus ab Episcopo pendere debeant in exercitio publico cultus atque apostolatus et in cura animarum (can. 678 §1), sed semper servantis privilegiis quae unumquodque institutum per exemptionem habet (can. 591).

4) quae omnia congruunt cum can. 129 §2 qui admittit laicos exercere veram potestatem regiminis ecclesiastici. Si laici in genere possunt recipere officia quae secumferunt exercitium huius potestatis, dummodo ne sint officia stricte clericalia, id est officia quae receptionem Ordinis sacri tamquam condicionem sine qua non exigant, non videtur cur Superiores et Capitula institutorum et societatum laicalium recipere non

Sugawara sintetizza questo argomento complesso:

> Si può perciò dire che negli istituti religiosi laicali, di diritto diocesano o pontificio, la potestà di governo propria della Chiesa viene ricevuta ed esercitata, ma in modo limitato.
> Dal punto di vista dell'esercizio della potestà, i Superiori di un istituto religioso laicale non hanno potestà ecclesiastica di governo, e tuttavia hanno una vera potestà. […]
> Per il fatto che almeno in parte a tale potestà si applicano i canoni sulla potestà ordinaria e delegata di governo ecclesiastico o di giurisdizione, si deve ammettere che la potestà esercitata dagli istituti religiosi laicali è radicalmente della stessa natura della potestà ecclesiastica di governo[117].

Anzi, Sugawara trae le conseguenze del discorso fin qui svolto e si chiede perché non considerare la potestà che è comune a tutti gli istituti religiosi (clericali, laicali, diocesani, pontifici) come potestà ecclesiastica di governo in forza del can. 129 §2 dal momento che il canone stabilisce che i laici possano cooperare nell'esercizio della medesima potestà a norma del diritto[118].

---

possint potestatem regiminis ecclesiastici necessariam ad bonam gubernationem instituti et societatis». G. GHIRLANDA, «De natura», 147-149.

Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 232-249; G. GHIRLANDA, «Relazioni», 67-70. Inoltre, un testo ampio e approfondito sulla potestà sacra della vita consacrata è quello di Panizzolo che analizza aspetti storico-giuridici ed ecclesiologici. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo.*

Infine, a proposito degli istituti clericali va ricordato che sebbene essi debbano essere governati da chierici, molti istituti hanno ottenuto in deroga che i Superiori locali possano essere laici, mentre i Superiori maggiori devono essere sempre chierici, considerata la loro natura clericale. Gli stessi Capitoli degli istituti clericali pontifici, dove si esercita potestà ecclesiastica di governo, possono comprendere membri laici che si troveranno così a cooperare all'esercizio della potestà ecclesiastica di governo dell'istituto a norma del can. 129 §2. Va comunque ricordato che negli istituti clericali «il ministero sacro è costitutivo del carisma stesso e ne determina l'indole, il fine, lo spirito. La presenza di fratelli costituisce una partecipazione differenziata alla missione dell'istituto, con servizi svolti sia all'interno delle comunità che nelle opere apostoliche, in collaborazione con coloro che esercitano il ministero sacerdotale» (*VC* 60). Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 240; 246.

[117] Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 301.

[118] Cf. Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 302: «Non si vede perché Superiori e Capitoli degli istituti laicali non possano ricevere la potestà ecclesiastica di governo necessaria al buon governo dell'istituto, poiché i laici idonei possono ricevere uffici che comportano l'esercizio della potestà ecclesiastica di governo, purché non siano uffici strettamente clericali, cioè che non esigano la ricezione dell'Ordine sacro come condizione *sine qua non* (cann. 129 §2; 228 §1)».

Comunque, per ciò che riguarda la natura della potestà degli istituti laicali, sebbene tecnicamente non si possa parlare di potestà *ecclesiastica* di governo, si tratta sempre di potestà sacra *ecclesiale.*

> Questa potestà può essere detta ecclesiale in quanto è data mediante il ministero della Chiesa ed è collegata con un ufficio ecclesiastico (cf. can. 145) e anche perché nella Chiesa la potestà è una. Certo, non deve essere confusa con la potestà di governo di cui al can. 596 §2. La potestà è data ai Superiori e ai Capitoli dallo Spirito del Signore in connessione con la gerarchia, non è quindi conferita dai Capitoli o dai membri dell'istituto, cioè non è un potere ottenuto "democraticamente": è conferito per mezzo del ministero della Chiesa attraverso l'approvazione delle costituzioni[119].

Questa stessa potestà ecclesiale di governo sarà trasmessa a chi ricoprirà l'ufficio di Superiore al momento in cui gli verrà conferito quello stesso ufficio.

L'origine prima di questa potestà è quindi Dio stesso che la trasmette attraverso il ministero della Chiesa, fonte secondaria: anche i Superiori degli istituti laicali esercitano quindi l'unica potestà sacra che è di Cristo ed è ecclesiale. Essa dovrà essere esercitata dai Superiori su tutti i membri dell'istituto su cui hanno responsabilità, in conformità al carisma dell'istituto, per il bene dell'istituto, di ciascun membro e di tutta la Chiesa[120].

In effetti, già De Paolis afferma che ci sono istituti che non hanno potestà ecclesiastica di governo, benché abbiano l'abilità per riceverla ed esercitarla: «Gli istituti in cui i Capitoli e i Superiori godono della potestà ecclesiastica di governo, sia in foro esterno che in foro interno, sono quelli clericali di diritto pontificio. Il can. 732 attribuisce tale potestà anche ai Superiori delle società apostoliche clericali di diritto pontificio. Non l'hanno invece gli istituti clericali di diritto diocesano, benché teoricamente siano soggetti abili a riceverla ed esercitarla: l'ordinamento canonico non reputa necessario che essi l'abbiano. Non l'hanno neppure gli istituti clericali secolari, siano essi di diritto diocesano o di diritto pontificio, benché anch'essi siano soggetti abili, a norma del can. 129 §1. La loro natura secolare (can. 711) li lascia inseriti nella diocesi alle dipendenze del Vescovo, come i sacerdoti diocesani ed esclude che essi abbiano un proprio ordinamento diverso dai sacerdoti diocesani». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 248-249.

[119] Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 303.

Cf. G. GHIRLANDA, «Relazioni», 64: «Altra cosa da rilevare è che la potestà di cui si parla al can. 596 §1, in quanto pubblica, non proviene dai membri dell'istituto, né dal loro voto di obbedienza, ma è data ai Superiori e ai Capitoli dallo stesso diritto universale e dalla costituzioni, cioè in ultima analisi dallo stesso Legislatore, il Romano Pontefice, e dal fatto che le costituzioni sono approvate dall'autorità ecclesiastica competente (can. 617). Il che viene confermato dal can. 618, secondo il quale i Superiori esercitano la potestà che hanno ricevuto da Dio mediante il ministero della Chiesa».

[120] Cf. Y. SUGAWARA, «La natura della potestà interna», 304-306.

Oltre al fatto che i Superiori laici degli istituti laicali esercitano la potestà sacra di governo nei confronti dei chierici a loro soggetti, nella vita consacrata c'è un'ulteriore conferma di laici che possono avere potestà di governo su chierici: è il caso degli *istituti misti*[121].

Ghirlanda chiarisce:

> un istituto non si può dire misto semplicemente per il fatto che comprende in sé membri non ordinati oltre quelli ordinati o viceversa, ma solo se secondo il carisma originario, quanto alla missione che è chiamato a svolgere nella Chiesa, è da considerarsi né clericale né laicale e per questo i membri, sacerdoti e no, sono da considerarsi uguali con pari obblighi e diritti, eccetto quelli derivanti, per loro natura, dall'Ordine sacro[122].

Gli istituti misti sono trattati nell'Esortazione Apostolica *Vita consecrata. VC* 61 considera quegli istituti religiosi in cui, nel progetto originario del fondatore, tutti i membri erano considerati uguali tra loro. Poiché nel tempo essi hanno trasformato la loro natura mista in clericale o laicale, ora si richiede a questi istituti di approfondire il loro carisma fondazionale per capire se sia opportuno e possibile ritornare alla natura mista originaria. «I Padri sinodali hanno espresso il voto che in tali istituti sia riconosciuta a tutti i religiosi parità di diritti e di obblighi, eccettuati quelli che scaturiscono dall'Ordine sacro» (*VC* 61). *VC* 61 richiama anche l'istituzione di una Commissione apposita che si occupi delle questioni connesse, Commissione di cui non si hanno notizie.

Ghirlanda riconosce subito che la «questione fondamentale è l'ammissione o meno dei fratelli al governo di un istituto con esercizio di giurisdizione sui membri sacerdoti»[123]. Ciò rimanda al fatto che tra i diritti c'è anche quello alla voce attiva e passiva nell'elezione del Superiore oltre alla capacità giuridica di ricoprirne l'ufficio[124].

Ghirlanda si chiede se ai Superiori non ordinati possa essere conferita la potestà ecclesiastica di governo in forza del can. 129 §2 che riconosce che i laici possano cooperare all'esercizio della medesima a norma del diritto[125]. Egli conclude affermando che «si deve seriamente considerare il fatto che, se i laici possono esercitare, in base al can. 129 §2, la potestà di giurisdizione, ricoprendo vari uffici, non si vede perché non lo possa-

---

[121] Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 243-245; G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 483-494.

[122] G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 489.

[123] G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 483.

[124] Cf. G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 490.

[125] Cf. G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 490-491.

no i Superiori laici negli istituti laicali o misti, anche se non nella stessa misura che i Superiori degli istituti clericali di diritto pontificio»[126].

Il passo successivo di Ghirlanda è quello di chiedersi se i Superiori maggiori degli istituti misti possano essere considerati Ordinari a norma del can. 134 §1 come i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali pontifici e delle società di vita apostolica clericali pontificie. Secondo Ghirlanda questi ultimi sono Ordinari a due titoli: in virtù del sacerdozio e per l'approvazione pontificia del loro istituto o società *come clericale*, per cui l'esercizio del ministero sacerdotale è ritenuto costitutivo del carisma. Essi fanno quindi parte della struttura della gerarchia ecclesiastica e, in una certa misura, nel loro ambito, sono equiparati ai Vescovi. Poiché ai Superiori maggiori degli istituti misti, anche se fossero sacerdoti, mancherebbe l'approvazione pontificia del loro istituto come clericale, essi non possono essere definiti Ordinari[127].

Il passo conclusivo di Ghirlanda è quello che interessa il nostro tema:

> considerare se, riconosciuta la possibilità ai religiosi laici di ricoprire negli "istituti misti" la carica di Superiore maggiore con una partecipazione nella potestà di governo, ma non come Ordinario, sia opportuno conferire loro tutte le facoltà che sono proprie degli Ordinari a norma del can. 134 §1, specialmente in istituti in cui sia presente un grande numero di membri ordinati. Infatti alcuni si chiedono se sia opportuno che l'attività pastorale dei religiosi sacerdoti, specialmente in istituti in cui sono in un gran numero, sia interamente diretta da Superiori non sacerdoti. Ci si chiede, allora, se negli "istituti misti" in cui grande è il numero dei sacerdoti e quindi l'attività pastorale sacerdotale ha di fatto una grande rilevanza e influsso

---

[126] G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 491.

È interessante notare come Ghirlanda consideri insieme i Superiori degli istituti laicali e quelli degli istituti misti: ciò che li accomuna è il loro essere membri di istituti che non sono clericali. Anche De Paolis si comporta nello stesso modo: «rimane il fatto che il legislatore attribuisce speciali facoltà giurisdizionali soltanto agli istituti clericali. Conseguentemente un'eventuale ammissione di istituti misti non avrebbe alcuna conseguenza giuridica di fronte all'ordinamento canonico; sarebbero equiparati agli istituti laicali. Si tratterebbe però di una chiara incongruenza dell'ordinamento giuridico. Ammessa infatti la possibilità di una terza categoria di istituti misti, in base alla natura, all'indole, al fine dell'istituto, si dovrebbe provvedere con una appropriata legislazione perché tali istituti abbiano appropriate facoltà, che tengano presente la loro natura di istituti misti, che partecipa insieme della clericalità e della laicità. Si tratterebbe di intervenire con una legislazione innovativa rispetto al Codice di Diritto Canonico». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata,* 244-245.

[127] Cf. G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 491-492.

ecclesiale, almeno il Superiore generale non dovrebbe essere sempre un sacerdote[128].

Ghirlanda, pur ponendo la domanda se negli istituti misti con molti sacerdoti debba essere sempre sacerdote almeno il Superiore generale, non dà la sua opinione, ma lascia aperta la questione.

È interessante fare due osservazioni:

– Ghirlanda limita la sua domanda a quegli istituti misti con un grande numero di sacerdoti e quindi con un'attività pastorale sacerdotale di grande rilevanza ed influsso ecclesiale; negli altri istituti misti sembrerebbe legittimo e pacifico pensare che il Superiore generale possa essere un laico, pertanto ciò confermerebbe la possibilità che un laico possa esercitare potestà di governo sui chierici incardinati nell'istituto cui è a capo;
– la soluzione che si sceglierà per gli istituti misti dovrà essere tenuta in conto anche per il caso dei movimenti ecclesiali, qualora dovessero incardinare.

In effetti, lo stesso Ghirlanda è consapevole che le soluzioni offerte potranno essere adatte non solo per gli istituti già esistenti ma anche per futuri istituti misti, nonché per altre aggregazioni che si propongano come nuove forme di vita consacrata o no[129]. Sicuramente tra queste aggregazioni si possono inserire i movimenti ecclesiali.

Ad ulteriore conferma della possibilità che un chierico possa dipendere da un laico si può richiamare anche il caso in cui venga eletto Romano Pontefice un non sacerdote, anche laico.

Dal momento dell'accettazione dell'elezione da parte di un eletto non sacerdote, l'esercizio della potestà primaziale si estenderà su tutti i fedeli, chierici compresi, certamente per le questioni necessarie da trattare prima della sua consacrazione episcopale[130].

In effetti, nella storia furono quattordici gli eletti Papi che esercitarono la potestà primaziale prima di essere consacrati Vescovi compiendo, comunque, atti amministrativi ed anche penali ma non legislativi e ma-

---

128 G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 492.

129 Cf. G. GHIRLANDA, «"Istituti misti"», 484; 492.

130 Cf. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis*, sulla sede vacante e l'elezione del Romano Pontefice, 22 febbraio 1996, *AAS* 88 (1996) 305-343; *EV* 15/243-343; in particolare il n. 91.

L'argomento sarebbe ampiamente da approfondire, ma c'è il rischio di allontanarsi dal tema di questo lavoro.

Sulla questione della potestà primaziale del Romano Pontefice cf. G. GHIRLANDA, «Accettazione», 615-656.

gisteriali, almeno dalle fonti storiche conosciute; tra questi ci fu Adriano V che morì prima di essere consacrato Vescovo[131].

Il fatto che i Pontefici non Vescovi abbiano esercitato la loro potestà primaziale prima della consacrazione episcopale si inserisce nella ministerialità della Chiesa e nel principio di economia: non risulta che abbiano compiuto atti riguardanti la natura più profonda della Chiesa, come la fede e i sacramenti, ma, dovendo provvedere a necessità insorgenti prima della consacrazione episcopale, abbiano, piuttosto, compiuto atti riguardanti la disciplina, come gli atti amministrativi e penali, anche se è vero che la disciplina è al servizio della fede e dei sacramenti, rivelando, quindi, una profonda e inscindibile unità[132].

In questo modo continua ad essere fondata la possibilità che ci sia un Pontefice laico che possa compiere atti di giurisdizione anche verso i chierici prima della sua consacrazione episcopale. Si è visto che si tratta di casi straordinari, ma essi confermano che un'oscillazione dell'estensione della potestà dei laici sui chierici potrebbe essere possibile fino anche a toccare l'ufficio primaziale del Romano Pontefice.

È un'ulteriore testimonianza del fatto che si possa *realisticamente* considerare la possibilità che un laico, come Moderatore di un movimento ecclesiale, sia Superiore incardinante dei chierici incardinati in esso esercitando su di loro potestà di governo[133].

Questa posizione è coerente con quanto stabilito dal Vaticano II e dalla legislazione vigente, specialmente riguardo all'esercizio della potestà sacra da parte di chi non è insignito dell'Ordine sacro.

Sostenere che incardinare nei movimenti, con il rischio di chierici che si trovino a dipendere da laici, significhi andare contro l'origine sacramentale di tutta quanta la potestà e la costituzione stessa della Chiesa appare, come si è tentato di mostrare, un'affermazione non fondata sufficientemente né decisiva per negare la possibilità di incardinare nei movimenti stessi.

---

131 Cf. G. GHIRLANDA, «Accettazione», 635-636.

Va inoltre ricordata la dottrina comune, ripresa da sei Pontefici tra l'XI e il XX sec. (tra cui, nel XX sec., Pio X e Pio XII) e tenuta anche dalla Commissione Dottrinale del Concilio Vaticano II, secondo cui è l'accettazione della legittima elezione il momento in cui si riceve la suprema potestà, sebbene debba poi seguire la consacrazione episcopale. Cf. G. GHIRLANDA, «Accettazione», 636-639.

132 Cf. G. GHIRLANDA, «Accettazione», 654.

133 Cf. cap. V, pp. 419-422.

Se la questione sull'origine, la natura e la trasmissione della potestà sacra nella Chiesa resta disputata, ciò non toglie che ci siano dei punti fermi, anche per i movimenti e in generale per le associazioni.

Anche i movimenti ecclesiali, come le associazioni, sono doni dello Spirito che partecipano necessariamente alla missione della Chiesa ma anche alla potestà sacra ecclesiale, dal momento che sono inseriti nella Chiesa e in essa agiscono. Il fatto che la partecipazione alla potestà vada definita meglio non significa che essa non vada riconosciuta, anzi un approfondimento è necessario per correggere abusi ed errori[134].

Certamente la potestà esercitata nei movimenti è potestà sacra ecclesiale, radicalmente della stessa natura della potestà ecclesiastica di governo.

> Per il fatto che nella Chiesa la potestà è una, anche quella esercitata nei movimenti non può essere che della stessa natura della potestà di governo ecclesiastico. Essa è la potestà di Cristo su coloro che per lo stesso dono dello Spirito sono riuniti insieme in un organismo per il raggiungimento di un fine specifico nell'adempimento di una missione ecclesiale; essa è conferita, tuttavia, tramite l'autorità ecclesiastica nello stesso atto di approvazione del movimento e dei suoi statuti, per il buon governo di esso, secondo la sua natura propria (cf. can. 618). Per tale ragione tale potestà deve essere esercitata a norma del diritto universale e di quello proprio, sotto la vigilanza e il governo dell'autorità ecclesiastica o sotto la sua superiore direzione (cann. 305; 315; 317 §1; 321; 323; 305; cf. can. 617)[135].

Rispetto alle associazioni, dal momento che oggi i movimenti sono solitamente costituiti sotto questa forma giuridica, questo discorso vale anche per le associazioni private e non solo per quelle pubbliche. Anche le associazioni private comportano sempre un'azione inserita in Cristo e quindi nella Chiesa. Essa, anche solo con una lode o una raccomandazione, assume nella sua azione, in modo ufficiale e pubblico, l'azione di un'associazione; in caso di erezione la Chiesa sarà coinvolta in grado maggiore[136].

L'azione delle associazioni private e pubbliche richiede quella potestà sacra ecclesiale che è l'unica potestà di Cristo:

> la potestà esercitata in tutte le associazioni almeno approvate mediante lode o raccomandazione (private: can. 299), anche se non erette con decreto (pubbliche: cann. 301; 313), non può essere considerata una potestà natura-

---

134 Cf. J. BEYER, «Vita associativa», 932-933.
135 G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 49.
136 Cf. G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 49-50.

> le, privata, domestica o dominativa, ma una potestà spirituale, quindi sacra, perché, come potestà di Cristo nella Chiesa, esercitata per il raggiungimento di fini spirituali. E questo vale anche per le associazioni che sono governate da laici (can. 317 §3), in base al can. 129 §2, che riconosce la capacità generale dei laici all'esercizio della potestà di governo, e, per analogia, in base al can. 618, che afferma che la potestà negli istituti religiosi è ricevuta dai Superiori da Dio, mediante il ministero della Chiesa, con l'autorità gerarchica. La potestà non viene dalla volontà degli associati in una forma di delega, e neppure dal voto di obbedienza qualora fosse fatto, ma dall'Alto, da Dio[137].

Anche per i movimenti ecclesiali si tratta di determinare con cura la potestà sacra ecclesiale che si esercita al loro interno e che potrà anche essere estesa fino all'ottenimento della facoltà di incardinare con il valido esercizio di tutti quegli atti che ne possono derivare, a prescindere da chi ricopre l'ufficio di Moderatore[138].

5. **Conclusione**

Rispetto ai chierici membri dei movimenti la posizione della Chiesa è quella di considerarli a tutti gli effetti chierici diocesani, infatti, attualmente, la facoltà di incardinare non è estesa ai movimenti, pertanto i chierici sono incardinati in diocesi o in un'altra struttura legata al movimento e dotata di tale facoltà.

Sulla questione dell'incardinazione nei movimenti, in realtà, c'è un intenso dibattito tra diversi autori con motivazioni favorevoli o contrarie all'incardinazione.

Gli autori a sfavore dell'incardinazione partono dalla constatazione dello scarso spessore e densità ecclesiologiche di un'associazione, istituto in cui rientrano anche i movimenti. Incardinare comporta una serie di atti per moderare, disciplinare e sostentare la vita e il ministero dei chierici, ma le associazioni non sembrano adeguate a questi scopi. C'è un rischio concreto di avere chierici acefali o girovaghi. Adeguare le associazioni, affinché possano incardinare, significherebbe istituzionalizzarle a tal punto da far loro perdere quella flessibilità che le contraddistingue e, nel caso dei movimenti, vorrebbe dire limitare la loro natura carismatica.

L'incardinazione nelle associazioni e nei movimenti andrebbe inoltre contro la costituzione della Chiesa minando l'autorità, la libertà e la responsabilità del Vescovo nell'azione pastorale della propria diocesi: in uno stesso territorio si avrebbe l'esercizio di più giurisdizioni col ri-

---

137 G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 50.
138 Cf. cap. V, pp. 419-422.

schio di trasformare i movimenti in piccole Chiese dentro la Chiesa particolare o in vere e proprie Chiese parallele.

Andare contro la costituzione della Chiesa significa anche ammettere che dei laici, anche donne, possano esercitare la potestà sacra su dei chierici nell'ambito di ciò che riguarda la vita e il ministero sacerdotale. Ciò è contro la legislazione vigente che richiede che un chierico dipenda gerarchicamente da un altro chierico, inoltre si rende una regola quell'eccezione secondo cui i laici possano cooperare all'esercizio della potestà sacra di governo, per cui, invece, sono abili i soli chierici. Infine con l'incardinazione, facilmente, potrebbe anche derivare la richiesta di una propria formazione, la presentazione dei candidati al sacerdozio, il loro scrutinio, l'ammissione agli Ordini sacri e la concessione delle lettere dimissorie. I laici sarebbero non idonei a svolgere tutti questi compiti.

Gli autori che si dichiarano a sfavore dell'incardinazione dei movimenti propongono la stipula di convenzioni al fine di tutelare sia i Vescovi diocesani incardinanti, sia i chierici coinvolti, sia i Moderatori dei movimenti da loro rappresentati: si tratta di accordi che prevedono un servizio per il movimento da parte dei chierici incardinati in diocesi.

Gli autori a favore dell'incardinazione nei movimenti sottolineano la precarietà di questi accordi che – pur essendo vero che le parti sono vincolate a rispettarli per un obbligo naturale – rivelano una debolezza intrinseca, non essendo previsti dal diritto ecclesiale in maniera specifica. Inoltre, essi possono dare luogo a vere e proprie finzioni giuridiche nel caso in cui al chierico incardinato in diocesi fosse concessa l'assoluta libertà di operare nel proprio movimento e di dipendere da esso. Anche la strada di costituire all'interno del movimento una società clericale di vita apostolica con facoltà di incardinare viene criticata perché si rivela pericolosa, infatti rischia di mettere in discussione l'unità del movimento.

Gli autori che si sono espressi a favore dell'incardinazione partono dal considerare la situazione attuale: i candidati al sacerdozio provenienti da movimenti ecclesiali si integrano con difficoltà nel seminario e nella formazione seminaristica prevista per chi sarà chierico secolare diocesano. Queste difficoltà persistono dopo l'ordinazione e con l'incardinazione diocesana: per i chierici membri dei movimenti è concreto il rischio di una vita interiore e ministeriale non stabile, spesso scissa tra ciò che si è chiamati a fare, in forza del vincolo di incardinazione, e ciò cui si dovrebbe tendere ad essere, secondo il carisma del proprio movimento di appartenenza.

Considerata la natura carismatica dei movimenti e la natura flessibile del vincolo di incardinazione, nonché i diritti di ciascun fedele di avere a disposizione tutti gli strumenti necessari per realizzare la propria vocazione a edificazione di sé e della Chiesa, diversi autori concludono che si potrebbe ammettere l'incardinazione nei movimenti ecclesiali, almeno per quelli che attualmente sono costituiti in associazioni pubbliche e hanno un carisma aperto all'universalità e alla missionarietà.

Incardinare nei movimenti significherebbe riconoscere che essi hanno raggiunto una consapevolezza di sé e della propria natura che rivela una certa maturità ecclesiale e una certa responsabilizzazione: essi possono determinare la vita e il ministero dei chierici in essi incardinati, essendo la famiglia ecclesiale che, con il loro carisma, sostiene, arricchisce e perfeziona la loro vocazione sacerdotale, e che, non di rado, ha contribuito a farla sorgere.

Incardinare nei movimenti, infine, implica entrare nella questione non risolta sulla potestà sacra, sulla sua origine, natura e trasmissione: basandosi sulla storia e la prassi della Chiesa si è tentato di fare alcune considerazioni e trarre dei punti fermi per fondare la proposta di questo lavoro, cioè estendere ai movimenti la facoltà di incardinare.

CAPITOLO V

Incardinare nei movimenti ecclesiali?

1. **Natura carismatica dei movimenti come punto da cui ripartire**

Gli autori critici della possibilità di concedere la facoltà di incardinare ai movimenti ecclesiali, oltre alla questione dottrinale della potestà sacra, ricorrono anche ad altre argomentazioni: per rispondervi, a mio parere, si deve ripartire dalla natura carismatica dei movimenti; essa – dopo aver analizzato la questione della potestà sacra – è ciò che motiva la possibilità e l'auspicabilità di estendere ai movimenti la facoltà di incardinare.

1.1 *Le convenzioni come soluzione provvisoria*

Certamente la stipulazione di convenzioni è utile ai movimenti, anzi, allo stato attuale, esse dovrebbero essere maggiormente conosciute ed utilizzate (cf. cap. II, pp. 152-159), ma non sembrano uno strumento che offra soluzioni a lungo termine, infatti le convenzioni tra le associazioni – come sono i movimenti – e le diocesi non sono nemmeno previste dal Codice in maniera specifica e non danno vere e proprie garanzie né ai Vescovi diocesani, né ai Moderatori dei movimenti, né ai chierici interessati.

Sembra necessario che si riconosca la natura carismatica dei movimenti, affinché si possa offrire loro una collocazione giuridica più appropriata, che sia frutto di un approfondimento teologico ed ecclesiologico, non solo giuridico.

Difficilmente si potrà limitare lo spessore ecclesiologico dei movimenti a quello di una mera associazione di fedeli sorta per pura volontà umana.

I movimenti si costituiscono come associazioni di fedeli, ma, propriamente, non sono associazioni che sorgono, semplicemente, dalla volontà di alcuni di unirsi per una determinata finalità. Al sorgere di un movimento è presente un dono che l'autorità ecclesiastica deve discernere e riconoscere come autentico frutto dello Spirito Santo, un carisma che tiene uniti tutti gli ordini di persone, provenienti dai diversi stati di vita e dalle più svariate condizioni. I movimenti, come doni carismatici, frutto dell'azione della divina Provvidenza, investono interamente la vita di chi decide di seguirne uno, plasmandola secondo il suo determinato carisma: l'iniziativa e la volontà degli uomini si inseriscono in una dinamica carismatica e perciò divina. In una collocazione canonica che, in modo più appropriato, renda ragione della peculiarità dei movimenti, sarebbe opportuno prevedere, a certe condizioni, anche la facoltà di incardinare.

1.2 *Facoltà di incardinare, segno di una giusta autonomia di governo*

La natura carismatica dei movimenti, proprio come quella della vita consacrata, richiede una certa autonomia di vita e di governo interno: è in questa autonomia di governo che va inserita anche la facoltà di incardinare i chierici.

A tutte le componenti della compagine ecclesiale spetta costruire la comunione, non esclusi i movimenti: essi sono all'interno della Chiesa, operano nella Chiesa, perseguono le finalità della Chiesa. È la natura comunionale della Chiesa stessa che richiede che tutti i carismi vengano valorizzati in modo che il Corpo di Cristo si accresca. Se, dopo un autentico discernimento da parte dell'autorità ecclesiastica, i movimenti sono accolti nella Chiesa, essi devono poi avere gli strumenti, compresa la facoltà di incardinare, per contribuire a costruire al meglio la comunione ecclesiale.

Incardinare nei movimenti non significa allora sottrarre la giurisdizione ai Vescovi diocesani o depotenziare le Chiese particolari, ma, piuttosto, offrire ai movimenti uno strumento adeguato e rispettoso dei loro carismi, che possa favorire i rapporti di comunione ecclesiale *ad intra,* ossia tra le diverse componenti che costituiscono un movimento, e *ad extra,* ossia con tutte le altre componenti ecclesiali, *in primis* le Chiese particolari[1].

---

[1] Durante il seminario del 1999 promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici sul tema "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi" il Cardinale Ratzinger, rispondendo al Cardinale Sterzinsky che lo interroga-

Di per sé non si può concludere che se un movimento incardinasse, lederebbe i diritti e la giurisdizione dei Vescovi locali, sia perché i movimenti non sono e non devono essere Chiese particolari alternative e in concorrenza con le diocesi, sia perché l'autonomia e i diritti dei Vescovi diocesani non precludono nei loro territori la presenza di altre strutture che esercitino una giurisdizione o su tutti gli ordini di fedeli o almeno sui chierici incardinati in esse: diocesi personali, ordinariati mili-

---

va sulla struttura dei movimenti, riprendeva la distinzione tra movimenti e Chiese particolari: «mi preme innanzi tutto sottolineare l'importanza di tenere sempre viva in tutti la coscienza di essere parte di una unica e identica Chiesa, la consapevolezza che il Signore ha solo una Chiesa e che tutti noi siamo membri dell'unica Chiesa. Le diverse realtà che via via emergono sono al servizio dell'unità e sono già su una strada sbagliata se si separano e non vogliono più servire all'unità della comunità dei fedeli. […] A partire da sant'Ignazio di Antiochia vediamo affermata l'unicità dell'Episcopato. Ciò sta a significare che in un luogo vi è una sola e identica Chiesa, nella quale trovano posto gli elementi più diversi […]. È fondamentale in questo senso il principio formulato da sant'Ignazio dell'unicità dell'Episcopato, cioè dell'unità della Chiesa in un determinato luogo, dove non sono io a cercarmi quelli che mi sono simpatici, ma dove vengo trovato dal Signore insieme a tutti quelli che lì credono in lui. Non possiamo lasciare che si sviluppi un cristianesimo elitario, quali che siano i criteri secondo cui questa élite viene selezionata. Tutti dobbiamo invece accettare l'umiltà dell'unica fede, nella quale tutti dobbiamo ricevere e dare e il professore e il diplomatico non appartengono a una Chiesa diversa rispetto alle persone più umili, che sono poi forse quelle che vedono più a fondo. In questo senso vi è certamente un limite alla formazione di eventuali comunità personali e il principio territoriale rimane fondamentale. L'unità territoriale è l'espressione del fatto che il cristianesimo non è un gruppo di amici che si separano dagli altri e si rinchiudono in se stessi, ma sono uomini trovati dal Signore che accettano i fratelli che il Signore dà loro. […]

Detto ciò, mi sembra che si potranno anche trovare i modi – nella vita concreta, certo, non senza difficoltà – per far posto ai diversi carismi, alle diverse possibilità. La Chiesa ha fatto posto al monachesimo, il quale del resto, seppur esente in certa misura dal principio locale, non rompe però il principio che la Chiesa esiste nell'unità con il Vescovo. […] E quanto si è realizzato, certamente anche con sofferenza, nella nascita del monachesimo o nella nascita dei movimenti del Duecento, si deve realizzare, sia pure con le sofferenza inevitabili, anche oggi, in un momento in cui lo Spirito Santo nella sua ricchezza ci riserva delle sorprese e crea nuove forme di espressione che sono feconde per la Chiesa. La condizione è che queste nuove realtà vogliano vivere nella Chiesa comune, pur con spazi in qualche modo riservati per la loro vita, così che questa diventi poi feconda per tutti gli altri. […]

Ma tutti i mezzi che si possono trovare devono essere ordinati alla struttura fondamentale della Chiesa per cui la Chiesa è una in tutti i luoghi e si realizza sotto la guida del Vescovo e del suo delegato, il parroco. La Chiesa si apre sempre alle nuove realtà, ma bisogna verificare se queste vogliono servire l'unità e servire anche gli altri». J. RATZINGER, «Dialogo», 232-234.

tari, ordinariati apostolici per i fedeli di rito orientale in un territorio latino, ordinariati personali per gli anglicani, istituti religiosi, società di vita apostolica clericali, prelature personali.

Se ci fossero incomprensioni, tensioni, errori o abusi, essi andrebbero corretti da parte dell'autorità competente, ma non si può rifiutare l'incardinazione a titolo preventivo, come se la concessione della facoltà di incardinare potesse causare inevitabilmente istituzioni autoreferenziali e autosufficienti, fino a vere e proprie Chiese parallele[2].

Anzi, similmente alla vita consacrata, i movimenti con facoltà di incardinare, attraverso il loro peculiare carisma, saranno chiamati a incrementare la comunione ecclesiale nelle diverse Chiese particolari e nella Chiesa universale, nel pieno rispetto dei diritti degli Ordinari del luogo, specie per ciò che riguarda l'esercizio del culto pubblico, la cura pastorale e l'attività di apostolato in diocesi; la concessione della facoltà di incardinare potrebbe allentare molte delle tensioni creatisi nelle Chiese particolari e nelle parrocchie a causa delle incomprensioni con i movimenti.

Ogni carisma ecclesiale esige tutta la potestà necessaria per realizzarsi compiutamente, anzi, dal momento che un carisma, per sua natura, ha origine divina, esso presuppone e postula tutta quella potestà di cui ha bisogno e che la Chiesa, nel discernimento, è chiamata a riconoscere.

Con il passare del tempo la maturità dei movimenti si accresce e con essa si vanno definendo meglio la loro identità, la loro natura, i loro bisogni e la loro posizione all'interno della Chiesa. Il riconoscimento di una giusta autonomia ai movimenti comporta l'estensione più o meno ampia della potestà necessaria a perseguire le finalità che essi si propongono.

L'estensione della potestà fino ad accordare la facoltà di incardinare può essere uno dei frutti di una loro maturazione ecclesiale: essa può testimoniare e, al contempo, favorire il conseguimento di una sana e autentica istituzionalizzazione che non ingabbia il carisma, ma gli permette di svilupparsi al meglio. Ritenere che l'incardinazione nei movimenti li istituzionalizzi, indebolendo la loro natura carismatica, significa cadere nell'errore di contrapporre il carisma e l'istituzione. La storia insegna che i carismi, nel tempo, necessitano di una regolazione e stabilizzazione, prima di tutto al fine di conservarli, tutelarli e garantire loro un ulteriore sviluppo: anche l'incardinazione va vista in quest'ottica. Solo una mentalità antigiuridica può ritenere che concedere la facoltà di

[2] Cf. cap. V, pp. 406-412.

incardinare possa istituzionalizzare i movimenti, svuotandoli della loro forza carismatica[3].

1.3 *Vocazione sacerdotale nei movimenti: universalità del sacerdozio e dei carismi collettivi*

I carismi dei movimenti, come quelli della vita consacrata, per loro natura sono aperti all'universalità: pur inserendosi ed operando in Chiese particolari, ne trascendono i confini con i loro messaggi che possono essere diretti ad ogni uomo e adatti alle più svariate condizioni. In questo senso la loro missione è universale e li presenta come strumenti della Chiesa universale e della sua missione, segni di una Chiesa veramente cattolica e apostolica.

Ciascun movimento dovrà sentirsi investito del mandato di tutelare, accrescere e sviluppare il proprio carisma specifico, al fine di contribuire all'evangelizzazione, intesa anche come nuova evangelizzazione.

Il messaggio cristiano non sarà mai trasmesso in maniera anonima, indifferente, generica, ma sempre declinato secondo la peculiarità di un determinato carisma: il carisma di ciascun movimento – dove troverà

---

[3] Durante il seminario del 1999 promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici sul tema "Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei Vescovi" il Cardinale Ratzinger, rispondendo ad una domanda del Cardinale Simonis, affermava: «Vorrei dire qualcosa anche a proposito del suo accenno al fatto che anche nei movimenti comincia inevitabilmente una certa burocratizzazione o almeno istituzionalizzazione. In effetti si tratta di una evoluzione osservabile in tutta la storia a partire dal monachesimo, fenomeno che comincia come movimento privo di strutture giuridiche, ma deve poi trovare e trova delle regole e quindi anche il suo stato giuridico nella Chiesa. Lo stesso accade con i grandi movimenti del Duecento e soprattutto con il Francescanesimo che voleva essere semplicemente un risveglio del popolo di Dio e poi, quasi contro la volontà di san Francesco, dovette trovare anche forme giuridiche. Lo stesso succede anche oggi. Non credo di tradire un segreto se dico che per esempio il Cammino Neocatecumenale, fino a poco tempo fa, si opponeva all'idea di dover avere una struttura: "No! Noi siamo il cammino *della* iniziazione nella Chiesa, non siamo un'associazione". Anche i carismatici dicono: "No, questo è solo il rinnovamento delle comunità parrocchiali". Ma anche loro cominciano a capire che una certa struttura è necessaria, che una struttura ovviamente limita in qualche modo il dinamismo iniziale, ma d'altra parte canalizza anche le forze e così consente anche un effetto più ordinato e aiuta l'integrazione nell'insieme della vita della Chiesa, nella parrocchia e nella diocesi. Una certa istituzionalizzazione dunque è inevitabile. Dobbiamo soltanto stare molto attenti per evitare che l'istituzione diventi un'armatura che alla fine schiaccia la vita e fare il possibile perché l'elemento istituzionale resti per così dire semplice, in modo che non spenga lo Spirito». J. RATZINGER, «Dialogo», 228-229.

terreno fecondo – potrà poi dare forma a infinite vocazioni nei diversi stati di vita, compreso quello clericale, specialmente sacerdotale.

Anche la vocazione sacerdotale potrà quindi essere plasmata dal carisma di un movimento, così come lo è da un determinato carisma diocesano o da quello di un istituto di vita consacrata, di una società di vita apostolica o di una prelatura personale.

Quando una vocazione sacerdotale si fonda sulla sequela di Cristo secondo il carisma di un movimento, tale vocazione dovrà essere tutelata con la garanzia che il diritto di associarsi, di seguire un carisma specifico e una propria spiritualità potranno essere realmente esercitati, sempre compatibilmente con ciò che deriva dall'Ordine sacro. Si tratta di esigenze spirituali, prima ancora che materiali e di organizzazione interna del movimento, e proprio perché il vincolo di incardinazione è un vincolo spirituale, e non solo giuridico, è legittimo pensare all'incardinazione nella propria *famiglia spirituale* di appartenenza e di provenienza.

Incardinare nei movimenti può essere un modo per favorire una vita spirituale e ministeriale dei sacerdoti che sia il più possibile equilibrata ed armonica, non solo per il loro bene bensì per il bene di tutta la Chiesa, cui è ordinato il ministero di ciascun uomo che riceve il sacramento dell'Ordine.

L'incardinazione nei movimenti si concilierebbe bene anche con la dimensione universale del sacerdozio ministeriale, che verrebbe esercitato e vissuto secondo quel determinato carisma universale che ha contribuito a far sorgere e maturare quella vocazione sacerdotale.

Incardinare nei movimenti può essere, quindi, un'occasione per esprimere la natura universale del dono del sacerdozio. Premesso che la vocazione sacerdotale va sempre inserita nella dinamica della comunione ecclesiale e del bene comune, perché nessuno è ordinato per se stesso o esclusivamente per quelli del proprio gruppo, ne consegue che il servizio pastorale che i sacerdoti offriranno per il loro movimento andrà vissuto, compreso e manifestato come servizio per tutta la Chiesa, sia che l'esercizio ministeriale si svolga in opere proprie del movimento di appartenenza – anche missionarie – sia che si svolga in opere non appartenenti al movimento.

Da parte di tutti deve essere maturata la consapevolezza che la vocazione sacerdotale si attua non solo nei sacerdoti diocesani, ma anche nei sacerdoti dei movimenti, così come nei sacerdoti che seguono altri carismi collettivi come possono essere i religiosi.

Percorrendo la storia dell'incardinazione si è visto come questo istituto si è andato adattando a seconda delle esigenze pastorali e personali

rimanendo stabile e permanente, pur permettendo flessibilità e mobilità; ciò che si è sempre mantenuto attraverso l'istituto dell'incardinazione è stato proprio il proposito di non far ritenere l'Ordine sacro un diritto personale da esercitarsi per fini particolaristici e parziali, né che il ministero sacro si esaurisca esclusivamente nel servizio per una determinata e ristretta comunità, infatti si è ordinati solo per le necessità e l'utilità di tutta la Chiesa e in questo si esprime la dimensione universale del sacerdozio: l'incardinazione in una diocesi, in un istituto religioso, in una società di vita apostolica o in una prelatura personale, devono sempre esprimere quell'apertura universale che lascia aperta la possibilità di servire la propria struttura incardinante anche operando all'esterno di essa, in opere non proprie. Anche l'incardinazione nei movimenti va pensata in questa prospettiva, perché solo così è auspicabile.

Certamente la sintonia tra l'universalità dei carismi e la dimensione universale del sacerdozio non richiede *necessariamente* l'incardinazione. Questo lo si vede nel caso degli istituti secolari che, infatti, di norma non incardinano, e nel caso di quelle società di vita apostolica clericali le cui costituzioni prevedano l'incardinazione diocesana. In entrambi i casi si tratta di carismi aperti all'universalità, infatti tendono a superare i confini di una Chiesa particolare per diffondersi nella Chiesa universale, anche se poi tali carismi universali, per loro natura, necessitano di un legame molto stretto con la *diocesanità* della Chiesa particolare in cui si trovano ad operare.

In genere, però, i carismi universali richiedono l'incardinazione proprio in quelle strutture cui hanno dato origine, infatti incardinano gli istituti religiosi, le società di vita apostolica clericali (di norma), e poi, ancora, le prelature personali.

A mio parere, i movimenti si inseriscono tra queste specie di carismi universali: hanno opere proprie, spesso i sacerdoti conducono vita comune, anche con fedeli di altri stati di vita, richiedono una giusta autonomia nel loro governo.

L'incardinazione nei movimenti, specie quelli pontifici, esprimerà, allora, anche la dimensione universale del sacerdozio ministeriale congiunta con l'apertura universale dei carismi dei movimenti stessi[4].

---

[4] Va, comunque, detto che la *dimensione particolare* delle diocesi, che comprende anche l'incardinazione diocesana, non significa l'assenza di una dimensione universale. Certamente ogni Chiesa particolare ha un proprio carisma, che la contraddistingue e che non può essere esportato oltre i confini territoriali di altre Chiese particolari, ciascuna delle quali possiede un proprio carisma specifico, d'altronde ogni Chiesa particolare è aperta all'universalità perché in ogni Chiesa particolare e da ogni Chiesa

1.4 *Carismi ecclesiali orientati all'unità*

Incardinare nei movimenti non può essere visto come rischio e pericolo di clericalizzazione dei laici o di laicizzazione dei chierici.

I carismi collettivi che sono alla base dei movimenti, per loro natura, non sono né clericali né laicali, bensì *misti,* infatti intendono, fin dall'intenzione originaria dei fondatori, esprimere la comunione ecclesiale riunendo tutti gli ordini di persone e, in particolare, riconoscendo loro gli stessi doveri e diritti nel governo del movimento, a prescindere dal loro stato di vita, a condizione che siano inseriti definitivamente e totalmente nei loro movimenti di appartenenza: i movimenti tendono ad una unità comunionale che si esprime anche in unità di governo e unità di strutture; un carisma collettivo che esprima veramente la comunione ecclesiale condurrà quindi alla realizzazione della vocazione di fedeli provenienti dai diversi ordini di persone e stati di vita, evitando sia che i laici si clericalizzino ad opera di chierici che, una volta incardinati nel movimento, potrebbero assumere una posizione più forte nella direzione del movimento, sia che i chierici si laicizzino ad opera di laici che potrebbero ricoprire l'ufficio di Moderatore in una maniera tale da snaturare, anche involontariamente, il *proprium* del ministero clericale e sacerdotale.

La natura mista dei movimenti è, invece, favorita dalla concessione dell'incardinazione in essi, infatti si eviterebbe la costituzione di strutture create *ad hoc* per raggiungere lo stesso risultato che si avrebbe se si potesse incardinare nei movimenti stessi ma, in questo caso, con il rischio e il pericolo di danneggiare l'unità carismatica e strutturale dei movimenti che adottano questa scelta.

Costituire all'interno dei movimenti istituti religiosi, società clericali di vita apostolica o prelature personali mina l'unità comunionale che è propria dei movimenti e che mira a tenere insieme, sotto la medesima direzione e responsabilità, tutti i membri, anche se poi possono esserci rami specifici.

Ciascuna di queste opzioni non è adatta ai movimenti ecclesiali, dal momento che in ciascuna di esse potranno essere accolti soltanto una parte dei membri di un movimento: i candidati al sacerdozio e i chierici

---

particolare, ciascuna con il proprio carisma specifico, si fa presente la Chiesa universale. La possibilità dei chierici di ottenere una licenza di trasferimento oppure di essere inviati *fidei donum* in terre bisognose sono due esempi che richiamano l'universalità delle Chiese particolari, congiunta con la dimensione universale del sacerdozio ministeriale che è propria anche dei sacerdoti diocesani.

oppure soltanto i chierici. Oltre al fatto che rimarrebbero problemi di doppia obbedienza che verrebbero trasferiti dalla doppia obbedienza che si doveva al Vescovo diocesano e al Moderatore del movimento alla doppia obbedienza che si dovrebbe al Moderatore dell'istituto religioso, società clericale di vita apostolica o prelatura personale costituiti *ad hoc* e al Moderatore del movimento. Né si può pensare che il Moderatore del movimento coincida con il Moderatore dell'istituto religioso, della società clericale di vita apostolica o della prelatura personale, perché ciò significherebbe restringere la possibilità di accedere alla carica di Moderatore del movimento ai soli sacerdoti del movimento (cf. cap. V, pp.419-422). Così non si può nemmeno pensare all'istituto religioso, alla società clericale di vita apostolica o alla prelatura personale come istituzioni meramente fittizie, perché, oltre a passare dalle *incardinazioni diocesane fittizie* ad *altre incardinazioni fittizie* in istituti religiosi, società clericali di vita apostolica o prelature personali appositamente create *ad hoc,* si avrebbe anche che *queste stesse strutture sarebbero fittizie*.

Inoltre, va anche considerato che costituire un istituto religioso, una società clericale di vita apostolica o una prelatura personale significherà dovere inquadrare il carisma dei movimenti in strutture già definite, almeno a grandi linee, anche se poi il carisma collettivo specifico di ogni movimento dovrà ulteriormente qualificarle: una vocazione sacerdotale religiosa, una vocazione sacerdotale in una società clericale di vita apostolica e una vocazione sacerdotale in una prelatura personale sono ben distinte, comportano modi diversi di assumere l'Ordine sacro e di esercitare il ministero. Come un chierico di un movimento può vivere con difficoltà l'incardinazione diocesana, perché la può sentire come non appropriata, difficilmente potrà accettare pacificamente un'incardinazione in un istituto religioso, in una società clericale di vita apostolica o in una prelatura personale, perché in tutti questi casi – anche se è vero che potrà vivere più liberamente il carisma che ha ispirato il movimento – il carisma del movimento dovrà, comunque, essere adattato a ciò che queste diverse strutture hanno di loro proprio e caratterizzante.

Considerato che erigere un istituto religioso, una società clericale di vita apostolica o una prelatura personale significa dover adattare il carisma di un movimento ad istituzioni che propriamente non possono rappresentarlo al meglio, qualcuno potrebbe pensare di costituire altre istituzioni più adattabili alle diverse necessità dei carismi dei movimenti: o nuove forme di vita consacrata (cf. can. 605) o associazioni

con facoltà di incardinare, siano esse associazioni *clericali* o *di chierici* o *sacerdotali*[5].

Qui non si intende sviluppare l'ampio e dibattuto tema delle nuove forme di vita consacrata del can. 605[6]. Basti soltanto dire che se anche i

---

[5] Secondo Cabrera López la differenza tra associazioni clericali e associazioni di chierici è sottile: le associazioni clericali sono unicamente pubbliche, quelle di chierici possono essere anche private; le associazioni clericali possono ammettere anche dei laici sebbene non con gli stessi diritti e doveri dei chierici, quelle di chierici ammettono solo chierici (e quelle sacerdotali ammetteranno solo sacerdoti); le associazioni clericali assumono in maniera specifica l'esercizio collettivo del ministero sacro, che è costitutivo delle stesse associazioni e deve condurre alla santità personale, le associazioni di chierici mirano a far conseguire la santità personale mediante la vita associativa e il ministero sacro. Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 164-165.

Arrieta studia la possibilità di incardinare nelle associazioni di chierici giungendo alla conclusione che, a certe condizioni, possa essere possibile. Cf. J.I. ARRIETA, «Sull'incardinazione», 277-292.

[6] De Paolis a proposito delle *nuove forme di vita consacrata* parla di una situazione ancora «fluida e insicura, addirittura ambigua; essa evidentemente risente dell'incertezza dottrinale circa l'interpretazione del can. 605. Fondamentalmente, però, sembra che l'interpretazione si muove nel senso di nuove forme di istituti di vita consacrata, in analogia con gli istituti religiosi e gli istituti secolari. Ma in questo caso si tratterebbe di dare vita non a nuove forme di vita consacrata, ma a nuovi istituti di vita consacrata, sulla base della regolamentazione già vigente.

Questa interpretazione ha in sé certamente dei vantaggi, in quanto chiarisce che per le nuove forme di istituti di vita consacrata è sufficiente seguire sostanzialmente la stessa prassi che vale per l'approvazione degli istituti religiosi e gli istituti secolari. Ma questa interpretazione sembra restrittiva della portata del canone, che in definitiva risulterebbe inutile. La storia del canone, la redazione come suona e il contesto in cui si colloca invece vorrebbero rispondere a una problematica più ampia: quella cioè di approvare nuove forme di vita consacrata, con un respiro più ampio». V. DE PAOLIS, «Le nuove forme», 37.

De Paolis sostiene la fondamentale novità introdotta dal can. 605: «Il can. 605 non parla di nuove forme di istituti di vita consacrata, ma di nuove forme di vita consacrata, che pertanto non rientrano nella categoria di istituto di vita consacrata. In questa prospettiva il can. 605 esprime tutta la sua novità e risponde anche alle esigenze per le quali esso è stato formulato. Nella storia della Chiesa si è sofferto nel passato proprio perché esisteva una sola forma. Ora il *Codice* ha apportato la grande novità della pluralità di forme; ma ancora di più ha insinuato che le forme per quanto si vogliano moltiplicare, non sono mai esaustive. Voler ricondurre il can. 605 all'ambito dell'applicazione delle norme comuni significherebbe ricadere nel pericolo sofferto nel passato, sia pure con una maggiore apertura. Si tratterebbe allora effettivamente di nuove forme non solo non previste dal *Codice* esplicitamente, ma chiaramente contrastanti con gli elementi costitutivi della vita consacrata. Si tratterebbe di nuove forme nel senso di nuovi modi di vivere la vita religiosa, che non hanno gli elementi costituitivi previsti dal can. 573, sia da un punto di vista teologico che giuridico. Le nuove forme di cui al can. 605, pertanto, ri-

movimenti rientrassero tra le nuove forme di vita consacrata, ciò sarebbe sempre un adattamento che non terrebbe conto della natura *mista* dei carismi collettivi dei movimenti. Si pensi al tipo di appartenenza dei fedeli non consacrati, anche coniugi, a queste nuove forme giuridiche e al fatto che nel governo non avrebbero uguali diritti e doveri dei consacrati; ad esempio, a mio parere, essi non potrebbero accedere all'ufficio di Moderatore generale, perché non consacrati, infatti, sebbene queste forme possano comprendere fedeli di tutti gli ordini e gli stati di vita, soltanto un consacrato potrebbe accedere all'ufficio di Moderatore, dal momento che – anche se in nuove forme – si tratta comunque di vita consacrata e, quindi, la pienezza di un carisma della vita consacrata – che il Moderatore generale deve testimoniare – può soltanto essere espressa da un consacrato[7].

---

guarderebbero quelle che implicano nuovi istituti giuridici, che solo il legislatore potrebbe creare. In questa prospettiva l'intervento della Santa Sede non è semplicemente quello di un dicastero munito solo di potere amministrativo, ma la stessa autorità suprema che può introdurre nell'ordinamento canonico nuovi istituti giuridici per la Chiesa universale». V. DE PAOLIS, «Le nuove forme», 31.

Il 5 e 6 ottobre 2007 presso la Pontificia Università Urbaniana si è tenuto un convegno su *Le nuove forme di vita consacrata e le nuove comunità,* le cui relazioni sono state pubblicate. A proposito del can. 605 e delle diverse interpretazioni si segnalano vari contributi: V. BERTOLONE, «Nuove comunità», 45-49; V. DE PAOLIS, «Le nuove forme», 19-38; G. GHIRLANDA, «Nuove forme», 55-71.

[7] Anche in queste *nuove forme di vita consacrata* ci sarebbe poi da porre la questione di laici che esercitano potestà di governo su chierici, infatti, sebbene i laici non consacrati siano esclusi dall'ufficio di Moderatore generale trattandosi di nuove forme di vita consacrata, tuttavia potrebbero ricoprire l'incarico di Moderatore generale i laici consacrati.

Va detto che la Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, in un Congresso del gennaio 1990 per definire i criteri di identificazione di una nuova forma di vita consacrata e per delinearne l'*iter* di approvazione, a proposito del governo dei laici sui chierici aveva già stabilito: «Quando si tratta di una *"forma nuova di vita consacrata",* che comprende anche un *ramo clericale,* non è necessario che l'istituto venga riconosciuto come "clericale"; basta che i chierici incardinati all'istituto siano dipendenti da un membro sacerdote, con i poteri necessari, sia o non sia allo stesso tempo presidente dell'istituto». CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, «Criteri», 267.

Cf. J. TORRES, «Criteri di approvazione», 219-225.

A mio parere, sostenere che i chierici di una nuova forma di vita consacrata dipendano da un sacerdote che può anche non essere presidente, ammette implicitamente che i chierici possano dipendere anche da un laico, infatti, per dire il contrario bisognerebbe affermare che il sacerdote da cui dipendono i chierici non sia sotto l'autorità del presidente, ma non sembra accettabile che ci siano dei membri di un'istituzione che non siano tenuti a dipendere da chi presiede quell'istituzione.

Eccetto ciò che deriva dall'Ordine sacro o dall'assunzione dei consigli evangelici, in un movimento ecclesiale i membri che hanno un impegno definitivo e totale dovrebbero avere i medesimi doveri e diritti, in particolare nel governo del movimento stesso, infatti, se una limitazione all'accesso ai diversi organi di governo in base al criterio dell'assunzione o meno dei consigli evangelici sembra legittima per le nuove forma di vita consacrata, in quanto si tratta comunque di forme di vita consacrata la cui pienezza può e deve essere espressa solo dai consacrati, per un movimento ecclesiale tutto questo contrasta con la natura dei movimenti che, in quanto *mista,* di norma non potrebbe ammettere diversità di diritti e doveri nell'ambito del governo per coloro che assumono gli impegni definitivi che implicano tutta la loro vita (cf. cap. V, pp. 392-395; 413-418)[8].

---

[8] Cosa diversa è ciò che succede in molti movimenti in cui l'accesso al governo è limitato a coloro che assumono i consigli evangelici, perché sono coloro che esprimono in pienezza e in modo definitivo la sequela di Cristo secondo il carisma del loro movimento legandosi con voti o promesse e formando, in questo modo, l'autentico nucleo che garantisce la continuità e la genuinità del carisma. In questo caso si presume che gli altri membri del movimento non assumano impegni definitivi che implichino tutta la loro vita e un'integrazione totale nel movimento. A mio avviso, in tali movimenti sarebbe opportuno un discernimento per capire se la loro natura non sia, piuttosto, quella della vita consacrata, eventualmente espressa anche in *nuove forme.*

A tale proposito, Ghirlanda è consapevole della delicatezza della questione circa la giusta configurazione giuridica dei nuovi movimenti: «Quando tutti i membri, o almeno in un buon numero, assumono i consigli evangelici con vincoli anche perpetui, alcuni tra questi movimenti ritengono di essere una nuova forma di vita consacrata e chiedono di essere approvati come tali. Hanno coscienza, infatti, di essere qualche cosa di diverso rispetto alle attuali forme canoniche di vita consacrata e non si ritrovano nelle tradizionali configurazioni giuridiche di ordine, congregazione religiosa, istituto secolare, società di vita apostolica. Altri, invece, non vogliono essere approvati come una forma canonica di vita consacrata, pur rispondendo, almeno nel nucleo che assume i consigli evangelici, agli elementi costitutivi della vita consacrata». G. GHIRLANDA, «Nuove forme», 58.

A conferma c'è anche quanto afferma Leidi circa le difficoltà della definizione teologico-canonica di *forma nuova* di vita consacrata, a cui non possono essere ricondotti tutti i movimenti ecclesiali: «Come è noto, la norma generale non dice nulla circa la novità, né fornisce elementi chiari circa l'ordinamento di tali forme nuove. Da parte sua il Dicastero [Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica], nell'esame delle costituzioni delle nuove comunità, seguendo i criteri fissati dal Congresso il 26 gennaio 1990 e tenuto conto di quanto contenuto nell'Esortazione Apostolica *Vita consecrata,* nn. 12 e 62, è attento che in esse risulti la professione dei consigli evangelici, assunti mediante vincoli sacri; una certa stabilità di vita; una dedicazione, con nuovo e speciale titolo, all'onore di Dio, all'edificazione della Chiesa e alla salvezza del mondo; l'elemento della vita fraterna;

Anche a proposito delle associazioni con facoltà di incardinare si deve fare una considerazione: nel Codice latino non è prevista la facoltà di incardinare nelle associazioni, tuttavia oggi esistono associazioni che hanno ricevuto tale facoltà per privilegio. Se da una parte ciò prova che l'incardinazione è possibile anche per le associazioni, dall'altra va considerato che le associazioni cui è stata concessa tale facoltà sono associazioni pubbliche clericali[9].

---

superiori interni e più in generale un'autonomia di vita specialmente di governo. Dall'altro lato, le costituzioni devono indicare chiaramente gli elementi specifici in base ai quali si riconosce che si tratta di una forma che non può rientrare, senza forzature, in nessuna delle altre forme già note». L. LEIDI, «La Congregazione», 272-273. Leidi, in nota, afferma inoltre che la Plenaria della Congregazione, svoltasi dal 28 al 30 settembre 2005, non solo ha confermato i criteri del 1990 ma ha stabilito «che sono da escludere dalle nuove forme di vita consacrata quelle che comprendono la vita matrimoniale (cf. *VC* 62), le forme miste, che prevedono l'effettiva convivenza di uomini e donne, e le forme temporanee di consacrazione». L. LEIDI, «La Congregazione», 273.

[9] Nell'*Annuario Pontificio per l'anno 2010* tra gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica vengono trattati per primi gli istituti maschili. È interessante notare che, per la prima volta, oltre agli istituti di vita consacrata, distinti poi in istituti religiosi e istituti secolari, e alle società di vita apostolica si menzionano anche le *associazioni pubbliche clericali* (cf. *Annuario Pontificio per l'anno 2010,* 1401). Il loro inserimento tra gli istituti maschili è singolare dal momento che si dice che dipendono dalla Congregazione per il Clero e non dalla Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica (cf. *Annuario Pontificio per l'anno 2010,* 1491). Comunque, si afferma che in data 11 gennaio 2008 la Congregazione per il Clero ha ricevuto dal Pontefice il privilegio di poter concedere ad alcune associazioni clericali la facoltà di incardinare i membri che lo richiedano (cf. *Annuario Pontificio per l'anno 2010,* 1903). È interessante notare come questa concessione risponda ad una *legittima esigenza* delle associazioni clericali: «Talune associazioni clericali sentono l'esigenza di poter incardinare alcuni o tutti i membri, a seconda delle situazioni, per assicurare la stabilità del loro carisma e l'efficacia operativa delle loro strutture, ma l'attuale ordinamento giuridico latino non prevede tale possibilità, anche se il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, approvato dopo la promulgazione del Codice latino, prevede in modo ordinario che una associazione possa ricevere il diritto di ascrivere chierici dalla Santa Sede o, nell'ambito territoriale, dal Patriarca con il consenso del Sinodo Permanente (cf. can. 357 §1 CCEO)». *Annuario Pontificio per l'anno 2010,* 1903.

Nell'*Annuario Pontificio per l'anno 2010* si menzionano quattro associazioni pubbliche clericali con facoltà di incardinare: *Communauté Saint Martin* (Francia), *Société Jean-Marie Vianney* (Francia), *Opus J. S. S.* (Italia) e Fraternità dei sacerdoti operai diocesani del Sacro Cuore di Gesù (Italia). Cf. *Annuario Pontificio per l'anno 2010,* 1491.

Nell'*Annuario Pontificio per l'anno 2011* sono nuovamente menzionate queste quattro associazioni pubbliche clericali e viene data la stessa spiegazione. Cf. *Annua-*

Si potrebbe pensare di concedere la facoltà di incardinare ai movimenti che sono associazioni pubbliche, ma non possono essere associazioni clericali, perché ciò significherebbe dare al movimento una natura clericale e limitare l'accesso alla direzione di esso ai soli chierici, in contrasto con la natura *mista* dei movimenti (cf. cap. V, pp. 392-395; 419-422). Inoltre, c'è da chiedersi se un'associazione clericale – proprio come una nuova forma di vita consacrata – pur non escludendo i laici, che comunque non avrebbero i medesimi diritti e doveri dei chierici, possa davvero essere adatta per i movimenti, in cui la partecipazione dei laici è essenziale e non c'è, di regola, diversità di diritti e doveri se non per ciò che deriva dall'Ordine sacro. Infine, anche se un'associazione venisse eretta unicamente per i chierici e per i candida-

---

rio Pontificio per l'anno 2011, 1729; 1903. Significativamente, però, queste associazioni pubbliche clericali non sono più inserite tra gli istituti maschili degli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, ma sono trattate distintamente, dopo le federazioni degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica. Cf. *Annuario Pontificio per l'anno 2011,* 1397; 1729.

Partendo dalla collocazione delle associazioni pubbliche clericali nell'*Annuario Pontificio per l'anno 2010,* poste sotto la voce degli istituti maschili degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica – sebbene, in realtà, siano di competenza della Congregazione per il Clero – Leidi riprende anche la questione della natura e della collocazione di quelle società di vita apostolica che non si considerano vita consacrata, collocazione che, oggi, sembra insoddisfacente sia per le stesse società sia per la Congregazione per gli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica, la quale ne ha la competenza, pur non trattandosi di vita consacrata e non essendoci presso la stessa Congregazione un particolare settore od ufficio specifico. Cf. L. LEIDI, «La Congregazione», 261.

Riferendosi al privilegio concesso alla Congregazione per il Clero di poter concedere la facoltà di incardinare ad alcune associazioni clericali Leidi si chiede, così, se «considerato che in alcune di dette associazioni i chierici che ne fanno parte vivono anche la vita comune, ma ancor più considerato che tali associazioni nel nuovo *Annuario Pontificio* [2010] sono state collocate nella parte relativa agli istituti di vita consacrata, precisamente dopo le società di vita apostolica – non senza una certa sorpresa anche da parte della stessa Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica – è lecito domandarsi in che cosa le società di vita apostolica, che non assumono i consigli evangelici con qualche vincolo sacro (cf. can. 731 §1), differiscano sostanzialmente da tali associazioni clericali. Tale situazione, a nostro giudizio, potrebbe innescare nuovamente la discussione, interrotta al momento della pubblicazione del Codice del 1983, circa una più corretta sistemazione delle summenzionate società di vita apostolica. Collocate in futuro magari sotto la competenza della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o della Congregazione per il Clero, a seconda della loro natura e finalità, la Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica potrebbe diventare semplicemente la Congregazione per la vita consacrata». L. LEIDI, «La Congregazione», 261-262.

ti al sacerdozio di un movimento oppure soltanto per i chierici (associazioni di chierici) o, addirittura, per i soli sacerdoti (associazioni sacerdotali), essa costituirebbe comunque una ferita all'unità del movimento e riproporrebbe, sebbene in misura diversa, gli stessi problemi di un'erezione di un istituto religioso, di una società clericale di vita apostolica o di una prelatura personale.

In positivo, il fatto che si pensi a forme di vita consacrata che possano essere utilizzate dai movimenti e che godano della facoltà di incardinare, oppure che si pensi ad associazioni *clericali* o di *chierici* o di *sacerdoti* cui venga concessa la facoltà di incardinare, significa che i movimenti ecclesiali, anche per via della situazione dei chierici al loro interno, stanno interrogando i diversi organi della Chiesa per trovare una collocazione giuridica più adeguata alla loro natura.

2. **Il movimento ecclesiale come struttura incardinante**

Durante i lavori di revisione del Codice latino e del Codice orientale si discute sulla possibilità di incardinare nelle associazioni. In pratica i risultati della discussione sono diversi, infatti nella disciplina orientale è prevista la norma di incardinare nelle associazioni (cf. cann. 357 §1; 579 CCEO) mentre nella disciplina latina questa norma non c'è (cf. can. 265 CIC). Tuttavia, sia nei lavori della *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo* sia nei lavori della *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* è ammessa la possibilità teorica di incardinare; la differenza di risultati non dipende da motivi dottrinali.

I membri che lavorano alla revisione del Codice del 1917 scelgono di non consentire l'incardinazione nelle associazioni: il motivo è pratico, infatti si pensava di incardinare nelle associazioni per venire incontro alle esigenze delle società missionarie che non volevano essere inserite tra gli istituti di vita consacrata, come in un primo momento sembrava dovesse essere per le società di vita comune, figura giuridica entro cui rientravano anche le società missionarie[10].

Una volta che si decide di non fare rientrare le società di vita comune – poi chiamate società di vita apostolica – tra gli istituti di vita consacrata, si conclude che anche le società missionarie possano ritenersi soddisfatte della collocazione tra le società di vita apostolica, di norma incardinanti. La norma dell'incardinazione nelle associazioni – sebbene sia poi stata ammessa non solo per le società missionarie ma per ogni

[10] Cf. cap. III, pp. 260-278.

associazione pubblica clericale eretta o approvata dalla Sede Apostolica, che lo richieda e a cui venga concessa – viene considerata superflua e quindi soppressa. Inoltre, la Sede Apostolica dopo la promulgazione del Codice precisa che le società missionarie rientrano automaticamente tra le società di vita apostolica; avrebbero dovuto fare richiesta esplicita per essere trasformate in associazioni di fedeli e non avrebbero, comunque, ricevuto la facoltà di incardinare, dal momento che essa era già prevista per le società di vita apostolica, ritenuta la figura giuridica più adatta per loro[11].

I membri che lavorano alla preparazione del Codice per gli orientali ammettono pacificamente l'incardinazione nelle associazioni per concessione della Sede Apostolica o, dentro i confini del territorio di una Chiesa patriarcale o metropolitana, del Patriarca con il consenso del Sinodo permanente[12]. Si tratta di associazioni pubbliche dal momento che il Codice orientale non tratta associazioni private: va ricordato che nel Codice orientale, a differenza di quello latino, sono pubbliche non solo le associazioni erette ma anche quelle approvate dall'autorità competente; inoltre, tutte le associazioni pubbliche possono ottenere la facoltà di incardinare non esistendo per gli orientali la distinzione – presente nel Codice latino – tra associazioni clericali e laicali.

Alla luce di tutte le considerazioni svolte fin qui, si può ipotizzare che i movimenti ecclesiali che necessitano della facoltà di incardinare possano, teoricamente e praticamente, ottenerla già oggi per diritto particolare, come, al momento della soppressione della possibilità di incardinare, era stato anche ammesso dalla *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo* in favore delle società missionarie che non si riconoscevano nella collocazione di società di vita apostolica: «Ceterum si aliqua societas missionaria adhuc inter ipsas societates vitae apostolicae locum habere nequeat, Sancta Sedes semper providere potest per normam iuris particularis. Canon ergo supprimitur»[13].

Dal momento che le associazioni hanno note proprie molte varie (pubbliche, private, diocesane, pontificie, clericali, etc.), è necessario esplicitare quali associazioni – che, in realtà, sono movimenti – offrano garanzie per potere, eventualmente, ricevere ed applicare al meglio la facoltà di incardinare.

Un passo ulteriore è definire i tratti dei *movimenti ecclesiali* come nuova figura giuridica con facoltà di incardinare.

---

[11] Cf. cap. III, pp. 279-283.
[12] Cf. cap. III, pp. 297-308.
[13] *Comm.* 15 (1983) 86.

2.1 *Il movimento ecclesiale in forma di associazione con facoltà di incardinare*

2.1.1 La natura pubblica

Il Codice latino tratta di varie specie di associazioni di fedeli; la prima distinzione è quella tra associazioni pubbliche e associazioni private[14].

I termini "pubblico" e "privato" indicano il rapporto di dipendenza più o meno stretta che un'associazione ha con la gerarchia[15].

I termini "pubblico" e "privato" possono però essere equivocati portando a far pensare che alcune associazioni della Chiesa abbiano una natura e un carattere privati ed altre associazioni abbiano, invece, natura e carattere pubblici: in realtà nella Chiesa qualsiasi suo istituto giuridico è per sua natura di carattere *pubblico*, anzi nulla è *privato* nella Chiesa se non ciò che è in rapporto con il foro interno di ciascun fedele[16].

Visto l'equivoco dei termini "pubblico" e "privato" si concorda con Beyer:

> che cosa si è voluto esprimere con questa denominazione desunta dal diritto statuale? È privata una associazione non eretta dall'autorità gerarchica, che non agisce in suo nome e non riceve da essa una missione propria. Una associazione privata nasce da una iniziativa che si può dire "spontanea"; ma se essa prende origine dall'ispirazione dello Spirito e permette di vivere i suoi doni, doni particolari che esprimono, concretizzano, rafforzano i tratti distintivi della vita ecclesiale, la sua preghiera, la sua vita fraterna, la sua attività apostolica, le sue opere di carità, di insegnamento e di santificazione, si può ancora parlare di associazione privata? Sarebbe stato preferibile, come pensano alcuni canonisti, mantenere una denominazione più ecclesiale: associazione di fatto, agli inizi; associazione riconosciuta, associazione lodata, associazione raccomandata, associazione ufficialmente eretta dall'autorità competente: tutte denominazioni che esprimono una evoluzione possibile, e interventi ecclesiali di riconoscimento e di insegnamento, e una vigilanza necessaria al mantenimento della comunione e della collaborazione nella Chiesa[17].

Significativamente il Codice per gli orientali non distingue tra persone giuridiche pubbliche e private (cf. cann. 920-921 CCEO) e per ciò che riguarda le associazioni si limita ad offrire la normativa per le *associazioni pubbliche* mentre la disciplina delle *associazioni private* è

---

[14] Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 76-88.
[15] Cf. cap. I, pp. 70-75.
[16] Cf. cap. I, pp. 75-81.
[17] J. BEYER, «Vita associativa», 930-931.

lasciata al diritto particolare (cf. cann. 573 §2; 577 CCEO); inoltre, per gli orientali è pubblica sia un'associazione eretta dall'autorità ecclesiastica sia quella da essa approvata con decreto, che nel Codice latino rientrerebbe invece tra le associazioni private (cf. can. 573 §1 CCEO)[18].

Nel Codice latino, distinguere tra associazioni pubbliche e private non toglie nulla al carattere ecclesiale di entrambe le tipologie di associazione, sebbene esprimano la loro ecclesialità in grado diverso; entrambe ricercano il bene comune della Chiesa che non può che comprendere anche il bene individuale del singolo fedele.

> La dimensione individuale e la dimensione comune si implicano sempre a vicenda. Privato e pubblico indicano solo la preponderanza della dimensione individuale o comune in una qualche manifestazione o elemento istituzionale della vita della Chiesa. Questo comporta un diverso intervento dell'autorità ecclesiastica[19].

È condivisibile l'opinione di Ghirlanda che ritiene che debbano sempre essere erette in associazioni pubbliche:

> le associazioni nelle quali vengono professati i consigli evangelici, in quanto la professione dei consigli evangelici riguarda non solo la santità dei singoli membri dell'associazione, ma anche la santità di tutta la Chiesa e la sua missione salvifica (cf. cann. 573-574 applicabili per analogia). Ugual-

---

[18] Nel Codice latino ci sono fini che sono perseguibili solo dalle associazioni pubbliche, come l'insegnamento della dottrina cristiana in nome della Chiesa o l'incremento del culto pubblico o quelli riservati per loro natura alla stessa gerarchia, come potrebbe essere l'assunzione dell'esercizio dell'Ordine sacro (cf. cann. 301 §1; 302), e ci sono fini per cui non è necessaria l'erezione di un'associazione pubblica, anche se ciò non è vietato (cf. can. 301 §2), tali possono essere fini spirituali, inserimento nel mondo per l'animazione temporale, vita di perfezione, opere di pietà e di carità (cf. cann. 298 §1; 327); per queste finalità è adatta anche la costituzione di un'associazione privata.

Nel Codice orientale sono le associazioni pubbliche che perseguono entrambe le tipologie di finalità: quelle erette dall'autorità ecclesiastica perseguono i fini che nel Codice latino il can. 301 §1 riserva esclusivamente alle associazioni pubbliche (cf. can. 574 CCEO), mentre le associazioni approvate dall'autorità perseguono i fini che nel can. 301 §2 sono previsti sia per le associazioni pubbliche che per quelle private.

[19] G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 79. Ghirlanda afferma anche: «Un'attività e un fine cosiddetti privati nella Chiesa manifestano piuttosto l'aspetto individuale della comunione con Dio e gli altri, tuttavia non tendono a questo bene solo soggettivamente o singolarmente inteso, in quanto nella Chiesa il bene del singolo si converte sempre in bene della comunità. Un'attività e un fine cosiddetti pubblici, al contrario, manifestano l'aspetto comune della stessa realtà della comunione, il perseguimento dei quali nella sua dimensione comunitaria, tuttavia, non nega mai il bene dei singoli, anzi lo promuove». G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 86.

mente l'autorità ecclesiastica dovrebbe pervenire, a norma del can. 301 §2, all'erezione come pubbliche delle associazioni il cui influsso pastorale nella vita della Chiesa è grande, specialmente per mezzo dell'esercizio del ministero sacro[20].

A mio parere, tra le associazioni il cui influsso pastorale è grande nella vita della Chiesa rientrano sicuramente i movimenti ecclesiali in cui la presenza di vocazioni sacerdotali è uno dei segni maggiori di ecclesialità: se da una parte i movimenti hanno bisogno di molta libertà e flessibilità che è meglio garantita dalle associazioni private, dall'altra parte c'è la difficoltà di esprimere e tutelare adeguatamente la loro ecclesialità, cosa che, senza dubbio, è ottenuta meglio con la costituzione di un'associazione pubblica.

La difficoltà è data dal fatto che il carattere proprio dei movimenti, la loro pubblicità, la forte visibilità di vita e di azione, di opere apostoliche e missionarie, si adatta difficilmente alla sfera privata di vita e di azione dei fedeli. La situazione diventa più problematica allorquando il movimento comprende ministri sacri e persone che vivono una consacrazione di vita con qualche forma di impegno. Ma soprattutto occorre dire che, se si parte dalla considerazione che il fondamento dei movimenti è un carisma collettivo, bisognoso di discernimento, di accoglienza e di riconoscimento ecclesiale, tale realtà esige necessariamente un'implicazione dell'autorità ecclesiastica più diretta di quella necessaria per l'esistenza delle associazioni private[21].

---

[20] G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 88.

[21] S. RECCHI, «La configurazione canonica», 223.

Hegge parte dal presupposto che il motivo che fonda i movimenti è «la chiamata di Dio mediante un *carisma originario* che viene vissuto in modo collettivo o comunitario. In virtù del loro carisma riconosciuto dalla competente autorità, i movimenti ecclesiali esercitano una *funzione pubblica* che supera in modo determinante l'idea e la funzione di un'associazione privata nell'ordinamento canonico. […] La modalità del loro annuncio e della loro opera apostolica, basata sul loro carisma, può sicuramente essere giudicata non più solo come *privata.* Infine essi annunciano e operano non solo in base a una concessione del ministero ecclesiale ma anche in forza dell'autorità divina e della missione del carisma. A ciò si aggiunge in molti movimenti l'elemento della vita consacrata mediante i voti o la professione dei consigli evangelici che in sé riguardano non solo la santità privata dei membri, ma analogamente ai religiosi (cf. cann. 573-574) possiedono la santità di tutta la Chiesa ed hanno quindi carattere pubblico. Inoltre molti dei movimenti ecclesiali hanno un notevole influsso pastorale nella Chiesa, sia tramite l'appartenenza dei presbiteri ma anche per mezzo delle loro opere apostoliche. Alcuni movimenti (per esempio i Neocatecumenali) hanno seminari per la formazione del proprio clero secondo il loro carisma. D'altro canto questi movimenti non desiderano essere classificati nella categoria degli istituti di vita consacrata, in quanto essi vogliono includere l'intero popolo di Dio (laici, bambini, giovani,

In molti movimenti ecclesiali c'è l'assunzione della responsabilità di formare i futuri ministri sacri, che in svariati modi eserciteranno poi il loro ministero sacerdotale nel movimento e fuori di esso: la presenza nei movimenti di candidati al sacerdozio e di ministri sacri che esercitano nei movimenti stessi il loro ministero secondo il carisma proprio di ciascun movimento e le direttive del rispettivo Moderatore generale e degli altri moderatori è un motivo valido per sostenere che tali movimenti dovrebbero essere configurati in associazioni pubbliche piuttosto che in associazioni private.

Anche Ghirlanda sostiene:

> Sempre più crescono i movimenti ecclesiali, che in tutta la Chiesa hanno molte opere apostoliche; alcuni dirigono seminari propri, per formare i propri chierici secondo il proprio carisma; molti sono i movimenti ecclesiali, che non vogliono né possono rientrare nella categoria di istituti di vita consacrata e nei quali alcuni membri assumono perpetuamente i consigli evangelici, altri il ministero sacro a servizio della Chiesa universale o delle Chiese particolari o dello stesso movimento. Queste sono realtà di cui l'autorità ecclesiastica deve farsi garante con il suo intervento, perché in esse è immediatamente implicata la vita della Chiesa ed è manifestata la dimensione più comunitaria che individuale della comunione[22].

Considerata la funzione pastorale, e quindi prima di tutto comunitaria, del vincolo di incardinazione, nonché il suo essere funzionale ad un retto e ordinato esercizio del ministero sacro e ad una comprensione dell'Ordine sacro all'interno di una dinamica propriamente ecclesiale di comunione, un'eventuale incardinazione di chierici nei movimenti ecclesiali esprime ancora più forte l'esigenza che le associazioni che configurano i movimenti con facoltà di incardinare siano associazioni pubbliche in modo da poter meglio esprimere l'ecclesialità della loro natura, che l'incardinazione nel movimento contribuisce a far crescere.

2.1.2 La natura mista

Un'altra distinzione del diritto associativo è quella che rimanda alla composizione di un'associazione. Nel can. 298 §1 si afferma che nella Chiesa vi sono associazioni composte da chierici, da laici oppure da chierici e laici insieme, quindi possono essere membri delle associazioni fedeli provenienti da tutti gli ordini di persone.

---

presbiteri, vescovi, cristiani consacrati a Dio, religiosi) in un'unica struttura statutaria che consideri tutti alla stessa stregua». C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 100-101.

[22] G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 88.

Le associazioni si distinguono invece in clericali (cf. can. 302), laicali (cf. cann. 327-329) o miste.

Il termine "clericale" è tecnico, infatti non indica un'associazione composta da soli chierici[23], bensì un'associazione che presenta simultaneamente tre caratteristiche ben precise: è riconosciuta come tale dall'autorità competente, è diretta da chierici e l'associazione come tale assume in modo costitutivo e specifico l'esercizio dell'Ordine sacro (cf. can. 302[24]). È il terzo elemento, l'assunzione da parte dell'associazione dell'esercizio dell'Ordine sacro, ciò che indica il fine, l'indole e lo spirito propriamente clericali di un'associazione di tal genere. Poiché l'esercizio dell'Ordine sacro non può che avere carattere *pubblico,* in quanto riguarda sempre il bene di tutta la Chiesa, ne deriva che la naturale costituzione delle associazioni clericali è quella di associazioni pubbliche, nonostante nel canone si usi l'espressione *a competenti auctoritate agnoscuntur,* che farebbe pensare ad un'associazione privata. È sempre l'assunzione dell'esercizio del ministero sacro inteso come costitutivo di un'associazione clericale a comportare la necessità che una tale associazione debba essere governata da chierici, poiché solo i chierici possono esprimere in pienezza la natura – o meglio il carisma – propriamente clericale di una tale associazione. Naturalmente ciò non significa che vi appartengano solo chierici, infatti possono esserci anche membri laici, ma in un'associazione clericale i membri laici non possono essere considerati come aventi pari diritti e doveri dei membri chierici: anche i laici possono partecipare del carisma clericale di un'associazione clericale ma non in modo pieno come invece i chierici[25].

Un'associazione laicale è tale se si propone di perseguire i fini spirituali espressi nel can. 298 §1, soprattutto per ciò che riguarda l'animazione delle realtà temporali mediante lo spirito cristiano favorendo così un rapporto più intimo tra fede e vita (cf. can. 327). Sono as-

---

[23] Un'associazione di soli chierici può essere quella prevista al can. 278 §2 per stimolare i membri chierici alla santità nell'esercizio del ministero e favorire l'unità fra loro e col proprio Vescovo. Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 164-165.

[24] Come si è potuto vedere in precedenza (cf. cap. III, p. 268, nt. 275), l'*iter* di redazione del canone sulle associazioni clericali – quello che sarebbe diventato il can. 302 – si intreccia con la questione sollevata da alcune società missionarie circa le loro esigenze di avere una natura giuridica distinta dalla vita consacrata. Cf. *Comm.* 18 (1986) 386-387.

Per approfondire l'*iter* del can. 302 cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 150-159.

[25] Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 159-164.

sociazioni costituite prevalentemente da laici che perseguono un apostolato laicale, infatti il carisma di queste associazioni è tipicamente laicale.

A mio parere, un movimento ecclesiale costituito come associazione di fedeli non dovrebbe essere costituito né come associazione clericale né come associazione laicale, anche se esso, di norma, è a prevalenza laicale nella sua composizione. Né un'associazione clericale con il suo carisma clericale, né un'associazione laicale con il suo carisma laicale possono adeguatamente esprimere nella sua pienezza e integralità la natura mista del carisma collettivo di un movimento ecclesiale. Se ciò che contraddistingue un movimento ecclesiale è la presenza di un carisma collettivo che riunisce i fedeli provenienti da tutti gli ordini di persone e le categorie più diverse, allora è comprensibile come l'associazione che lo configura meglio giuridicamente debba essere *mista*, né clericale né laicale, cioè un'associazione che prevede la presenza di chierici e laici insieme, che, a parità di grado di impegno e di inserimento in essa, abbiano pari diritti e doveri, salvo ciò che deriva, per sua natura, dall'Ordine sacro per chi è nello stato clericale. Naturalmente le responsabilità di governo potranno essere ricoperte soltanto da coloro che hanno raggiunto un impegno definitivo e totale nell'associazione.

Se dovesse essere concessa la facoltà di incardinare in un'associazione che è movimento, si dovrebbe verificare la presenza della natura mista dell'associazione interessata[26].

La natura *mista* di un'associazione non impedisce che essa possa poi essere distinta in diverse sezioni o rami: il carisma originario richiede un'unità che è espressa anche da una struttura e da una direzione unitarie dell'associazione, ma ciò non toglie che ci possano essere delle sezioni che raggruppino i fedeli secondo diversi criteri (condizione giuridica: sezione dei chierici e sezione dei laici; tipo di percorso scelto: sezione di consacrati, sezione di non consacrati e sezione delle famiglie; grado di appartenenza: sezione di chi ha assunto impegni provvisori con diritti e doveri non pieni, sezione di chi gode di tutti i diritti e dove-

---

[26] Visto il carattere propriamente laicale di un'associazione laicale, la richiesta di incardinare in essa non apparirebbe nemmeno fondata, dal momento che l'assunzione dell'Ordine sacro non sarebbe costitutiva.

Sarebbe, invece, ipotizzabile un'incardinazione in un'associazione clericale (cf. can. 302), dal momento che l'esercizio del ministero sacro è assunto come carisma dell'associazione stessa, ma si tratta di un argomento che qui non è oggetto di studio, dal momento che si è visto come un'associazione clericale non possa esprimere adeguatamente il carisma collettivo *misto* di un movimento.

ri in quanto membro pienamente incorporato; età: sezione dei giovani e sezione degli adulti; etc.). Ogni sezione può avere una sua struttura e direzione specifiche, eventualmente regolate da statuti o regolamenti *ad hoc*, ma tutto deve essere inserito nella struttura generale, deve dipendere dalla direzione generale, deve conformarsi allo statuto generale dell'associazione e, soprattutto, tutto deve convergere ed esprimere il medesimo carisma collettivo.

2.1.3 L'atto costitutivo di un associazione e l'universalità del carisma collettivo

Un'associazione può essere eretta o riconosciuta da un Vescovo diocesano, da una Conferenza episcopale o dalla Sede Apostolica: si avranno rispettivamente associazioni diocesane, nazionali oppure universali e internazionali (cf. can. 312 §1). Dal tipo di costituzione si può anche capire quale sia l'estensione di un'associazione, anche se ciò non è automatico, infatti un'associazione diocesana può essere diffusa a livello nazionale senza avere un'erezione o un riconoscimento della Conferenza episcopale interessata, così come può ottenere subito il passaggio da associazione diocesana ad associazione pontificia, una volta conseguiti i requisiti richiesti[27].

Ora è opportuno chiedersi se la costituzione (in diocesana, nazionale o pontificia) di un'associazione che è movimento possa incidere sulla sua possibilità di ricevere la facoltà di incardinare. Per rispondere si deve ritornare all'universalità tipica del carisma originario dei movimenti:

> i movimenti ecclesiali sono una espressione della Chiesa universale. Ispirati dallo Spirito Paraclito, essi nascono in un posto determinato ma si rivolgono a tutti gli uomini e intendono rispondere ai bisogni e alle esigenze della Chiesa in tutto il mondo e non in una sola o in alcune diocesi. Universali sono il loro dinamismo missionario, il loro programma e i loro progetti, le loro proposte, la loro formazione apostolica, la loro spiritualità[28].

---

[27] Cf. G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte», 90-91.

[28] L. MOREIRA NEVES, «Introduzione», 108.

Anche Ghirlanda afferma: «Il dono dello Spirito, poi, è per tutta la Chiesa, e anche se la prima approvazione è fatta a livello diocesano, come è nella maggior parte dei casi, tuttavia essa non può che avere una portata universale. Questo per due ragioni: innanzitutto è un fatto comprovato costantemente dalla storia che un carisma man mano si espande al di fuori della diocesi in cui è nato, esprimendo così la sua universalità, come nota peculiarmente ecclesiale; inoltre il Vescovo che approva un movimento, come nel caso di un istituto di vita consacrata, lo fa non solo come pastore di

Moreira Neves fa risaltare l'apostolicità e l'apertura universale della missione dei movimenti ecclesiali: il carisma proprio dei movimenti è universale. Naturalmente ciò non vuol dire che l'*universalità* dei movimenti sia in contrasto con la *particolarità* delle Chiese particolari, anzi, tutta la Chiesa è sia universale che particolare nella sua natura più profonda, come l'ecclesiologia del Vaticano II ha mostrato[29].

La dinamica tra universalità dei movimenti ecclesiali e particolarità delle diocesi in cui si trovano ad operare può essere in tensione e ciò, come si è visto, emerge anche nel rapporto che si instaura a livello diocesano e parrocchiale con i sacerdoti membri di movimenti (cf. cap. II, pp. 152-166). Moreira Neves, introducendo un discorso sui movimenti nella vita della Chiesa locale, ha potuto affermare:

> Non pochi Vescovi, in nome della Chiesa particolare – e per un istintivo rifiuto dell'universalità – hanno difficoltà ad accogliere i movimenti. Hanno l'impressione che, non nascendo dal suolo della propria Chiesa particolare, essi non possano esserne parte attiva.
> Qui si gioca un delicato equilibrio. Le Chiese particolari contengono una parte rilevante – e anzi predominante – di realtà proprie e native: parrocchie, comunità di base, opere caritative, assistenziali, sociali e di promozione umana, iniziative culturali. Queste realtà costituiscono il volto tipico delle diocesi. Ma queste devono però anche accogliere realtà che sono espressione della dimensione universale, come appunto i movimenti ecclesiali. Per il fatto di essere universali essi non sono meno importanti per le Chiese particolari.
> Da questi movimenti, tuttavia, è richiesto che diventino, per così dire, realtà della Chiesa particolare – che si "particolarizzino". Si richiede, in altri termini, che assumano il volto della Chiesa particolare nella quale si impiantano. Che la amino, che ne conoscano i problemi, che rispettino i suoi piani pastorali e che collaborino alla loro realizzazione. I movimenti hanno tratti di universalità che vanno valorizzati ma hanno anche l'obbligo e la necessi-

---

tale Chiesa, ma come membro del Collegio episcopale. Il carisma di un movimento nasce in una Chiesa particolare, ma per la Chiesa universale, in quanto questa esiste in e dalle Chiese particolari (*LG* 23a; can. 368). Il Vescovo diocesano deve rispettare questa forza universalistica dei movimenti e non può impedire che si espandano in altre diocesi o che chiedano l'approvazione pontificia. Lo stesso carattere universale dei carismi dei vari movimenti, come quello degli istituti di vita consacrata, può essere un valido contributo alla comunione tra le Chiese particolari, ciascuna delle quali sempre di più si deve aprire ai bisogni delle altre». G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 48.

[29] La lettera *Communionis notio* [*CN*] approfondisce, tra l'altro, questi concetti e i rapporti tra Chiesa universale e Chiesa particolare. Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communionis notio,* su alcuni aspetti della Chiesa come comunione, 28 maggio 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850; *EV* 13/1774-1807.

tà di tradurli in espressioni di "particolarità" e di località. Se non si soddisfano entrambe queste esigenze vi saranno sempre difficoltà[30].

Tra movimenti e Chiese particolari servono collaborazione e stima reciproca e sicuramente i sacerdoti dei movimenti che si trovano ad operare in diocesi e in parrocchia possono svolgere un ruolo decisivo.

A mio parere, ciò passa anche dal riconoscimento del carattere universale del carisma dei movimenti ecclesiali. Se il carisma di un movimento tende all'universalità, questo si ripercuote anche sulla vita e sul ministero dei chierici che vi appartengono; da ciò consegue che il loro vincolo di incardinazione dovrà tutelare un sacerdozio vissuto secondo quel particolare carisma universale del loro movimento di appartenenza. Come gli istituti religiosi, le società di vita apostolica clericali e le prelature personali, che esprimono la dimensione universale della Chiesa e che godono della facoltà di incardinare, al fine di realizzare meglio la loro universalità nella particolarità delle situazioni concrete, si può pensare che anche le associazioni che sono movimenti ecclesiali possano godere della facoltà di incardinare i propri membri chierici, in modo da far vivere più coerentemente la loro scelta di vita all'interno del movimento e secondo il suo carisma originario di apertura universale.

Di fronte all'esigenza di tutelare e favorire l'universalità del carisma dei movimenti, si può ritenere – a mio avviso – che un'associazione che è movimento, *a certe condizioni,* possa incardinare a prescindere dalla sua costituzione diocesana, nazionale o pontificia. Il carisma universale di un movimento non dipende, infatti, né dalla costituzione da parte della determinata autorità ecclesiastica competente né dalla sua estensione.

Naturalmente, non significa concedere *ipso facto* al momento della sua costituzione la facoltà di incardinare ad ogni associazione che è movimento: le vocazioni sacerdotali maturano nel tempo, la formazione di sacerdoti richiede esperienza, serve discernimento da parte dell'autorità ecclesiastica competente specie su come è intesa l'assunzione dell'Ordine sacro nel movimento.

Inoltre, si è consapevoli che attualmente i movimenti, specie se sono di diritto diocesano, sembrano non avere ancora raggiunto quella maturazione istituzionale che possa con certezza garantire adeguatamente un retto esercizio della facoltà di incardinare, se eventualmente venisse concessa, e, sicuramente, è vero che sono i movimenti di diritto pontificio che *attuano di fatto* la dimensione di universalità del proprio carisma, infatti – opportunamente – gli autori favorevoli a concedere

[30] L. MOREIRA NEVES, «Introduzione», 108-109.

l'incardinazione nei movimenti ecclesiali si riferiscono a quelli di diritto pontificio[31].

Qui, però, si intende sottolineare che non si può escludere a priori la possibilità che un'associazione possa ricevere la facoltà di incardinare soltanto perché è diocesana, infatti incardinano anche gli istituti religiosi diocesani e, di regola, le società di vita apostolica clericali diocesane. Se è vero che nella quasi totalità dei casi l'erezione diocesana di questi istituti è transitoria, perché, prima o poi, hanno uno sviluppo tale da divenire universali e da chiedere l'approvazione a livello pontificio manifestando la loro nota di universalità intrinseca, ciò non toglie che essi godano della facoltà di incardinare fin dalla loro erezione diocesana, quando la loro universalità non si è ancora espressa pienamente[32].

Un'associazione che è movimento e che richiedesse la facoltà di incardinare dovrebbe mostrare un valido piano di formazione sacerdotale, il valore e la funzione attribuiti all'assunzione dell'Ordine sacro nel movimento, la presenza di un certo numero di sacerdoti che abbiano maturato nel movimento la loro vocazione sacerdotale e che esercitino il ministero secondo il carisma del movimento, nonché la presenza di altri candidati che si stiano preparando al sacerdozio[33]. Inoltre – e non da ultimo – dovrebbe testimoniare un adeguato grado di maturazione a livello complessivo. Solo a questo punto potrebbe essere compiuto l'atto di concessione della facoltà di incardinare in favore dell'associazione pubblica mista che è movimento, con il relativo adeguamento degli statuti.

Se, ipoteticamente, tale associazione fosse diocesana, essa manterrà la facoltà di incardinare anche con il suo passaggio ad associazione nazionale o pontificia. Se, più realisticamente, un'associazione diocesana

---

31 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma e statuto giuridico», 146; ID., «Questioni irrisolte», 96; S. RECCHI, «I movimenti ecclesiali», 174-175; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 44-46.

32 Va detto che ci possono essere istituti che hanno il carisma della diocesanità: essi hanno comunque la nota dell'universalità in quanto sono organismi nella Chiesa che è universale ma tale nota non sarà propria del loro carisma.

33 Si pensi che, in modo simile, per erigere un istituto religioso o una società di vita apostolica di diritto diocesano sono richiesti almeno quaranta membri incorporati, la cui maggior parte devono essere incorporati definitivamente. Tra i membri incorporati sono richiesti dati specifici sui sacerdoti (il loro numero, la data di ordinazione, l'età, la professione temporanea o perpetua). Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Documenti richiesti per la consultazione in vista dell'erezione di una società di vita apostolica di diritto diocesano (cann. 732, 579),* n. 4.

non godesse della facoltà di incardinare, essa potrebbe riceverla nelle fasi successive. Resta chiaro, comunque, che saranno i movimenti pontifici a possedere più facilmente i requisiti richiesti per l'ottenimento della facoltà di incardinare.

2.1.4 L'*iter* di concessione della facoltà di incardinare, gli statuti e la dipendenza dall'autorità.

Un'associazione di fedeli come istituto giuridico che, in maniera più adeguata, configura attualmente i movimenti ecclesiali potrebbe ricevere la facoltà di incardinare secondo i seguenti criteri: essere costituita come associazione pubblica; avere natura mista cioè né clericale né laicale; essere di diritto pontificio, senza escludere, in linea di principio, una costituzione diocesana o nazionale.

Ora occorre concentrarsi su questioni connesse: l'*iter* per arrivare alla concessione della facoltà di incardinare, gli statuti dell'associazione e la sua dipendenza dall'autorità che concede l'incardinazione.

Un primo passo che possa condurre, eventualmente, all'incardinazione in un'associazione che è movimento dovrebbe essere l'erezione ad associazione pubblica mista. Si danno vari casi.

Se il movimento non è ancora costituito in associazione, potrebbe esserci subito l'erezione ad associazione pubblica. Se il movimento è già stato riconosciuto come associazione privata – magari anche lodato o raccomandato o approvato nei suoi statuti – si renderebbe necessaria una nuova costituzione dell'associazione erigendola ad associazione pubblica. Se il movimento è già stato eretto in associazione pubblica laicale o clericale, a mio parere, dovrebbe essere eretto nuovamente come associazione mista, dal momento che cambia essenzialmente la sua natura. In tutti questi casi il decreto di erezione ad associazione pubblica mista dovrebbe fare riferimento al fatto che si tratta di un'associazione che è un movimento ecclesiale.

L'autorità ecclesiastica competente sarà il Vescovo diocesano, la Conferenza episcopale del territorio in cui opera l'associazione oppure la Sede Apostolica, a seconda del tipo di associazione che si dovrà erigere, diocesana, nazionale oppure universale e internazionale (cf. can. 312 §1), fermo restando che più facilmente potrà ricevere la facoltà di incardinare un'associazione pontificia.

Essendo associazione pubblica, ci sarà anche l'approvazione degli statuti da parte dell'autorità erigente (cf. can. 314); dal momento che tale associazione è un movimento, nello statuto dovrebbe essere stabilito espressamente che si tratta di associazione con natura di movimento

ecclesiale con un'accurata descrizione del carisma originario che ne è all'origine[34]. Questo dovrebbe comportare una conseguenza per le associazioni diocesane o nazionali, affinché l'erezione di associazioni che sono movimenti e che, ipoteticamente, richiedessero la facoltà di incardinare avvenga secondo criteri condivisi universalmente da tutta la Chiesa e, quindi, l'opera di discernimento sull'autenticità dell'identità di un'associazione come movimento ecclesiale sia operata in comunione: sembra opportuno che un Vescovo diocesano oppure una Conferenza episcopale – nel caso in cui non ci sia già stato a livello diocesano il riconoscimento della natura di movimento ecclesiale – consultino la Sede Apostolica prima di erigere un'associazione pubblica che ha natura di movimento ecclesiale; la consultazione dovrebbe essere per la validità dell'atto di erezione[35]. Il dicastero di riferimento della Sede Apostolica dovrebbe essere il Pontificio Consiglio per i Laici, visto che at-

---

[34] Non è l'autorità gerarchica che approva gli statuti di un movimento ad esserne all'origine, ma è la sua stessa natura carismatica in quanto dono dello Spirito: «Come per un istituto di vita consacrata, anche per un movimento l'intervento della Chiesa si ha nel discernere sul carisma del fondatore e nell'approvare la nuova fondazione e gli statuti (cann. 299, §§2-3; 300; 301; 312; 313; cf. can. 605; *LG* 45a; cann. 576; 587). Quindi è da ritenere chiaramente che non è l'autorità gerarchica all'origine del carisma di fondazione, ma lo Spirito Santo che suscita nuove associazioni o movimenti nella Chiesa, che trovano la garanzia della loro autenticità nell'approvazione autoritativa. Il carisma collettivo di un movimento già vive nella Chiesa prima dell'intervento dell'autorità gerarchica, e per sua natura esige che sia attuato secondo un modo peculiare ad esso esclusivo, che viene stabilito negli statuti redatti dal fondatore, proprio perché tale carisma si mantenga nella sua genuinità nel tempo e nello spazio. Il movimento diventa un'istituzione canonica solo in un secondo momento, quando la Chiesa lo riconosce come conforme alla sua missione di salvezza e utile all'adempimento di questa, e ne approva gli statuti. L'approvazione dell'autorità gerarchica è necessaria affinché tutto cooperi al bene comune della Chiesa e sia mantenuto vivo nella sua genuinità il dono che lo Spirito ha fatto di essa (cf. *LG* 43a; 45a; *PC* 2b; 1a-b; cann. 576; 577; 578). L'autorità si fa garante della perseveranza nella genuinità del carisma, ma sulla base della garanzia previa, che è data dagli stessi statuti redatti dal fondatore, che contengono ed esprimono il carisma». G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 47-48.

[35] Perché la Sede Apostolica possa dare il suo parere circa l'autenticità della natura di movimento ecclesiale di una determinata associazione dovrà ricevere una documentazione adeguata: il parere dell'autorità competente all'erezione e dei Vescovi diocesani delle diocesi in cui il movimento si trova ad operare, la storia del movimento e del fondatore, la descrizione del carisma collettivo in cui risulti la specificità di carisma tipico di un movimento ecclesiale (unità di più stati di vita e categorie di fedeli sotto un unico carisma) e la sua conformità ai criteri di ecclesialità (cf. *ChL* 30), una copia degli statuti da approvare in modo da conoscerne la spiritualità, la struttura, la composizione, gli impegni assunti, la direzione, le finalità, l'apostolato, etc.

tualmente si occupa delle associazioni e dei movimenti, essendo essi a prevalenza laicale (cf. *PB* 131; 133-134), sebbene possano essere coinvolti anche altri dicasteri in forza delle diverse competenze: Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica (per la sezione dei consacrati, cf. *PB* 110), Congregazione per il Clero (per la sezione dei chierici, cf. *PB* 93; 95-96), Congregazione per l'Educazione Cattolica (riguardo alla formazione, cf *PB* 112-114), Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (per i movimenti missionari, cf. *PB* 85; 89-90), Congregazione per le Chiese orientali (per i movimenti nati o operanti nell'Oriente cattolico, cf. *PB* 56; 58; 60), Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (per i movimenti operanti anche con cristiani non cattolici, cf. *PB* 135), Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso (per i movimenti operanti anche con non cristiani cf. *PB* 159).

Il decreto di erezione e lo statuto devono, quindi, contenere in modo espresso il fatto che l'associazione pubblica mista che si è eretta e che richiede la facoltà di incardinare è un movimento ecclesiale. Con il riconoscimento della natura di movimento ecclesiale si potrebbe già ricevere la concessione della facoltà di incardinare, che dovrebbe spettare alla Sede Apostolica attraverso il Pontificio Consiglio per i Laici, vista la sua attuale competenza per le associazioni che sono movimenti, oppure tale facoltà potrebbe essere richiesta e ottenuta successivamente. La petizione per ricevere la facoltà di incardinare dovrebbe essere presentata da chi rappresenta il movimento, tramite l'autorità competente all'erezione.

Posto che, più facilmente, la facoltà di incardinare venga concessa ad un'associazione pontificia, il momento della concessione di tale facoltà dipende molto dal singolo caso, infatti, se sembra che le funzioni e le finalità proprie dell'incardinazione come vincolo spirituale e giuridico saranno garantite, se ci sono già dei sacerdoti e altri sono candidati in formazione, se il movimento ha dato prova di contribuire ad una buona formazione al sacerdozio, se è riconosciuta la natura di movimento ecclesiale, se c'è il parere favorevole dell'autorità erigente e dei Vescovi delle diocesi in cui sono incardinati i chierici membri del movimento interessato, allora l'atto di concessione della facoltà di incardinare da parte del Pontificio Consiglio per i Laici potrebbe essere congiunto con il riconoscimento da parte dell'autorità erigente della natura di movimento ecclesiale: nel decreto di erezione e negli statuti da approvare oltre alla natura dell'associazione come movimento ecclesiale dovrebbe anche essere menzionata la concessione della facoltà di incardinare.

Se al momento dell'erezione dell'associazione con il riconoscimento come movimento ecclesiale, non ci fossero sacerdoti oppure fossero troppo pochi, o fosse passato poco tempo per valutare la formazione e l'opera ministeriale dei sacerdoti membri del movimento, nonché il valore e la funzione attribuiti all'assunzione dell'Ordine sacro nel movimento, o tali valutazioni non risultassero favorevoli a rispettare funzioni e finalità proprie dell'incardinazione, o, ancora, i Vescovi delle diocesi di incardinazione fornissero validi motivi sfavorevoli alla concessione della facoltà, allora ci potrebbe essere solo l'erezione ad associazione pubblica mista senza la concessione di tale facoltà. Essa potrebbe essere richiesta successivamente e, se poi venisse accolta la richiesta, dovrebbe esserci una modifica degli statuti con la relativa approvazione da parte dell'autorità competente all'erezione (cf. can. 314). Nell'atto di approvazione delle modifiche statutarie dovrebbe esserci il riferimento all'atto di concessione della facoltà di incardinare da parte del Pontificio Consiglio per i Laici[36].

Le associazioni pubbliche miste che hanno ottenuto il riconoscimento come movimento ecclesiale ed è stata loro concessa la facoltà di incardinare dovranno dedicare ai chierici uno spazio apposito nello statuto. Esso dovrebbe descrivere le modalità di ingresso per chi sente la vocazione sacerdotale e le doti richieste secondo il carisma specifico, le modalità della formazione sacerdotale all'interno dell'associazione (le tappe del percorso dei candidati, i luoghi, le figure della formazione, il piano di formazione, etc), le modalità per l'incorporazione definitiva nell'associazione, i diritti e i doveri dei chierici rispetto all'associazione incardinante, il rapporto con i propri Superiori e gli Ordinari, le modalità di esercizio del ministero sacro secondo il carisma del movimento (l'assunzione del ministero sacro nelle opere proprie del movimento e in altre opere come quelle diocesane), le modalità di separazione dall'associazione una volta divenuti chierici e le garanzie reciproche, etc. Se nell'associazione fosse prevista una sezione sacerdotale con una

[36] In teoria, un'associazione pubblica mista diocesana che è movimento, una volta ottenuta, ipoteticamente, la facoltà di incardinare, non dovrebbe necessitare di una nuova concessione di tale facoltà, nel caso in cui dovesse chiedere una nuova erezione ad associazione nazionale o pontificia, così per un'associazione nazionale che volesse essere eretta ad associazione pontificia. Infatti, si tratta di una persona giuridica che è frutto di trasformazione, maturazione e accrescimento di una realtà già esistente e che è andata ampliandosi, senza però toccare il carisma collettivo su cui si fonda, il quale tutela la continuità tra la precedente e la nuova realtà giuridica; questo carisma era già stato riconosciuto bisognoso della facoltà di incardinare e adeguato a rispettarne le funzioni e le finalità.

propria normativa, allora la facoltà di incardinare dovrebbe essere menzionata sia in quella normativa che nello statuto generale di tutta l'associazione.

Sembra opportuno richiamare l'attenzione su un punto: mentre per il riconoscimento dell'associazione come movimento ecclesiale si richiede di consultare la Sede Apostolica per un parere, per la concessione della facoltà di incardinare nell'associazione la Sede Apostolica (Pontificio Consiglio per i Laici) deve compiere un atto amministrativo singolare (cf. cann. 35-47), nello specifico un rescritto che conceda il privilegio di incardinare chierici (cf. cann. 59-84). Il privilegio può essere concesso dal legislatore come pure dall'autorità esecutiva cui il legislatore abbia conferito tale potestà (cf. can. 76 §1). In questo caso il legislatore è il Romano Pontefice che concede una grazia tramite il Pontificio Consiglio per i Laici che gode di potestà di governo ordinaria e vicaria, normalmente di natura amministrativa. Per concedere validamente il privilegio il Pontificio Consiglio per i Laici dovrà ricevere dal Romano Pontefice la potestà necessaria per il caso in questione con approvazione specifica (cf. *PB* 18). Il rescritto di concessione della facoltà di incardinare è quindi una grazia della Sede Apostolica in favore del movimento che ne ha fatto la petizione. La concessione della facoltà di incardinare ad un'associazione che è movimento è sempre un atto *singolare* e si presume perpetuo (cf. can. 78 §1), salvo i casi previsti per la sua cessazione (cf. cann. 78-84).

Un'ultima questione riguarda il rapporto con l'autorità ecclesiastica.

Tutte le associazioni sono soggette alla vigilanza dell'autorità ecclesiastica competente cioè quella definita nel can. 312 §1 (cf. can. 305 §1); la vigilanza è quindi sia per le associazioni private (cf. can. 323), sia per le associazioni pubbliche che, oltre alla vigilanza, sono anche soggette alla superiore direzione dell'autorità competente (cf. can. 315). Il can. 305 §2 specifica, inoltre, che tutte le associazioni sono soggette alla vigilanza della Sede Apostolica secondo la materia di competenza dei vari dicasteri, nonché alla vigilanza dell'Ordinario del luogo in cui esercitano la loro azione, a prescindere dalla loro costituzione ed estensione territoriale, diocesana, nazionale o universale. Tutto ciò vale, evidentemente, anche per le associazioni pubbliche miste che sono movimenti ecclesiali.

A mio parere, oltre alla vigilanza e alla superiore direzione da parte dell'autorità competente, cui spetta il compito di approvare gli statuti e di verificarne il rispetto, un'associazione con facoltà di incardinare dovrebbe essere vincolata anche alla Sede Apostolica, nello specifico al

Pontificio Consiglio per i Laici, per ciò che deriva dalla facoltà di incardinare[37]. Al Pontificio Consiglio per i Laici dovrebbe spettare il compito di vigilare, affinché il vincolo di incardinazione come stabile vincolo spirituale e giuridico sia applicato nel rispetto delle sue funzioni proprie pastorali, disciplinari ed economiche secondo gli statuti approvati. Un modo concreto per realizzare questa vigilanza e per prevenire o correggere errori o abusi potrebbe essere la richiesta di una relazione triennale o quinquennale sui chierici membri dell'associazione, che dovrebbe indicare il numero di chierici totali, dei nuovi ordinati e dei candidati al sacerdozio, il numero di eventuali chierici separatisi dall'associazione, eventuali novità introdotte nel percorso formativo dei futuri sacerdoti, un elenco della tipologia di attività ministeriali svolte dai sacerdoti, i possibili problemi che possono essere sorti nella vita e nel ministero dei sacerdoti[38].

2.2 *Il movimento ecclesiale come nuova figura giuridica con facoltà di incardinare*

Le considerazioni svolte fin qui si riferiscono alla possibilità di adattare l'istituto giuridico già esistente delle associazioni alle esigenze dei movimenti ecclesiali, ora si propone invece di pensare al riconoscimento dei movimenti ecclesiali come frutti dello Spirito che costituiscono una novità tale nella Chiesa da richiedere la realizzazione di una nuova figura giuridica, quella, appunto, di *movimento ecclesiale.*

2.2.1 L'inadeguatezza delle associazioni pubbliche

L'inadeguatezza di configurare i movimenti ecclesiali come associazioni, siano esse anche pubbliche, è espressa da Hegge, che fa riferimento ad alcuni elementi delle associazioni pubbliche che ritiene incompatibili con la natura dei movimenti ecclesiali[39].

---

[37] Anzi, se venisse concessa al Pontificio Consiglio per i Laici la potestà di concedere la facoltà di incardinare alle associazioni che sono movimenti, sarebbe opportuno che all'interno del Pontificio Consiglio fosse costituita una sezione specifica per i movimenti ecclesiali.

[38] Il Pontificio Consiglio per i Laici dovrebbe essere consultato anche tutte le volte che l'associazione richieda di apportare delle modifiche allo statuto nella parte sui chierici che tocca direttamente la facoltà di incardinare o i suoi effetti. La consultazione dovrebbe essere fatta d'ufficio dall'autorità competente ad approvare le modifiche, prima di compiere l'approvazione.

[39] Cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 102-105.

Un primo elemento è che lo statuto giuridico di associazione pubblica non considera a sufficienza l'origine ed il carattere carismatici dei movimenti ecclesiali.

> Da ciò deriva che la *superiore direzione della competente autorità ecclesiastica* nelle associazioni pubbliche (cf. cann. 312 §1; 315) non si trova in un rapporto equilibrato, simmetrico con *l'autonomia del carisma* dei movimenti ecclesiali e degli aspetti vitali e strutturali fondati su di esso (struttura propria, direzione propria, missione, iniziative apostoliche, formazione). Nel contesto dei movimenti ecclesiali, il ministero ecclesiale ha però chiaramente sottolineato la *co-originarietà* e la *co-essenzialità* del ministero e del carisma, che tuttavia non trova riflesso in modo adeguato nel diritto delle associazioni pubbliche[40].

Hegge constata quindi che nel diritto delle associazioni pubbliche non c'è equilibrio tra autorità ecclesiastica e autonomia del carisma, tra ministero gerarchico e carisma, e una conferma è che «la trasmissione della dottrina cristiana praticata *nomine Ecclesiae* (cf. can. 301 §1) nelle associazioni pubbliche è esclusivamente una concessione dell'autorità ecclesiastica competente, mentre l'insegnamento nei movimenti ecclesiali si basa sostanzialmente sull'autorità divina del carisma»[41].

Inoltre, il diritto delle associazioni pubbliche è carente rispetto alle esigenze delle diverse categorie di fedeli che costituiscono un movimento ecclesiale, «poiché l'appartenenza di tutti gli stati della vita ecclesiale ad un movimento ecclesiale richiede anche una *struttura più differenziata* dell'intero movimento che, pur nella contestuale unità strutturale, tenga conto delle diverse vocazioni»[42].

Infine, c'è anche la stessa questione dell'incardinazione, in quanto incardinare non è proprio conforme alle associazioni ecclesiastiche, così come previste dal Codice latino. Normalmente le associazioni sono costituite non per motivi carismatici ma operativo-apostolici, più adatti a svolgere un servizio di evangelizzazione e di santificazione degli uomini a livello delle Chiese particolari, fino alle singole parrocchie[43].

---

[40] C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 103.

[41] C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 104.

In realtà, va detto che anche gli istituti di vita consacrata sono forme associative pubbliche, tutelate dal can. 586 che ne afferma la loro giusta autonomia proprio per proteggerne il carisma. Inoltre, ci sono anche associazioni che hanno un carisma alla loro origine, pur non essendo movimenti ecclesiali.

[42] C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 104.

[43] Cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 104.

> A causa di questa situazione, la possibilità di incardinare presbiteri in un'associazione pubblica non costituirebbe un "sovraccarico" della nozione canonistica di associazione? […] Infine, il diritto di incardinazione, per determinate associazioni pubbliche, non comporterebbe il pericolo che nell'ambito delle diocesi si formi una sorta di duplice struttura del sacerdozio universale, che comprometterebbe la testimonianza di una *communio* salda e convinta delle aggregazioni con il Vescovo della Chiesa particolare, così come auspicata da *ChL* 30[44]?

Rispetto alla possibile inadeguatezza del diritto associativo si può pensare di rispondere con una nuova figura giuridica appellabile *movimento ecclesiale*.

A questa struttura potrebbe essere estesa la facoltà di incardinare.

2.2.2 Una nuova figura giuridica associativa e carismatica, non assimilabile alla Chiesa particolare

Nel corso della storia la Chiesa ha istituito nuove figure giuridiche per poter meglio rispondere alle esigenze dei diversi periodi: per rimanere alle figure giuridiche esistenti attualmente, ci sono Chiese particolari assimilate alle diocesi come le prelature e le abbazie territoriali, i vicariati e le prefetture apostoliche, le amministrazioni apostoliche stabilmente erette, gli ordinariati militari, gli ordinariati personali per gli anglicani, etc; ci sono istituti di vita consacrata (istituti religiosi e istituti secolari), società di vita apostolica, prelature personali, associazioni di fedeli, cioè strutture non assimilabili alle diocesi: esigenze differenti cui la Chiesa ha risposto con figure giuridiche differenti.

Oggi la questione si pone per i movimenti ecclesiali: qui si propone di istituire una nuova figura giuridica – quella di *movimento ecclesiale* – in modo da permettere a questi frutti dello Spirito di esprimersi più adeguatamente nella Chiesa, considerata la presenza di tanti elementi che, congiunti insieme, ne costituiscono un fenomeno inseribile a fatica entro gli istituti giuridici già esistenti.

Si tratta di passare al riconoscimento giuridico di una nuova e vasta realtà teologica, spirituale e carismatica, già ben presente ed operante nella pratica, e quindi ad una sua specifica collocazione e regolamentazione che permettano di farvi rientrare quei fenomeni che oggi, di fatto, ricorrono alla figura giuridica di associazione di fedeli.

La nuova figura giuridica di movimento ecclesiale rientrerebbe tra le forme di vita associativa della Chiesa come lo sono gli istituti di vita

---

[44] C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 105.

consacrata, le società di vita apostolica, le prelature personali o le associazioni in genere: ciò che è essenziale e costitutivo perché si possa parlare di movimento ecclesiale è la presenza di fedeli associati fra loro e provenienti da tutti gli ordini e categorie di persone, nei diversi stati di vita, tenuti insieme da un carisma collettivo che esprime il mistero di comunione che è la Chiesa e che è lo strumento con cui Dio chiama alcuni membri del suo popolo a realizzare la propria vocazione personale. Il carisma collettivo accomuna tutti i fedeli in una medesima missione apostolica – da svolgere anche con opere proprie – medesima struttura e direzione, anche se possono esserci sezioni di fedeli con proprie strutture e direzioni secondarie; la spiritualità ha come fonte il carisma originario e poi assumerà le sfumature più adatte ai vari stati di vita e alle diverse condizioni giuridiche, anche con percorsi di formazione specifici.

Il movimento ecclesiale, in quanto istituto associativo, è un'istituzione cui si può liberamente aderire: ciò significa che l'appartenenza al movimento ecclesiale, pur dipendendo anche dalla rispondenza ai criteri richiesti dagli statuti per essere ammessi, dipende innanzitutto dalla libera volontà del singolo fedele che spontaneamente sceglie di seguire un movimento e chiede di aderirvi, ritenendo così di rispondere alla propria chiamata personale da parte di Dio; la sua appartenenza al movimento è riconducibile alla volontà di seguire uno specifico carisma collettivo al fine di realizzare la propria vocazione per la propria santificazione, per la crescita della Chiesa, per la salvezza del mondo. L'adesione ad un movimento è una questione che tocca l'intimità della persona, la sua coscienza che solo Dio può conoscere, anche se poi le scelte di quel fedele si ripercuoteranno all'esterno, avranno valore *pubblico,* comunitario, si intrecceranno con la vita di altri fedeli, riguarderanno non solo il proprio bene individuale ma il bene di tutta la Chiesa, il bene comune.

Non si è membri di un movimento se non lo si vuole, d'altra parte si può essere rifiutati o dimessi o espulsi. Inoltre, nessuno può essere costretto contro la sua volontà a rimanere all'interno di un movimento, fermo restando che chi assume un impegno – in particolare in forma definitiva, e ancor di più chi assume i consigli evangelici – lo debba fare con l'intenzione della perpetuità, anche se dovesse legarsi con promesse o voti rinnovabili, infatti l'adesione al carisma di un movimento con l'assunzione di un impegno vincola moralmente davanti a Dio e per abbandonare tale impegno ci devono essere ragioni molto gravi.

In tutti questi casi l'appartenenza al movimento continua, comunque, ad essere un bene di cui si può disporre, senza, per ciò, mettere in discussione la propria appartenenza alla Chiesa.

Da ciò deriva che il movimento ecclesiale, sia esso nuova figura giuridica o associazione di fedeli, non può essere assimilato in alcun modo alla Chiesa particolare. Se una figura giuridica come il movimento, che si fonda sul presupposto che l'appartenenza ad esso sia sempre disponibile – ma tale considerazione vale per qualsiasi istituto associativo – fosse considerata Chiesa particolare, si arriverebbe alla conclusione che si può sempre disporre del bene dell'appartenenza alla Chiesa, fino a pensare di poter uscire da essa o rischiare di esserne espulsi o di poter espellere qualcuno, ma evidentemente la propria appartenenza alla Chiesa, una volta ricevuto il Battesimo, è un bene indisponibile per chiunque. Semplicemente, la Chiesa non sarebbe più formata da tutti i battezzati, ma diventerebbe una comunità di selezionati, un'*élite*: si minerebbe il principio fondamentale dell'uguaglianza di tutti i fedeli in virtù del Battesimo. Ciò è contrario alla natura della Chiesa[45].

Una figura giuridica per essere considerata Chiesa particolare deve prima di tutto trasmettere l'indisponibilità della grazia che si è ricevuta con il Battesimo e per la quale si è entrati per sempre nella Chiesa di Cristo.

Con il Battesimo si è incorporati a Cristo, si diventa membri del popolo di Dio, si entra a far parte della Chiesa universale *immediatamente*: è la Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa cattolica (cf. *CN* 10). La Chiesa di Cristo è la Chiesa universale «che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi» (*CN* 7).

È la condizione dell'uomo a richiedere che la Chiesa di Cristo si renda presente nel tempo e nello spazio, perché è in un tempo e in uno spazio specifici che l'uomo può sperimentare la presenza salvifica di Cristo e della Chiesa. L'uomo entra e vive in una Chiesa particolare dove «si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali» (*CN* 7). Ciò non significa – giova ripeterlo – che l'appartenenza alla Chiesa universale sia mediato dall'appartenenza alla Chiesa particolare, perché si tratta della stessa Chiesa di Cristo inserita nel mistero della comunione.

---

[45] Come già visto, argomenti simili erano stati usati dal Cardinale Ratzinger durante la Congregazione plenaria della Pontifica Commissione per la revisione del Codice del 1981 per sottolineare che, così come era stata configurata la prelatura personale, c'era il rischio di corruzione della nozione di Chiesa particolare e di Chiesa in genere. Cf. cap. III, pp. 241-246; in particolare p. 243, nt. 206.

La Chiesa universale è ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare. C'è un rapporto di *mutua interiorità* per cui la Chiesa universale è nelle Chiese particolari e a partire dalle Chiese particolari, così come le Chiese particolari sono nella Chiesa universale e a partire dalla Chiesa universale (cf. *CN* 9).

Il rapporto di mutua interiorità tra Chiesa particolare e Chiesa universale e il fatto che la nostra appartenenza immediata alla Chiesa universale mediante il Battesimo si deve concretizzare nella Chiesa particolare rendono necessaria sia la costituzione di Chiese particolari, sia la nostra appartenenza ad una Chiesa particolare, in modo da essere segno e strumento della nostra appartenenza a quella Chiesa che è la comunità dei salvati da Dio, già e non ancora. Chi, col Battesimo, è entrato nella Chiesa non può non appartenere ad una Chiesa particolare, visto che è in essa che si concretizza la Chiesa universale cui si appartiene. L'appartenenza alla Chiesa è un bene indisponibile a chiunque. Una volta ricevuta la grazia del Battesimo, nessuno può decidere di uscire dalla Chiesa, se ne resta membri per sempre, anche se si incorre in pene canoniche o si chiede di essere cancellati dal registro parrocchiale dei Battesimi; ugualmente nessuno può essere dimesso o espulso[46].

L'appartenenza alla Chiesa, come bene indisponibile a chiunque, è ciò che non può mai venire meno: solo le figure giuridiche che garantiscono questo possono rientrare tra le Chiese particolari. Nel caso di un movimento ecclesiale – ma ciò vale per tutta la vita associativa in genere – non ci sono queste condizioni di garanzia.

Sia per costituire una Chiesa particolare – con tutti i requisiti essenziali della Chiesa – sia per individuare chi ne sia membro serve un criterio determinativo: l'appartenenza ad un movimento ecclesiale con la sequela del suo carisma non può essere ritenuto un criterio determinativo valido né per costituire una Chiesa particolare né per individuare chi vi appartenga; ciò, infatti, come si è visto, metterebbe in pericolo *l'appartenenza alla Chiesa*, una volta battezzati, e la natura stessa della Chiesa nei suoi elementi costitutivi.

Per costituire una Chiesa particolare serve un criterio di organizzazione del popolo di Dio che sia oggettivo, territoriale (domicilio, quasi-domicilio) o personale (appartenenza alle forze armate, rito, etc.): è oggettivo quel criterio che non mette in pericolo la natura stessa della Chiesa, ma ne rispetta i suoi elementi essenziali e dà la certezza di appartenenza[47].

---

[46] Cf. G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 93-122.

[47] Sembra opportuno dire chiaramente che se gli istituti associativi, di qualsiasi genere essi siano (dagli istituti religiosi ai movimenti ecclesiali), non possono essere as-

A mio parere, non è tanto l'esercizio libero della volontà di un fedele a rendere non oggettivo – o, per così dire, soggettivo – il criterio di determinazione secondo cui si organizzerebbe il popolo di Dio in movimenti ecclesiali assimilabili a Chiese particolari, quanto la natura stessa di qualsiasi istituto associativo – compreso il movimento ecclesiale – che si fonda sull'accettazione in base a certi criteri statutari da rispettare[48]: affermare che un istituto associativo può essere assimilato ad una Chiesa particolare significa non comprendere la natura misterica della Chiesa e l'uguaglianza fondamentale tra tutti i fedeli in forza del Battesimo, significa minare la sua esistenza così come l'ha voluta il suo Fondatore[49].

---

similati a Chiese particolari, perché ci sarebbe il rischio di trasmettere l'idea di una Chiesa elitaria, ciò non significa che gli istituti associativi siano in sé negativi o illegittimi, anzi svolgono un ruolo determinante nella Chiesa consentendo ai fedeli di riunirsi spontaneamente e liberamente per uno scopo comune sia esso un obiettivo apostolico specifico, o il coinvolgimento di tutta la propria vita sotto un carisma collettivo. Contribuiscono alla santificazione personale e a realizzare la salvezza del mondo. Il problema sorge quando ciò che è legittimo a livello associativo lo si vuole trasferire al livello della Chiesa in quanto tale, che non può essere ridotta ad un istituto associativo, essendo una realtà di comunione così come l'ha stabilita il suo Fondatore, realtà che nei suoi elementi essenziali e costitutivi è di diritto divino.

[48] La libera volontà di scelta interviene, infatti, anche in forme di appartenenza riconosciute come fondate su criteri oggettivi. Si pensi alla norma dell'appartenenza ad una diocesi per l'elemento oggettivo del domicilio o quasi-domicilio (cf. cann. 372 §1; 102): anche in questo caso può intervenire la volontà del singolo fedele che se decide di trasferirsi nel territorio di un'altra diocesi, cambierà automaticamente anche il domicilio e quindi la Chiesa particolare di appartenenza. Si pensi ad un candidato all'Ordine del diaconato: egli ha diritto di scegliere la sua diocesi di incardinazione, che sarà la sua diocesi di appartenenza (cf. can. 1016). Si pensi alla possibilità di cambiare struttura incardinante da parte dei chierici (cf. cann. 267-270; 685; 693). Oppure, si pensi alle norme presenti in entrambi i Codici e che regolano il passaggio non da una Chiesa particolare all'altra, bensì da una Chiesa *sui iuris* ad un'altra (cf. cann. 112 CIC; 32-36 CCEO). In tutti questi casi, pur intervenendo la libera volontà del singolo fedele, è indiscutibile la propria appartenenza alla Chiesa.

[49] Anche Ghirlanda afferma: «Contraria all'essenza delle Chiesa di Cristo, sarebbe l'appartenenza ad una Chiesa particolare o ad una parrocchia in base ad un criterio soggettivo. Infatti si potrebbe avere l'accettazione in esse in base al criterio soggettivo di una condivisione di una particolare spiritualità, finalità apostolica e prassi pastorale, e quindi la correlativa espulsione da esse di membri che entrassero in contraddizione con gli statuti, esprimenti tale spiritualità, finalità apostolica e prassi pastorale. Questo porterebbe alla configurazione di Chiese elitarie e quindi settarie, in contraddizione con la natura stessa della Chiesa». G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 119.

Naturalmente ciò non significa togliere legittimità alle istituzioni associative, ma significa collocarle all'interno della Chiesa nella posizione più confacente, che non può essere nella costituzione gerarchica.

Solo se si rispetta la natura della Chiesa come mistero di comunione, si possono verificare gli elementi costitutivi che attuano una Chiesa particolare: la presenza di una porzione di popolo di Dio che comprende tutti gli ordini di persone, chierici, laici e consacrati, riuniti mediante la Parola e i sacramenti, specie l'Eucaristia; questa porzione è affidata alla cura pastorale di un pastore, Vescovo o sacerdote equiparato, che agisce con la collaborazione del presbiterio[50].

Questi elementi essenziali devono essere simultaneamente presenti perché si possa parlare di Chiesa particolare, circoscrizione ecclesiastica facente parte della costituzione gerarchica.

Pur essendo vero che nel movimento possono essere presenti fedeli di tutti gli stati di vita, essi non formano una Chiesa particolare perché non è garantita perpetuamente la condizione di uguaglianza fondamentale propria del Battesimo, cosa che, invece, impedirebbe di avere un'*élite*; in un movimento mancano gli elementi costitutivi di una Chiesa particolare: tutti gli ordini di persone nei diversi stati di vita non costituiscono una porzione del popolo di Dio sotto la cura pastorale di un Pastore proprio con la collaborazione di un presbiterio; è pro-

---

Sulla questione dell'organizzazione dei fedeli e dei criteri oggettivi e soggettivi esistono varie posizioni e la discussione è aperta: cf. anche J.I. ARRIETA, «Fattori territoriali», 393-425; C. J. ERRÁZURIZ, «La distinzione», 157-167; J. MIRAS, «Objetividad», 477-488.

[50] Una buona sintesi è quella di Ghirlanda: «È di diritto divino che nella Chiesa ci siano delle Chiese particolari, come localizzazione della Chiesa di Cristo, nella mutua immanenza tra Chiesa universale e Chiesa particolare, in relazione all'annuncio del Vangelo, alla celebrazione dell'Eucaristia e alla comunicazione degli altri mezzi di salvezza. […]

Dovendo la Chiesa particolare essere a immagine della Chiesa universale, in essa si debbono ritrovare gli elementi costitutivi della Chiesa di Cristo: 1) i tre ordini di persone essenziali alla costituzione del popolo di Dio, affinché un insieme di fedeli si possa considerare porzione del popolo di Dio: l'ordine laicale, dei ministri ordinati e della vita consacrata; 2) il Vescovo o altro pastore alla cui cura pastorale tale porzione di popolo di Dio sia legittimamente affidata; 3) la comunicazione dei mezzi di salvezza, quali l'annuncio del Vangelo e i sacramenti.

Da ciò deriva che il criterio fondamentale di organizzazione del popolo di Dio dev'essere necessariamente in relazione alle coordinate dell'uguaglianza fondamentale di tutti i *christifideles* in virtù del Battesimo e simultaneamente dell'inuguaglianza per la varietà delle vocazioni, che si istituzionalizzano sia nei tre ordini generali di persone sia negli ordini particolari di esse. Tale criterio, proprio perché esigito dalla natura stessa della Chiesa, trascende qualsiasi altro criterio di organizzazione del popolo di Dio e quindi lo si deve ritrovare all'interno di ciascuno, fosse quello della territorialità o quello della personalità». G. GHIRLANDA, «Criteri di organizzazione», 120-121.

blematica sia la presenza di un Pastore cui è affidata la cura dei fedeli con l'aiuto di un presbiterio, sia la presenza di fedeli provenienti da tutti gli ordini intesi come popolo *proprio* del movimento stesso. Di questo si riparlerà.

È opportuno dire ancora qualcosa anche a proposito del modo in cui creare questa nuova figura giuridica.

Perché venga istituita la figura giuridica di movimento ecclesiale potrebbe essere promulgata dal Romano Pontefice una Costituzione Apostolica che costituisca una sorta di legge-quadro di riferimento in cui vengano stabiliti i criteri teologici e giuridici affinché una determinata struttura che già esiste nella realtà possa essere definita movimento ecclesiale e quindi esistere anche a livello di realtà giuridica riconosciuta e regolata.

Tra gli elementi teologici dovrebbero esserci certamente il riferimento al carisma collettivo e l'unità dei fedeli provenienti da tutti gli ordini di persone e gli stati di vita, nonché il richiamo al mistero di comunione che è la Chiesa e che i movimenti ecclesiali tendono ad esprimere in modo peculiare attraverso unità di carisma, struttura e direzione.

Tra gli elementi giuridici sarebbero da menzionare tutti quegli aspetti del carisma collettivo che poi lo statuto di ogni singolo movimento dovrebbe sviluppare: la spiritualità, la composizione, l'ammissione e la separazione, la formazione, l'apostolato, il governo sulle persone e sulle cose e la potestà dei Moderatori, le eventuali sezioni, il rapporto con gli Ordinari del luogo.

Dovrebbe essere offerta una legge-quadro piuttosto generale e flessibile, poiché i movimenti ecclesiali sono molto variegati nella loro fisionomia e struttura.

Un'ulteriore questione giuridica riguarda il dicastero di riferimento e di dipendenza presso la Sede Apostolica: attualmente per i movimenti è il Pontificio Consiglio per i Laici, anche se si è visto che sono necessari rapporti con altri dicasteri. Per la peculiarità dei movimenti si potrebbe ipotizzare la costituzione di un nuovo dicastero *ad hoc* per la nuova figura giuridica di movimento ecclesiale; si tratterebbe di compiere da parte del Romano Pontefice un atto di costituzione di un nuovo dicastero in cui ne vengano stabiliti i compiti e le finalità (cf. cap. I, pp. 82-86). Tuttavia, se la competenza sui movimenti ecclesiali rimanesse al Pontificio Consiglio per i Laici– forse più realisticamente, almeno allo stato attuale – sarebbe almeno opportuna la costituzione al suo interno di una sezione apposita per i movimenti.

2.2.3 Note giuridiche di un movimento per essere struttura incardinante

Non è compito di questo lavoro delineare o approfondire ulteriormente i possibili e diversi tratti giuridici del movimento ecclesiale come ipotetica nuova figura istituita nella Chiesa, ma ci si vuol limitare a ciò che potrebbe riguardare la facoltà di incardinare. Ci sono alcune note che dovrebbero essere proprie di un movimento ecclesiale come nuova figura giuridica e che, a mio avviso, sono particolarmente importanti se si pensa al movimento ecclesiale come ad una struttura incardinante.

La prima è quella di essere persona giuridica pubblica in analogia a quanto già detto per le associazioni (cf. cap. V, pp. 389-392): la natura carismatica, la missione tendenzialmente universale, la frequente presenza di consacrati, l'assunzione dell'Ordine sacro come elemento determinante per l'apostolato e nelle diverse attività pastorali proprie, fanno dei movimenti figure chiamate ad operare nella Chiesa e per la Chiesa in modo stretto con l'autorità gerarchica e spesso come affidatari di una missione ecclesiale, ciò che è proprio di chi è persona giuridica pubblica. A mio parere, la Costituzione Apostolica che potrebbe istituire i movimenti ecclesiali come nuova figura giuridica dovrebbe stabilire che tutti quelli che sono costituiti come movimenti sono persone giuridiche pubbliche; ciò significa che, per disposizione del diritto (cf. can. 114 §1), un movimento ecclesiale sarebbe eretto dall'autorità ecclesiastica competente perché compia in nome della Chiesa il compito (*munus*) che gli è affidato in vista del bene pubblico (cf. can. 116 §1). Con l'erezione, *ipso iure*, un movimento ecclesiale verrebbe così dotato di personalità giuridica pubblica (cf. can. 116 §2).

Un'altra nota dovrebbe essere il suo carattere misto, cioè né clericale né laicale. Un movimento ecclesiale esprime in modo speciale la Chiesa come mistero di comunione, infatti è composto da tutti gli ordini e le categorie di persone, riuniti sotto un medesimo carisma collettivo; in questo si esprime la sua identità che non può essere ricondotta alle categorie di "clericale" o "laicale" che comportano una differenziazione dei diritti e dei doveri rispetto ai diversi ordini di persone in modo che non possano essere esercitati da tutti in pienezza; resta comunque fermo che i chierici, e soltanto i chierici, debbano essere tenuti anche a ciò che deriva dall'Ordine sacro. Un nodo particolarmente difficile è quello di chi esercita la funzione di Moderatore in un movimento ecclesiale: se un movimento ecclesiale è tale, di regola non dovrebbe essere precluso a nessun fedele, chierico o laico, di accedere all'ufficio più alto del governo del movimento. Di ciò si riparlerà presto (cf. cap. V, pp. 418-442).

Un'ultima nota importante può riguardare l'autorità competente all'erezione o approvazione di un movimento ecclesiale con ipotetica facoltà di incardinare, autorità da cui esso dovrà dipendere. A mio parere, l'autorità ecclesiastica competente dovrebbe essere, di regola, la Sede Apostolica: si avranno così movimenti ecclesiali di diritto pontificio che, di norma, potrebbero incardinare, mentre i movimenti ecclesiali di diritto diocesano, eretti dal Vescovo diocesano, di norma, continuerebbero ad incardinare in diocesi.

A differenza delle associazioni di fedeli mi pare opportuno non prevedere l'erezione o approvazione di movimenti ecclesiali da parte delle Conferenze episcopali per quei movimenti che sono diffusi a livello nazionale. Infatti, le Conferenze episcopali sono organismi composti da Vescovi per esercitare congiuntamente alcune funzioni pastorali per i fedeli di un determinato territorio, non sono propriamente organi di governo (cf. can. 447): non appare opportuno assegnare ad una Conferenza episcopale lo svolgimento di questo atto che è essenzialmente un atto di governo. A mio parere, poi, il fatto che le Conferenze episcopali siano organismi con funzioni pastorali, comporta il rischio che esse non possano nemmeno esercitare una reale vigilanza su tutte le associazioni che dipendono da loro e, inoltre, una suprema direzione per quelle da loro erette in associazioni pubbliche nazionali; è una questione delicata, tanto più se davvero si concedesse la facoltà di incardinare ad associazioni pubbliche nazionali: di fatto la Conferenza episcopale erigente potrebbe esercitare uno scarso controllo sul rispetto delle funzioni e del valore della facoltà di incardinare verso quell'associazione cui tale facoltà è stata concessa, non disponendo di strumenti appropriati. Lo stesso ragionamento vale anche per l'eventuale nuova figura giuridica di movimento ecclesiale[51].

---

[51] Alle condizioni attuali sembra invece interessante e anche più conforme alla natura pastorale delle Conferenze episcopali la proposta di Zanetti, alternativa alla concessione della facoltà di incardinare, per i movimenti di carattere e dimensione nazionale o internazionale: «sarebbero i Vescovi di una nazione, magari in collaborazione con altre Conferenze episcopali, a provvedere all'esigenza di mettere a disposizione presbiteri per un movimento ecclesiale. Ciò potrebbe essere svolto attraverso la formazione di un gruppo di ministri ordinati che, pur rimanendo incardinati nelle loro diocesi, vengano messi a disposizione di qualche movimento attraverso opportune convenzioni. Questa soluzione sottolineerebbe di più sia la connessione del carisma di un movimento ecclesiale a un preciso contesto socio-ecclesiale sia la dimensione locale e concreta della Chiesa; inoltre, garantirebbe una più efficace collaborazione fra movimenti ecclesiali e Chiese locali». E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali», 46.

Movimenti ecclesiali diocesani saranno eretti dal Vescovo diocesano come a colui nella cui diocesi affidatagli compete tutta la potestà ordinaria, propria ed immediata (cf. can. 381 §1). La Costituzione Apostolica dovrebbe però prevedere che, per la validità, venga prima consultata la Sede Apostolica, nella figura del Pontificio Consiglio per i Laici, interpellando eventualmente gli altri dicasteri competenti, oppure nella figura dell'eventuale nuovo dicastero *ad hoc* per i movimenti ecclesiali. La consultazione sembra necessaria perché tutti i Vescovi diocesani, fatto salvo l'esercizio pieno della loro potestà, operino in comunione tra loro e con la Chiesa universale in modo che non siano eretti movimenti che non rispettino quei criteri stabiliti e che dovrebbero essere condivisi da tutti, come quelli di *ChL* 30.

Con l'erezione da parte del Vescovo diocesano deve esserci l'approvazione degli statuti.

È bene sottolineare che prima di giungere all'erezione sarà necessario un periodo di discernimento approfondito che potrà anche essere scandito da varie tappe e dalla costituzione di figure giuridiche precedenti l'erezione del movimento come nuova figura giuridica. Come succede per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, anche i movimenti potrebbero prima costituirsi in associazioni ma con l'intento di diventare movimenti ecclesiali[52].

Movimenti ecclesiali diocesani che crescono e si espandono in diocesi di più nazioni potrebbero richiedere l'approvazione come movimenti ecclesiali pontifici: il Pontificio Consiglio per i Laici, interpellando gli altri dicasteri competenti, oppure l'eventuale nuovo dicastero *ad hoc* per i movimenti ecclesiali avrebbero il compito di riconoscere il movimento a livello pontificio, di approvare le modifiche allo statuto e di vigilare su di esso.

Quindi, mentre i movimenti ecclesiali diocesani sarebbero soggetti al Vescovo diocesano che li ha eretti e, comunque – considerando il carisma a carattere universale dei movimenti – anche al dicastero di riferimento della Sede Apostolica, i movimenti ecclesiali pontifici sarebbero soggetti unicamente al dicastero di riferimento della Sede Apostolica, anche se, sembra naturale, che sia i movimenti ecclesiali diocesani sia quelli pontifici, per ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio del culto divino e le altre opere di apostolato – fermo restando il loro dovere e diritto di svolgerli secondo il loro stesso carisma – siano soggetti,

---

52 Per approfondire cf. V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 155-179; A. PERLASCA, «Le associazioni nate», 93-113; S. RECCHI, «Gli stadi evolutivi», 356-364.

oltre che ai propri Moderatori, anche al Vescovo diocesano della diocesi in cui si trovano ad operare, analogamente ai religiosi (cf. can. 678), e agiscano nel pieno rispetto dei diritti dell'Ordinario del luogo. Per ciò che riguarda il governo interno e la propria disciplina dovrebbe essere loro riconosciuta una *giusta autonomia* sempre in analogia agli istituti di vita consacrata (cf. can. 586 §1), compreso ciò che riguarda l'ammissione e la formazione di tutti i membri (inclusi coloro che assumono i consigli evangelici o che si stanno formando per l'Ordine sacro)[53].

A mio parere, alla nuova figura giuridica di movimento ecclesiale pontificio, per il diritto stesso con personalità giuridica pubblica, dovrebbe essere concessa e riconosciuta *di norma* la facoltà di incardinare chierici, *a meno che* gli statuti non prevedano diversamente. Per la nuova figura giuridica di movimento ecclesiale diocesano, per il diritto stesso con personalità giuridica pubblica, dovrebbe essere prevista *di norma* l'incardinazione diocesana.

---

[53] L'argomento della giusta autonomia dei movimenti meriterebbe un ulteriore approfondimento che qui farebbe deviare dall'argomento principale. Per iniziare si può rimandare a G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 47-56. Qui si può ricordare che è «innanzitutto sull'origine carismatica dei movimenti che si basa l'applicazione ad essi del principio affermato dal can. 586, quello di una giusta autonomia di vita, specialmente di governo, mediante la quale possano valersi nella Chiesa di una propria disciplina e conservare integro il proprio patrimonio, cioè l'intendimento e i progetti dei fondatori, sanciti dalla competente autorità della Chiesa, relativamente alla natura, al fine, allo spirito e all'indole del movimento stesso (cf. can. 578)». G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 47.

Può essere utile riprendere qualcosa anche a proposito dell'autonomia nell'attività apostolica di un movimento e il suo inserimento nella pastorale diocesana: «Un carisma, abbiamo visto, è un dono dello Spirito a tutta la Chiesa, quindi un movimento che da esso procede, ha un carattere di universalità. Ciò vale anche per quelli che fossero approvati a livello diocesano o a livello nazionale. Tale universalità diventa un'esigenza di autonomia non solo interna, ma anche esterna nel modo concreto e proprio di svolgere un'attività apostolica. Proprio per questo carattere di universalità, si può dire che i movimenti sono un servizio della Chiesa universale nella Chiesa particolare. Infatti la Chiesa universale non è una confederazione di Chiese particolari autonome, ma esiste in esse e da esse (*LG* 23a; *CD* 11a; can. 368). Il dono di un movimento alla Chiesa universale si rende, allora, presente e operante nella Chiesa particolare, secondo le sue caratteristiche proprie, dettate dalla natura, l'indole, lo spirito e la finalità (cf. can. 578).

Nell'inserirsi nella diocesi con la propria attività apostolica, un movimento deve armonizzare l'esigenza fondamentale di mantenere con fedeltà la missione e le opere proprie, con le necessità pastorali locali, che spesso richiedono prudenti e convenienti adattamenti nei mezzi, e non nell'assumere opere o attività che non corrispondono al proprio carisma di fondazione». G. GHIRLANDA, «I movimenti nella comunione ecclesiale», 53-54.

Va detto che l'estensione della facoltà di incardinare come norma (per i movimenti pontifici) o, a maggior ragione, la sua concessione eccezionale (per i movimenti diocesani), richiede sempre un'approfondita valutazione e un'attenta opera di discernimento, in particolare sull'assunzione dell'Ordine sacro in quella struttura: si dovrà valutare, tra le altre cose, se l'assunzione dell'Ordine sacro nel movimento abbia una valenza tale da rendere opportuna o necessaria la facoltà di incardinare[54].

Nel caso di un movimento ecclesiale pontificio la facoltà di incardinare, concessa di norma, potrebbe essere negata se l'assunzione dell'Ordine sacro non risultasse costitutiva o determinante o se non ci fossero le condizioni per avere garanzie sufficienti del rispetto delle funzioni e del valore del vincolo di incardinazione come potrebbero essere delle difficoltà economiche che non permettessero il sostentamento dei chierici membri del movimento. Un altro caso potrebbe essere quello del movimento stesso che non ritenesse necessaria la facoltà di incardinare prevedendo così un'incardinazione diocesana: potrebbe essere la situazione di un movimento il cui carisma si compie in modo pressoché esclusivo nella pastorale parrocchiale e strettamente congiunto alla diocesanità[55].

---

[54] Si tratta di una prassi che è naturale e che vale per la costituzione di qualsiasi figura giuridica: non si dovrebbe procedere mai ad un'erezione prima di aver compiuto un buon discernimento, che non può che riguardare anche la collocazione e la funzione che l'assunzione dell'Ordine sacro rivestono in quella figura giuridica da erigere, e questo, a maggior ragione, se per tale struttura è prevista la facoltà di incardinare. Vale per un istituto di vita consacrata, per una società di vita apostolica o per una prelatura personale, anzi, se in certi casi – istituto religioso e prelatura personale – le garanzie sull'incardinazione non fossero sufficienti, sarebbe prudente non procedere ad erigere quell'istituto o quella prelatura, che dovrebbero avere riconosciuta la facoltà di incardinare sempre. Diverso, in teoria, sarebbe il caso delle società di vita apostolica clericali o degli istituti secolari clericali: le prime potrebbero essere erette a condizione che l'incardinazione sia diocesana, anche se verrebbe naturale chiedersi i motivi dell'esclusione dell'incardinazione nella società, infatti una cosa è l'esclusione perché l'assunzione dell'Ordine potrebbe essere più tutelata con l'incardinazione diocesana in base al carisma della società, un'altra cosa sono possibili perplessità sul retto intendimento del ministero sacerdotale, cosa che dovrebbe portare, non solo a negare l'incardinazione, ma, quantomeno, ad attendere ad erigere la società per ulteriori approfondimenti; per gli istituti secolari clericali la situazione è ancora diversa, infatti essi normalmente non prevedono l'incardinazione a meno che non sia necessaria per destinare chierici ad opere proprie o a funzioni di governo all'interno dell'istituto (cf. can. 715 §2) e quindi sarà inevitabile un'opera di discernimento *ad hoc* per una concessione della facoltà di incardinare.

[55] In quest'ultimo caso il movimento avrebbe il carisma della diocesanità che sarebbe più tutelato dall'incardinazione diocesana. Ciò non toglie che nel movimento

Nel caso di un movimento ecclesiale diocesano la facoltà di incardinare, da prevedere in via eccezionale, potrebbe essere concessa se quel movimento mostrasse un'adeguata maturazione istituzionale, oltre alle altre verifiche che si richiedono per i movimenti pontifici. Come per le associazioni diocesane che sono movimenti, anche per i movimenti diocesani come nuove figure giuridiche la concessione della facoltà di incardinare non sembra, attualmente, la via normale, anche se il fatto che si possa prevedere una concessione come *eccezione* alla norma dell'incardinazione diocesana può indicare che tale possibilità non debba essere esclusa a priori (cf. anche cap. V, §2.1.3).

Se la Sede Apostolica o anche il Vescovo diocesano – nel caso eccezionale in cui fosse un movimento diocesano a richiedere la facoltà di incardinare – dovessero ritenere non auspicabile né opportuna l'estensione della facoltà di incardinare al movimento, dovrebbero informare chi rappresenta il movimento e richiedere al movimento di stabilire negli statuti come norma l'incardinazione diocesana al fine di ottenere la loro approvazione. Ciò non toglie che in seguito, cambiate le situazioni sfavorevoli all'incardinazione nel movimento, gli statuti possano essere modificati passando all'incardinazione nel movimento.

In ogni caso, appare la necessità di una stretta collaborazione tra i rappresentanti del movimento e l'autorità competente all'erezione, la quale non è mai una figura isolata: nel caso del Vescovo diocesano egli sarebbe tenuto a consultare la Sede Apostolica prima di procedere all'erezione, nel caso della Sede Apostolica è normale che essa si debba informare e consultare almeno alcuni Vescovi delle diocesi in cui il movimento è presente ed opera.

3. **La potestà del Moderatore del movimento come struttura incardinante**

Se un movimento diventasse struttura incardinante, il Moderatore generale dovrebbe godere di una potestà di governo esecutiva visto che incardinare è un atto di governo esecutivo. Questo vale sia che si tratti di un movimento come nuova figura giuridica sia che si tratti di un'associazione pubblica di fedeli che è movimento. Andranno studiate la natura, l'origine e la trasmissione della potestà di un Moderatore che è Superiore incardinante.

---

sia comunque presente la nota dell'universalità in quanto anche quel movimento sarebbe un'istituzione che opera nella Chiesa universale e per la Chiesa universale. Naturalmente l'universalità non sarebbe la nota propria del carisma di quel movimento.

3.1 *La figura e la potestà del Moderatore come Superiore incardinante*

Anche in un movimento ecclesiale, sia esso associazione pubblica oppure nuova figura giuridica, sarà esercitata quella potestà che è sacra, unica ed ecclesiale[56].

Dal momento che l'atto giuridico dell'incardinazione è propriamente un atto di governo esecutivo, si conclude che il Moderatore che, a norma del diritto, ascrive i chierici al movimento stesso deve godere di potestà di governo esecutiva (cf. can. 135 §1).

Si è detto che in un movimento tutti i membri, chierici o laici, impegnati definitivamente e totalmente in esso, hanno gli stessi doveri e diritti per ciò che riguarda il governo del movimento, ma affermare che il Moderatore gode di potestà esecutiva, stando alla norma del can. 129 §1, significherebbe limitare la possibilità di accedere all'ufficio di Moderatore ai soli chierici, visto che solo essi sono abili alla potestà di governo.

A mio parere, ciò significherebbe minare fortemente la natura *mista* del movimento – né clericale né laicale – e poco conta distinguere tra Moderatore generale e Superiore incardinante affermando che il Superiore incardinante potrebbe essere un sacerdote responsabile di un'ipotetica sezione di chierici e, quindi, non il Moderatore generale di tutto il movimento, perché in questo caso, anche se si può sostenere che il Superiore incardinante gode certamente di potestà di governo, essendo sacerdote, egli non sarebbe comunque il Moderatore generale e quindi si troverebbe a dipendere da un Moderatore generale che potrebbe essere un laico, uomo o donna, che, se si tiene conto solo del can. 129 §1, non è abile alla potestà di governo non avendo ricevuto l'Ordine sacro. Anche i chierici della sezione pur avendo come Superiore incardinante un sacerdote abile ad esercitare la potestà ecclesiastica di governo, in fin dei conti sarebbero dipendenti da un Moderatore generale eventualmente laico[57].

L'esercizio della potestà di governo non è però esclusivamente dei chierici, infatti il can. 129 §2 prosegue stabilendo che i fedeli laici possono cooperare all'esercizio di tale potestà a norma del diritto: anche i laici possono ricoprire certi uffici che comportano l'esercizio della po-

---

[56] Cf. cap. IV, pp. 359-369.

[57] Cf. C. HEGGE, *Il Vaticano II,* 102.

Si ricorda che il Concilio non si è espresso risolvendo la questione dell'origine e dell'esercizio della potestà di governo nella Chiesa (cf. cap. IV, pp. 341-343). Cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio"*, 410-429; ID., «De natura», 109-164.

testà di governo. Nel caso in cui un ufficio comporti la piena cura d'anime esso è, invece, conferito validamente solo a chi è già stato ordinato sacerdote (cf. can. 150).

Dal momento che i laici possono cooperare all'esercizio della potestà di governo e che l'ufficio di Moderatore generale non comporta la piena cura d'anime, si può concludere che il Moderatore di un movimento, quale Superiore incardinante, possa essere anche laico, uomo o donna, esercitando la potestà di governo necessaria al movimento, compresa quella per l'esercizio della facoltà di incardinare[58].

È così preservata la natura *mista* del movimento.

Ci si potrebbe però domandare se non sia la natura stessa dei movimenti ecclesiali a richiedere che i Moderatori siano sempre sacerdoti, infatti, se la Chiesa è una comunione organica gerarchica costituita da vari carismi e ordini di persone che sono garantiti dal carisma apostolico trasmesso mediante i gradi sacerdotali dell'Ordine, e se i movimenti ecclesiali sono chiamati ad esprimere in modo peculiare questa comunione ecclesiale secondo il loro carisma specifico, allora si potrebbe concludere che essi debbano avere come Moderatori sempre dei sacerdoti, in quanto insigniti dell'ordine sacerdotale e quindi garanti della comunione.

In realtà la natura associativa dei movimenti non richiede necessariamente che a capo vi siano dei sacerdoti come sarebbe nel caso di una Chiesa particolare, cioè di qualsiasi figura giuridica appartenente alla costituzione gerarchica della Chiesa: come si è visto (cf. cap. V, pp.406-412), i movimenti esprimono la comunione ecclesiale senza però essere Chiesa particolare con tutti i suoi elementi essenziali, quindi senza richiedere necessariamente alla loro guida un Pastore, Vescovo o presbitero[59]. Il Moderatore di un movimento non deve in alcun modo

---

[58] Che un laico possa essere Moderatore e Superiore incardinante con potestà di governo è confermato dalla normativa vigente, infatti l'incardinazione è la norma negli istituti religiosi laicali, così come può essere concessa a qualsiasi associazione pubblica di fedeli secondo il Codice orientale.

Cf. cap. III, pp. 297-308; cap. IV, pp. 359-369.

[59] Infatti i fedeli membri dei movimenti ecclesiali, pur avendo aderito formalmente ad un movimento, devono continuare ad essere membri della loro Chiesa particolare di provenienza, sotto la cura pastorale di chi ne è a capo come Ordinario e sotto la cui giurisdizione si rimane posti e affidati. Tutti i fedeli devono appartenere ad una Chiesa particolare e chi ha la capitalità di tale Chiesa è Ordinario dei propri fedeli e non può rifiutare o espellere un fedele che appartiene alla Chiesa cui è a capo e sotto la cui giurisdizione si trova.

I fedeli che hanno un Ordinario diverso dalla Chiesa particolare cui appartengono sono i chierici di una prelatura personale (Ordinario proprio è il Prelato della prelatu-

svolgere le funzioni che sono proprie di un Pastore che è chiamato alla capitalità di una Chiesa particolare, infatti alla guida di un movimento possono esserci anche laici o diaconi e non solo sacerdoti[60]. Inoltre anche se il Moderatore di un movimento fosse un sacerdote, non essendo a capo di una Chiesa particolare, non potrebbe essere equiparabile al Vescovo diocesano (cf. can. 381 §2) né gli potrebbe competere quanto viene attribuito al Vescovo diocesano e agli equiparati nell'ambito della potestà esecutiva (cf. can. 134 §3).

Ciò che è fondamentale è che colui che ricopre l'ufficio di Moderatore, chierico o laico, tuteli e faccia crescere il carisma del proprio movimento *come espressione della comunione ecclesiale* tra gli ordini di persone, *non come espressione della Chiesa in quanto tale* con tutti i suoi elementi essenziali, perché ciò significherebbe ritenere il movimento una Chiesa particolare, snaturando l'identità stessa del movimento, oltre che corrompendo la natura della Chiesa secondo la volontà del suo Fondatore.

Il Moderatore generale ricopre un ufficio, cioè un incarico costituito stabilmente, in questo caso per disposizione ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale (cf. can. 145 §1). Il conferimento dell'ufficio di Moderatore generale ad un fedele ritenuto idoneo (cf. can. 149 §1) sarà per conseguire il fine spirituale proprio di quell'ufficio, che gli statuti dovranno ben determinare e specificare, ma che in generale consisterà nell'esprimere la Chiesa come comunione guidando il movimento secondo il suo carisma collettivo per la realizzazione della missione che

---

ra) e i membri degli istituti religiosi clericali pontifici e delle società di vita apostolica clericali pontificie (Ordinari sono i rispettivi Superiori maggiori); per tutti i membri degli altri istituti religiosi e società di vita apostolica, così come per tutti gli istituti secolari, i rispettivi Ordinari sono gli Ordinari del luogo di domicilio o di quasi-domicilio (cf. can. 103).

[60] È vero che anche un diacono è abile alla potestà di governo essendo un chierico segnato con carattere indelebile (cf. can. 1008), ma non può agire nella persona di Cristo Capo (cf. can. 1009) e quindi non può essere Pastore a capo di una Chiesa particolare.

Nel caso dei laici mancherebbe l'abilità alla potestà di governo, che invece i chierici ricevono in forza dell'Ordine sacro: anche se possono cooperare nell'esercizio di essa a norma del diritto (cf. can. 129 §2), ricevendo l'abilità ad esercitare la potestà di governo dalla missione canonica con cui gli è conferito l'ufficio, non possono però ricoprire uffici che comportano la piena cura d'anime, conferibili validamente solo a sacerdoti (cf. can. 150). Tra questi uffici c'è certamente quello che conferisce la capitalità di una Chiesa.

Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 123-124; 292-293; ID., «De natura», 109-134; 143-164; ID., «Potestà sacra», 803-812.

la Chiesa stessa ha affidato al movimento al momento della sua erezione con l'approvazione degli statuti. Il movimento ecclesiale, sia esso associazione pubblica o nuova figura giuridica, partecipa della missione universale di salvezza che Cristo ha conferito alla Chiesa: la partecipazione alla missione ecclesiale sarà secondo il proprio carisma specifico. Compito del Moderatore di un movimento sarà quindi quello di guidarlo nel tempo rimanendo fedeli alla missione ricevuta, in forza del carisma specifico, e da attuare *nomine Ecclesiae*.

Negli statuti andrà stabilita e determinata la potestà di cui gode chi ricopre l'ufficio di Moderatore generale unitamente a tutti i suoi diritti, doveri e facoltà tra cui ci sarà la facoltà di incardinare.

In pratica, poi, un singolo fedele viene designato, a norma del diritto universale e degli statuti, come Moderatore generale (cf. can. 147), quindi ricevendo l'ufficio di Moderatore gli è trasmessa anche la potestà necessaria per esercitare tale ufficio. Se un movimento è una struttura incardinante, al Moderatore generale è trasmessa, al momento stesso, anche la potestà necessaria per esercitare la facoltà di incardinare e tutti quegli atti che ne derivano, perché connessi con l'incardinazione.

L'origine della potestà del Moderatore la si può quindi vedere a vari livelli: poiché la potestà è una ed ha come fonte Dio l'origine primaria è sicuramente divina e ciò fa si che la potestà del Moderatore sia potestà sacra. Tale potestà è affidata alla Chiesa, in particolare all'autorità ecclesiastica, che ha il compito di trasmetterla e regolarla: è quindi anche potestà ecclesiale.

Con l'approvazione degli statuti del movimento è approvato il modo di partecipazione della potestà da parte dei Moderatori: negli statuti approvati sarà definita anche la potestà necessaria ad esercitare l'eventuale facoltà di incardinare.

3.2 *Il Moderatore come Ordinario?*

Ci si chiede ora se il Moderatore generale di un movimento ecclesiale come struttura incardinante, e quindi Superiore con la potestà di governo necessaria ad incardinare i membri chierici, possa essere considerato anche Ordinario.

Ordinario, nel Codice, è il sacerdote (Vescovo o presbitero) che riceve una missione con cui gli è conferito un ufficio cui è annessa potestà di governo ordinaria, propria o vicaria, da esercitare su tutti quei fedeli che gli sono stati affidati in cura. Egli esercita una giurisdizione personale con una potestà episcopale o quasi-episcopale, comunque, almeno

esecutiva, ed eventualmente anche legislativa e giudiziale, a seconda dei casi.

Non tutti coloro che hanno potestà ordinaria sono quindi Ordinari.

Sono Ordinari i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali di diritto pontificio e delle società di vita apostolica clericali di diritto pontificio, che possiedono almeno potestà esecutiva ordinaria, per i membri dei rispettivi istituti e società (cf. can. 134 §1); Ordinario proprio dei chierici membri di una prelatura personale è il Prelato che vi è preposto (cf. 295 §1); Ordinario è anche chi è a capo di un Ordinariato militare o di un Ordinariato personale per gli anglicani; infine Ordinario è anche chi è Ordinario del luogo secondo quanto stabilito dal can. 134 §2 (Romano Pontefice, Vescovi diocesani, gli equiparati a norma del can. 381 §2, coloro che reggono interinalmente una Chiesa particolare, o che in una Chiesa particolare godono di potestà esecutiva ordinaria generale come i Vicari generali e episcopali).

La potestà ordinaria di governo propria dell'Ordinario è annessa all'ufficio che gli viene conferito con una serie di doveri e di diritti propri (cf. can. 145 §2). Il Codice assegna all'Ordinario anche una serie di diritti e di doveri che non sono solo propri del *munus regendi* (atti legislativi, giudiziali o, almeno, esecutivi), ma anche del *munus docendi* e del *munus sanctificandi*, alcuni dei quali per la validità degli atti richiedono la ricezione della potestà di ordine sacramentale o non sacramentale[61].

Essere Ordinario significa quindi compiere un'ampia serie di atti che richiedono, a seconda dei casi, l'esercizio delle funzioni (*munera*) e delle potestà (*potestates*) di santificare, insegnare e governare.

Il Moderatore generale di un movimento potrebbe rientrare tra gli Ordinari?

Se Moderatore può essere sia un chierico che un laico (cf. cap. V, pp. 419-422), in generale si potrebbero configurare due situazioni:

1) Ordinario è un sacerdote che ricopre l'ufficio di Moderatore generale[62];

---

[61] È potestà sacramentale di ordine quella ricevuta nel sacramento dell'Ordine, nei gradi sacerdotali, per compiere i sacramenti della Confermazione (cf. cann. 882-884), dell'Eucaristia (cf. can. 900 §1), della Penitenza (cf. can. 965), dell'Unzione degli infermi (cf. can. 1003 §1) e dell'Ordine sacro (cf. can. 1012).

È potestà non sacramentale di ordine quella ricevuta nel sacramento dell'Ordine dai chierici per porre atti di santificazione quali alcuni sacramentali (cf. cann. 1168-1169).

Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 288-289; 293.

[62] Naturalmente per *sacerdote* si intendono sia il Vescovo che il presbitero, anche se il caso di un Vescovo Moderatore sembra più un caso *di scuola*.

2) Ordinario è un diacono o un laico, uomo o donna, che ricoprono l'ufficio di Moderatore generale.

1) Vediamo la prima situazione: può essere Ordinario un sacerdote che ricopre l'ufficio di Moderatore generale?

Si danno due casi: il sacerdote, come Moderatore, è Ordinario di tutti i membri del movimento oppure il sacerdote, come Moderatore, è Ordinario proprio dei soli chierici incardinati nel movimento.

A mio parere, sebbene tecnicamente sia possibile che un Moderatore generale sacerdote sia Ordinario di tutti i membri del movimento, senza che questo esiga che il movimento sia considerato Chiesa particolare – casi analoghi sono gli istituti religiosi clericali pontifici o le società di vita apostolica clericali pontificie oppure le prelature personali – ciò non sarebbe opportuno per vari motivi.

Un primo motivo è che comporterebbe la limitazione dell'accesso all'ufficio di Moderatore generale ai soli sacerdoti, mettendo in pericolo la natura *mista* del movimento e la parità di diritti e doveri dei membri per ciò che riguarda il governo del movimento. Il movimento rischia così di clericalizzarsi.

Un secondo motivo risiede nella natura del movimento ecclesiale che è talmente flessibile e adattabile alle diverse situazioni che sarebbe incauto sostituire la giurisdizione "certa" che l'Ordinario del luogo può effettivamente esercitare sui fedeli che sono membri della sua Chiesa particolare, oltre che membri del movimento, con quella del Moderatore generale del movimento stesso: molti fedeli che scelgono di aderire formalmente ad un movimento continuano ad usufruire della cura pastorale offerta nella propria Chiesa particolare, anzi succede che il carisma del movimento sia anche trasmesso tramite opere della Chiesa particolare o, comunque, tramite opere proprie ben inserite nella pastorale della Chiesa particolare; sebbene il carisma di un movimento incida su tutta la vita di chi decide di abbracciarlo, esso, nella maggior parte dei casi, permette al fedele di rimanere radicato nel suo ambiente, nella sua Chiesa particolare e locale, anche se ciò non si disgiunge da una maggior disponibilità e mobilità per vivere maggiormente il carisma del proprio movimento.

Inoltre, in un movimento ci sono vari gradi di adesione, vari modi di impegnarsi e vincoli di appartenenza. Affinché il carisma collettivo possa rivolgersi ai fedeli provenienti da tutti gli ordini di persone, gli stati di vita e le diverse categorie, esso deve essere persuasivo ed anche aperto e disponibile ad adattarsi alle esigenze più diverse: un laico che decide di consacrare la propria vita professando i consigli evangelici

secondo il carisma di un movimento avrà un vincolo di appartenenza diverso da un laico che aderisce al movimento per seguirne semplicemente la spiritualità o di due sposi che vivono il carisma del movimento offrendosi per svolgere direttamente opere di apostolato all'interno di esso.

Il più delle volte è un vincolo di appartenenza che, pur coinvolgendo integralmente il fedele nell'intera sua vita, gli garantisce quella libertà e flessibilità che non permettono di esercitare la giurisdizione in modo certo ed efficace. La giurisdizione sarebbe esercitabile in modo incerto e più o meno efficace a seconda del tipo di impegno assunto. I casi sono talmente tanti e vari che è difficile trovare una garanzia solida che assicuri che il Moderatore di un movimento possa esercitare su tutti almeno la potestà esecutiva stabilmente, costantemente e allo stesso modo, senza disparità e senza il rischio che qualche fedele non si trovi effettivamente sotto alcuna giurisdizione.

Se si guarda agli istituti religiosi clericali pontifici, le società di vita apostolica clericali pontificie e le prelature personali, si vede che questo problema non c'è: infatti i membri, pur nella diversità della vocazione personale, vivono uno stesso carisma che li unisce in un vincolo di appartenenza che è il medesimo. Non ci sono modalità diverse di appartenenza in un istituto religioso o in una società di vita apostolica o in una prelatura personale, se non quelle che possono derivare dal percorso che progressivamente porta ad una incorporazione definitiva.

Nel movimento si può essere membri condividendo lo stesso carisma collettivo e nello stesso tempo appartenervi a titolo e in maniera diversa: la vita di un membro è sempre coinvolta, ma il modo, il tempo, l'estensione del coinvolgimento non sono gli stessi ed è questo che fa difficoltà nel riconoscere il Moderatore sacerdote come Ordinario, perché non ci sarebbero sufficienti garanzie di un esercizio effettivo della giurisdizione su tutti i membri del movimento. Quindi la flessibilità e l'apertura che permettono di unire tanti fedeli di diverse categorie sotto un unico carisma collettivo sono anche ciò che, a mio parere, rende difficile che il Moderatore generale possa essere considerato Ordinario di tutti i membri, sebbene sia teoricamente possibile[63].

---

[63] Nel caso in cui si pensasse ad un Moderatore sacerdote che è Ordinario sarebbe poi da approfondire il rapporto con il Vescovo della Chiesa di appartenenza dei fedeli membri del movimento. L'Ordinario dovrebbe avere potestà ordinaria e propria ma cumulativa con il Vescovo suddetto che resta sempre colui che è a capo della Chiesa particolare di appartenenza. Sarebbe inoltre da escludere che sia Ordinario il Moderatore generale di un movimento che è associazione pubblica diocesana o nazionale op-

Un terzo motivo è di prudenza: un Moderatore che è sacerdote, nel caso in cui venga designato come Ordinario, potrebbe far pensare che un movimento si *avvicini* in qualche modo ad una Chiesa particolare, infatti ci sarebbe un Pastore e tutte le categorie del popolo di Dio, ma si è già visto che, in realtà, un movimento, avendo carattere associativo e quindi legittimamente e necessariamente selettivo nei suoi membri, non può essere Chiesa particolare in alcun modo (cf. cap. V, pp. 406-412).

Passiamo al caso in cui il sacerdote, come Moderatore generale del movimento, sia soltanto Ordinario proprio dei chierici incardinati.

Questo caso comporterebbe che per i fedeli di un movimento Ordinario è l'Ordinario della Chiesa particolare di appartenenza, a meno che non si tratti di un chierico incardinato nel movimento, che avrebbe, quindi, come proprio Ordinario il Moderatore generale del movimento nonché Superiore incardinante.

Per i chierici incardinati nel movimento ci sarebbe la coincidenza tra Superiore incardinante e Ordinario nell'unica figura del Moderatore generale del movimento. Questo avviene già per chi è a capo di una Chiesa particolare, di una prelatura personale, di istituti religiosi clericali pontifici e di società di vita apostolica clericali pontificie. Non avviene per gli istituti religiosi clericali diocesani, per gli istituti religiosi laicali, per le società di vita apostolica clericali diocesane che prevedano l'incardinazione, per gli istituti secolari clericali cui sia stata concessa la facoltà di incardinare: i Superiori incardinanti dei chierici incardinati in queste strutture sono i Superiori maggiori, mentre i loro Ordinari sono gli Ordinari del luogo (cf. cann. 134 §1; 295 §1; 620).

Come nel caso di un sacerdote Moderatore di tutti i membri di un movimento, anche qui non ci sono motivi dottrinali o giuridici contrari, bensì vanno considerate le conseguenze pratiche.

Un vantaggio è che non ci sarebbe più il problema che poteva sorgere con un Moderatore generale che fosse Ordinario di tutti i membri del movimento: se il Moderatore fosse Ordinario dei soli chierici egli si troverebbe ad esercitare la potestà su membri legati al movimento più saldamente con il medesimo vincolo di incardinazione che, di sua natura, è stabile, permanente e rafforza e solidifica inevitabilmente l'appartenenza dei chierici al movimento e la dipendenza dal Moderatore, che resta sempre il loro Superiore incardinante.

---

pure di un movimento, come nuova figura giuridica, diocesano: la loro estensione non giustificherebbe un Moderatore generale come Ordinario.

Un altro vantaggio è che diminuirebbe considerevolmente il rischio di far sembrare il movimento troppo *vicino* e *somigliante* ad una Chiesa particolare, infatti l'Ordinario sarebbe *proprio* solo dei chierici, mentre per gli altri membri del movimento continuerebbe ad essere Ordinario quello della Chiesa particolare di appartenenza.

Uno svantaggio è quello che resta il rischio di clericalizzazione, perché si dovrebbe limitare l'accesso all'ufficio di Moderatore ai soli sacerdoti con un'evidente ferita alla natura propria dei movimenti. Anzi, se il Moderatore sacerdote fosse Ordinario proprio dei soli chierici che incardina, sembra ipotizzabile che tra di lui e i *propri* chierici si possa stabilire un rapporto molto più stretto e "privilegiato" che potrebbe aumentare ancora di più il rischio di clericalizzare l'intero movimento.

A mio parere, sebbene a livello teorico un Moderatore generale sacerdote possa essere anche l'Ordinario proprio dei chierici ascritti al movimento, ciò mi sembra sconveniente nella sua realizzazione: è una strada praticabile ma poco percorribile, a meno che non si voglia rischiare di snaturare l'identità *mista* dei movimenti limitando l'accesso all'ufficio di Moderatore ai soli sacerdoti, col rischio reale di clericalizzazione.

2) Vediamo ora la seconda situazione: può essere Ordinario un diacono o un laico, uomo o donna, che ricoprono l'ufficio di Moderatore generale?

Anche qui si danno due casi: il diacono o il laico, come Moderatore, è Ordinario di tutti i membri del movimento oppure è Ordinario proprio dei soli chierici incardinati nel movimento.

Va ricordato che nel Codice non tutti coloro che ricoprono un ufficio cui è annessa una potestà di governo ordinaria sono Ordinari, ma solo quei sacerdoti, Vescovi o presbiteri, che esercitano una potestà episcopale o in qualche modo assimilabile a quella episcopale sui fedeli della comunità affidatagli. È naturale che siano sacerdoti quegli Ordinari che sono a capo di una diocesi o di un'altra struttura assimilata alla diocesi (cf. cann. 368; 372), dal momento che è un requisito costitutivo della Chiesa particolare l'avere a capo un Pastore alla cui cura è affidata una determinata comunità di fedeli. Inoltre, sono sacerdoti anche quegli Ordinari che sono a capo delle altre strutture per cui il diritto prevede la presenza di un Superiore che è Ordinario: è sacerdote il Prelato di una prelatura personale, ma sono sacerdoti anche i Superiori maggiori degli istituti religiosi pontifici e delle società di vita apostolica pontificie essendo entrambi clericali. Non sono Ordinari i Superiori maggiori di istituti religiosi e società di vita apostolica laicali, siano essi diocesani che

pontifici. Non lo sono, nemmeno, pur avendone l'abilità, i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali diocesani e delle società di vita apostolica clericali diocesane.

Secondo la normativa vigente si conclude che Ordinario possa essere solo un sacerdote, Vescovo o presbitero, poiché l'Ordinario è colui cui è conferito un ufficio che prevede l'esercizio di una potestà episcopale o almeno assimilabile ad essa per la cura di una determinata comunità di fedeli.

Sembra quindi che nel caso in cui Moderatore generale di un movimento non sia stabilmente un sacerdote, bensì un diacono o un laico, tale Moderatore non possa essere Ordinario, proprio perché l'Ordinario deve essere almeno presbitero con potestà almeno assimilabile a quella episcopale .

Un Moderatore generale diacono o laico non può, quindi, essere designato né come Ordinario con giurisdizione su tutti i membri di un movimento, né come Ordinario proprio dei soli chierici incardinati in esso.

3.3 *L'ammissione agli Ordini sacri*

Fin qui si è arrivati a tre risultati:

- il Moderatore generale di un movimento potrebbe essere Superiore incardinante, sia egli sacerdote, diacono o laico;
- un *sacerdote* Moderatore generale di un movimento potrebbe essere Ordinario di tutti i membri del movimento o soltanto dei chierici incardinati in esso, ma, in entrambi i casi, ciò non è auspicabile perché né conveniente né opportuno;
- un *diacono* o un *laico* Moderatore generale di un movimento non possono essere Ordinari né di tutti i fedeli del movimento né dei soli chierici incardinati in esso, visto che il Codice prevede che Ordinario sia un sacerdote con potestà episcopale o quasi-episcopale.

Ora è necessario concentrarsi su alcuni atti specifici riguardanti l'ordinazione e che possono essere diretti ai candidati agli Ordini sacri:

- concedere le lettere dimissorie ai candidati al diaconato e al presbiterato (cf. cann. 1018-1019);
- promuovere agli Ordini sacri con un prudente giudizio coloro che per le loro doti sono ritenuti idonei (cf. can. 1029);
- soltanto nel caso insorga una causa canonica, anche occulta, interdire l'accesso al presbiterato ai diaconi ad esso destinati (cf. can. 1030);

– ricevere la dichiarazione dei candidati da promuovere al diaconato o al presbiterato, redatta di loro pugno, che attesti sia l'intenzione di ricevere l'Ordine spontaneamente e liberamente e di dedicarsi per sempre al ministero sacro, sia la richiesta di essere ammesso all'Ordine da ricevere (cf. can. 1036);
– avvalersi dei mezzi che sembrino più utili per lo scrutinio dei candidati agli Ordini sacri (cf. can. 1051 §2).

Tutti questi atti, in vario modo, riguardano il giudizio da parte dell'autorità ecclesiastica competente sull'idoneità di un candidato per l'ammissione ad un Ordine sacro e sulla sua utilità per la Chiesa (cf. can. 1025). Sono atti che implicano una grave responsabilità per chi li deve compiere tanto che nel Codice sono di competenza esclusiva del Vescovo proprio o del Superiore maggiore competente.

Per coloro che entreranno nel clero secolare il Vescovo proprio, nel caso di ordinazione diaconale, è il Vescovo della diocesi di domicilio del candidato o della diocesi per la quale il candidato ha deciso di dedicarsi, mentre, nel caso dell'ordinazione presbiterale, il Vescovo proprio è il Vescovo della diocesi di incardinazione al momento del diaconato (cf. can. 1016).

Il Vescovo proprio è quindi un Vescovo diocesano, di conseguenza con *Vescovo proprio* si dovranno intendere anche gli equiparati al Vescovo diocesano che sono a capo di una Chiesa particolare (cf. can. 381 §2): Prelato e Abate territoriale, Vicario e Prefetto apostolico, Amministratore apostolico di una amministrazione apostolica stabilmente eretta, Ordinario militare (cf. *SMC* VI, §3), Ordinario personale per gli anglicani (*NC* art. 6, §1)[64].

Per ciò che riguarda l'ordinazione dei candidati agli Ordini sacri di un istituto di vita consacrata o società di vita apostolica si deve andare al can. 1019: nel can. 1019 §2 si afferma che essa è retta dal diritto dei chierici secolari, revocato qualsiasi indulto concesso ai Superiori, quindi di norma l'ammissione agli Ordini sacri (scrutinio e concessione delle lettere dimissorie) spetterà al Vescovo proprio e non ai propri Superiori maggiori. Da ciò deriva la domanda su chi siano allora i *Superiori maggiori* cui si riferiscono i cann. 1019, 1029, 1030, 1036, 1051 §2, dal momento che non possono essere i Superiori maggiori di qualsiasi istituto o

[64] A proposito delle lettere dimissorie per i secolari di cui al can. 1018, esse sono concedibili anche dall'Amministratore apostolico, dall'Amministratore diocesano con il consenso del collegio dei consultori, dal Pro-Vicario e dal Pro-Prefetto apostolico con il consenso del consiglio di cui al can. 495 §2. Eccetto l'Amministratore apostolico, tutti gli altri non possono concedere le lettere dimissorie a coloro cui fu negato l'accesso all'Ordine dal Vescovo diocesano, dal Vicario o dal Prefetto apostolici.

società. Risponde il can. 1019 §1 che stabilisce che solo i Superiori maggiori degli istituti religiosi clericali pontifici e delle società di vita apostolica clericali pontificie hanno il diritto di concedere le lettere dimissorie ai propri sudditi già ascritti perpetuamente o definitivamente: è esclusivamente a questi Superiori maggiori, quelli, cioè, che il can. 134 §1 riconosce come Ordinari e che hanno potestà ecclesiastica di governo (cf. can. 596 §2), che spetta quindi il giudizio circa l'idoneità dei candidati agli Ordini. Per tutti gli altri istituti e società vale quanto stabilito al can. 1019 §2, compresa la competenza della concessione delle lettere dimissorie, anche se la revoca di indulti concessi ai Superiori non vale per quegli istituti che prevedono nelle loro costituzioni la facoltà di concedere le lettere dimissorie, come è il caso di alcuni istituti religiosi laicali (Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Dio Fatebenefratelli) e di alcuni istituti secolari (Compagnia di San Paolo, Istituto del Prado)[65].

Infine, va ricordato che anche il Prelato personale come Ordinario proprio ha il diritto di promuovere agli Ordini sacri i membri di una prelatura personale (cf. can. 295 §1).

Ci si deve ora chiedere se un Moderatore generale di un movimento che incardini i propri membri possa anche ammetterli a ricevere gli Ordini sacri e quindi procedere allo scrutinio e godere della facoltà di concedere le lettere dimissorie.

Di regola, coloro cui spetta l'ammissione agli Ordini sacri sono tutti Ordinari, ma non tutti gli Ordinari possono ammettere agli Ordini sacri: sono esclusi coloro che nelle Chiese particolari esercitano soltanto potestà esecutiva ordinaria vicaria, cioè i Vicari generali e i Vicari episcopali; essi dovrebbero ricevere un mandato speciale dal Vescovo diocesano (cf. can. 134 §3).

Ciò porta a varie considerazioni: l'ammissione agli Ordini è compito assai grave e per ciò ristretto a pochi, tanto che non tutti i Superiori incardinanti possono ammettere agli Ordini e, in generale, nemmeno tutti gli Ordinari[66].

Coloro che possono ammettere agli Ordini, salvo alcune eccezioni, sono sacerdoti (Vescovi o presbiteri) che esercitano una potestà episcopale o, in qualche modo, assimilabile a quella episcopale.

Si può concludere che perché un Moderatore generale, che è Superiore incardinante, possa ammettere agli Ordini, dovrebbe essere un sacer-

---

[65] Cf. cap. III, pp. 289-290.

[66] Sempre riguardo all'ordinazione spetta invece agli Ordinari dispensare dagli impedimenti e dalle irregolarità agli Ordini non riservati alla Sede Apostolica (cf. can. 1047 §4).

dote con potestà almeno quasi-episcopale. Questo per essere in accordo con l'attuale normativa codiciale e con la *mens Legislatoris* che sembra fondarla.

La questione specifica dell'ammissione agli Ordini sacri, questione tutt'altro che secondaria, richiama la questione precedente e più generale se il Moderatore di un movimento possa essere considerato Ordinario, dal momento che si richiedono gli stessi requisiti: il sacerdozio ministeriale e l'esercizio di una potestà di governo episcopale o assimilabile a quella episcopale.

Già a proposito della questione dell'Ordinario si è giunti alla conclusione che il Moderatore di un movimento non deve essere Ordinario o perché non conviene (nel caso di un sacerdote) o perché, in accordo con la normativa vigente, non è possibile (nel caso di un diacono o di un laico).

Qui sembra ritornare la questione: ci si potrebbe chiedere se il Moderatore di un movimento, pur non essendo Ordinario, possa ammettere agli Ordini sacri. Nel caso di un sacerdote non sembrano esserci problemi dottrinali, ma rimarrebbero irrisolte tutte quelle questioni che hanno portato a non ritenere opportuno un Moderatore sacerdote Ordinario, prima fra tutte la necessità di dover limitare l'accesso all'ufficio di Moderatore generale ai soli sacerdoti con un serio rischio di clericalizzazione. Nel caso di un diacono o di un laico come Moderatore permangono gli stessi ostacoli che sono sorti a proposito della possibilità che egli sia Ordinario: anche in questo caso si dovrebbe ritenere non possibile che un Moderatore diacono o laico possa ammettere agli Ordini sacri un candidato del movimento; pur essendo abili alla potestà di governo, i diaconi, o potendo partecipare ad essa, i laici (cf. can. 129), di per sé non possono esercitare quella potestà quasi-episcopale, che è richiesta per ammettere agli Ordini sacri.

Entro questi limiti, allo stato attuale, anche la questione dell'ammissione agli Ordini nei movimenti va quindi risolta in analogia a ciò che avviene per gli istituti religiosi clericali diocesani, gli istituti religiosi laicali, le società di vita apostolica clericali diocesane, tutti istituti che incardinano, pur non avendo la facoltà di concedere, di norma, le lettere dimissorie, né i propri Superiori maggiori come Ordinari: anche per i movimenti l'ammissione agli Ordini dei loro candidati – il giudizio sulla loro idoneità agli Ordini sacri e sulla loro utilità per la Chiesa, compresa la facoltà di concedere le lettere dimissorie – dovrebbe essere retta dal diritto dei chierici secolari. Ciò significa che l'ammissione agli Ordini e le lettere dimissorie restano compito del Vescovo proprio, che potrà essere o il Vescovo del domicilio del candidato o quello del luogo

in cui si trova la casa in cui ha ricevuto la formazione. Al Vescovo proprio spetterà vigilare e seguire il cammino formativo dei candidati di un movimento accompagnandone il loro cammino: ciò non significa, come si vedrà in seguito, che non si debba riconoscere ai movimenti una giusta autonomia per ciò che riguarda la formazione sacerdotale dei loro membri secondo il loro carisma specifico, in analogia a ciò che succede per gli istituti religiosi e le società di vita apostolica clericali diocesani e per gli istituti religiosi e le società di vita apostolica laicali.

3.4 *Ministerialità della Chiesa ed economia: prospettive per i movimenti*

Sia nella questione dell'Ordinario, sia nella questione dell'ammissione agli Ordini sacri il nodo problematico sembra essere quello della potestà episcopale o quasi-episcopale: questa potestà nel Codice è prevista soltanto per i sacerdoti.

Se, teoricamente, un diacono o un laico potessero godere di tale potestà, si arriverebbe alla situazione in cui fedeli provenienti sia dall'ordine clericale sia dall'ordine laicale potrebbero accedere all'ufficio di Moderatore generale di un movimento, ammettere agli Ordini sacri o, anzi, essere anche Ordinari, tutto senza compromettere la natura *mista* del movimento.

Questa è una posizione teorica che andrebbe poi valutata dal punto di vista dottrinale, quindi nella sua fattibilità e nella sua concreta opportunità.

Va detto che non si può negare aprioristicamente questa posizione, infatti la storia e la prassi della Chiesa raccontano che si è verificata: ci sono stati casi di laici o diaconi che hanno esercitato validamente e lecitamente una potestà assimilabile a quella episcopale come alcune badesse per circa dieci secoli o alcuni diaconi eletti Pontefici che esercitavano la potestà primaziale prima di essere consacrati Vescovi[67]. Inoltre, si pensi al caso degli istituti religiosi laicali, come il Fatebenefratelli, le cui costituzioni prevedono la facoltà di concedere le lettere dimissorie (cf. cap. III, p. 290, nt 338).

Particolarmente interessante è il caso delle badesse con potestà di giurisdizione quasi episcopale tra cui le badesse dell'abbazia di *Fontevraud* (nella Francia del XII-XVIII sec.), dell'abbazia di *Las Huelgas* (nella Spagna del XII-XIX sec.), dell'abbazia di Conversano (nell'Italia del XIII-XIX sec.), dell'abbazia di *Elten* (nella Germania del X-XIX

[67] Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa,* 274; ID., «Accettazione», 635-636.

sec.), dell'abbazia di *Essen* (nella Germania del IX-XIX sec.), dell'abbazia di *Herford* (nella Germania dell'VIII-XIX sec.), dell'abbazia di *Gandershein* (nella Germania del IX-XIX sec.) e dell'abbazia di *Quedlinburg* (nella Germania del X-XIX sec.)[68].

Si tratta di alcuni casi di laici – donne – che hanno esercitato una potestà di giurisdizione ordinaria quasi episcopale: spesso erano in controversia con i Vescovi locali, e anche con i signori e i regnanti, ma la Sede Apostolica ha sempre confermato e difeso la loro giurisdizione. Le badesse non avevano solo la giurisdizione interna all'abbazia e ai monasteri che dipendevano da essa, ma esercitavano la loro potestà anche nel territorio esterno, erigevano e trasferivano parrocchie, amministravano, conferivano uffici compresi quelli per la cura delle anime o di vicari generali o foranei, ammettevano agli Ordini sacri, concedevano le lettere testimoniali e le lettere dimissorie, concedevano l'autorizzazione a celebrare la Messa, a confessare e a predicare, esaminavano le capacità dei confessori e li sceglievano, dispensavano o annullavano i voti, nominavano giudici ecclesiastici attraverso cui agivano e riservavano a se stesse il giudizio di singoli casi, concedevano alle monache il permesso di uscire dal monastero, concedevano la licenza di contrarre matrimonio e di benedire le nozze. Gli atti che compivano erano considerati frutto di un esercizio valido e lecito della potestà di governo quasi episcopale[69].

Leggendo la storia e la prassi della Chiesa non si può negare che anche diaconi o laici possano esercitare una potestà assimilabile a quella episcopale – anche su chierici – vista la continuità nel tempo e la certezza dei casi presentati.

Come si può spiegare ciò che è successo? Potrebbe essere concessa nuovamente oggi ai Moderatori generali dei movimenti ecclesiali una potestà di governo assimilabile a quella episcopale, siano essi anche diaconi o laici?

A mio parere, la risposta a queste domande sta nell'applicazione di due principi che già Celeghin ha utilizzato per offrire una spiegazione

---

[68] Cf. M. DE FÜRSTENBERG, «Exempla iurisdictionis», 89-111; D. GEMMITI, *Donne,* 131-268.

[69] A conferma della coscienza della validità e della liceità degli atti di governo delle badesse c'è la bolla *Nova quaedam* di Innocenzo III del 1210 con cui egli chiede l'intervento dei Vescovi di *Palencia* e di *Burgos* e dell'Abate di *Morimond* per eliminare gli abusi e le assurdità che riguardavano la badessa di *Las Huelgas* che, tra l'altro, assolveva le sue monache dalle colpe. Ciò dimostra che la Sede Apostolica interviene quando si tratta di distinguere tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione, riconoscendo solo la seconda e mai la prima. Cf. D. GEMMITI, *Donne,* 223; 284.

dell'origine e della natura della potestà nella Chiesa: il principio della ministerialità di tutta la Chiesa e il principio dell'economia[70].

L'espressione *ministerialità della Chiesa* indica l'essenza stessa della Chiesa come è stata voluta dal suo Fondatore: è sacramento di salvezza, segno e strumento dell'intima unione con Dio e di tutti gli uomini (cf. *LG* 1).

> Per *ministerialità* intendiamo la realtà con cui Cristo costituisce la sua Chiesa capace di guidare gli uomini alla salvezza. Quest'idea, a nostro modo di vedere, contiene tutta la potestà che Cristo ha affidato alla sua Chiesa e comprende sia ciò che concerne i sacramenti, sia ciò che interessa il governo dei battezzati perché camminino nel conseguimento pieno della salvezza, nella quale sono stati inseriti col Battesimo. Ma nello stesso tempo mette in evidenza l'essenza della Chiesa ed illustra pure il suo conseguente agire, nei confronti di quanti non sono cristiani.
> L'idea di ministerialità contiene in sé il concetto di unità della potestà sacra nell'origine prima, da Cristo, e nell'origine seconda, dalla Chiesa; nello stesso tempo lascia pure aperta la possibilità di articolazione nella comunicazione della stessa potestà sacra[71].

I diversi ministeri sono sempre sorti nella Chiesa a partire da specifiche situazioni concrete che richiedevano risposta:

> la Chiesa non è quella che accoglie e conserva i beni preziosi offerti da Cristo, quasi essa fosse un museo, né è colei che ha l'unico ruolo di distribuire meccanicamente ed impersonalmente quanto ha ricevuto, ogni volta che ne viene richiesta. Essa è invece rivestita di responsabilità, deve cioè "amministrare" quanto ha ricevuto tenendo presente il valore di quanto comunica, e le persone con le quali è in relazione[72].

La buona amministrazione responsabile dei beni ricevuti da Cristo rimanda al principio dell'*economia*, principio teologico di grande rilevanza giuridica che esprime la saggezza amministrativa, la tolleranza, la benevolenza, la condiscendenza, la misericordia, la provvidenza, che permettono di allargare o restringere le modalità di accesso ai beni della salvezza. Il principio dell'economia:

> informa, e deve informare, tutta la vita della Chiesa come realtà che "amministra" i doni ricevuti dal Signore per la salvezza dell'uomo. A nostro avviso, riflettendo su questa prospettiva, si mette in luce la responsabilità della Chiesa come sacramento di salvezza. Con l'idea dell'economia si riesce a presen-

---

70 Cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 461-492.
71 A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 474.
72 A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 474.

> tare la Chiesa sempre pronta ad esprimere la sua finalità essenziale nei confronti di ogni realtà ecclesiale o non ecclesiale. È con questa impostazione che si riesce a far capire prima, e accogliere dopo, che la Chiesa, senza perdere la sua fedeltà alle indicazioni di Cristo, può allargare o restringere l'uso di determinati mezzi di salvezza, proprio perché vuole essere fedele a Cristo, attenta ai segni dei tempi e disponibile alle esigenze dell'uomo.
> La responsabilità dell'economia non dice che la Chiesa può agire secondo il proprio arbitrio, ma la pone in linea con la realtà del servizio. Appare chiaro quindi che la Chiesa, nella sua amministrazione, non può avere potestà sul contenuto del dogma, né sui contenuti delle leggi che superano la competenza della Chiesa: quelle di diritto divino o naturale, ma si mette a servizio perché tali contenuti siano fedelmente comunicati nelle diverse situazioni storiche e culturali[73].

La Chiesa nel suo esercizio dell'economia sa che non può disporre del contenuto dei dogmi e del diritto divino e naturale. Così la Chiesa è consapevole che può applicare il principio dell'economia nel regolare, per esempio, il bene dei sacramenti per la loro validità: la Chiesa, per esprimere un suo giudizio, cerca di scoprire l'oggettività dei sacramenti e di adeguarsi alla verità; deve prendere atto della validità di un sacramento, quando è veramente tale, mettendosi così al servizio della verità. Non significa riconoscere la validità di un sacramento incondizionatamente, come fosse sempre e comunque valido, ma evidenziarne e determinarne le condizioni di validità, nei limiti della sua competenza. Alcune condizioni di validità sono variabili a seconda dei tempi e delle condizioni dell'uomo: si pensi alla valida e lecita assoluzione impartita ad un penitente in pericolo di morte da qualsiasi sacerdote, anche scomunicato, sospeso, dimesso, che ha perso lo stato clericale[74].

---

[73] A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 476-477.

Ancora Celeghin afferma: «La Chiesa nella sua ministerialità, non è padrona assoluta di quanto ha ricevuto, ma è colei che ne tiene "l'amministrazione". Essa deve perciò restare sempre fedele a ciò che è essenziale in quanto ha ricevuto, e alla finalità di salvezza per cui è stata istituita, e nello stesso tempo deve fare un uso intelligente del patrimonio lasciatole da Cristo». A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 481.

[74] Cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 477-478.

Ancora Celeghin, a proposito dei sacramenti in cui individua due modi estremi di intervento da parte della Chiesa: «Da una parte sta la grazia significata e conferita; la Chiesa non ha alcun potere diretto, essa diventa il mezzo attraverso cui la grazia raggiunge l'uomo. Dall'altra parte ci stanno i riti accessori, e la disciplina generale; qui l'azione della Chiesa è totale in quanto Cristo non ha detto niente e la Chiesa organizza liberamente. Allora nella storia dei sacramenti si scoprono degli elementi costanti, che saranno sempre tali, e che indicano quanto di essenziale la Chiesa ha ricevuto da Cristo come patrimonio perenne. Ci sono cose che variano e indicano

In altri ambiti l'esercizio dell'economia da parte della Chiesa sarà diverso ancora: tra questi ambiti c'è quello della potestà sacra.

> Relativamente alla potestà sacra, l'economia consente la presenza e la comprensione di oscillazioni, sempre dentro i limiti che manifestano la fedeltà alle indicazioni di Cristo, nella vita e nella storia-tradizione della Chiesa ed inoltre è in grado di illuminare, risolvendo o togliendo ostacoli che possono apparire insuperabili, le questioni attuali[75].

La ministerialità di tutta la Chiesa unita al principio di economia è ciò che spiega diversi istituti canonici presenti nella vita della Chiesa: la dispensa, l'epicheia, il principio del *supplet Ecclesia*, la *sanatio in radice*, la potestà della Chiesa nel determinare il rito e le condizioni di validità dei sacramenti, la teologia dell'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa nel Battesimo, anche se chi agisce non ne è membro[76].

I principi della ministerialità e dell'economia spiegano anche i fatti storici e giuridici più *originali* che non possono essere considerati, semplicisticamente, errori, eccezioni o abusi:

> 1) diventano il segno di esercizio concreto di potestà sacra i cui limiti possono spostarsi in una direzione o nell'altra;
> 2) diventano testimonianza di estensione dell'origine della potestà sacra al di fuori di schemi statici o dottrinali troppo rigidi.
> E, senza entrare in merito ai singoli fatti, si risolvono così le questioni dell'esercizio di potestà da parte di Papi non consacrati, di Vescovi senza l'Ordine sacro, di abbadesse che governano Chiese locali, di abbadesse dia-

---

invece gli elementi sui quali la Chiesa ha piena potestà e che adatta alle varie situazioni.

C'è anche di più. La Chiesa, pur possedendo fin dal suo inizio i doni di Cristo, li ha compresi, sviluppati, precisati e definiti lungo i secoli. Qui non si tratta solo di intervenire sul modo di comunicare i doni, ma si definiscono realtà più profonde, come ad esempio è avvenuto nel caso della precisazione di ciò che è essenziale nel conferimento dell'Ordine sacro, definizione che si è avuta dopo diciannove secoli di vita della Chiesa. Essa, da una parte è colei che accoglie e conserva, e dall'altra è colei che distribuisce, intervenendo sul come e sul quando, i doni di Dio. In questi due aspetti mostra la sua entità.

Perciò il rapporto ministerialità-economia manifesta una duplice fedeltà: al Cristo, per quanto la Chiesa ha ricevuto, e all'uomo, per quanto la Chiesa deve donare». A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 481-482.

Un altro esempio in cui si manifesta la dinamica tra economia e ministerialità è la decisione del Concilio di Trento con cui si introduce la necessità della forma canonica per contrarre validamente matrimonio.

[75] A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 478.

[76] Cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 478-479.

conesse e di laici che esercitavano potestà sacra. Dal momento che queste funzioni erano espressioni della ministerialità della Chiesa, e che tali persone agivano in suo nome, e per le finalità della Chiesa stessa, avevano potestà vera. Certo non si può dire che fosse completa e non si può negare che fosse potestà sacra relativa all'ufficio che occupavano[77].

La Chiesa continuamente ripensa la propria ministerialità, verifica il suo agire e regola i ministeri scoprendone sempre più in profondità il loro senso e offrendo indicazioni sempre più precise. Questo porta anche a constatare che alcuni ministeri, un tempo utili e necessari, ora sono superati come il caso delle badesse con potestà quasi-episcopale, delle diaconesse o degli Ordini minori e del suddiaconato[78].

I principi della ministerialità e dell'economia sono ciò che oggi possono dare una risposta alla partecipazione dei laici alla potestà sacra di governo con l'ufficio di giudice (cf. 1421 §2).

Questi principi possono anche dare luce all'attuale questione della potestà dei Moderatori dei movimenti ecclesiali: la dinamica che intercorre tra il principio della ministerialità della Chiesa e il principio dell'economia potrebbe spiegare l'eventuale concessione di una potestà assimilabile a quella episcopale a chi ricopre l'ufficio di Moderatore generale, sia egli un sacerdote, un diacono o un laico, uomo o donna.

Ministerialità ed economia potrebbero consentire al Moderatore di un movimento, qualsiasi sia il suo ordine di provenienza, di essere Ordinario di tutti i membri del movimento oppure Ordinario proprio dei soli chierici incardinati in esso, così come di potere ammettere agli Ordini sacri e di concedere le lettere dimissorie, senza essere Ordinario[79].

È evidente che il problema è per Moderatori diaconi o laici, visto che per i sacerdoti si è già vista la possibilità teorica secondo l'attuale nor-

---

[77] A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 479-480.

[78] Cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura,* 480.

[79] Un caso del genere si verifica già nel caso di istituti secolari clericali che ricevano, assieme alla concessione della facoltà di incardinare (cf. cann. 266 §3; 715 §2), anche la facoltà di concedere le lettere dimissorie: ci sono così dei Superiori maggiori che svolgono un compito che prevede potestà episcopale od assimilabile, senza però essere Ordinari.

Come già detto, nella *Congregatio plenaria* svoltasi dal 20 al 29 ottobre 1981 ci si era anche posta la questione se i Superiori maggiori degli istituti secolari clericali pontifici con facoltà di incardinare potessero essere considerati Ordinari. A prevalere è la tesi del Segretario Mons. Castillo Lara che si dice contrario perché snatura il carisma secolare di quegli istituti, quindi Ordinario dei chierici di un istituto secolare è l'Ordinario del luogo, anche se prevista l'incardinazione nell'istituto. Cf. PCLTI, *Congregatio Plenaria,* 530-535.

mativa: se anche i diaconi e i laici potessero godere ed esercitare una potestà assimilabile a quella episcopale, anche se solo sotto questi aspetti, allora non ci sarebbe più il problema di limitare l'accesso all'ufficio di Moderatore ai soli sacerdoti, tutelando la natura mista dei movimenti e allontanando il rischio di clericalizzazione.

Alla luce dei principi di ministerialità ed economia si potrebbe riformulare la questione sulla potestà dei Moderatori dei movimenti, che fin qui abbiamo posto distinguendo tra Moderatori sacerdoti e Moderatori diaconi o laici: ci si potrebbe chiedere se la Chiesa possa designare Ordinari, quindi con potestà assimilabile a quella episcopale, i Moderatori generali dei movimenti *indipendentemente* dalla loro condizione di sacerdoti, diaconi o laici, oppure concedere, comunque, di ammettere i candidati agli Ordini sacri con la facoltà di emettere le lettere dimissorie, senza che siano Ordinari.

A mio parere, oltre ai motivi già menzionati precedentemente circa i Moderatori come Ordinari di tutti i fedeli – siano Moderatori sacerdoti, diaconi o laici – anche i principi di ministerialità ed economia non possono giustificare un'innovazione e un'estensione della potestà tali da designare come Ordinari di tutti i membri di un movimento i loro Moderatori.

Estendendo ai Moderatori la potestà di Ordinario di tutti i membri di un movimento, la Chiesa metterebbe in pericolo la sua stessa natura, perché renderebbe il movimento troppo somigliante ad una Chiesa particolare, fino al punto di rischiare di far passare la Chiesa come una *semplice* associazione cui si può accedere selettivamente e che, una volta divenutine membri, si può abbandonare completamente; inoltre, data la flessibilità e la diversità di vincoli di adesione ad un movimento, sarebbe difficilmente esercitabile la potestà di Ordinario in modo certo, stabile, effettivo e uguale per tutti. Se la Chiesa è chiamata ad amministrare responsabilmente la potestà sacra affidatale da Cristo per la salvezza, a mio parere, né la natura e la collocazione dei movimenti né le loro esigenze attuali possono giustificare una tale estensione della potestà.

Diverse mi sembrano la questione di un Moderatore che sia Ordinario proprio dei soli chierici incardinati, indipendentemente dal suo essere sacerdote, diacono o laico, così come la questione di un Moderatore che abbia la facoltà di ammettere agli Ordini sacri e di concedere le lettere dimissorie, senza che sia comunque Ordinario. In questi casi non ci sarebbe né il rischio di rendere un movimento troppo somigliante ad una Chiesa particolare, infatti il Moderatore eserciterebbe potestà assi-

milabile a quella episcopale soltanto nei confronti dei chierici incardinati, mentre per tutti gli altri membri rimarrebbero competenti gli Ordinari della loro Chiesa particolare di provenienza, né il rischio di dovere esercitare una potestà di governo su fedeli legati al movimento con vincoli e impegni diversi, infatti tutti i chierici sarebbero legati al movimento dal medesimo vincolo di incardinazione, per sua natura stabile, permanente e ben circoscrivibile quanto a diritti e doveri.

Alla luce dei principi di ministerialità e di economia, ora, ci si deve chiedere se il Moderatore possa ammettere agli Ordini sacri i candidati del proprio movimento oppure essere Ordinario dei soli chierici incardinati, comprendendo in ciò anche la facoltà di ammissione agli Ordini.

Allo stato attuale che esigenze hanno i movimenti ecclesiali? Che garanzie offrono? Che cosa significherebbe per i chierici avere un Moderatore generale e Superiore incardinante che è anche il loro Ordinario proprio o colui che li ammette agli Ordini concedendo le lettere dimissorie? Quali i vantaggi e quali i rischi per le varie figure coinvolte (i candidati al sacerdozio, i chierici incardinati, i Moderatori, i Vescovi diocesani)?

Va considerato tutto quello che è messo in discussione.

I movimenti ecclesiali hanno una storia relativamente breve essendo doni recenti dello Spirito: la loro coscienza di sé, strutturazione e rappresentazione all'esterno devono probabilmente ancora raggiungere una maturità tale da sostenere un'estensione della potestà di governo di tipo quasi-episcopale, a prescindere se connessa solamente con la facoltà di ammettere agli Ordini o anche con l'eventualità di avere Moderatori che sono Ordinari propri dei chierici incardinati.

L'essere Ordinario proprio dei chierici o comunque il poterli ammettere agli Ordini rimandano al bene del sacramento dell'Ordine sacro, alla sua tutela e promozione: in ogni caso si potrebbe avere un Moderatore che si trova a giudicare sull'idoneità agli Ordini sacri e sull'utilità per la Chiesa dei candidati membri del suo movimento, senza essere costituito negli Ordini sacerdotali, senza avere ricevuto quella formazione che accompagna i candidati agli Ordini e senza l'esperienza diretta di cosa sia la vocazione sacerdotale, la vita e il ministero di chi riceverà l'Ordine sacro.

Considerate la situazione storica presente e le reali esigenze, nonché i vantaggi e gli svantaggi, a mio parere, attualmente, una corretta applicazione dei principi di ministerialità e di economia conduce a ritenere di non estendere ai movimenti ecclesiali una potestà quasi episcopale a tal punto da permettere che i Moderatori possano ammettere agli Ordini

e concedere le lettere dimissorie o diventare Ordinari dei chierici. Allo stato attuale la vocazione sacerdotale all'interno del movimento dovrebbe essere tutelata sufficientemente dalla ricezione della facoltà di incardinazione con gli effetti che ne derivano.

In particolare, come già sostenuto (cf. cap. V, pp. 428-432), tutto ciò che riguarda l'ordinazione dei candidati dei movimenti, compresa l'ammissione agli Ordini, dovrebbe continuare ad essere retto dal diritto dei chierici secolari, in analogia a ciò che avviene per gli istituti e le società che non sono clericali e pontificie (cf. can. 1019 §2).

D'altronde sono gli stessi principi di ministerialità ed economia che consentono di lasciare aperta per l'avvenire la questione dell'ammissione agli Ordini e degli Ordinari propri dei chierici incardinati[80]: quello che oggi, sebbene ammissibile come lo è stato già nel passato per circa mille anni, non sembra necessario né opportuno né conveniente, non è escluso che in futuro possa essere deciso e disposto dalla Chiesa[81].

Servono tempo e discernimento spirituale. Servono anche una maggiore maturazione della coscienza di sé di ogni singolo movimento, della responsabilità e dei compiti di coloro che ne saranno posti alla direzione come Moderatori, affinché si inizi a predisporre una formazione tale che possa garantire che chi sarà posto alla guida di un movimento abbia tutti gli strumenti e le capacità per poter svolgere compiti che prevedono un'autorità quasi episcopale, come ammettere agli Ordini o essere Ordinari dei chierici incardinati, compresa la facoltà di ammissione agli Ordini.

Una strada buona, a mio parere, è quella che la Chiesa proceda come ha sempre fatto nella storia: prima di estendere una potestà alla generalità dei casi, qualora ne fosse riscontrata l'esigenza, ci sarà la concessione ben ponderata a singoli casi concreti, seguita da una valutazione degli effetti e delle conseguenze e, infine, dalla riflessione sulla necessità o l'opportunità di stabilire una norma che valga per tutti i casi, nella consapevolezza che il diritto può arrivare a prevedere la generalità dei casi, non la totalità. Così dovrebbe procedere anche la riflessione sulla "misura" dell'estensione del-

---

[80] In analogia a quanto avviene per gli istituti religiosi clericali pontifici e le società clericali di vita apostolica pontificie, i cui Ordinari sono tutti i Superiori maggiori e non solo i Moderatori supremi, anche per i movimenti ecclesiali si può poi pensare che l'ipotetica potestà quasi episcopale di cui potrebbero godere i Moderatori generali possa essere estesa anche ai responsabili delle eventuali sezioni, specialmente i responsabili della sezione sacerdotale o delle sezioni territoriali – analoghe alle province religiose – in cui può essere suddiviso un movimento.

[81] Così è già per quegli istituti religiosi laicali che prevedono nelle costituzioni la facoltà di concedere le lettere dimissorie, come è il caso del Fatebenefratelli.

la potestà: prima si dovrebbe estendere soltanto la potestà per ammettere agli Ordini e concedere le lettere dimissorie, poi, eventualmente una potestà quasi-episcopale da Ordinari propri dei chierici incardinati nel movimento[82]. Anche i soggetti a cui la potestà viene estesa non sarebbero indifferenti: si dovrebbe guardare la loro stessa costituzione ed estensione territoriale, privilegiando sicuramente i movimenti a carattere pontificio e internazionale rispetto a quelli diocesani, per i quali l'estensione di una potestà quasi episcopale sarebbe eccessiva[83].

La questione dei Moderatori come Ordinari, a mio parere, resta ancora una questione *di scuola,* almeno finché non ci saranno situazioni concrete che ne sottolineeranno la reale esigenza.

Più *attuale* è la questione del Moderatore di un movimento con facoltà di ammettere agli Ordini e di concedere le dimissorie: se, come si è sostenuto, è prematuro estendere una tale potestà stando alle situazioni attuali, a mio parere, le condizioni presenti richiedono di approfondire l'argomento e in un futuro prossimo si dovranno offrire risposte pratiche rispettose delle esigenze di tutte le parti interessate, visto che già oggi i movimenti tendono ad "aggirare" il problema in altri modi. È indubbio che a favore di un Moderatore con facoltà di ammettere agli Ordini i candidati del proprio movimento e di concedere le lettere dimissorie c'è il fatto che questi candidati, la cui vocazione è sorta nel movimento, la cui formazione è stata curata dal movimento e la cui preparazione alla ricezione degli Ordini sacri è stata effettuata secondo il carisma e la spiritualità del movimento, riceverebbero anche il giudizio circa la loro idoneità a ricevere gli Ordini da un Superiore che vive e fa esperienza dello stesso carisma. Ciò inoltre conferirebbe ancora più stabilità alla vocazione sacerdotale all'interno di un movimento, una volta che i sacerdoti si trovino ad esercitare il ministero sacro.

La questione dell'incardinazione, infine, è quella che, oggi, suscita un interesse maggiore e lo sforzo da parte di tutte le componenti della Chiesa per affrontare secondo giustizia ed equità problemi innegabili e difficilmente rinviabili: incardinare nei movimenti, a determinate con-

---

[82] In analogia a quanto avviene per le costituzioni degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica, dovrebbero essere gli statuti del movimento – approvati dall'autorità ecclesiastica competente – a stabilire in concreto l'estensione della potestà esecutiva del Moderatore come Ordinario (ad esempio quali atti rientrino nei limiti della sua competenza, i suoi diritti, doveri, facoltà, privilegi, etc.).

[83] Si pensi che anche per gli istituti religiosi clericali e le società clericali di vita apostolica sono Ordinari solo i Superiori maggiori degli istituti e società pontifici e non quelli degli istituti e società diocesani (cf. can. 134 §1).

dizioni, è, appunto, la proposta di questo lavoro. A sostegno possono essere invocati anche i principi di ministerialità e di economia.

I contributi della dottrina e le proposte dei diversi autori sono necessari per una ricerca proficua e per prospettare soluzioni pratiche per il presente e per l'avvenire.

4. **Il chierico incardinato nel movimento**

Con la concessione ad un movimento della facoltà di incardinare, sia esso associazione pubblica o nuovo istituto giuridico, va studiata anche la figura del chierico in esso incardinato, in particolare del presbitero.

4.1 *L'appartenenza al movimento*

4.1.1 Doppia appartenenza

Attualmente i chierici di un movimento si trovano a dover conciliare una *doppia appartenenza*: c'è il vincolo di incardinazione che esprime il legame spirituale e giuridico del chierico con la propria diocesi, il proprio Vescovo e, per i presbiteri, con il proprio presbiterio; c'è il vincolo associativo che esprime il legame spirituale e giuridico con il proprio movimento. Dal punto di vista canonico è certamente più "forte" l'appartenenza diocesana del chierico, cioè l'incardinazione, con tutti i problemi che ne possono derivare e che si sono evidenziati.

Questo caso di doppia appartenenza non è unico nella Chiesa: i chierici degli istituti secolari, di norma, sono incorporati perpetuamente nel loro istituto e incardinati in diocesi (cf. cann. 266 §3; 715)[84]; i chierici delle società laicali di vita apostolica sono incorporati definitivamente

---

[84] Per i chierici membri di un istituto secolare la dipendenza è dal Vescovo diocesano, eccetto ciò che riguarda la vita consacrata nel proprio istituto (cf. can. 715 §1); si assume il consiglio dell'obbedienza verso i propri Superiori competenti, ma ciò rafforza la promessa di obbedienza che si fa al proprio Vescovo durante l'ordinazione, dal momento che il carisma secolare si realizza nella diocesanità. In caso di destinazione ad opere proprie dell'istituto o a funzioni di governo al suo interno è prevista l'eccezione dell'incardinazione nell'istituto (cf. can. 715 §2), allora si dipenderà dal Vescovo allo stesso modo dei religiosi (*ad instar religiosorum*), con il rischio concreto di snaturare il carisma secolare proprio di un istituto secolare. Cf. cap. III, pp. 250-258.

Per approfondire l'identità del chierico, in particolare del presbitero, membro di istituti secolari cf. J. BEYER, «Critères», 104-106; ID., «Gli istituti», 435-437; 510-519; ID., «Gli istituti secolari», 386-394; M. MULLANEY, *Incardination*, 165-167; H. MÜLLER, «Istituti secolari», 129-137; F. ZENNA, «Lo specifico secolare», 126-130.

nella loro società e incardinati in diocesi e questo vale, se le costituzioni lo prevedono, anche per i chierici delle società clericali di vita apostolica (cf. cann. 266 §2; 736 §1)[85]. La doppia appartenenza si fonda su un preciso equilibrio tra ciò che deriva dall'incardinazione diocesana e ciò che deriva dall'incorporazione nel proprio istituto o società, configurando una doppia dipendenza, dal Superiore di incardinazione (Vescovo diocesano) e dal Moderatore del proprio istituto o società.

Per questi chierici la loro doppia appartenenza e dipendenza è prima di tutto riconosciuta e tutelata dal Codice: questa tutela è sia a garanzia dell'incardinazione diocesana sia a garanzia del rispetto del carisma dell'istituto o della società cui si appartiene. Anzi, in questi casi, la vocazione sacerdotale dei membri dell'istituto o della società si realizza proprio armonizzando l'appartenenza all'istituto o alla società e l'incardinazione diocesana; entrambe le appartenenze devono sussistere.

Per i movimenti ecclesiali la questione è diversa, infatti, allo stato attuale, sono associazioni e i chierici non possono che essere incardinati in diocesi: il vincolo associativo non è sufficientemente riconosciuto come il segno di un carisma che accomuna i fedeli e che va tutelato, esso ha certamente una consistenza e una valenza giuridiche più "deboli" rispetto ai vincoli associativi di un istituto o di una società.

Per i movimenti ecclesiali esistono convenzioni tra i singoli movimenti e i Vescovi delle diocesi di incardinazione nel tentativo di moderare gli effetti di un'incardinazione diocesana che troppo spesso non tiene conto del carisma e dell'universalità dei movimenti. Queste convenzioni non sono previste dal Codice o da altre normative specifiche e spesso hanno una valenza giuridica debole, incerta e instabile. In questo caso una doppia appartenenza non sembra la soluzione migliore[86].

---

[85] Per i chierici membri di una società laicale di vita apostolica oppure clericale senza la facoltà di incardinare – fatta salva la soggezione ai propri Moderatori a norma delle costituzioni per ciò che riguarda la vita interna e la disciplina della società e anche al Vescovo diocesano per ciò che riguarda il culto pubblico, la cura delle anime e le altre attività apostoliche (cf. can. 738 §§1-2) – le relazioni tra il chierico incardinato in diocesi e il proprio Vescovo sono definite dalle costituzioni o da particolari convenzioni (cf. can. 738 §3). Si cerca di garantire simultaneamente il rispetto dell'indole e delle finalità proprie del carisma della società in cui il chierico è definitivamente incorporato e il vincolo di incardinazione diocesana. È un tentativo che già si vedeva chiaramente durante i lavori per la preparazione dello Schema 1980: si vogliono evitare, tra l'altro, i pericoli di doppia obbedienza o doppia dipendenza nelle stesse materie. Cf. *Comm.* 13 (1981) 393-396; PCCICR, *Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum,* 160.

[86] Cf. cap. II, pp. 152-159; cap. V, pp. 373-374.

4.1.2 Unica appartenenza. Ingresso e incorporazione

Se fosse stabilita l'incardinazione nel movimento di appartenenza, pur permanendo sia il vincolo associativo sia il vincolo di incardinazione, non si avrebbe più il caso di una doppia appartenenza ma di un'*unica appartenenza*: il chierico apparterrebbe alla medesima struttura, cioè il movimento, sia in forza del vincolo associativo sia in forza del vincolo di incardinazione.

Il vincolo associativo esprimerebbe la sua appartenenza al movimento in quanto *christifidelis*, ma si aggiungerebbe il vincolo di incardinazione che esprimerebbe la sua appartenenza al movimento in quanto chierico, *tamquam clericus*: l'appartenenza di un chierico, che già è legato al movimento in cui è sorta la propria vocazione dal vincolo associativo, ora sarebbe rafforzata dal vincolo di incardinazione. L'appartenenza diventerebbe unica, quella al movimento, ma i vincoli resterebbero due: il vincolo associativo e il vincolo di incardinazione.

Ora è necessario fare una precisazione sul rapporto tra questi due vincoli: il Codice prevede che un candidato al sacerdozio membro di un istituto religioso o di una società di vita apostolica clericale con facoltà di incardinare debbano emettere i voti perpetui nell'istituto od essere stati incorporati definitivamente nella società per ricevere l'ordinazione diaconale e quindi entrare nello stato clericale ed essere ascritti come chierici nell'istituto o nella società (cf. can. 266 §2); le stesse lettere dimissorie devono testimoniare anche che egli è stato cooptato definitivamente nell'istituto o nella società (cf. can. 1052 §2). Per analogia ciò vale anche per i candidati di quegli istituti secolari che hanno ricevuto dalla Sede Apostolica la facoltà di incardinare (cf. cann. 266 §3; 715 §2) e, secondo gli statuti, per i candidati delle prelature personali (cf. can. 295 §1)[87].

[87] Riguardo alle prelature personali può esserci il rischio di creare un circolo vizioso: esse sono strutture clericali formate da presbiteri e diaconi del clero secolare incardinati in esse (cf. can. 294). I laici possono dedicarsi alle opere apostoliche cooperando dall'esterno mediante convenzioni (cf. can. 296), quindi non appartengono alla prelatura. Da qui il problema: anche i candidati al sacerdozio, in quanto laici, non dovrebbero appartenere alla prelatura, ma si arriverebbe al caso di un Prelato Ordinario che erige seminari per candidati agli Ordini sacri da formare secondo il carisma della prelatura e che sono ammessi agli Ordini dal Prelato stesso senza però che facciano parte di essa. Essi, infatti, diventerebbero membri della prelatura solo con l'ordinazione diaconale e la conseguente incardinazione (cf. can. 266 §1). A mio parere, gli statuti di una prelatura dovrebbero prevedere un percorso di formazione dei candidati agli Ordini che, in qualche modo, comporti, prima dell'ordinazione diaconale e dell'incardinazione, la certezza che il candidato si dedicherà

La ragione di questa norma è chiara: perché un membro sia ascritto come chierico ad una struttura incardinante che non è Chiesa particolare, egli deve appartenervi definitivamente, poiché non è ammissibile che si venga incardinati – cioè ascritti come chierici – ad una struttura diversa dalla Chiesa particolare, cui non si sia già legati definitivamente con un vincolo associativo che offra la certezza di stabilità e permanenza.

L'incardinazione in una Chiesa particolare non richiede un vincolo associativo previo; ciò non toglie che il chierico di una Chiesa particolare possa anche seguire una spiritualità o un carisma specifici, ma se essi non determineranno la sua vocazione sacerdotale in modo tale da investirne anche la sua incardinazione, ciò non avrà conseguenze sulla sua appartenenza di chierico a quella determinata Chiesa particolare: si tratta dell'esercizio del proprio diritto di associarsi che comporta la definizione di un vincolo associativo che non influisce né è necessario per essere incardinati nella propria Chiesa particolare[88]. Se, invece, decidesse di aderire totalmente e formalmente al carisma e alla vita di un istituto religioso, di un istituto secolare con facoltà di incardinare, di una società di vita apostolica clericale o di una prelatura personale, anche la sua vocazione sacerdotale sarebbe così coinvolta da determinare l'incardinazione in quella struttura il cui carisma ha deciso di seguire; l'incardinazione in quella struttura si avrebbe, però, solo una volta incorporato definitivamente in essa.

Di sua natura l'incardinazione è un vincolo stabile e permanente che richiede certezza e l'intenzione di servire perpetuamente quella struttura in cui si viene ascritti come chierici, anche se poi è ammessa l'escardinazione per una nuova incardinazione. Quindi ogni vincolo di incardinazione che si instaura in una struttura diversa da una Chiesa particolare esige, per sua natura, un vincolo associativo precedente che garantisca un'appartenenza di quel fedele candidato agli Ordini, che sia già stabile, certa e permanente in quella struttura cui sarà ascritto anche come chierico. È un principio a sostegno dell'incardinazione come istituto finalizzato a non avere chierici acefali o girovaghi (cf. can. 265).

Per analogia ciò deve valere anche per i candidati al sacerdozio dei movimenti ecclesiali, nel caso in cui divenissero strutture incardinanti.

---

al servizio della prelatura sotto la direzione del Prelato e quindi sia incorporato definitivamente in essa.

[88] Esempi possono essere la scelta di un chierico diocesano di aderire formalmente ad associazioni quali quelle sacerdotali, le associazioni clericali o i terzi ordini (cf. cann. 278; 302-303) oppure anche i movimenti ecclesiali, senza però pensare all'incardinazione (cf. cap. II, pp. 89-90).

Chi entra in un movimento e scopre e matura la sua vocazione sacerdotale all'interno di esso, dovrà seguire un percorso ben definito che dovrà portare quel fedele, ancora laico, ad un'appartenenza definitiva a quel movimento, prima di essere ammesso all'Ordine del diaconato. Perché in un movimento si attui il vincolo di incardinazione, stabile e permanente, dovrà già essere stabile e permanente il vincolo associativo che esprime l'appartenenza al movimento in quanto laico di quel candidato agli Ordini.

Lo statuto del movimento, sia come associazione pubblica, sia come nuova figura giuridica, dovrà indicare un chiaro percorso per tutti i membri del movimento in modo che vengano definite le modalità di ingresso e i criteri di ammissione con i requisiti richiesti, le varie tappe del percorso con i diversi impegni da assumere e da rispettare, le modalità che indicano la definitiva appartenenza al movimento. Se ciò vale per tutti coloro che intendono aderire ad un movimento, deve valere, a maggior ragione, per coloro che saranno formati al sacerdozio all'interno di esso e in esso saranno incardinati. Ciò è richiesto dalla natura del vincolo di incardinazione per la tutela e una retta promozione del sacramento dell'Ordine sacro[89].

Appartenere *unicamente* a una struttura incardinante implica una dipendenza molto stretta dai propri Moderatori nonché Superiori incardinanti, ma non una dipendenza *assoluta* da essi.

A proposito dei chierici religiosi essi sono incardinati nel loro istituto indipendentemente dal tipo di istituto (clericale, laicale, diocesano, pontificio): il riconoscimento di una giusta autonomia specialmente di governo (cf. can. 586) comprende anche la facoltà di incardinare, ma non significa che non vengano riconosciuti e tutelati anche i diritti dei Vescovi diocesani e degli Ordinari del luogo[90].

---

[89] Lo statuto dovrà prevedere anche il caso di un chierico proveniente da una diocesi o da un'altra struttura incardinante e che intenda aderire al movimento non solo come fedele ma anche in quanto chierico e quindi essere incardinato in esso. È un caso analogo a quello previsto dal can. 268 §2 (cf. anche can. 644). Lo statuto dovrà prevedere i tempi e il percorso da seguire per quel chierico al fine di essere incorporato definitivamente nel movimento e quindi essere incardinato in esso. Prima dell'incorporazione definitiva egli manterrà l'incardinazione nella sua struttura di provenienza, anche se gli effetti di essa saranno sospesi perché possa iniziare a vivere secondo il carisma e le norme del movimento, anche se ancora non incardinato in esso.

[90] C'è autonomia rispetto alla formazione di coloro che sono ammessi agli Ordini sacri (cf. can. 659 §3): è previsto che la formazione sia regolata, oltre che dal diritto universale, anche da un piano di studi proprio dell'istituto. L'ammissione agli Ordini

Con le dovute proporzioni tutto ciò vale anche per i chierici incardinati nelle società di vita apostolica clericali[91].

Il Codice tutela i diritti degli Ordinari del luogo anche rispetto alla prelatura personale e ai chierici che vi appartengono[92].

---

sacri è però facoltà dei soli Ordinari (cf. can. 1019 §1), cioè quelli che sono Superiori maggiori degli istituti clericali pontifici; per tutti gli altri istituti, di regola, chi ammette è di norma il Vescovo diocesano (cf. can. 1019 §2).

I chierici devono obbedienza ai loro Superiori per ciò che riguarda il governo interno e la disciplina del loro istituto ma per ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio pubblico del culto divino e le altre opere di apostolato i religiosi sono soggetti anche alla potestà dei Vescovi (cf. can. 678 §1), sebbene nelle opere esterne continuino a rimanere soggetti anche ai propri Superiori e debbano mantenersi fedeli alla disciplina dell'istituto in modo da esercitare un apostolato conforme al suo carisma (cf. can. 678 §2). I Superiori religiosi e i Vescovi devono collaborare nell'attività apostolica dei religiosi (cf. can. 678 §3). Così le opere diocesane affidate ai religiosi sono soggette all'autorità e alla direzione del Vescovo diocesano, ma sempre nel rispetto del can. 678 §§2-3 e con la tutela reciproca della stipula di una convenzione (cf. can. 681). La collaborazione fra Vescovi e religiosi è richiesta anche quando è conferito un ufficio diocesano ad un religioso o quando si deve procedere alla sua rimozione (cf. can. 682). Per approfondire l'identità del chierico, in particolare del presbitero, membro di istituti religiosi cf. M. COSTA, *Tra identità,* 207-212; 233-236; 238-242; J. ROVIRA, «Vita religiosa», 141-150; R. ZAS FRIZ DE COL, «La condizione attuale», 35-71. Per il suo rapporto con il chierico secolare cf. V. DE PAOLIS, «Il presbitero religioso», 121-152; A. FAVALE, «Spiritualità sacerdotale», 112-126.

[91] In particolare va, però, ricordato che per ciò che riguarda il piano degli studi e la ricezione degli Ordini sacri vanno osservate le norme del clero secolare (cf. can. 736 §2), anche se la formazione al sacerdozio dovrà rispettare e trasmettere il carisma proprio della società.

Va, inoltre, ricordato che gli Ordinari dei chierici come di tutti gli altri membri di un istituto religioso o di una società di vita apostolica sono gli Ordinari del luogo, a meno che non si tratti di istituti religiosi o società di vita apostolica clericali pontifici in cui i Superiori maggiori, con almeno potestà esecutiva, sono Ordinari (cf. can. 134 §1).

[92] La tutela dei diritti degli Ordinari del luogo nel rapporto con la prelatura personale è un tema che è stato "sentito" fin dal Concilio Vaticano II quando si pensò di introdurre questa nuova figura giuridica diversa dalle Chiese particolari (cf. *PO* 10). Cf. cap. III, pp. 198-214.

Anche *Ecclesiae Sanctae* sottolineerà la necessità del rispetto dei diritti degli Ordinari del luogo da parte delle prelature personali nell'esercizio della loro attività ed esorterà ad avere relazioni strette e continue con le Conferenze dei Vescovi dei territori in cui operano (cf. *ES* I, 4).

Infine, la necessità del rispetto dei diritti degli Ordinari del luogo emerge anche durante l'*iter* di revisione del Codice del 1917. Cf. cap. III, pp. 230-246.

La stessa erezione di una prelatura personale da parte della Sede Apostolica può essere fatta dopo aver sentito i Vescovi delle Conferenze episcopali interessate (cf. can. 294).

Anche nel caso di incardinazione nei movimenti ecclesiali e quindi di *unica appartenenza* non si deve pensare ad una dipendenza assoluta dei chierici incardinati nei movimenti dai loro Moderatori: si è già visto come la formazione, l'ammissione agli Ordini sacri e l'attività ministeriale richiedano la presenza anche dei Vescovi diocesani e la loro azione congiunta con quella dei Moderatori dei movimenti o, addirittura, di competenza esclusiva, come al momento di procedere al giudizio di idoneità dei candidati per l'Ordine sacro.

4.1.3 Unica appartenenza. Escardinazione

L'incardinazione nei movimenti, comportando un'unica appartenenza, offre una maggiore coerenza nella vocazione sacerdotale e una più ampia stabilità di vita dei chierici, ma non significa che il vincolo associativo e il vincolo di incardinazione si sovrappongano fino a fondersi in un nuovo ed unico vincolo in cui i due aspetti non possano più essere scissi. In ciò c'è un'importante differenza con gli altri istituti che comportano un'unica appartenenza: in una prelatura personale, in un istituto religioso e in una società di vita apostolica clericale in cui è prevista l'incardinazione il vincolo associativo e il vincolo di incardinazione, una volta attuatisi, sono inscindibili. Non si può essere un chierico incardinato in un istituto religioso, in una società di vita apostolica clericale o in una prelatura personale senza esserne al contempo membro associato definitivamente; non si può essere separati da un istituto, da una società o da una prelatura continuando a rimanere incardinati in essi: la perdita del vincolo associativo comporta la necessità di cambiare anche la propria struttura di incardinazione, così come il passaggio ad un'altra struttura di incardinazione implica la separazione da quella struttura con la conseguente perdita anche del vincolo associativo.

Il Prelato è Ordinario esclusivamente dei chierici, gli unici ad essere membri della prelatura (cf. can. 294): i candidati agli Ordini sacri possono essere formati nei seminari eretti dal Prelato, da lui sono promossi agli Ordini e con l'ordinazione diaconale sono incardinati nella prelatura stessa; al Prelato spetta anche provvedere alla loro formazione spirituale e al loro decoroso sostentamento (cf. can. 295).

Il can. 297 tutela e garantisce i diritti degli Ordinari del luogo, infatti gli statuti della prelatura devono stabilire i rapporti intercorrenti tra la prelatura e gli Ordinari del luogo delle Chiese particolari in cui la prelatura opera o intende operare, dopo averne ricevuto il consenso del Vescovo diocesano interessato (cf. can. 297): i chierici, per l'esercizio concreto della loro attività apostolica, dipendono dal Vescovo della diocesi in cui operano e fanno parte del presbiterio diocesano non avendo un popolo proprio cui rivolgere la cura pastorale. Cf. G. GHIRLANDA, «De differentia», 243-246; M. MULLANEY, *Incardination,* 152-153.

Diversa è la situazione nel caso dei movimenti ecclesiali.

Il vincolo associativo e il vincolo di incardinazione, una volta attuatisi, almeno in teoria, sarebbero scindibili, se negli statuti fosse prevista anche la possibilità di un chierico di chiedere l'escardinazione dal proprio movimento continuando ad aderire ad esso come fedele. In questo caso si manterrebbe un vincolo associativo perdendo il vincolo di incardinazione nel movimento; si tornerebbe nuovamente ad una doppia appartenenza, in quanto si sarebbe incardinati in un'altra struttura incardinante diversa dal movimento di appartenenza pur restando membri come qualsiasi altro fedele (cf. cap. II, pp. 89-90).

Sia nel caso in cui persista il vincolo associativo con il movimento, sia nel caso in cui anche questo cessi, ciò che si può sempre modificare è il vincolo di incardinazione. Con l'escardinazione dal movimento cesseranno gli effetti derivanti dall'incardinazione in esso e cambierà il Superiore incardinante[93].

Si può giungere all'escardinazione o per ottenere un'incardinazione diocesana o perché si passa ad un'altra struttura incardinante associativa oppure perché si viene dimessi dal movimento.

A parte il caso di dimissione che, di sua natura, implica l'imposizione dell'escardinazione, negli altri casi dovrà essere consentita l'escardinazione secondo lo spirito del Codice attuale, con apertura e flessibilità, dal momento che l'incardinazione è sì un vincolo stabile e permanente ma non più considerato perpetuo ed assoluto come era fino al Codice del 1917 (cf. 269-270).

Sia nel caso di escardinazione per un'incardinazione diocesana che nel caso di passaggio ad altra struttura associativa con relativa nuova incardinazione, l'escardinazione e la nuova incardinazione dovranno essere attuate in modo tale che non si abbiano chierici acefali e girovaghi (cf. can. 265)[94].

Si può pensare che un chierico incardinato in un movimento e deciso a ricevere un'incardinazione diocesana dovrà trovare un Vescovo che decida di incardinarlo o almeno lo accolga *ad experimentum* analoga-

---

[93] Se si fosse escardinati da una struttura con a capo un Ordinario, allora cambierebbe anche l'Ordinario come già succede per tutti quei chierici che sono escardinati da una struttura incardinante con a capo un Ordinario (Chiesa particolare, istituto religioso o società di vita apostolica clericali pontifici, prelatura personale).

[94] Se è possibile trasferire il vincolo di incardinazione in diocesi o in una struttura incardinante associativa, a mio parere, non si può fare il contrario cioè separarsi dal movimento pur rimanendo incardinanti in esso: sarebbe un'incardinazione fittizia che non realizzerebbe le finalità proprie dell'incardinazione.

mente a quanto previsto dal can. 693 per i chierici religiosi che richiedono l'indulto di uscita dal loro istituto. Nel caso in cui il Vescovo sia deciso ad incardinarlo si avrà il caso di un'incardinazione derivata esplicita (cf. can. 267), nel caso in cui lo accolga *ad experimentum* ci sono varie possibilità: o poi il Vescovo rifiuta di incardinarlo e lo rinvia al suo movimento, o decide di incardinarlo dopo un periodo di prova non superiore ad un quinquennio (rientrando nel caso di incardinazione derivata esplicita), oppure il Vescovo, trascorso un quinquennio non si oppone e il chierico è incardinato *ipso iure* estendendo quanto previsto nel can. 268 §1 per l'incardinazione derivata implicita. In ogni caso deve esserci la certezza che il chierico non sia acefalo o girovago: per l'incardinazione derivata esplicita – il Vescovo decide per l'incardinazione – la lettera di escardinazione del Moderatore del movimento produrrà i suoi effetti una volta ottenuta la lettera di nuova incardinazione del Vescovo diocesano; per l'incardinazione derivata implicita – trascorso un quinquennio il chierico è incardinato in diocesi *ipso iure* – essa sarà effettiva solo allo scadere del quinquennio, quindi prima dello scadere del quinquennio il chierico è ancora incardinato nel suo movimento di provenienza tanto che il Vescovo potrebbe rinviarlo tranquillamente ad esso. Durante il quinquennio di prova è naturale che il chierico inizi a comportarsi da chierico diocesano alle dipendenze del Vescovo, indebolendo, di fatto, gli effetti del vincolo di incardinazione con il movimento di appartenenza. Gli statuti del movimento dovranno prevedere con precisione, in caso di incardinazione derivata implicita, sia i diritti e i doveri del chierico nei confronti del suo movimento, sia i diritti e i doveri del Moderatore del movimento nei confronti di quello che ancora è un *suo* chierico. Gli statuti dovranno anche stabilire chiaramente come il Moderatore e il chierico interessato devono procedere perché il chierico possa essere escardinato dal movimento e ottenere un'incardinazione derivata esplicita in una diocesi. È chiaro che con l'incardinazione diocesana, sia esplicita che implicita, gli statuti dovranno prevedere la cessazione di tutti i doveri e diritti provenienti dal vincolo di incardinazione nel movimento, così come da altri eventuali diritti e doveri derivanti dal vincolo associativo e incompatibili con l'incardinazione diocesana[95].

A proposito del passaggio di un chierico da una struttura incardinante come il movimento ad un'altra struttura incardinante associativa (istitu-

[95] Ad esempio, ha poco senso che un chierico escardinato da un movimento sia tenuto a fare vita comune con altri membri del movimento, magari rispettando gli eventuali vincoli sacri assunti.

to religioso, società di vita apostolica clericale, prelatura personale, un altro movimento ecclesiale) si può prevedere di procedere in analogia a ciò che succede con i chierici religiosi: il chierico di un movimento sarà incardinato nella nuova struttura incardinante soltanto una volta compiuto il periodo di prova richiesto per essere incorporato definitivamente nella nuova struttura (cf. can. 685). Durante il periodo di prova il chierico dovrà vivere già come membro della nuova struttura osservandone le norme proprie, gli effetti del vincolo di incardinazione nel movimento sono sospesi, fino a cessare con l'incorporazione definitiva nella nuova struttura incardinante. Anche in questo caso gli statuti dovranno prevedere le modalità di passaggio ad un'altra struttura incardinante associativa, la cessazione di tutti gli effetti del vincolo di incardinazione con l'incorporazione definitiva nella nuova struttura e di tutti quei doveri e diritti derivanti dal vincolo associativo e incompatibili con la nuova appartenenza del chierico.

Nel caso di dimissione dal movimento non possono invece essere scissi il vincolo associativo e il vincolo di incardinazione: la dimissione implica infatti una rottura dal movimento che non può conciliarsi con un'appartenenza anche soltanto a livello di vincolo associativo. Naturalmente gli statuti devono prevedere i casi e la procedura per la dimissione.

In analogia a quanto succede per i religiosi anche qui c'è il rischio concreto di avere chierici acefali e girovaghi: un chierico può essere dimesso da un movimento con la conseguente cessazione sia del vincolo associativo sia del vincolo di incardinazione, ma, di fatto, ci si potrebbe trovare di fronte ad un chierico acefalo e girovago. In analogia al can. 701 egli non potrà esercitare gli Ordini sacri fino a quando non avrà trovato un Vescovo disponibile ad incardinarlo o almeno a consentirgli l'esercizio degli Ordini sacri senza incardinarlo[96]. Se quel chierico

[96] Cf. B. PRIMETSHOFER, «La relazione», 303-316.

È opportuno riprendere le conclusioni dell'Autore a proposito della possibilità di non essere incardinati senza però essere considerati chierici acefali e girovaghi: «si può precisare l'intendimento del legislatore (la "*mens legislatoris*") in tal senso che non è permesso a qualsiasi chierico di esercitare l'Ordine sacro senza un controllo da parte d'una autorità ecclesiastica. Se non esiste tale controllo, l'esercizio dell'Ordine sarebbe illecito; il chierico sarebbe acefalo. Ove però esiste un siffatto meccanismo di controllo, non si verifica la fattispecie di chierico acefalo o girovago. Il controllo accennato viene effettuato primariamente, ma non esclusivamente mediante l'istituto dell'incardinazione. Accanto a questa esistono altre forme di controllo che sono sufficienti a permettere al chierico l'esercizio dell'Ordine ricevuto cosicché non cada sotto il divieto di essere acefalo o girovago.

non trovasse nemmeno un Vescovo disponibile a consentirgli l'esercizio degli Ordini, egli sarebbe, di fatto, un chierico acefalo e girovago: a mio parere, dovrebbe informare la Sede Apostolica circa la sua situazione e rimettersi alle indicazioni che essa gli fornirà. Nel caso in cui egli non lo facesse, a mio avviso, dovrebbe spettare al Moderatore del movimento di provenienza comunicarlo alla Sede Apostolica.

4.2 *Vocazione sacerdotale all'interno del movimento*

4.2.1 Una vocazione, due dimensioni

I membri di un movimento che sentono la chiamata al sacerdozio all'interno di esso esprimeranno *una* vocazione, personale, unica e irripetibile, in cui si possono distinguere due dimensioni: c'è la chiamata divina al sacerdozio, ma tale chiamata è connessa con la chiamata divina a vivere secondo il carisma collettivo specifico di un certo movimento. Ogni volta che la chiamata sacerdotale e la chiamata a seguire il carisma di un movimento si uniscono e si dirigono verso un determinato fedele, questi due aspetti si manifestano in un'unica vocazione, la vocazione sacerdotale sorta, maturata e attuata all'interno e secondo il carisma collettivo di un movimento, una vocazione unitaria.

La vocazione sacerdotale non può realizzarsi se non entro un ambiente concreto. La chiamata avviene in circostanze specifiche di tempo e di spazio che influenzeranno inevitabilmente la vocazione sacerdotale. Si è chiamati a diventare sacerdoti sempre in condizioni particolari in cui è presente un carisma specifico più o meno influente nella scelta e nel percorso di formazione sacerdotale, prima, e nella vita e nel ministero di sacerdoti, dopo. Possono esserci forti carismi collettivi come quelli degli istituti di vita consacrata, delle società di vita apostolica, delle prelature personali o dei movimenti ecclesiali, ma anche la vocazione sacerdotale sorta e maturata in una diocesi si fonda su di una diocesanità che esprime sempre un carisma, nella sua ricchezza e specificità. La vocazione sacerdotale, spesso, è poi determinata dalle figure di sacerdoti che si incontrano e che incarnano, a loro modo, unico e irripetibile, un carisma collettivo o un carisma

---

Quindi can. 265 non è da intendersi in modo che ogni chierico non *incardinato* cadesse automaticamente nella categoria di chierico acefalo; in certi casi l'incardinazione può essere sostituita da altre forme di sottomissione e di controllo da esercitare sopra il chierico a tenore dei cann. 693 e 701. Questo controllo è sufficiente per il lecito esercizio del potere sacro da parte del chierico non incardinato». B. PRIMETSHOFER, «La relazione», 316.

diocesano, figure di sacerdoti che incidono su chi è chiamato a sua volta al sacerdozio e che possono contribuire a far scoprire, maturare e guidare quella vocazione divina.

La vocazione sacerdotale all'interno di un movimento è tutelata e promossa anche dall'incardinazione nel movimento stesso; si è visto come l'adesione ad un movimento sia esercizio del proprio diritto di associarsi liberamente, di seguire un carisma specifico e di vivere secondo una determinata spiritualità: per chi ha la vocazione sacerdotale, questi diritti dovrebbero condurre all'incardinazione nel movimento come condizione più favorevole per la loro attuazione. Con l'incardinazione nel movimento la vocazione sacerdotale e la chiamata alla sequela del carisma del movimento si armonizzano favorendo la stabilità di vita del chierico e la possibilità del carisma del movimento di esprimersi pienamente imprimendo un volto proprio e originale all'esercizio del sacerdozio ministeriale dei suoi membri. Questo non limita l'incardinazione nel movimento al solo bene del chierico o a quello del movimento stesso, che potrà così disporne più liberamente, ma sarà anche per il bene di tutta la Chiesa. L'Ordine ricevuto, infatti, è un bene da mettere a servizio di tutti e il chierico potrà essere chiamato a svolgere la sua azione ministeriale non solo all'interno del movimento – comprese le opere missionarie – ma anche a servizio delle diverse Chiese particolari arricchendole di un carisma che dovrà testimoniare la comunione ecclesiale tra i vari ordini di persone e potrà portare nuovi frutti[97].

4.2.2 Formazione sacerdotale in un carisma universale

Si è già visto che i carismi dei movimenti ecclesiali sono di loro natura aperti all'universalità come universale è la missione della Chiesa: i movimenti svolgono la loro missione apostolica nelle diverse Chiese particolari, ma il loro messaggio è rivolto a tutti gli uomini e va oltre i confini di una singola Chiesa particolare. L'universalità dei loro carismi rimanda alle note di cattolicità e di apostolicità: essi possono essere espressione e strumenti di comunione non solo all'interno delle diverse Chiese particolari in cui sono presenti ma anche nella Chiesa universale, specie con l'azione missionaria.

L'universalità dei carismi dei movimenti si coniuga bene con l'incardinazione nei movimenti stessi, così come avviene per altri isti-

[97] Cf. cap. IV, pp. 377-379; 457-462.

tuti che sono frutto di carismi universali: istituti religiosi, società di vita apostolica, prelature personali.

Incardinare nei movimenti comporta una propria formazione sacerdotale all'interno del movimento. Come la formazione di tutti i membri di un movimento deve trasmettere il carisma del movimento stesso, così dovrà essere per la formazione specificatamente sacerdotale: i candidati agli Ordini, la cui vocazione sorge nei movimenti, devono poter ricevere una formazione sacerdotale che trasmetta tutto ciò che riguarda il sacerdozio e che sia ispirata al carisma del proprio movimento di appartenenza.

La formazione dovrà condurre alla maturazione della vocazione sacerdotale all'interno del movimento e secondo il suo carisma e permettere al candidato stesso e ai responsabili della formazione di verificare l'idoneità al sacerdozio, affinché colui che ha il compito di ammettere agli Ordini sacri (il Vescovo proprio) possa decidere sostenuto dalla collaborazione delle varie parti coinvolte.

La necessità di una formazione sacerdotale all'interno di un movimento porta con sé varie conseguenze.

A mio parere, i candidati agli Ordini dovrebbero ricevere la formazione all'interno di case di formazione proprie del movimento ed erette con il fine specifico di essere ambienti per accogliere e preparare i futuri sacerdoti. Case di formazione per coloro che si sentono chiamati al sacerdozio nel movimento e saranno incardinati in esso dovrebbero essere previste e regolate negli statuti. Solo in proprie case di formazione, sotto responsabili del movimento, si può educare ad una vita fraterna e ad una spiritualità fondate sul carisma del movimento e si può sostenere e discernere una vocazione sacerdotale sorta al suo interno.

Per ciò che riguarda la responsabilità della formazione dei candidati essa dovrebbe spettare a sacerdoti del movimento. Se è vero che come Moderatore e Superiore incardinante di un movimento può essere posto un fedele del movimento proveniente da qualsiasi ordine, la formazione sacerdotale deve essere affidata ad una squadra di formatori in cui il responsabile sia un sacerdote. Sarà lui che, in foro esterno, dovrà seguire il percorso dei candidati attestando alla fine del percorso il suo giudizio sull'idoneità di un candidato e così presentarlo, unitamente al Moderatore generale del movimento, al Vescovo proprio che dovrà poi decidere l'ammissione agli Ordini sacri di quel candidato. Il responsabile della formazione e il Moderatore del movimento saranno i garanti della formazione dei candidati del loro movimento di fronte al Vescovo che deve ammetterli.

Il responsabile deve essere un sacerdote perché suo compito sarà quello di offrire una formazione sacerdotale autentica, basata sull'esperienza concreta della vita e del ministero sacerdotale.

La squadra deve poi essere composta da altri sacerdoti, tra cui quelli dell'ambito della coscienza e di foro interno, che saranno designati per la direzione spirituale e la confessione, ferma restando la libertà di ogni candidato di rivolgersi a chi gli darà più fiducia.

Nulla esclude che la squadra di formatori possa comprendere anche membri laici per quei compiti che non richiedono l'esercizio dell'Ordine sacro. Un esempio può essere quello dei docenti per la formazione intellettuale.

Le linee generali della formazione sacerdotale all'interno di un movimento dovrebbero essere menzionate negli statuti, inoltre dovrebbe essere preparato un piano formativo specifico per i candidati al sacerdozio del movimento da far approvare dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica e dovrà essere applicato nelle diverse case di formazione anche mediante un regolamento istituito all'interno di ciascuna di esse.

Un piano formativo per la formazione sacerdotale dei candidati di un movimento è esigito dal carisma stesso di ciascun movimento: il carisma comporterà un modo specifico di essere sacerdoti, di vivere il sacerdozio e di esercitare il ministero sacro, pertanto sarà necessaria anche una formazione specifica.

Nel piano formativo del movimento dovranno essere definiti anche gli ambiti della formazione e le modalità di svolgimento: formazione umana, spirituale, liturgica, intellettuale, pastorale e missionaria. Nelle case di formazione deve quindi essere prevista e ricercata una formazione integrale secondo il carisma e le finalità proprie del movimento. L'universalità dei carismi dei movimenti comporterà una formazione sacerdotale di apertura universale. Se per i sacerdoti è prevista anche l'assunzione specifica dei consigli evangelici la formazione dovrà essere integrata con quegli elementi che permetteranno di approfondire la consacrazione di vita.

Il piano formativo per i candidati al sacerdozio dovrà essere istituito in modo che lo specifico carisma del movimento possa realmente manifestarsi ed influenzare la formazione sacerdotale dei candidati nel movimento. L'autorità ecclesiastica dovrà riconoscere una giusta autonomia anche nel campo formativo e dall'altra parte il sacerdote responsabile della formazione, così come il Moderatore del movimento, dovranno offrire la massima collaborazione per tutto ciò che spetta all'Ordinario o al Vescovo che deciderà per l'ammissione agli Ordini sacri.

In particolare, spetta all'Ordinario dare il suo giudizio sulle esperienze da compiersi nella prassi pastorale da parte di chi si prepara al sacerdozio (cf. can. 258); stabilire luogo e modo degli esercizi spirituali per coloro che devono essere promossi a qualche Ordine sacro (cf. can. 1039); provare il neofita perché possa ricevere gli Ordini sacri (cf. can. 1042, 3°). Spetta al Vescovo che dovrà fare lo scrutinio provvedere che i candidati agli Ordini siano debitamente istruiti su ciò che riguarda l'Ordine da ricevere e i suoi obblighi (cf. 1028) e definire un tempo conveniente perché un diacono transeunte, compiuto il *curriculum* degli studi, partecipi alla cura pastorale (cf. can. 1032 §2).

Tra formatori del movimento e autorità ecclesiastica si tratta di costruire un rapporto di collaborazione fondato sulla fiducia e sulla stima reciproche.

La formazione sacerdotale del movimento deve essere tesa a creare una figura specifica di sacerdote. Si tratta prima di tutto di un sacerdote secolare e non religioso.

La secolarità del sacerdote incardinato in un movimento non va confusa con la diocesanità: se la formazione conducesse ad un sacerdote diocesano, essa non avrebbe assolto il suo compito, perché si sarebbe orientata al carisma della diocesanità più che al carisma proprio del movimento. L'incardinazione ideale di un sacerdote diocesano è l'incardinazione diocesana, tanto che sono diocesani solo i sacerdoti incardinati in una Chiesa particolare, i membri degli istituti secolari (il cui carisma di consacrazione secolare si realizza al meglio nella diocesanità) e quelli delle società di vita apostolica che non incardinano perché più legati alle diocesi. Mentre i chierici della prelatura personale sono secolari ma non diocesani dal momento che si presume che il carisma di una prelatura abbia un'apertura universale, tanto che è prevista l'incardinazione in essa.

Anche i chierici incardinati in un movimento sono chierici secolari ma non diocesani, a meno che il carisma di un movimento, pur essendo potenzialmente universale, richieda la diocesanità e l'incardinazione in diocesi.

Va sottolineato che la *diocesanità* è una categoria che implica una scelta di vita ben determinata, che richiede una formazione *ad hoc* e comporta un ministero specifico. La figura di un presbitero secolare diocesano è offerta da *Pastores dabo vobis* trattando dell'appartenenza e la dedicazione alla Chiesa particolare: «il presbitero trova proprio nella sua appartenenza e dedicazione alla Chiesa particolare una fonte di significati, di criteri di discernimento e di azione, che

configurano sia la sua missione pastorale sia la sua vita spirituale» (*PDV* 31)[98].

La diocesanità comporta quindi il servizio alla vita della diocesi da attuarsi nelle parrocchie e nei diversi organismi di partecipazione[99].

Formare dei sacerdoti diocesani significa accompagnare i candidati ad orientare il dono del sacerdozio che riceveranno, per sua natura dono universale per tutta la Chiesa, perché sia messo a servizio della missione specifica che la Chiesa si propone di realizzare in ciascuna Chiesa particolare, infatti la diocesanità è un carisma specifico che si attua in una dimensione particolare tanto che i sacerdoti diocesani esprimono la dimensione universale del sacerdozio e la missione universale della Chiesa in una determinata Chiesa particolare cui sono legati dal vincolo spirituale e giuridico dell'incardinazione[100].

Formare dei sacerdoti membri dei movimenti significa, invece, accompagnare i candidati perché orientino il dono del sacerdozio che riceveranno secondo il carisma del loro movimento, affinché possano metterlo a servizio del movimento e quindi contribuire, nel movimento e dal movimento, a quella missione universale che è propria di tutta la Chiesa e che consiste nel portare il Vangelo in ogni luogo e in ogni tempo: con l'incardinazione nel movimento, come vincolo giuridico e spirituale, i sacerdoti coniugheranno la dimensione universale del sacerdozio con l'universalità del carisma del loro movimento contribuendo ad esprimere e realizzare quell'universalità della missione cristiana che rende l'unica Chiesa di Cristo cattolica e apostolica.

4.2.3 Esercizio del ministero sacro a servizio del movimento

A proposito dell'incardinazione si è visto come il Vaticano II abbia riscoperto la sua funzione pastorale di servizio per una determinata co-

---

[98] Per l'approfondimento cf. F. MUÑOZ, «Espiritualidad del sacerdote», 65-102; 175-216; 321-367; 463-489.

[99] Per approfondire alcuni aspetti dell'identità del presbitero diocesano cf. M. COSTA, *Tra identità,* 45-47; 207-212; 233-238.

Per il rapporto tra Vescovi e clero diocesano nel Vaticano II cf. M. BAFUIDINSONI, *Le munus regendi,* 73-124; M. MULLANEY, *Incardination,* 106-111; G. SARZI SARTORI, «Presbiterio», 6-47.

[100] Per approfondire la dimensione universale della Chiesa particolare cf. G. GHIRLANDA, «La dimensione universale», 6-22.

Per approfondire la dimensione universale del ministero sacerdotale all'interno della Chiesa particolare cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, 114-120; G. CANOBBIO, «La dimensione universale», 343-354; M. MULLANEY, *Incardination,* 221-235.

munità, che poi il Codice del 1983 ha regolato (Chiesa particolare, istituto religioso, società di vita apostolica clericale, prelatura personale).

Nel caso di incardinazione in un movimento ecclesiale il servizio sarà per quella comunità specifica costituita dal movimento ecclesiale o per le sue opere. Il chierico, in particolare il sacerdote, opererà a servizio del movimento, sia esercitando il suo ministero all'interno di esso, sia esternamente ma sempre agendo come suo membro. Essere incardinati in un movimento non esclude, infatti, la possibilità di ricevere incarichi anche all'infuori di esso, anzi, ciò testimonia come la dimensione sacerdotale della vocazione di chi è stato chiamato al sacerdozio all'interno del movimento superi i confini del movimento stesso confermando che il sacramento dell'Ordine sacro non è un diritto per nessuno e che chi lo riceve lo deve esercitare non in modo esclusivistico o con spirito selettivo di chiusura ma per il bene di tutta la Chiesa e del mondo intero. Svolgere incarichi all'infuori del proprio movimento di incardinazione non significherà comunque essere sradicati da esso ma vedervi l'occasione per contribuire alla missione universale della Chiesa esercitando il ministero sacerdotale secondo il carisma universale del proprio movimento, un carisma che sarà chiamato a testimoniare la Chiesa come comunione.

Il chierico, in particolare il sacerdote, potrà ricevere incarichi all'interno di opere proprie del movimento (anche di carattere missionario), ricoprire ruoli istituzionali all'interno di esso, o, appunto, essere destinato a svolgere compiti all'interno di opere non proprie del movimento, soprattutto diocesane.

Come i presbiteri non diocesani che svolgono il loro ministero sacerdotale in diocesi appartengono al presbiterio diocesano, così anche i sacerdoti incardinati in un movimento e che svolgono un incarico in diocesi saranno membri del presbiterio, che esiste solo nelle Chiese particolari, perché solo in esse c'è un popolo proprio cui rivolgere la propria cura pastorale sotto la guida del Vescovo o equiparato come Pastore[101].

---

[101] A proposito della composizione del presbiterio si può riprendere *DE* 26: «i sacerdoti secolari non incardinati nella diocesi e i sacerdoti membri di un istituto religioso o di una società di vita apostolica, i quali dimorano nella diocesi ed esercitano, per il suo bene, qualche ufficio, sebbene siano sottoposti ai loro legittimi Ordinari, appartengono a pieno o a diverso titolo al presbiterio di tale diocesi dove "hanno voce sia attiva che passiva per costituire il consiglio presbiterale". I sacerdoti religiosi, in particolare, in unità di forze, condividono la sollecitudine pastorale offrendo il contributo di specifici carismi e "stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale"».

Sul rapporto tra sacerdoti diocesani e religiosi cf. M. COSTA, *Tra identità,* 212-232.

I sacerdoti di un movimento dovranno arricchire il presbiterio della loro presenza e del carisma del loro movimento, dovranno collaborare con il loro Vescovo a capo del presbiterio, potranno essere presenti nel Consiglio presbiterale e dovranno dedicarsi all'incarico affidatogli dal Vescovo. Al movimento potrebbero essere affidate anche opere diocesane, così come è già previsto per gli istituti religiosi (cf. can. 681), tra cui quelle che prevedono la presenza di sacerdoti per la cura d'anime come l'affidamento di una parrocchia (cf. can. 520). Sia nel caso di conferimento di un ufficio al chierico di un movimento, sia nel caso di affidamento di un'opera diocesana sarà sempre necessario che venga coinvolto formalmente il Superiore incardinante del chierico, fermo restando che chi conferisce l'ufficio o affida l'opera è il Vescovo diocesano.

Oltre ai propri Superiori, i chierici dovranno poi sottostare anche al Vescovo diocesano per ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio pubblico del culto divino e le altre opere di apostolato: essi avranno, comunque, il dovere e il diritto di esercitarli secondo il carisma del loro movimento.

In ogni caso è prima di tutto il vincolo di incardinazione che indica il Superiore da cui il chierico dovrà ricevere compiti specifici all'interno delle opere proprie del movimento e la sua destinazione per esercitare il ministero sacro. È il Moderatore incardinante che potrà trasferire il chierico a seconda delle diverse necessità, affidargli compiti che richiedono residenzialità o una maggiore mobilità e itineranza.

Il chierico dipenderà dal Moderatore generale del movimento come Superiore incardinante o, per i movimenti più estesi, da chi è designato dagli statuti (ad esempio il Superiore di una eventuale sezione clericale del movimento oppure il Superiore di una certa regione). La dipendenza dal proprio Superiore incardinante è fondata su un vero e proprio

---

Circa la composizione del presbiterio il Concilio Vaticano II non è uniforme. *CD* 28 stabilisce che il presbiterio è costituito dai soli sacerdoti diocesani mentre *CD* 34 e *AG* 20; 32 comprendono anche i sacerdoti non incardinati ma che svolgono il ministero sacro in diocesi come i religiosi e i missionari. Questa posizione appare più fondata teologicamente, infatti tutti i presbiteri appartengono all'ordine presbiterale in forza dell'Ordine sacro e per la comunione gerarchica con l'ordine episcopale (cf. *PDV* 17). Cf. A. CATTANEO, *Il presbiterio,* 25-104; G. GHIRLANDA, «Consiglio presbiterale», 305-306; ID., «De "promissione electorum"», 245-246; M. MULLANEY, *Incardination,* 111-119; 147-148.

Per una nozione di presbiterio comprendente solo i presbiteri diocesani è invece Incitti. Cf. G. INCITTI, « Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. Il Codice», 307-328; ID., «Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. Il Concilio», 413-436.

vincolo di obbedienza che scaturisce dall'Ordine sacro. Il vincolo di incardinazione è infatti un vincolo gerarchico e l'obbedienza è elemento costitutivo dell'Ordine[102].

In analogia a quanto previsto per i candidati agli Ordini che sono membri di istituti religiosi, istituti secolari che incardinano e società di vita apostolica clericali (a meno che non incardinino), si dovrebbe prevedere che durante l'ordinazione diaconale e presbiterale la promessa di obbedienza sia anche per il legittimo Moderatore del movimento, che sarà il legittimo Superiore di incardinazione. La promessa di obbedienza deve essere comunque emessa anche a favore del Vescovo diocesano in modo che anche per i chierici di un movimento siano evidenti i doveri derivanti dall'Ordine ricevuto a prescindere dalla propria appartenenza al movimento e affinché il chierico escardinato dal proprio movimento non resti comunque senza nessuno che vigili su di lui e a cui rendere conto. In particolare, per i sacerdoti, la promessa di obbedienza indicherà anche la loro appartenenza all'ordine presbiterale e il loro dovere di essere collaboratori del Collegio episcopale nella sollecitudine per tutta la Chiesa. Va infine ricordato che il can. 273 prevede come dovere di ogni chierico il rispetto e l'obbedienza al proprio Ordinario e non solo al Vescovo diocesano.

Il Superiore incardinante interverrà sulla disciplina di vita e l'esercizio del ministero del chierico incardinato nel movimento: avrà la potestà necessaria ed estesa tanto quanto occorra per compiere validamente e lecitamente quegli atti di governo che derivano dall'incardinazione e che rientrano nella sua competenza di Superiore incardinante[103].

---

[102] Dei tre consigli evangelici soltanto l'obbedienza è essenziale alla natura stessa del ministero sacro in quanto la sua costitutività sorge dalla struttura gerarchica del sacramento dell'Ordine che esprime la comunione gerarchica informata dalla carità, infatti non c'è «ministero sacerdotale se non nella comunione con il sommo Pontefice e con il Collegio episcopale, in particolare con il proprio Vescovo diocesano, ai quali sono da riservarsi "il filiale rispetto e l'obbedienza" promessi nel rito dell'ordinazione» (*PDV* 28; cf. can. 273). È la dimensione ecclesiologico-sacramentale dell'obbedienza.

PDV 28 richiama anche l'esigenza "comunitaria" dell'obbedienza e il suo carattere solidale: non è l'obbedienza del singolo presbitero ma è inserita nell'unità del presbiterio, che è chiamato a collaborare concordemente con il Vescovo e con il Pontefice e nel quale il singolo sacerdote dovrebbe esprimere orientamenti e scelte corresponsabili.

C'è anche una dimensione più cristologica dell'obbedienza che si esprime con un particolare carattere di pastoralità: come Cristo pastore che si dona totalmente al suo gregge fino alla croce, così è per la vita del presbitero che fa dono di sé (cf. *PDV* 28).

Sul tema dell'obbedienza cf. G. GHIRLANDA, «L'obbedienza», 520-539.

[103] Va ricordato che ai chierici sono rivolti una serie di doveri e diritti, proibizioni ed esortazioni. Per alcuni doveri e diritti è particolarmente evidente il legame con

Poiché si è detto che, almeno allo stato attuale, non è opportuno che il Superiore incardinante sia Ordinario dei soli chierici, nei casi previsti dal diritto il chierico stesso o il Superiore incardinante dovranno rivolgersi all'Ordinario del chierico perché intervenga[104]. Tra i compiti dell'Ordinario ha particolare significato per il ministero quotidiano dei presbiteri la concessione della facoltà di ricevere le confessioni di tutti i fedeli (cf. can. 969 §1).

Il Superiore incardinante è anche colui cui spetta il rispetto della funzione economica propria del vincolo di incardinazione: al chierico incardinato nel movimento deve essere garantito un onesto e decoroso sostentamento. In concreto le modalità e i criteri per il sostentamento dei chierici incardinati nel movimento dipenderanno molto dal carisma del movimento stesso, da quanto previsto negli statuti e dal tipo di incarico che gli è affidato (all'interno del movimento, un ufficio nella curia diocesana, l'affidamento di un'opera diocesana); per far un esempio: una cosa è il chierico che vive in comune con altri membri del movimento e assume i consigli evangelici tra cui la povertà che comporta una cassa comune, un'altra è il chierico che vive in comune con altri membri del movimento senza l'assunzione dei consigli evangelici e senza cassa comune, un'altra ancora è il chierico che non fa vita comune e tiene per sé la remunerazione per l'incarico che svolge.

In conclusione, l'esercizio del ministero sacro da parte dei chierici incardinati in un movimento ecclesiale sarà il risultato della loro collaborazione con i loro Superiori incardinanti e con i loro Ordinari.

---

l'incardinazione, quindi una struttura incardinante come un movimento dovrà possedere tutte quelle caratteristiche necessarie per attuare al meglio il vincolo di incardinazione.

[104] Alcuni esempi di intervento da parte dell'Ordinario sono: concessione della licenza ai chierici per intraprendere l'amministrazione di beni riguardanti i laici o per esercitare uffici secolari con l'onere del rendiconto, così come diritto di essere consultato per la fideiussione (cf. 285 §4); concessione della licenza ai chierici o ai candidati agli Ordini per prestare servizio militare (cf. can. 289 §1); concessione ai chierici perché possano esercitare incarichi e pubblici uffici civili estranei allo stato clericale (cf. can. 289 §2); definizione delle finalità delle offerte delle Messe binate e trinate (cf. can. 951 §1); permesso di esercitare un Ordine sacro a chi è affetto da pazzia o da altre infermità psichiche di cui al can. 1041, 1°, dopo la consultazione di un perito (cf. can. 1044 §2, 2°); provvedere nel modo migliore possibile ai chierici veramente bisognosi perché dimessi dallo stato clericale (cf. can. 1350 §2); ciò che riguarda decisioni nell'ambito penale.

Spetterà invece al Vescovo proprio valutare se il diacono transeunte che rifiuta il presbiterato possa esercitare l'Ordine del diaconato senza che vi sia un impedimento canonico o altra grave causa (cf. can. 1038).

Il vincolo di incardinazione potrebbe quindi mantenere le sue funzioni e finalità, anche se venisse applicato ai movimenti ecclesiali, in modo che i chierici incardinati in essi possano svolgere il ministero sacro nel rispetto e secondo il carisma in cui è sorta la loro vocazione sacerdotale, per il bene dei chierici, dei movimenti e della Chiesa.

5. **Conclusione**

Nella situazione presente i sacerdoti dei movimenti vivono una doppia dipendenza che risulta spesso difficile da attuare senza che si creino tensioni e crisi non solo nella vita dei sacerdoti ma anche verso tutti quei fedeli cui è rivolto il loro ministero sacerdotale, siano essi fedeli della diocesi di incardinazione o fedeli membri dello stesso movimento; né vanno sottovalutate le possibili difficoltà e incomprensioni tra il Vescovo diocesano, come Superiore incardinante dei sacerdoti, e il Moderatore del movimento di provenienza degli stessi sacerdoti.

La vocazione sacerdotale che sorge all'interno di un movimento, alimentata sia dalla chiamata al sacerdozio sia dal carisma del movimento, potrebbe quindi trovare una possibile risposta nell'appartenenza al movimento non solo in forza del vincolo associativo ma anche in forza del vincolo di incardinazione: si propone di incardinare i chierici in quel movimento in cui sono già definitivamente incorporati. Come norma per i movimenti pontifici – a meno che gli statuti non prevedano diversamente – e in via eccezionale per i movimenti diocesani, considerato che spesso non hanno ancora raggiunto un'adeguata maturità istituzionale.

Incardinare nei movimenti può essere il segno più adatto ad esprimere come il vincolo di incardinazione sia un vincolo non solo giuridico ma anche spirituale: è chiaro, infatti, che coloro i quali maturano la vocazione al sacerdozio in un movimento saranno legati spiritualmente in modo stretto al carisma di quel movimento e questo legame non può che essere una fonte di sostegno e di orientamento nella scelta che si è fatta di percorrere la strada del sacerdozio. L'incardinazione in diocesi, per il rispetto e la tutela che si devono al carisma del movimento – ma, non di meno, per il rispetto e la tutela che si devono alla *diocesanità* propria del clero la cui vocazione sorge e matura in una determinata diocesi – rischia di essere un grave problema nella vita dei chierici dei movimenti e di limitarsi a mero vincolo giuridico formale, vincolo che, in realtà, non garantisce né i diritti dei Vescovi diocesani – che spesso sono impossibilitati a disporre liberamente dei chierici a loro soggetti perché membri di movimenti – né i diritti dei Moderatori dei movimen-

ti, diritti sorti in forza degli impegni che i chierici hanno assunto all'interno dei movimenti stessi.

Il movimento come struttura incardinante, sia esso associazione pubblica o nuova figura giuridica, dovrebbe offrire una formazione al sacerdozio secondo il proprio carisma specifico, dal momento che i candidati al sacerdozio scelgono di vivere la vocazione sacerdotale secondo quel determinato carisma. Per loro natura, i carismi dei movimenti sono aperti all'universalità: diventare sacerdoti in un movimento significa vivere la dimensione universale del sacerdozio ministeriale conciliandola e informandola del carisma universale del movimento stesso. È la chiave che dà senso e può rendere ragione dell'incardinazione nel movimento, affinché possa essere un'incardinazione autenticamente vissuta e sperimentata non solo come vincolo giuridico ma anche come vincolo spirituale attraverso il quale perfezionarsi nella propria vocazione personale.

Essere incardinati in un movimento presuppone anche che il movimento possa – e debba – adempiere le funzioni proprie che l'incardinazione comporta per realizzare la sua propria finalità di evitare assolutamente chierici acefali e girovaghi (cf. can. 265).

L'incardinazione rimanda ad una funzione e una valenza pastorali: l'Ordine sacro non è un diritto, ma si può essere ordinati solo dopo essere stati ritenuti idonei e utili a svolgere il ministero sacro per tutta la Chiesa; con l'incardinazione nel movimento i sacerdoti esercitano il ministero sia nella cura spirituale dei membri del movimento sia nella cura pastorale dei fedeli delle Chiese in cui sono inseriti, sia attraverso opere proprie – anche missionarie – sia attraverso opere non proprie come, ad esempio, quelle diocesane. L'esercizio del servizio ministeriale sarà svolto secondo il carisma del movimento e quindi secondo una spiritualità che scaturisce dal carisma e che inevitabilmente verrà comunicata ai fedeli per i quali si sarà chiamati ad operare.

L'incardinazione rimanda ad una funzione e una valenza disciplinari. La vita e il ministero del chierico dipenderanno prima di tutto dal Moderatore del movimento come Superiore incardinante. Dovrà stabilire i compiti del proprio chierico e la sua destinazione. Dovrà vigilare sul rispetto dei suoi doveri, propri dello stato clericale, e garantirgli i suoi diritti, sempre in uno spirito di collaborazione con l'Ordinario del chierico stesso.

Il Moderatore avrà quella potestà sacra ecclesiale di governo, unica nella Chiesa, necessaria per compiere tutti quegli atti derivanti dall'incardinazione, senza che ciò comporti la disattenzione per i diritti degli

Ordinari del luogo e in particolare dei Vescovi diocesani per ciò che riguarda la cura delle anime, l'esercizio del culto divino e le altre opere di apostolato.

Dall'Ordine discende la necessità dell'obbedienza, che dovrà essere rivolta al proprio Moderatore come legittimo Superiore e al Vescovo diocesano.

L'incardinazione rimanda ad una funzione e una valenza economiche. Il movimento per il quale il chierico presta il suo servizio dovrà garantirne il suo sostentamento, in particolare questo sarà responsabilità del Moderatore generale.

L'incardinazione così intesa sarà un vincolo stabile e permanente ma non perpetuo e assoluto bensì flessibile, sebbene rigoroso nel rispetto delle sue finalità; in quest'ottica non può essere escluso l'ottenimento di un'escardinazione per una nuova incardinazione in un'altra struttura incardinante.

La proposta di incardinare nei movimenti ecclesiali si mostra così una possibile via per cercare di risolvere la situazione dei chierici nei movimenti, specialmente dei sacerdoti, per il bene loro e di tutta la compagine ecclesiale.

CONCLUSIONE

All'inizio di questo lavoro si è partiti dalla considerazione che, oggi, per i movimenti ecclesiali, si pone la questione delle vocazioni sacerdotali sorte, maturate e vissute al loro interno.

La vocazione, ciascuna vocazione, non è mai generica, ma si incarna in una persona determinata e in condizioni ed ambienti specifici; anche le vocazioni sacerdotali nei movimenti rientrano in questa prospettiva. Non si può isolare la vocazione al sacerdozio dall'ambiente in cui è sorta, né non considerare le condizioni specifiche che l'hanno orientata e la continuano a qualificare. Ciò vale per qualsiasi vocazione sacerdotale, quella dei sacerdoti diocesani, dei sacerdoti di istituti di vita consacrata, di società di vita apostolica e di prelatura personale. Tra i sacerdoti e le strutture di appartenenza si crea un vincolo che non è meramente giuridico e formale ma, prima di tutto, spirituale. Questo vincolo è espresso, di norma ma non necessariamente, anche dall'incardinazione in quella struttura cui si appartiene, proprio perché anche l'incardinazione è un vincolo spirituale e non solo giuridico.

Nella storia il vincolo d'incardinazione si è sempre mostrato stabile e permanente, espressione di diverse finalità, pastorali, disciplinari ed economiche. La Chiesa, in momenti diversi, ha sempre avuto una sollecitudine e una cura particolari per i sacerdoti, e più in generale per i chierici, e ciò lo si è visto anche nel modo in cui ha affrontato i problemi che sorgevano a proposito dell'incardinazione.

Rivolgendo uno sguardo d'insieme alla storia dell'incardinazione e alla prassi che ha seguito la Chiesa, si può individuare un atteggiamento di fondo che è di apertura, al fine di adeguare lo strumento dell'incardinazione alle differenti esigenze dei diversi periodi storici, esigenze sia dei chierici, sia dell'autorità ecclesiastica, sempre garantendo il fine di questo istituto ossia evitare assolutamente chierici acefali e girovaghi, non legati da nessun vincolo gerarchico.

Il vincolo di incardinazione, nel tempo, è stato così esteso a diverse strutture; la questione che si è voluto porre in questo lavoro è se, oggi, la facoltà di incardinare possa essere estesa ai movimenti ecclesiali.

Si è tentato di presentare brevemente le note essenziali dei movimenti al fine di tratteggiarne la loro *originalità*: certamente essi sono doni carismatici provenienti dallo Spirito per rispondere alle esigenze degli uomini del nostro tempo, situati in un contesto sempre più secolarizzato e in una cultura relativistica.

I carismi dei movimenti si rivolgono a tutti gli ordini di persone e a tutte le categorie, mirano a far vivere e ad esprimere quell'unità comunionale che li qualifica come *ecclesiali* in quanto espressione di tutte le componenti della Chiesa riunite sotto un medesimo carisma secondo la loro vocazione specifica; nonostante i diversi stati di vita, con le diverse esigenze che possono comportare, compresa la presenza di più rami all'interno del movimento, ciò che va sottolineato è che lo stesso carisma non richiede solo un'unità spirituale ma anche un'unità di governo e di struttura.

Allo stato attuale non è previsto che i movimenti possano essere strutture incardinanti, considerato che la loro configurazione giuridica è quella di associazione di fedeli, cui non è concessa l'incardinazione dei membri chierici, almeno nel Codice latino, visto che nel Codice orientale essa è contemplata.

Ciò che spinge verso un'estensione ai movimenti della facoltà di incardinare, a mio parere, è, prima di tutto, la loro natura carismatica. Ciascun fedele è chiamato a realizzare la propria santità seguendo una propria spiritualità specifica, anzi, quel carisma che sentirà più affine alla realizzazione della propria vocazione personale. Nel caso dei movimenti ecclesiali il diritto di seguire la propria spiritualità e di esercitare i propri carismi si intreccia con il diritto di associarsi liberamente, infatti i carismi dei movimenti sono doni collettivi che richiedono la condivisione dell'esperienza della sequela di Cristo, vissuta assieme a tutti coloro che hanno scelto lo stesso carisma.

Ciò vale anche per i candidati al sacerdozio e per i chierici. Ciascun candidato al sacerdozio ha il diritto di associarsi in un movimento e di ricevere una formazione secondo il carisma di quel movimento, in cui va compresa anche la formazione al sacerdozio. Ciascun chierico può aderire al carisma di un movimento, pur continuando a rimanere incardinato nella propria diocesi: si tratta di dinamiche in cui ci si deve adoperare per conciliare i diritti del chierico e il vincolo di incardinazione diocesana. Anzi, si deve promuovere l'uso delle convenzioni tra diocesi

di incardinazione, movimenti ecclesiali e chierici interessati, essendo, oggi, l'unico strumento che possa minimamente tutelare la vita e il ministero dei chierici, per il bene loro e della Chiesa, sia nel rispetto del carisma del loro movimento sia nel rispetto dell'incardinazione diocesana.

L'opzione delle convenzioni, se non è da squalificare, si mostra però un'opzione debole, sia perché non è prevista in maniera specifica dalla legislazione canonica – sebbene, in assenza di una causa grave, una parte che non la rispettasse mancherebbe gravemente contro l'obbligo naturale di rispettare i patti – sia perché non sembra offrire una soluzione di ampio respiro: da parte dei movimenti si vorrebbero stringere accordi che di fatto annullino il senso delle incardinazioni diocesane, configurando incardinazioni fittizie, oppure si aggira il problema erigendo nuove strutture che godano di facoltà di incardinare – come le società clericali di vita apostolica – e in cui possano essere ascritti i chierici del movimento in modo tale da avere chierici che, pur incardinati in quelle strutture, è come se fossero incardinati nel movimento, compromettendo, però, l'unità del movimento e non riconoscendo che è la sua natura carismatica collettiva a richiedere che la comunione tra i vari ordini di persone venga espressa anche da un'unità di struttura e di governo.

Diversi autori vedono in questi tentativi dei rischi e dei pericoli; di qui il passaggio ad auspicare l'incardinazione nei movimenti.

> Il Codice del 1983 aveva previsto l'incardinazione in un'associazione ecclesiale di diritto pontificio. Questo canone fu soppresso. Si è creduto che la società di vita apostolica o la prelatura personale potessero rispondere a questo desiderio [dell'incardinazione]. La vita qui supera il diritto. È auspicabile un diritto nuovo che permetta di rafforzare l'unità dei movimenti, confermando le vocazioni che nascono e che si realizzano al loro interno: la vita sacerdotale, la vita consacrata e, se è possibile, la vita sacerdotale come vita consacrata mediante i consigli evangelici[1].

L'incardinazione nei movimenti appare una proposta possibile.

Dal punto di vista pratico si tratta di pensare all'incardinazione nelle associazioni: se nel Codice latino non è prevista tale possibilità, ciò non significa che non sia realizzabile. Studiando l'*iter* dei lavori di revisione del Codice del 1917 emerge chiaramente che la Commissione di revisione voleva concedere alle associazioni la facoltà di incardinare, intenzione che poi è sfumata non per motivi dottrinali, ma perché non

[1] J. BEYER, «L'avvenire», 13.

sussistevano più i seri motivi pratici per cui era stata pensata, specialmente in favore delle società missionarie che non volevano rientrare tra gli istituti di vita consacrata. Che non ci fossero motivi teorici lo conferma anche il Codice orientale vigente e successivo al Codice latino, infatti la legislazione orientale attuale prevede pacificamente che le associazioni possano richiedere la facoltà di incardinare.

Dal punto di vista pratico si tratta anche di pensare all'incardinazione nei movimenti non solo come associazioni ma, piuttosto, come nuove figure giuridiche costituite per permettere ai movimenti di esprimere in maniera nuova e più appropriata la loro *originalità* costitutiva.

Sia come associazione di fedeli sia come nuova figura giuridica non si propone di estendere la facoltà di incardinare in maniera indiscriminata, ma si richiede che i movimenti abbiamo note specifiche: esprimano realmente un carisma collettivo con una natura veramente *mista* – con membri che, una volta assunto un impegno definitivo e totale nel movimento abbiano gli stessi doveri e diritti nel governo del movimento – e abbiano personalità giuridica pubblica, essendo l'Ordine sacro un bene di tutta la Chiesa; a mio parere, non si può limitare in maniera assoluta l'estensione della facoltà di incardinare ai soli movimenti di costituzione pontificia ed estesi internazionalmente, perché i movimenti ecclesiali, se veramente sono tali, sono frutti di carismi aperti all'universalità e, quindi, trascendono sempre i confini di una Chiesa particolare per aprirsi alla dimensione universale di una missione che rivela la loro apostolicità e cattolicità; questo a prescindere dall'autorità che li ha costituiti o dalla loro estensione. In questo c'è un'analogia con gli istituti religiosi, oltre ad una sintonia che congiunge l'apertura universale dei carismi dei movimenti con la dimensione universale del sacerdozio ministeriale. Comunque – considerato che i movimenti ecclesiali sono frutti recenti che necessitano in molti casi di una maggiore maturità istituzionale, anche per sostenere l'esercizio della facoltà di incardinare – si propone come regola l'incardinazione nel movimento per quei movimenti che sono pontifici, a meno che gli statuti non prevedano diversamente, e l'incardinazione diocesana per quei movimenti che sono diocesani, a meno che non sia loro concessa eccezionalmente la facoltà di incardinare. Certamente gli statuti vanno approvati dall'autorità ecclesiastica competente, quindi è chiaro che l'estensione della facoltà di incardinare non è mai automatica, anche nel caso di movimenti pontifici cui potrebbe venire richiesta la norma dell'incardinazione diocesana. In particolare, nel caso di associazioni che sono movimenti si tratterebbe sempre di concessione singolare di privilegio, più facilmente e au-

spicabilmente concedibile alle associazioni pontificie invece che a quelle diocesane.

La vocazione sacerdotale vissuta nei movimenti come strutture incardinanti permetterà di appartenere al movimento anche in quanto chierici e, prima ancora, di ricevere una formazione sacerdotale secondo il carisma del movimento: significa non solo riconoscere il carisma di un movimento, ma riconoscere, dall'altra parte, che anche la *diocesanità* dei chierici incardinati in diocesi non è qualcosa di generico che può essere assunto da tutti i chierici in maniera indifferenziata, ma è un vero e proprio carisma che deve essere scelto, rispettato e vissuto e non imposto a chi non ha sentito la vocazione sacerdotale diocesana.

Incardinare nei movimenti è un modo per riconoscere la loro natura carismatica come fonte di una giusta autonomia che comporterà la potestà di compiere tutti quegli atti che derivano dalla facoltà di incardinare, fino alla concessione dell'escardinazione per il passaggio ad un'altra struttura incardinante. Non si tratta di limitare la potestà delle altre componenti della Chiesa, *in primis* le Chiese particolari. I movimenti restano strutture di natura carismatica e associativa da non assimilare in alcun modo alle Chiese particolari: gli Ordinari del luogo, specialmente i Vescovi diocesani, dovranno essere tutelati nell'esercizio della loro giurisdizione e nei loro diritti, specie per ciò che riguarda la cura delle anime, il culto pubblico e l'apostolato, anche se nello svolgimento di questi ultimi dovranno consentire che i membri di un movimento li eseguano secondo il carisma del loro movimento.

I chierici dei movimenti ecclesiali saranno ordinati per esercitare il ministero per tutta la Chiesa, al servizio del movimento, da svolgere o nelle opere proprie dei movimenti stessi o nelle opere delle Chiese particolari. L'incardinazione nei movimenti sarà un modo per esprimere l'universalità del sacerdozio e dei carismi dei movimenti, infatti permetterà la mobilità dei chierici che potranno così essere inviati in missione dai loro Moderatori nelle varie parti del mondo al servizio delle diverse necessità della Chiesa. L'incardinazione nei movimenti si presenta, quindi, come un'opportunità di comunione all'interno delle Chiese particolari e locali – anzi della Chiesa universale – e non come una fonte di tensioni, incomprensioni e chiusure da parte dei movimenti.

Incardinare nei movimenti richiede quella potestà sacra ecclesiale che è unica nella Chiesa e ha Cristo come fonte primaria; poiché si tratta di un atto di governo sarà potestà di governo.

Dal punto di vista dottrinale c'è chi obietta che concedere la facoltà di incardinare ai movimenti significa ammettere che dei laici possano

esercitare la potestà di governo andando contro la dottrina dell'origine sacramentale di tutta la potestà nella Chiesa.

A partire dai lavori di revisione del Codice, tornando indietro per il Vaticano II e per tutta la storia della Chiesa, si è visto come, comunemente, la potestà sia stata distinta in potestà di ordine, trasmessa per via sacramentale al momento dell'ordinazione, e potestà di giurisdizione, trasmessa al momento del conferimento dell'ufficio ecclesiastico.

Anche i laici possono quindi esercitare la potestà sacra di governo, tanto che il Codice lo prevede. L'esercizio di tale potestà da parte dei laici può essere anche sui chierici come succede proprio nel caso dell'incardinazione negli istituti religiosi non clericali.

La questione della natura, dell'origine e della trasmissione della potestà sacra è certamente disputata, ma non si può affermare in alcun modo che il Concilio Vaticano II abbia affermato l'origine sacramentale di tutta la potestà, anzi la legislazione successiva – espressa nel Codice latino e nel Codice orientale – conferma la dottrina comune e bimillenaria circa l'unità della potestà sacra e la duplice modalità di trasmissione (Ordine sacro e missione canonica, oppure divina nel caso del conferimento dell'ufficio primaziale di Romano Pontefice).

Il Moderatore del movimento come struttura incardinante potrà quindi essere sia chierico che laico – uomo o donna, nel celibato, anche con l'assunzione di una consacrazione di vita, oppure coniugato – e questo tutelerebbe la natura mista del movimento; infatti nel caso in cui si pensasse di limitare l'accesso all'ufficio di Moderatore generale ai soli sacerdoti, al fine di poter ricevere la concessione dell'incardinazione, questo lederebbe gravemente la natura dei movimenti che, in realtà, non è né clericale né laicale.

Il Moderatore del movimento di appartenenza di un chierico incardinato in esso sarà quindi il legittimo Superiore del chierico in quanto chierico. Se fosse un sacerdote – alla luce della *mens* delle norme attuali – potrebbe anche ammettere i candidati al sacerdozio agli Ordini sacri o essere il loro Ordinario, ma ciò non appare conveniente specie per evitare che si preferisca avere sempre un Moderatore sacerdote, col rischio di clericalizzare il movimento.

Secondo la disciplina vigente non è, invece, possibile che un Moderatore non sacerdote possa ammettere agli Ordini sacri, concedendo le lettere dimissorie, oppure essere Ordinario.

Estendere ai movimenti la facoltà di incardinare non va contro la costituzione della Chiesa, anzi la Chiesa esprimerebbe ancora una volta, come nella storia è successo tante altre, ciò che le è proprio e che anche

il diritto ecclesiale ha fatto suo: essa, nella coscienza che ha del suo limite, è chiamata ad amministrare i beni che ha ricevuto da Cristo per la salvezza degli uomini; si tratta di una ministerialità da realizzare secondo il principio dell'economia, in cui rientrano le oscillazioni dell'estensione della potestà sacra che ci sono state nella storia.

Applicando i principi di ministerialità della Chiesa e di economia si è chiamati anche ad approfondire la possibilità dottrinale e pratica, nonché l'auspicabilità, che il Moderatore di un movimento, qualsiasi sia il suo ordine e stato di vita, possa ammettere agli Ordini concedendo le lettere dimissorie – questione che non sembra così urgente come quella dell'incardinazione, ma comunque vicina e connessa – oppure possa essere Ordinario proprio dei chierici, questione che non sembra che sia esigita per una sua prossima applicazione pratica. Quest'ultima possibilità coinvolge problemi dottrinali considerevoli, che toccano la struttura gerarchica della Chiesa, fondata sul sacramento dell'Ordine. Invece, a mio avviso, solo se si riuscisse a mostrare che per l'ammissione agli Ordini sia necessariamente richiesto l'Ordine sacro, la domanda circa la possibilità che un fedele non sacerdote possa ammettere agli Ordini non avrebbe più ragion d'essere in quanto sarebbe scontata la risposta negativa. Probabilmente la storia e la prassi della Chiesa restano il modo migliore per affrontare tali questioni.

Nei documenti ufficiali la posizione della Chiesa sull'incardinazione è stata, prudentemente, quella di mantenersi alla legislazione vigente senza aprire ad innovazioni legislative, ma nemmeno senza chiuderne la possibilità per l'avvenire.

Oggi si dà per scontato che un chierico membro di un movimento sia destinato all'incardinazione diocesana: con il contributo di questo lavoro si è voluto aprire la strada a nuove possibilità, certi che il diritto è chiamato ad osservare i doni dello Spirito che prendono forma nella vita, per stabilizzarli in norme che li tutelino, li valorizzino e li confermino nella loro autenticità, senza uniformarli, fissarli o spegnendone l'entusiasmo. Come scriveva Beyer: «Il diritto non fissa, riflette la vita e ciò gli permette di prendere l'estensione che gli è propria. Il diritto esprime la vita se la favorisce, la sostiene e l'accompagna per proteggerla e aprirla a nuovi doni, che spesso vengono a rinforzare il dono di fondazione, il carisma fondatore»[2].

In quest'ottica si vorrebbe leggere la questione aperta della vocazione sacerdotale e dell'incardinazione nei movimenti ecclesiali.

---

[2] J. BEYER, «La vita associativa», 312.

Le riflessioni proposte vorrebbero essere *in continuità* con le risposte e la prassi che la Chiesa ha avuto nella storia tutte le volte che si è trovata a dover affrontare nuovi interrogativi e nuove esigenze, tra cui il sorgere di nuovi frutti dello Spirito, come oggi è il caso dei movimenti ecclesiali; essere in continuità non significa copiare nel presente soluzioni passate, ma riprendere dal passato ciò che è risultato fruttuoso e che oggi può essere utile per risolvere le nuove sfide, apportando i necessari adattamenti e rinnovamenti. In altre parole è un tentativo di evoluzione nella continuità, in modo che la novità del presente e l'osservanza della tradizione proveniente dal passato si accordino per la crescita della comunione ecclesiale.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AA	*Apostolicam actuositatem*
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
Acan	*L'anné Canonique*
AD	*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando,* cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1960-1995.
AfkK	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
AG	*Ad gentes*
Apoll.	*Apollinaris*
AS	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1970-1999.
ASS	*Acta Sanctae Sedis*
CCEO	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
CD	*Christus Dominus*
CIC	*Codex Iuris Canonici* (1983)
CIC 1917	*Codex Iuris Canonici* (1917)
CIC Fontes	*Iuris Canonici Fontes*, ed. P. Gasparri (voll. I-VI) – J. Serédi (voll. VII-IX), Roma 1923-1939.
ChL	*Christifideles laici*
Civ. Catt.	*La Civiltà Cattolica*
COD	*Conciliorum Oecomenicorum Decreta,* ed. G. Alberigo – G. L. Rossetti – P.-P. Joannou – C. Leopardi – P. Prodi, Bologna 1973, 1991[2].
Comm.	*Communicationes*
CN	*Communionis notio*
CpR	*Commentarium pro Religiosis et Missionariis*
DE	*Dives Ecclesiae*

DH	*Dignitatis humanae*
DIP	*Dizionario degli Istituti di Perfezione,* ed. G. Pelliccia – G. Rocca, Roma 1974-2003.
EE	*Estudios Eclesiásticos*
EIC	*Ephemerides Iuris Canonici*
ES	*Ecclesiae Sanctae*
EV	*Enchiridion Vaticanum*
FCan	*Folia Canonica*
GE	*Gravissimum educationis*
GS	*Gaudium et spes*
IE	*Ius Ecclesiae*
IM	*Inter mirifica*
Inform	*Informationes SCRIS*
Instrumentum laboris ChL	*De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Instrumentum laboris*
Instrumentum laboris PDV	*De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Instrumentum laboris*
Instrumentum laboris VC	*De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo. Instrumentum laboris*
ISTR	*La presente istruzione*
IusCan	*Ius Canonicum*
Jurist	*The Jurist*
LEF	*Lex Ecclesiae fundamentalis*
LG	*Lumen gentium*
Lineamenta ChL	*De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Lineamenta*
Lineamenta PDV	*De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Lineamenta*
Lineamenta VC	*De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo. Lineamenta*
LThK	*Lexikon für Teologie und Kirche,* ed. J. Hofer – K. Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1957-1968.
ME	*Monitor Ecclesiasticus*
NDDC	*Nuovo Dizionario di Diritto Canonico,* ed. C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, 1996^2.
Nuntius ChL	*De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Per Concilii semitas ad populum Dei Nuntius*
OE	*Orientalium Ecclesiarum*

OT	*Optatam totius*
PA	*Postquam Apostoli*
PC	*Perfectae caritatis*
PCCICR	*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*
PCLTI	*Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis*
PDV	*Pastores dabo vobis*
Per	*Periodica*
PO	*Presbyterorum ordinis*
Propositio/Propositiones ChL	*De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Elenchus definitivus Propositionum*
Propositio/Propositiones VC	*Elenchus finalis Propositionum de vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo*
QDE	*Quaderni di diritto ecclesiale*
REDC	*Revista Española de Derecho Canónico*
SC	*Sacrosanctum Concilium*
Schema *AA* 1962	*Schema Constitutionis de Apostolatu Laicorum* (1962)
Schema *AA* 1963	*Schema Decreti de Apostolatu Laicorum* (1963)
Schema *AA* 1964	*Schema Decreti de Apostolatu Laicorum* (1964)
Schema emendato *AA* 1965	*Schema Decreti de Apostolatu Laicorum* (1965)
Schema recognito *AA* 1965	*Schema Decreti de Apostolatu Laicorum. Textus recognitus et modi a patribus conciliaribus propositi a Commissione de fidelium apostolatu examinati* (1965)
Schema α *PO* 1963	*Schema Decreti de Clericis* (1963)
Schema β *PO* 1963	*Schema Decreti de Clericis* (22 aprile 1963)
Schema *PO* 1964	*Schema Decreti de Sacerdotibus* (1964)
Schema emendato α *PO* 1964	*Schema propositionum de vita et ministerio sacerdotali* (1964)
Schema emendato β *PO* 1964	*Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum* (1964)
Schema *PO* 1965	*Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum* (1965)
Schema emendato *PO* 1965	*Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum* (9 novembre 1965)
Schema recognito *PO* 1965	*Schema Decreti de presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi* (1965)
Schema 1977	*Schemata canonum novi Codici Iuris Canonici* (1977)
Schema 1980	*Schema patribus commissionis reservatum* (1980)

Schema 1982	*Schema novissinum* (1982)
Schemata Concilii	*Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur,* cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1962-1963.
SMC	*Spirituali militum curae*
UR	*Unitatis redintegratio*
VC	*Vita consecrata*
Vc	*Vita consacrata* (periodico)

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti e documenti

1.1 *Fonti e documenti conciliari*[1]

CONCILIO ECUMENICO NICENO I, *Canones, COD* 6-16.

CONCILIO ECUMENICO CALCEDONENSE, *Canones, COD* 87-103.

CONCILIO NICENO II, *Canones, COD* 138-156.

CONCILIO LATERANENSE III, *Canones, COD* 211-225.

CONCILIO TRIDENTINO, sess. 21, *Decreta de reformatione, COD* 728-732.

———, sess. 23, *Decreta super reformatione, COD* 744-753.

CONCILIO PLENARIO BALTIMORENSE III, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Baltimorensis tertii,* Baltimore 1884.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, Series II (Praeparatoria), voll. II/I; III/I, Città del Vaticano 1960-1995.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, voll. II/VI; III/III; III/IV; IV/II; IV/IV; IV/VI; IV/VII; *Appendix* I, Città del Vaticano 1970-1999.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes,* sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990; *COD* 1011-1042.

———, Decreto *Apostolicam actuositatem,* sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965, *AAS* 58 (1966) 837-864; *COD* 981-1001.

———, Decreto *Christus Dominus*, sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 673-701; *COD* 921-939.

[1] I Concili sono in ordine cronologico. I documenti di uno stesso Concilio sono in ordine alfabetico.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Dignitatis humanae,* sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 929-946; *COD* 1001-1011.

———, Costituzione pastorale *Gaudium et spes,* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 1025-1120; *COD* 1069-1135.

———, Decreto *Gravissimum educationis,* sull'educazione cristiana dei giovani, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 728-739; *COD* 959-968.

———, Decreto *Inter mirifica,* sugli strumenti della comunicazione sociale, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 145-157; *COD* 843-849.

———, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, sulla Chiesa, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 5-71; *COD* 849-900.

———, Decreto *Optatam totius,* sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966); *COD* 947-959.

———, Decreto *Orientalium Ecclesiarum,* sulle Chiese orientali cattoliche, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 76-89; *COD* 900-907.

———, Decreto *Perfectae caritatis,* sul rinnovamento della vita religiosa, 28 ottobre 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712; *COD* 939-947.

———, Decreto *Presbyterorum ordinis,* sul ministero e la vita dei presbiteri, 7 dicembre 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024; *COD* 1042-1069.

———, Costituzione *Sacrosanctum Concilium,* sulla Sacra Liturgia, 4 dicembre 1963, *AAS* 56 (1964) 97-138; *COD* 820-843.

———, Decreto *Unitatis redintegratio,* sull'ecumenismo, 21 novembre 1964, *AAS* 57 (1965) 90-112; *COD* 908-920.

Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, Series IV, Città del Vaticano 1962-1963.

1.2 *Documenti pontifici*[2]

PIO V, Costituzione Apostolica *Romanus Pontifex*, 14 ottobre 1568, *CIC Fontes*, I, 229-231, n. 129.

INNOCENZO XII, Costituzione Apostolica *Speculatores*, 4 novembre 1694, *CIC Fontes*, I, 501-505, n. 258.

INNOCENZO XIII, Costituzione Apostolica *Apostolici ministerii,* 23 maggio 1723, *CIC Fontes*, I, 582-592, n. 280.

[2] I Pontefici sono in ordine cronologico. I documenti di uno stesso Pontefice sono in ordine alfabetico.

BENEDETTO XIII, Costituzione Apostolica *In supremo*, 23 settembre 1724, *CIC Fontes*, I, 598-609, n. 283.

———, Costituzione Apostolica *Pastoralis officii,* 27 marzo 1726, *CIC Fontes*, I, 633-636, n. 292.

BENEDETTO XIV, Lettera *Ex quo*, 14 gennaio 1747, *CIC Fontes*, II, 45-54, n. 374.

PIO IX, Costituzione Apostolica *Apostolicae Sedis*, 12 ottobre 1869, *CIC Fontes*, III, 24-31, n. 552.

LEONE XIII, Costituzione Apostolica *Conditae a Christo,* sugli istituti dei religiosi che professano i voti semplici, 8 dicembre 1900, *ASS* 33 (1900-1901) 341-347.

BENEDETTO XV, Lettera Apostolica *Maximum illud*, sulla propagazione della fede cattolica per tutta la terra, 30 novembre 1919, *AAS* 11 (1919) 440-455.

PIO XI, Lettera enciclica *Rerum Ecclesiae*, sulla promozione delle sacre missioni, 28 febbraio 1926, *AAS* 18 (1926) 65-83.

PIO XII, Allocuzione ai partecipanti al II Congresso internazionale per l'apostolato dei laici, 5 ottobre 1957, *AAS* 49 (1957) 922-939.

———, Allocuzione ai Prelati della Rota Romana, 1° ottobre 1942, *AAS* 34 (1942) 338-343.

———, Motu proprio *Cleri sanctitati*, sui riti orientali, sulle persone per le Chiese orientali, 2 giugno 1957, *AAS* 49 (1957) 433-600.

———, Motu proprio *Crebrae allatae,* sulla disciplina del sacramento del matrimonio per la Chiesa orientale, 22 febbraio 1949, *AAS* 41 (1949) 89-119.

———, Costituzione Apostolica *Exsul Familia*, sulla cura spirituale degli emigranti, 1° agosto 1952, *AAS* 44 (1952) 649-704.

———, Lettera enciclica *Fidei donum*, sulle condizioni delle missioni cattoliche soprattutto in Africa, 21 aprile 1957, *AAS* 49 (1957) 225-248.

———, Costituzione Apostolica *Omnium Ecclesiarum*, sulla *Mission de France*, 18 settembre 1954, *AAS* 46 (1954) 567-574.

———, Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, sui religiosi, sui beni temporali della Chiesa e sul significato delle parole per le Chiese orientali, 9 febbraio 1952, *AAS* 44 (1952) 65-150.

———, Costituzione Apostolica *Provida Mater*, sugli Istituti secolari, 2 febbraio 1947, *AAS* 39 (1947) 114-124.

———, Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, sui giudizi per la Chiesa orientale, 6 gennaio 1950, *AAS* 42 (1950) 5-120.

PAOLO VI, Motu proprio *Ad pascendum*, sul diaconato nella Chiesa latina, 15 agosto 1972, *AAS* 64 (1972) 534-540; *EV* 4/1771-1793.

———, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, Norme per l'applicazione di alcuni decreti del Concilio Vaticano II, 6 agosto 1966, *AAS* 58 (1966) 757-787; *EV* 2/752-913.

———, Motu proprio *Ministeria quaedam,* sui ministeri nella Chiesa latina, 15 agosto 1972, *AAS* 64 (1972) 529-534; *EV* 4/1749-1770.

———, Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae,* sulla Curia Romana, 15 agosto 1967, *AAS* 59 (1967) 885-928; *EV* 2/1534-1676.

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici,* sulla vocazione e missione dei laici, 30 dicembre 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521; *EV* 11/1606-1900.

———, Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XXI, 1 (1998) 1119-1126.

———, Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 27 maggio 1998, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XXI, 1 (1998) 1061-1065.

———, Costituzione Apostolica, *Pastor bonus*, sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, *AAS* 80 (1988) 841-912; *EV* 11/787-1070.

———, Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis,* sulla formazione dei Sacerdoti, 25 marzo 1992, *AAS* 84 (1992) 657-804; *EV* 13/1154-1553.

———, Costituzione Apostolica *Spirituali militum curae,* sugli ordinariati militari, 21 aprile 1986, *AAS* 78 (1986) 481-486; *EV* 10/345-370.

———, Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis*, sulla sede vacante e l'elezione del Romano Pontefice, 22 febbraio 1996, *AAS* 88 (1996) 305-343; *EV* 15/243-343.

———, Esortazione Apostolica *Vita consecrata,* sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, *AAS* 88 (1996) 377-486; *EV* 15/434-775.

BENEDETTO XVI, Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus,* circa l'istituzione di ordinariati personali per anglicani che entrano nella piena comunione con la Chiesa cattolica, 4 novembre 2009, *AAS* 101 (2009) 985-990.

———, Discorso ai partecipanti al seminario di studio per Vescovi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici, 17 maggio 2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI* IV, 1 (2008) 809-812.

BENEDETTO XVI, Messaggio ai partecipanti al II Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali e delle Nuove Comunità, 22 maggio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI* II, 1 (2006) 662-665.

———, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Omnium in mentem,* con la quale vengono mutate alcune norme del Codice di Diritto canonico, 26 ottobre 2009, *AAS* 102 (2010) 8-10.

1.3 *Fonti e documenti canonici*

Acta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo, Comm. 1 (1969) 30; 3 (1971) 187-191; 4 (1972) 32; 39-41; 6 (1974) 44-45; 7 (1975) 79-80; 84-85; 9 (1977) 60; 10 (1978) 160-179; 12 (1980) 269-319; 93-129; 13 (1981) 351-407; 14 (1982) 28-66; 167-175; 201-203; 15 (1983) 82-88; 16 (1984) 158-195; 17 (1985) 74-112; 228-230; 18 (1986) 33-170; 210-251; 322-407; 24 (1992) 265-350; 28 (1996) 33-51; 66-67; 69; 71-165.

Acta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo, Nuntia 5 (1977) 40; 44-47; 7 (1978) 7-20; 8 (1979) 30-67; 13 (1981) 3; 81-119; 16 (1983) 3; 101-102; 108; 19 (1984) 93-94; 20 (1985) 59-127; 21 (1985) 3-39; 66-79; 23 (1986) 118-119; 24-25 (1987); 27 (1988) 3-86; 28 (1989) 3-138; 29 (1989) 20-77; 31 (1990) 37-45.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 82 (1990) 1033-1363.

Codex Iuris Canonici Ioannis Pauli PP. promulgatus, Acta Apostolicae Sedis 75 (1983) pars II; pars II appendix.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analitico-alphabetico, ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus, Città del Vaticano 1917.

D. 70, c. 1-2, in *Corpus Iuris Canonici*, I, ed. Ae. Friedberg, Graz 1955, 256-257.

D. 72, c. 2, in *Corpus Iuris Canonici*, I, ed. Ae. Friedberg, Graz 1955, 259-260.

PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS, *Responsa ad proposita dubia* I, 1, 24 luglio 1939, *AAS* 31 (1939) 321.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici,* Fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici: Schema Novissimum,* Roma 1982.

———, *Codex Iuris Canonici. Schema Patribus commissionis reservatum,* Roma 1980.

———, *Relatio Complectens Synthesim Animadversionum,* Roma 1981

———, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici,* Roma 1978.

———, «Schema Legis Ecclesiae fundamentalis», *Il Regno Documenti* 23 (1978) 482-493.

———, *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis,* Città del Vaticano 1971.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Lettera prot. n. 71/84, 2 maggio 1984, *EV Supplementum* 1/890-894.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria diebus 20-29 Octobris 1981 habita,* Roma 1991.

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Lettera prot. n. 2051/84, 28 maggio 1984, *EV Supplementum* 1/895-900.

X. 3, 4, 5, in *Corpus Iuris Canonici*, II, ed. Ae. Friedberg, Graz 1955, 461.

1.4 *Altri documenti*[3]

Annuario Pontificio per l'anno 2010, Città del Vaticano 2010.

Annuario Pontificio per l'anno 2011, Città del Vaticano 2011.

Pontificale Romanum, De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum, Città del Vaticano 1990[2].

SINODO DEI VESCOVI, *De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Instrumentum laboris,* in G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1990. Ottava Assemblea Generale Ordinaria (30 settembre – 27 ottobre 1990),* Roma 1991, 570-634.

———, *De sacerdotibus formandis in hodiernis adiunctis. Lineamenta,* in G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1990. Ottava Assemblea Generale Ordinaria (30 settembre – 27 ottobre 1990),* Roma 1991, 531-569.

———, *De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo. Instrumentum laboris,* in G. Ferraro, *Il Sinodo dei Vescovi 1994. Nona Assemblea Generale Ordinaria (2-30 ottobre 1994). «La vita consa-*

[3] Dopo gli *Annuari Pontifici* e il *Pontificale Romanum* si presentano prima i documenti dei Sinodi dei Vescovi e poi quelli della Curia Romana. Per i documenti della Curia si segue l'ordine alfabetico del dicastero o altro organismo che ne è l'autore.

crata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo», Roma 1998, 499-640.

SINODO DEI VESCOVI, *De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo. Lineamenta*, in G. Ferraro, *Il Sinodo dei Vescovi 1994. Nona Assemblea Generale Ordinaria (2-30 ottobre 1994). «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»*, Roma 1998, 431-498.

———, *De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Elencus definitivus Propositionum, EV* 10/2103-2214.

———, *De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Instrumentum laboris,* in G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1987. Settima Assemblea Generale Ordinaria (1-30 ottobre 1987),* Roma 1989, 616-686.

———, *De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Lineamenta,* in G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1987. Settima Assemblea Generale Ordinaria (1-30 ottobre 1987),* Roma 1989, 578-615.

———, *De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a Concilio Vaticano II elapsis. Per Concilii semitas ad populum Dei Nuntius,* in G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1987. Settima Assemblea Generale Ordinaria (1-30 ottobre 1987),* Roma 1989, 706-714.

———, *Elenchus finalis Propositionum de vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo, EV* 14/1565-1680.

CONGREGAZONE PER IL CLERO, Direttorio *Dives Ecclesiae*, per il ministero e la vita dei presbiteri, 31 marzo 1994, *EV* 14/750-917.

———, Istruzione *La presente istruzione,* su "Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale", 4 agosto 2002, *EV* 21/767-869.

———, Note direttive *Postquam Apostoli,* Collaborazione fra le Chiese particolari, 25 marzo 1980, *AAS* 72 (1980) 343-364; *EV* 7/234-287.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lettera circolare *Tra le più delicate*, 10 novembre 1997, *EV* 16/1322-1338.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Adnotatio circa Ordinariatum Personalem pro Anglicanis Catholicam Ecclesiam ingredientibus*, 20 ottobre 2009, 939-942.

———, Lettera *Communionis notio,* su alcuni aspetti della Chiesa come comunione, 28 maggio 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850; *EV* 13/1774-1807.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decree of Erection of the Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham, AAS* 103 (2011) 129-132.

———, *Norme complementari alla Costituzione Apostolica Anglicanorum coetibus,* 4 novembre 2009, *Civ. Catt.* 160/IV (2009) 379-384; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_it.html; [accesso: 29/11/2010].

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, «Criteri per l'approvazione delle nuove forme di vita consacrata», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 267-268.

CONGEGAZIONE PER I VESCOVI, «Risposta alla situazione canonica dei lefebvriani», *Il Regno Documenti* 42 (1997) 528-529.

PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS, Lettera prot. n. 5/46 *De iure dandi litteras dimissiorias sodalibus societatum clericorum in communi viventium sine votis*, 24 luglio 1947, *CpR* 28 (1949) 17.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Nota *Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero,* 12 febbraio 2004, *Comm.* 36 (2004) 33-38.

SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, Decreto *A primis*, 20 luglio 1898, *CIC Fontes*, VI, 776-778, n. 4307; *ASS* (1898-1899) 49-51.

———, Decreto *Anteactis temporibus*, sui chierici e i sacerdoti di altre diocesi, 22 dicembre 1894, *ASS* 27 (1894-1895) 373-375.

———, *Bismarckien. et aliarum,* 31 gennaio 1913, *CIC Fontes*, VI, 923-927, n. 4364.

———, Decreto *Decreto*, 24 novembre 1906, *CIC Fontes*, VI, 842-843, n. 4330.

———, «Decisio excardinationis et s. ordinationis», *ASS* 39 (1906) 486-499.

———, Resolutio *Correntiensis iurisdictionis*, 13 novembre 1920, *AAS* 13 (1921) 135-144.

SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Decreto *Ethnografica studia*, sui sacerdoti migranti in determinate regioni, 25 marzo 1914, *AAS* 6 (1914) 182-186.

———, Decreto *Magni semper*, sui chierici emigranti in certe regioni, 30 dicembre 1918, *AAS* 11 (1919) 39-43.

SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCISTORO, Istruzione *Sollemne semper*, sui Vicariati castrensi, 23 aprile 1951, *AAS* 43 (1951) 562-565.

SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA FIDE, Decreto *Ad tuendam disciplinam*, sui chierici emigranti dalle diocesi europee in Australia e Nuova Zelanda, 21 ottobre 1948, *AAS* 41 (1949) 34-35.

———, Istruzione (ad Ep. Stat. Foeder. Americae) *Exigua*, 25 febbraio 1896, *CIC Fontes*, VII, 539, n. 4933.

SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI, Istruzione *Sacrorum administri*, sui cappellani religiosi dei militari, 2 febbraio 1955, *AAS* 47 (1955) 93-97.

SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, SEGRETARIATO PER I NON CREDENTI, PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, Rapporto provvisorio *Il fenomeno delle sette* basato sulle risposte a un apposito questionario e sulla documentazione pervenute al 30 ottobre 1985 dalle Conferenze episcopali regionali e nazionali, 7 maggio 1986, *EV* 10/371-442.

2. Libri e riviste[4]

ABBAS, J., «Associations of the christian faithfull in *CIC* and *CCEO*», *Apoll.* 73 (2000) 227-244.

ANGELINI, G., «I "movimenti" e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale», *La Scuola Cattolica* 116 (1988) 530-557.

ARA, S., «La inserción de los religiosos en las Iglesias locales», *Estudios Franciscanos* 95 (1994) 259-302.

ARRIETA, J.I., «Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdö – P. Szabó, Budapest 2002, 393-425.

———, «Gli ordinariati personali», *IE* 22 (2010) 151-172.

———, «Sull'incardinazione nelle associazioni di chierici», in *Iustitia in caritate,* ed. J. J. Conn – L. Sabbarese, Città del Vaticano 2005, 277-292.

BAFUIDINSONI, M., *Le munus regendi de l'évêque diocésain comme munus patris et pastoris selon le Concile Vatican II,* TG/DC 33, Roma 1999.

[4] Le opere di uno stesso autore sono in ordine alfabetico.

BAHÍLLO RUIZ, T., «La adhesión a las nuevas formas asociativas eclesiales desde los diversos estados de vida», *EE* 81 (2006) 761-788.

BARRUFFO, A., «La spiritualità presbiterale, le associazioni sacerdotali ed i movimenti ecclesiali», in *La spiritualità del prete diocesano*, ed. F. Brovelli – T . Citrini, Milano 1990, 373-404.

———, «Movimenti ecclesiali e spiritualità dei presbiteri», *Rassegna di teologia* 30 (1989) 413-439.

BERTOLONE, V., «Nuove comunità e vita consacrata», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 39-53.

BEYER, J., «Carismi e impegni», *Vc* 27 (1991) 535-546.

———, «Critères de sécularité», *Acan* 17 (1973) 93-106.

———, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II,* Bologna 1984.

———, «De seminario dioecesano recentiore quaedam quaesita», *Per* 82 (1993) 55-93.

———, «Gli istituti secolari», *Vc* 24 (1978) 430-442; 510-524.

———, «Gli istituti secolari, oggi», *Vc* 11 (1975) 386-394.

———, «I "Movimenti Ecclesiali"», *Vc* 23 (1987) 143-156.

———, «I movimenti nuovi nella Chiesa», *Vc* 27 (1991) 61-77.

———, «Il movimento ecclesiale: questioni attuali», *Vc* 26 (1990) 483-494.

———, «Incardinazione in una società di vita apostolica», in *NDDC* 569-579.

———, «La "communio" criterio dei diritti fondamentali», *Vc* 19 (1983) 200-210.

———, «La Costituzione Apostolica *Spirituali militum curae* a proposito degli ordinariati militari», *QDE* 1 (1988) 206-227; 2 (1989) 110-124.

———, «La vita associativa nella Chiesa», *QDE* 3 (1990) 308-312.

———, «L'avvenire dei movimenti ecclesiali», *QDE* 11 (1998) 6-13.

———, «L'esortazione apostolica "Christifideles laici"», in *Il rinnovamento del diritto e del laicato nella Chiesa*, ed J. Beyer, Milano 1994, 119-149.

———, «Risposte a quesiti e dubbi sulle Società di vita apostolica», *Vc* 23 (1987) 488-500.

———, «Società di vita apostolica», in *NDDC* 1003-1009.

———, «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», *Vc* 26 (1990) 923-941.

BIJU-DUVAL, D., «La Chiesa presente e operante nella parrocchia», in *Riscoprire il vero volto della parrocchia,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2005, 55-67.

BOGARÍN DÍAZ, J., «Los movimientos ecclesiales en la VII Asamblea General Ordinaria del Sinodo de Obispos», *REDC* 47 (1990) 69-135.

———, «Reflexiones sobre territorialidad parroquial y movimientos ecclesiales», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdö – P. Szabó, Budapest 2002, 735-742.

BONNET, P.A., «I diritti-doveri fondamentali del fedele non formalizzati nella positività canonica umana», in *I diritti fondamentali del fedele. A vent'anni dalla promulgazione del Codice,* ed. Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano 2004, 115-173.

———, «Il chierico ed il diritto-dovere di associarsi liberamente nella Chiesa», *Il Diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale* 97 (1986) 431-455.

———, «La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite anteriormente al Codice del 1983», in *La qualificazione giuridica di una confraternità. La Scuola Grande di San Rocco tra Stato e Chiesa,* ed. S. Gherro, Padova 2004, 151-237.

BORDONI, M., «Il presbitero, identità e missione», *Sacrum Ministerium* 8/2 (2002) 45-64.

BORRAS, A., *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali,* Bologna 1997.

———, «Le droit canonique et la vitalité des communautes nouvelles», *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 200-218.

BOVA, D, «Decreto su il Ministero e la vita sacerdotale», in *Tutti i documenti del Concilio e del postconcilio,* ed. R. Iannarone, Napoli 1969[4], 633-636.

———, «Decreto su l'Apostolato dei Laici», in *Tutti i documenti del Concilio e del postconcilio,* ed. R. Iannarone, Napoli 1969[4], 511-513.

BRAMBILLA, F.G., *La parrocchia oggi e domani*, Assisi 2004.

———, «Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del magistero dal Concilio fino ad oggi», *La Scuola Cattolica* 116 (1998) 461-511.

———, «Mutamenti e nuove forme della parrocchia», in *Ripensare la parrocchia,* ed. Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza episcopale italiana, Bologna 2004, 53-69.

BRESSAN, L., «Cos'è (oggi) la parrocchia», in *Ripensare la parrocchia,* ed. Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza episcopale italiana, Bologna 2004, 81-116.

———, «La parrocchia: gli interrogativi e le sfide che la sua evoluzione recente pone alla Chiesa, alla sua azione e alla sua riflessione», in *La parrocchia,* XXXI Incontro di Studio Centro Dolomiti Pio X – Borca di Cadore (BL) 28 giugno – 2 luglio 2004, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2005, 11-33.

———, *La parrocchia oggi: identità, trasformazioni, sfide,* Bologna 2004.

———, «Preti di quale Chiesa, preti per quale Chiesa. Mutamenti di funzione, mutamenti di identità nella figura presbiterale odierna, *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 507-538.

———, «Regole per un discorso sulla parrocchia oggi», in *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia,* ed. L. Soravito – L. Bressan, Padova 2007, 11-33.

BURGALASSI, S., «Società in trasformazione: caratteristiche e opportunità. Riflessioni di un sociologo», in *Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia,* ed. G. Tangorra – C. Zuccaro, Reggio Emilia 1999, 9-31.

CABRERA LÓPEZ, R., *El derecho de asociación del presbítero diocesano,* TG/DC 58, Roma 2002.

CALLEJO DE PAZ, R., «La exigencia de la incardinación y las posibles acefalías», *EE* 81 (2006) 789-803.

CAMISASCA, M., «I seminaristi provenienti dalle nuove realtà aggregative», *Seminarium* 32 (1992) 622-628.

CANOBBIO, G., « La dimensione universale del ministero presbiterale», *La rivista del Clero italiano* 69 (1988) 343-354.

CAPARROS E., «Unity and diversity: the challenge of ecclesial movements», in *Il concetto di diritto canonico,* ed. C. J. Errázuriz – L. Navarro, Milano 2000, 329-343.

CAPRILE, G., *Il Sinodo dei Vescovi 1987. Settima Assemblea Generale Ordinaria (1-30 ottobre 1987),* Roma 1989.

———, *Il Sinodo dei Vescovi 1990. Ottava Assemblea Generale Ordinaria (30 settembre – 27 ottobre 1990),* Roma 1991.

CARRIQUIRY, G., «I movimenti ecclesiali nel contesto religioso e culturale di oggi», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 47-69.

CASTELLUCCI, E., «Il prete nelle parrocchie "affidate" ai religiosi ed ai movimenti», *Sacrum Ministerium* 11/2 (2005) 90-96.

CATTANEO, A., «I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici», *Annales Teologici* 11 (1997) 401-427.

———, *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattimento postconciliare,* Milano 1993.

———, «Il presbiterio della chiesa particolare. Questioni sollevate dalla dottrina canonistica ed ecclesiologica postconciliare», *Ius Ecclesiæ* 5 (1993) 497-529.

———, «La parrocchia come una "comunità delle comunità"», in *Riscoprire il vero volto della parrocchia,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2005, 135-156.

———, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, Cinisello Balsamo (MI) 2007.

———, «Los movimientos ecclesiales. Cuestiones eclesiológicas y canónicas», *IusCan* 38 (1998) 571-594.

———, «Movements and new communities in the local Church», in *Pastors and ecclesial movements. A seminar for Bishops "I ask you to approach movements with a great deal of love"*. Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2009, 51-73.

CELEGHIN, A., *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari,* Brescia 1987.

———, «Prelatura personale: problemi e dubbi», *Per* 82 (1993) 95-138; 231-256.

———, «Sacra Potestas: Quæstio post Conciliaris», *Per* 74 (1985) 165-225.

CLEMENS, J., «Ecclesial movements and the Petrine Ministry. "I ask you to collaborate even more, very much more, in the Pope's universal apostolic ministry"», in *Pastors and ecclesial movements. A seminar for Bishops "I ask you to approach movements with a great deal of love"*. Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2009, 75-99.

COCCOPALMERIO, F., «Il concetto di parrocchia nel nuovo Codice di diritto canonico», *QDE* 2 (1989) 127-142.

———, «La formazione al ministero ordinato», *QDE* 3 (1990) 6-17.

———, *La parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico,* Cinisello Balsamo 2000.

CODA, P., «Ecclesial movements and new communities in the mission of the Church: a theological, pastoral and missionary perspective», in *Pastors and ecclesial movements. A seminar for Bishops "I ask you to approach movements with a great deal of love"*. Rocca di

Papa, 15-17 maggio 2008, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2009, 35-49.

CODA, P., «I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica», in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali,* Roma 27-29 maggio 1998, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 77-103.

———, «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», *Lateranum* 57 (1991) 109-144.

COLAGIOVANNI, E., «De incardinatione ex jure vi M. P. "Ecclesiae Sanctae"», *ME* 104 (1979) 22-28.

———, «Incardinazione ed escardinazione nel nuovo Codice di diritto canonico», *ME* 109 (1984) 49-57.

COLE, A., «Universal norms on priestly formation in the Latin Church», in *The formation and ordination of clergy in anglican and roman catholic canon law,* ed. N. Doe, Cardiff 2009, 125-139.

COLETTI, D., «Il seminario maggiore», *Seminarium* 32 (1992) 561-574.

COLOMBO, G., «Principio teorico e implicazione pratica su cui si alimenta permanentemente la spiritualità "diocesana" del presbitero», in *La spiritualità del prete diocesano*, ed. F. Brovelli – T. Citrini, Milano 1990, 237-243.

CONDORELLI, O., «Esercizio del ministero e vincolo gerarchico nella storia del diritto della Chiesa», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 41-94.

CONGAR, Y., «Propos en vue d'une théologie de l'"Économie" dans la tradition latine», *Irénikon* 45 (1972) 155-206.

COSTA, M., «I soggetti della formazione spirituale dei seminaristi», *Per* 86 (1997) 419-448; 527-569.

———, *Tra identità e formazione: la spiritualità sacerdotale,* Roma 2003.

COSTELLO, T., *Forming a priestly identity. Antropology of priestly formation in the documents of the VIII Synod of bishops and the apostolic exhortation «Pastores dabo vobis»,* Roma 2002.

CROCIATA, M., «La parrocchia del cambiamento», *Ho Theológos* 23 (2005) 183-195.

D'AURIA, A., «Incardinazione dei preti nei movimenti? Riflessioni su un tema attuale», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 381-414.

DE FÜRSTENBERG, M., «Exempla iurisdictionis mulierum in Germania Septentrionali – Orientali», *Per* 73 (1984) 89-111.

DELGADO GALINDO, M., «Il dono di sé nei movimenti ecclesiali», *Vc* 46 (2010) 293-309.

———, «La libertad de los fieles y la institución canónica del domicilio», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdö – P. Szabó, Budapest 2002, 461-466.

DENIS, J., «La loi propre de la Mission de France», *Acan* 4 (1956) 21-29.

_____, «La prélature "nullius" de la Mission de France», *Acan* 3 (1954-1955) 27-36.

DE PAOLIS, V., «Diritto dei fedeli di associarsi e la normativa che lo regola», in *Fedeli Associazioni Movimenti,* XXVIII Incontro di Studio "Villa Cagnola" – Gazzada (VA) 2 luglio – 6 luglio 2001, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2002, 127-162.

———, «I ministri sacri o chierici», in *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati,* ed. A. Longhitano, G. Feliciani, V. De Paolis, L. Gutiérrez, S. Berlingò, S. Pettinato, Bologna 1989, 103-173.

———, «Il presbitero religioso e il presbitero secolare oggi», in *Il religioso presbitero nella Chiesa oggi. Atti del seminario di studio della Conferenza italiana dei superiori maggiori,* Roma 31 marzo 2005, ed. A. Montan, Roma 2005, 121-152.

———, «Il sistema beneficiale e il suo superamento dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni», in *Il sostentamento del clero nella legislazione canonica e concordataria italiana*, ed. Arcisodalizio della Curia romana, Città del Vaticano 1993, 21-31.

———, «Il sostentamento del clero dal Concilio al Codice di diritto canonico», *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987),* ed. R. Latourelle, Assisi 1987, 571-595.

———, «Il sostentamento del clero nel Concilio e nel Codice», *QDE* 2 (1989) 35-56.

———, «Incardinazioni anomale», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 351-379.

———, «Il presbitero religioso e il presbitero secolare oggi», in *Il religioso presbitero nella Chiesa oggi. Atti del Seminario di studio (Roma, 31 marzo 2005)*, ed. A. Montan, Roma 2005, 121-152.

———, *La vita consacrata nella Chiesa*, ed. V. Mosca, Venezia 2010.

———, «La vita consacrata nella Chiesa. Autonomia e dipendenza dalla gerarchia», *Per* 89 (2000) 291-315; 379-401.

DE PAOLIS, V., «Le associazioni nate con l'intento di divenire Istituti religiosi», *Inform SCRIS* 21 (1995) 155-179.

———, «Le nuove forme di vita consacrata», *Inform* 19 (1993) 72-95.

———, «Le nuove forme di vita consacrata», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 19-38.

———, «Territorio e appartenenza a istituti di vita consacrata», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdö – P. Szabó, Budapest 2002, 545-572.

DE ROSA, G., «I movimenti ecclesiali oggi», *Civ. Catt.* 155/II (2004) 523-536.

DIANICH, S., *Teologia del ministero ordinato: una interpretazione ecclesiologica,* Roma 1984.

DI GIORGIO, D., «Incardinazione e movimenti ecclesiali. Dialettica tra un antico istituto e le nuove realtà dello Spirito», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 399-414.

DI MATTIA, G, «Gli IVC e le SVA. Questioni canoniche», *Vc* 28 (1992) 854-867.

DONLON, J.I., «Incardination and Excardination: The Rights ahd Obligations of the Cleric and of the Church – A Matter of Pastoral Justice, in *Proceedings of the Fifty-third Annual Convention, San Antonio, Texas, October 14-17, 1991,* ed. Canon Law Society of America, Washington, D. C., 1992, 124-153.

ECHEBERRÍA, J.J., *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico-canonica*, TG/DC 29, Roma 1998.

———, «Los movimientos ecclesiales en los albores del siglo XXI», *REDC* 58 (2001) 577-616.

———, «Los movimientos ecclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas», *EE* 76 (2001) 5-33.

ERRÁZURIZ, C.J., «La distinzione tra l'ambito della Chiesa in quanto tale e l'ambito associativo e le sue conseguenze sulla territorialità o personalità dei soggetti ecclesiali transpersonali», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdő – P. Szabó, Budapest 2002, 157-167.

ESPOSITO, B., «Un nuovo tipo di seminario? I seminari diocesani missionari "Redemptoris Mater"», *QDE* 12 (1999) 95-122.

FALCHI, F., «Brevi note sull'incardinazione dei chierici nella formazione del Codice del 1917», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 415-434.

FALLICO, A., *Le cinque piaghe della parrocchia italiana,* Catania 1995.

FAUPIN, J., *La Mission de France. Histoire et Institution,* Tornai 1960

FAVALE, A., «Carattere e spiritualità presbiterale», in *La spiritualità del prete diocesano*, ed. F. Brovelli – T. Citrini, Milano 1990, 244-248.

———, «Carismi, nuove forme associative ecclesiali e spiritualità della vocazione sacerdotale», *Seminarium* 49 (2009) 91-130.

———, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche,* Roma 1991.

———, «Presbiteri, movimenti e nuove comunità nella Chiesa», *Salesianum* 62 (2000) 525-564.

———, «Significato e prospettive sul futuro dei "Movimenti Ecclesiali" contemporanei», *Vc* 27 (1991) 547-560; 748-763.

———, «Spiritualità sacerdotale. Presbiteri diocesani e religiosi presbiteri: unità e diversità», *Vc* 46 (2010) 112-126.

———, *Vita consacrata e società di vita apostolica: profilo storico,* Roma 1992.

FELICIANI, G., «Comunità parrocchiali e movimenti ecclesiali», *Per* 93 (2004) 609-621.

———, «I movimenti ecclesiali», *Acan* 36 (1994) 79-82.

———, «I movimenti ecclesiali e i compiti del vescovo diocesano», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 211-219.

———, «Il diritto di associazione dei fedeli dal Concilio al Codice», *QDE* 3 (1990) 313-323.

———, «Il diritto di associazione nella Chiesa: autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale», in *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso Nazionale di Diritto Canonico,* Trieste 7-10 settembre 1998, ed. Associazione canonistica italiana, Città del Vaticano 1999, 19-31.

———, «Quale statuto canonico per le nuove comunità?», *Inform* 26/1 (2001) 140-155.

FERRARO, G., *Il Sinodo dei Vescovi 1994. Nona Assemblea Generale Ordinaria (2-30 ottobre 1994). «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»,* Roma 1998.

FRANCHINI, E., «Quale parrocchia per una nuova stagione di animazione pastorale?», in *Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia,* ed. G. Tangorra – C. Zuccaro, Reggio Emilia 1999, 165-184.

FRISQUE, J., «Le décret Presbyterorum Ordinis. Histoire et commentaire», in *Les prêtres. Décrets «Presbyterorum Ordinis» et «Optatam totius»,* ed. J. Frisque – Y. Congar, Paris 1968, 123-133.

GARCÍA MARTÍN, J., «El Ordinario proprio de la Prelatura personal», *CpR* 77 (1996) 363-386.

———, «La encíclica "Fidei donum" de Pio XII y la dimensión universal del servicio del presbítero secular», *CpR* 79 (1998) 35-71.

GARELLI, F., «Il contesto sociale in rapporto alla domanda religiosa», in *Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia,* ed. G. Tangorra – C. Zuccaro, Reggio Emilia 1999, 33-45.

GBAGOUA, F., *Les mouvements ecclesiaux. Approche juridico-pastorale. Extractum ex dissertatione ad doctoratum in Iure Canonico,* Roma 2002.

GEFFRÉ, C., «Communautés nouvelles et religiosités nouvelles», *Acan* 36 (1994) 93-96.

GEMMITI, D., *Donne col pastorale. Il potere delle Abbadesse nei secoli XII-XIX,* Marigliano 2000.

GEROSA, L., *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali,* Milano 1989.

———, «Carismi e movimenti ecclesiali: una sfida per la canonistica postconciliare», *Per* 82 (1993) 411-430.

———, «Carismi e movimenti nella Chiesa oggi», *IusCan* 28 (1988) 665-680.

———, *Diritto ecclesiale e pastorale,* Torino 1991.

GHERRO, S., «Gli aspetti patrimoniali dell'incardinazione», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 267-280.

GHIRLANDA, G., «Accettazione della legittima elezione e consacrazione episcopale del Romano Pontefice secondo la Cost. Ap. *Universi Dominici Gregis* di Giovanni Paolo II», *Per* 86 (1997) 615-656.

———, «Aspetti della formazione sacerdotale nel Diritto Canonico», in *Identità e missione del sacerdote*, ed. G. Pittau – C. Sepe, Roma 1994, 86-104.

———, «Associazione di fedeli», in *NDDC* 52-61.

———, «Carisma di un istituto e sua tutela», *Vc* 28 (1992) 465-477.

GHIRLANDA, G., «Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali», in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali,* Roma 27-29 maggio 1998, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 129-146.

———, «Consiglio presbiterale», in *NDDC* 305-309.

———, «Criteri di ecclesialità per il riconoscimento dei movimenti ecclesiali da parte del vescovo diocesano», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 201-210.

———, «Criteri di organizzazione del popolo di Dio e di inserzione delle persone nell'economia della salvezza alla luce del Libro II del CIC 1983», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdő – P. Szabó, Budapest 2002, 93-122.

———, «De differentia praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu castrensem», *Per* 76 (1987) 219-251.

———, «De hierachica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta "Lumen gentium"», *Per* 69 (1980) 31-57.

———, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem», *Per* 74 (1985) 109-164.

———, «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum secundum», *Per* 70 (1981) 41-68.

———, «De "Promissione electorum" in ordinatione diaconali iuxta pontificale romanum anni 1990», *Per* 81 (1992) 211-250.

———, «Diritti fondamentali e carismi nella Chiesa», in *I diritti fondamentali del fedele*, ed Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano 2004, 7-28.

———, «Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale», *Civ. Catt.* 136/I (1985) 22-36.

———, «Doveri e diritti implicati nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici», *Per* 91 (2002) 29-48.

———, «Episcopato e presbiterato nella "Lumen Gentium"», *Communio* n. 59 (1981) 53-70.

———, *«Hierarchica communio». Significato della formula nella «Lumen Gentium»,* Roma 1980.

———, «I consigli evangelici nella vita laicale», *Per* 87 (1998) 567-589.

GHIRLANDA, G., «I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di diritto canonico», *Civ. Catt.* 134/II (1983) 531-543.

———, «I movimenti nella comunione ecclesiale e loro giusta autonomia», in *Christifideles laici: spunti per uno studio. I laici oggi* 32-33 (1989-1990) 41-62.

———, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione,* Roma – Milano 1990, 2006[4].

———, «Il significato della Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*», *Civ. Catt.* 160/IV (2009) 385-392.

———, «Iusta autonomia et exemptio institutorum religiosorum: fundamenta et extensio», *Per* 78 (1989) 113-142.

———, «La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale», *Civ. Catt.* 128/II (1977) 454-471.

———, «La Chiesa particolare: natura e tipologia», *ME* 115 (1990) 551-568.

———, «La dimensione universale della Chiesa particolare», *QDE* 9 (1996) 6-22.

———, «La problematica della separazione del religioso dal proprio istituto», in *Il nuovo diritto dei religiosi*, ed. D. J. Andrés, J. F. Castaño, R. Castillo Lara, V. Dammetz, G. Ghirlanda, S. G. Silva, A. Gutiérrez, L. Ravasi, S. Rendina, Roma 1984, 153- 193.

———, «L'obbedienza dei chierici diocesani secondo lo spirito del nuovo codice canonico», *Rassegna di teologia* 24 (1983) 520-539.

———, «Movimenti ecclesiali e Istituti di vita consacrata nella Chiesa e nella società di oggi», *Per* 101 (2012) 7-65.

———, «Natura delle prelature personali e posizione dei laici», *Gregorianum* 69, 2 (1988), 299-314.

———, «Natura teologico-canonica del diaconato», in *Le sfide del diritto – Scritti in onore del cardinale Agostino Vallini,* ed. G. Dalla Torre – C. Mirabelli, Soveria Manelli 2009, 41-59.

———, «Note sull'origine e la natura della potestà sacra», *Civ. Catt.* 139/II (1988) 337-350.

———, «Nuove forme di vita consacrata in relazione al can. 605», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 55-71.

———, «Potestà sacra», in *NDDC* 803-812.

———, «Prelatura personale», in *NDDC* 818-821.

———, «Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli», *EIC* 49 (1993) 73-102.

GHIRLANDA, G., «Significato teologico-ecclesiale della territorialità», *Synaxis* 14 (1996) 251-264.

GIMÉNEZ SERRANO, A., «Applicazione degli obblighi e dei diritti clericali (cc. 273-298) ai sodali delle Società di vita apostolica (=SVA)», *CpR* 80 (1999) 69-125.

GOMEZ-IGLESIAS, V., «El octavo principio directivo para la reforma del Codex Iuris Canonici: el iter de su formulación», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdő – P. Szabó, Budapest 2002, 169-193.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, F., «Carismi e movimenti nella storia della Chiesa», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 71-103.

GRESHAKE, G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität,* Würzburg 2005.

GUDENUS, P.E., «Die Personalprälatur als kirchliche Zirkumskription personaler natur», *AfkK* 176 (2007) 62-76.

GUTIÉRREZ, J.L., «La visione conciliare dell'incardinazione. Incidenza sulla nuova legislazione canonica», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 96-123.

———, «Le Società di vita apostolica», *IE* 6 (1994) 553-569.

HAERING, S., «Die inkardination in den Religioseninstituten und in den Gesellschaften des apostolischen Lebens», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 164-193.

HALLERMANN, H., *Die Vereinigungen im Verfassungsgefuege der lateinischen Kirche*, Paderborn – Muenchen – Wien – Zuerich 1989.

HARVEY, D., *The condition of Postmodernity,* Oxford UK – Cambridge USA 1989.

HEGGE, C., «I movimenti ecclesiali e la ricezione del Concilio Vaticano II», *Per* 88 (1999) 501-532.

———, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una ricezione carismatica,* Roma 2001.

———, *Rezeption und Carisma. Der teologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Roma 1996.

HENDRIKS, J., «Le associazioni di fedeli e i loro statuti», *QDE* 3 (1990) 365-376.

HEREDIA, C.I., *La naturaleza de los movimientos ecclesiales en el derecho de la Iglesia, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae,* Buenos Aires 1994.

IANNONE, F., «L'Ordinariato militare. Riflessioni intorno alla "Spirituali militum curæ"», *Carmelus* 39 (1992) 3-21.

INCITTI, G., «Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. I. Il Concilio Vaticano II», *QDE* 12 (1999) 413-436.

———, «Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. II. Il Codice di diritto canonico», *QDE* 16 (2003) 307-328.

———, «La direzione spirituale nella formazione dei chierici. Problematiche canonistiche», *IE* 21 (2009) 111-132.

JAMESON, F., *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism,* Durham 1991.

JIMÉNEZ URRESTI, T.I., *Presbiterado y Vaticano II. Teología conciliar del presbiterado*, Madrid 1968.

KASLYN, R.J., «The Faculties of Priest Members of Religious Institutes and Societies of Apostolic Life», *Jurist* 61 (2001) 169-189.

———, «Two Incardination Processes: Initial and Subsequent Alteration», *Studies in Church Law* 3 (2007) 241-272.

KAUFMANN, L., «Società missionarie», *DIP* VIII/1646-1652.

KER, I., «The Priesthood and the New Ecclesial Movements and Communities», *Louvain Studies* 30 (2005) 124-136.

KLOSTERMANN, F., «Dekret über das Apostolat der Laien», in *LThK Das zweite Vatikanische Konzil,* II, 587-601.

KOVAČ, M., «I consacrati e i movimenti ecclesiali. "Vita consecrata": le questioni aperte», *QDE* 11 (1998) 86-95.

KOWAL, J., *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma 1997.

KRÄMER, P., *Servizio e potere nella Chiesa. Un'indagine giuridico-teologica sulla dottrina della sacra potestas del Concilio Vaticano 2007,* Lugano 2007.

LAGHI, P., «"Pastores dabo vobis". Presentazione», *Seminarium* 32 (1992) 505-517.

LANZA, S., «Il rinnovamento della parrocchia», in *Ripensare la parrocchia,* ed. Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza episcopale italiana, Bologna 2004, 117-130.

LANZA, S., «La parrocchia in un mondo che cambia: le grandi sfide socio-culturali e religiose», in *Riscoprire il vero volto della parrocchia,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2005, 15-54.

LÉCUYER, J., «Die Geschichte des Dekrets», in *LThK Das zweite Vatikanische Konzil,* III, 128-140.

LEGRAND, H., «The Bishop is in the Church and the Church is in the Bishop», *Jurist* 66 (2006) 70-92.

———, «Un solo vescovo per città», in *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca,* Salamanca 2-7 aprile 1991, ed. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna 1994, 383-414.

LEIDI, L., «La Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica. Ruolo, competenze e funzionamento», *EIC* 50 (2010) 249-278.

LE TOURNEAU, D., «La Mission de France: passé, présent et avenir de son statut juridique», *StCan* 24 (1990) 357-382.

———, «La nouvelle organisation de L'Ordinariat aux Armées», *StCan* 21 (1987) 37-66.

———, «Les prélatures personnelles dans la pastorale de Vatican II», *Acan* 28 (1984) 197-219.

LO CASTRO, G., *Le prelature personali. Profili giuridici,* Milano 1988.

LYNCH, J.E., «Historical Notes: The Clergy and the Diocese», in *Clergy Procedural Handbook,* ed. R. R. Calvo, N. J. Klinger, Washington, D. C., 1992, 6-27.

MARINI, F., «La seconda legislazione sugli istituti secolari. La corrispondenza del Codice vigente con i codici fondamentali propri», *QDE* 21 (2008) 130-165.

MARTÍN DE AGAR, J.T., «Appunti per una riflessione sull'incardinazione», 451-473.

MARTÍNEZ SISTACH, L., «La libertà di associazione nella Chiesa», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 185-200.

———, *Le associazioni di fedeli,* Cinisello Balsamo 2006.

MCGRATH, A., «Pastores dabo vobis: the Apostolic Exhortation of Pope John Paul II», in *The formation and ordination of clergy in anglican and roman catholic canon law,* ed. N. Doe, Cardiff 2009, 111-124.

MENDONÇA, A., «Entrusting of a Parish to a Religious Institute and Apponintment of a Religious Priest as Parish Priest», *Forum* 16 (2005) 111-159.

MIGLIAVACCA, A., «Gli scrutini sulla idoneità dei candidati agli Ordini», *QDE* 12 (1999) 297-309.

MIRAS, J., «Objetividad de los criterios canónicos de delimitación de circunscripciones eclesiásticas», in *Territorialità e personalità del Diritto canonico ed ecclesiastico, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali,* Budapest 2-7 Settembre 2001, ed. P. Erdő – P. Szabó, Budapest 2002, 477-488.

———, «Tradicíon canónica y novedad legislativa en el concepto de prelatura», *IusCan* 39 (1999) 575-604.

MOIOLI, G., «Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna», in *La spiritualità del prete diocesano*, ed. F. Brovelli – T . Citrini, Milano 1990, 185-209.

MONSANTO, R., «Canonical Status of Lay Associations, Movements and Organizations in the Church», *Philippine Canonical Forum* 1 (1999) 191-201.

———, «"Il religioso presbitero nella Chiesa oggi": attualità, contenuti, prospettive di un qualificato seminario della CISM», in *Il religioso presbitero nella Chiesa oggi. Atti del Seminario di studio (Roma, 31 marzo 2005)*, ed. A. Montan, Roma 2005, 7-17.

MONTAN, A., «Oltre la parrocchia», in *La parrocchia,* XXXI Incontro di Studio Centro Dolomiti Pio X – Borca di Cadore (BL) 28 giugno – 2 luglio 2004, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2005, 283-313.

MONTINI, G.P., «La verifica della formazione alla vigilia dell'ordinazione», *QDE* 3 (1990) 53-66.

MOREIRA NEVES, L., «Introduzione», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei Vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 107-109.

MULLANEY, M., «Incardination and the universal dimension of the priestly ministry», *Per* 95 (2006) 567-595.

———, *Incardination and the universal dimension of the priestly ministry. A comparison between CIC 1917 and CIC 1983*, TG/DC 57, Roma 2002.

MÜLLER, H., «Istituti secolari per sacerdoti», *Vc* 7 (1971) 129-137.

MUÑOZ, F., «Espiritualidad del sacerdote diocesano secular», *Seminarios* 51 (2005) 65-102; 175-216; 321-367; 463-489.

MUSZYNSKI, H., «Presentazione delle Propositiones», *Il Regno Documenti* 21 (1990) 696-697.

NAVARRO, L., *Diritto di associazione e associazioni di fedeli,* Torino 1991.

NAVARRO, L., «Diritto e volontà di associazione dei fedeli», in *La qualificazione giuridica di una confraternità. La Scuola Grande di San Rocco tra Stato e Chiesa,* ed. S. Gherro, Padova 2004, 121-150.

———, «I nuovi movimenti ecclesiali nel magistero di Benedetto XVI», *IE* 21 (2009) 569-583.

———, «L'incardinazione nei movimenti ecclesiali? Problemi e prospettive», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 217-260.

———, «La incardinación de los clérigos de los movimientos eclesiales», *IusCan* 48 (2008) 247-276.

———, «New Ecclesial Movements and Charisms: Canonical Dimensions», *Philippine Canonical Forum* 4 (2002) 37-74.

NEDUNGATT, G., «Authority of Order and Power of Governance», *Kanon* 14 (1998) 66-91.

OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967.

OBERTI, A., «Gli Istituti secolari e la loro specifica testimonianza», *Rivista di Scienze Religiose* 7 (1993) 503-515.

———, «Gli istituti secolari nel nuovo Codice di diritto canonico», *ME* 110 (1985) 171-181.

ORSUTO, D., «Communion or chaos», *Priests and People* 13 (1999) 54-58.

PANSINI, I., «Il presbiterio e i suoi luoghi di comunione nel Codice di Diritto Canonico», *Rivista di Scienze Religiose* 7 (1993) 371-390.

PANIZZOLO, F., *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico,* Venezia 2009.

PAVANELLO, P., «I presbiteri "fidei donum" speciale manifestazione della comunione delle Chiese particolari tra loro e con la Chiesa universale», *QDE* 9 (1996) 35-57.

———, «La condizione giuridica del chierico fuori della diocesi di incardinazione», *QDE* 15 (2002) 146-159.

———, «Servizio ministeriale fuori della struttura di incardinazione», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 195-215.

PERARNAU, J., *Decreto sobre el apostolato de los laicos,* Barcelona 1968.

PERLASCA, A., «Le associazioni nate con l'intento di diventare IVC o SVA. Ulteriori riflessioni», *Inform* 30 (2004) 93-113.

PFAB, J., «Chiesa particolare e vita consacrata», *Inform* 19 (1993) 62-71.

PRIMETSHOFER, B., «La relazione tra incorporazione ed incardinazione di chierici negli IVC e nelle SVA», *CpR* 82 (2001) 303-316.

PROVOST, J.H., «Ecclesiological and Canonical Principles of Incardination», in *Clergy Procedural Handbook,* ed. R. R. Calvo, N. J. Klinger, Washington, D. C., 1992, 28-37.

———, «Effects of Incardination», in *Clergy Procedural Handbook,* ed. R. R. Calvo, N. J. Klinger, Washington, D. C., 1992, 38-49.

———, «Process of Incardination», in *Clergy Procedural Handbook,* ed. R. R. Calvo, N. J. Klinger, Washington, D. C., 1992, 67-89.

RATZINGER, J., «Dialogo con il Cardinale Joseph Ratzinger», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale del vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 223-255.

———, «I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica», in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali,* Roma 27-29 maggio 1998, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 23-51.

———, «La nuova Evangelizzazione», in *Terzo millennio. Ipotesi sulla parrocchia,* ed. G. Tangorra – C. Zuccaro, Reggio Emilia 1999, 105-114.

———, «Unità e pluralismo nella Chiesa dal Concilio al post-Concilio», *Orientamenti pastorali* 33/12 (1985) 125-144.

RECCHI, S., «Assunzione dei consigli evangelici e consacrazione di vita nelle associazioni», *QDE* 12 (1999) 339-352.

———, «Gli istituti di vita consacrata: segno dell'universalità nella Chiesa particolare», *QDE* 9 (1996) 58-65.

———, «Gli stadi evolutivi dell'associazione: dal gruppo all'istituto di vita consacrata», *QDE* 3 (1990) 356-364.

———, «I movimenti ecclesiali e l'incardinazione dei sacerdoti membri», *QDE* 15 (2002) 168-176.

———, «La configurazione canonica dei movimenti ecclesiali. Prospettive», in *Fedeli Associazioni Movimenti,* XXVIII Incontro di Studio "Villa Cagnola" – Gazzada (VA) 2 luglio – 6 luglio 2001, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2002, 207-230.

———, «Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali», *QDE* 11 (1998) 57-66.

REDAELLI, C., «Aspetti problematici della normativa canonica e della sua applicazione alla realtà associativa della Chiesa», in *Fedeli Associazioni Movimenti,* XXVIII Incontro di Studio "Villa Cagnola" – Gazzada (VA) 2 luglio – 6 luglio 2001, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2002, 163-185.

REDAELLI, C., «Figure giuridiche per l'attribuzione della cura pastorale in più parrocchie», *QDE* 23 (2010) 223-253.

———, «Il vescovo di fronte alle associazioni», *QDE* 8 (1995) 349-371.

———, «Il vescovo diocesano e le associazioni di consacrati», *QDE* 12 (1999) 371-379.

REYNOLDS, R.E., *Clerical Orders in the Early Middle Ages. Duties and Ordination,* Aldershot 1999.

———, *Clerics in the Early Middle Ages. Hierarchy and image,* Aldershot 1999.

RINCÓN-PÉREZ, T., «Libertad del seminarista para elegir el "moderador" de su vida espiritual», *IusCan* 28 (1988) 451-488.

———, «Sobre algunas cuestiones canónicas a la luz de la Exh. Apost. "Pastores dabo vobis"», *IusCan* 33 (1993) 315-378.

RIVELLA, M., «Verso un'applicazione più aperta del principio dell'incardinazione?», *QDE* 15 (2002) 160-167.

ROCCA, G., «Le nuove comunità», *QDE* 5 (1992) 163-176.

RODRIGUEZ, P. – DE FUENMAYOR, A., «Sobre la naturalezza de las prelaturas personales y su insercion dentro de la estructura de la Iglesia», *IusCan* 24 (1984) 11-49.

ROVIRA, J., «Vita religiosa e sacerdozio: doppia vocazione? Religioso-sacerdote o sacerdote-religioso?», *Credere oggi* 23/I (2003) 141-150.

RYŁKO, S., «Ecclesial movements and new communities in the teaching of John Paul II and Benedict XVI», in *Pastors and ecclesial movements. A seminar for Bishops "I ask you to approach movements with a great deal of love"*. Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2009, 21-34.

———, «L'avvenimento del 30 maggio 1998 e le sue conseguenze ecclesiologiche e pastorali per la vita della Chiesa», in *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale del vescovi,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 23-45.

———, «Nuovi frutti di maturità ecclesiale», in *La bellezza di essere cristiani,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2007, 15-27.

RYPAR, F., «La "Pastores dabo vobis" alla luce del pensiero conciliare sul sacerdozio e sulla formazione sacerdotale», *Seminarium* 32 (1992) 530-549.

SABBARESE, L., «L'autorità nelle nuove comunità», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 91-112.

SALVATORI, D., «La riflessione magisteriale sugli istituti secolari», *QDE* 21 (2008) 115-129.

SANTAGIULIANA, A., *Parrocchia. Territorio. Unità pastorali,* Bologna 2003.

SARAIVA MARTINS, J., «La formazione missionaria dei sacerdoti alla luce della "Pastores dabo vobis"», *Seminarium* 32 (1992) 575-599.

SARZI SARTORI, G., «Il sacramento dell'ordine nel diritto della Chiesa», *QDE* 12 (1999) 229-253.

———, «L'incardinazione in una Chiesa particolare», *QDE* 15 (2002) 124-145.

———, «La direzione spirituale nel cammino formativo dei candidati al presbiterato»,

———, «Presbiterio e Consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica», *QDE* 8 (1995) 6-47.

SCOLA, A., «Associazioni e movimenti nella comunione e nella missione della Chiesa», *Christifideles laici: spunti per uno studio. I laici oggi* 32-33 (1989-1990) 33-40.

———, «La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale», in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali,* Roma 27-29 maggio 1998, ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 105-127.

———, «Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella missione della Chiesa. Priorità e prospettive», in *La bellezza di essere cristiani,* ed. Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2007, 57-80.

SECONDIN, B., *I nuovi protagonisti. Movimenti associazioni gruppi nella Chiesa,* Cinisello Balsamo 1991.

———, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità Gruppi Movimenti,* Milano 1997.

SPIAZZI, R, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale. Genesi del Decreto, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento,* Torino 1966.

STEINBACH, J., *Das Inkardinationsrecht: eine rechtsvergleichende Untersuchung der kodikarischen Normen des CIC und des CCEO aufgrund der konziliaren Lehre,* Wuerzburg 1996.

———, «Das Verhältnis von "Inkardination" und "Urcharisma" in den kirchlichen Lebensverbänden», *Per* 85 (1996) 277-301.

STETSON, W.H. – HERVADA, J., «Personal prelatures from Vatican II to the new Code: an hermeneutical study of canons 294-297», *Jurist* 45 (1985) 379-418.

STOFFEL, O., «Der ekklesiale Standort der Missionsgesellschaften im CIC von 1983», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43 (1987) 81-97.

———, «Die "doppelte Inkardination" bei den Missionsgesellschaften», in *Recht im Dienste des Menschen,* ed. K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder, Graz-Wien-Köln 1986, 547-560.

———, *Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanoniscer Sicht,* Immensee 1984.

SUGAWARA, Y., «La natura della potestà interna presso gli istituti religiosi non clericali», *FCan* 8 (2005) 297-306.

———, «Presenza apostolica dei religiosi nella Chiesa particolare», *Per* 93 (2004) 65-92.

TABORDA, F., «Il religioso presbitero: una questione discussa», *Vc* 38 (2002) 626-640.

TAMMARO, C., «Profili storici della Mission de France nel contesto organizzativo ecclesiastico» *Apoll.* 78 (2005) 921-938.

TETTAMANZI, D., «La dedicazione dei presbiteri alla Chiesa particolare. Associazioni, movimenti e gruppi: rapporti e interpellanze», in *La spiritualità del prete diocesano*, ed. F. Brovelli – T . Citrini, Milano 1990, 405-423.

TORCIVIA, C., «Partecipazione dei membri degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica al progetto pastorale diocesano», *Synaxis* 20 (2002) 325-340.

TORRES, J., «Criteri di approvazione delle nuove comunità. La prassi della congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica», in *Nuove forme di vita consacrata,* ed. R. Fusco – G. Rocca, Città del Vaticano 2010, 219-225.

URRUTIA, F.J., «Lectio cursoria can. 129 CIC», *Per* 81 (1992) 355-380.

URSO, P., «Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare, ministero ordinato e celebrazione eucaristica», in *Fedeli Associazioni Movimenti,* XXVIII Incontro di Studio "Villa Cagnola" – Gazzada (VA) 2 luglio – 6 luglio 2001, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2002, 231-253.

VALDRINI, P., «La nouvelle Loi propre de la Mission de France. Quelques aspects canoniques», *Acan* 31 (1988) 269-289.

VALLINI, A., «I grandi orientamenti della formazione al presbiterato», *QDE* 3 (1990) 18-32.

VANZAN, P., «Elementi comuni e identificativi dell'attuale fenomeno movimentista intraecclesiale con cenni a rischi e speranze», in *Fedeli Associazioni Movimenti,* XXVIII Incontro di Studio "Villa Cagnola" –

Gazzada (VA) 2 luglio – 6 luglio 2001, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2002, 187-207.

VANZAN, P., «Identità e missione della parrocchia oggi: trasformazioni e prospettive», *Civ. Catt.* 155/I (2004) 375-386.

VIANA, A., *Introducción al estudio de las prelaturas,* Pamplona 2006.

———, «L'incardinazione nelle circoscrizioni ecclesiastiche», in *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive,* ed. L. Navarro, Milano 2006, 125-160.

VILLEMIN, L. *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction,* Paris 2003.

VIVIAN, D., «Movimenti e parrocchia: "separati in casa" o partner nella pastorale?», *Credere Oggi* 25 (2005) 95-106.

VOGEL, C., «Titre d'ordination et lien du presbytre a la communauté locale dans l'Église ancienne», *La Maison-Dieu* 115 (1973) 70-85.

VOYÉ, L., «Risposta alla relazione di H. Legrand», in *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca,* Salamanca 2-7 aprile 1991, ed. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna 1994, 415-424.

WILLIAMS, T.D., «Forming Religious and Diocesan Priests: Points of Convergence», *Seminarium* 45 (2005) 679-699.

ZADRA, B., *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* TG/DC 16, Roma 1997.

———, «L'assunzione dei consigli evangelici negli statuti delle associazioni che prevedono la consacrazione di vita», *QDE* 12 (1999) 353-362.

———, «Tipologie ed esemplificazioni dei diversi movimenti», *QDE* 11 (1998) 14-25.

ZANETTI, E., «Movimenti ecclesiali e Chiese locali», *QDE* 11 (1998) 26-56.

ZAS FRIZ DE COL, R., «La condizione attuale del presbitero religioso nella Chiesa», *Rassegna di teologia* 45 (2004) 35-71.

ZENNA, F., «Lo specifico secolare dei presbiteri diocesani», *Inform* 29/2 (2003) 126-130.

INDICE DEGLI AUTORI

Abbas: 308
Angelini: 19
Ara: 248
Arrieta: 227, 382, 411
Bafuidinsoni: 248, 457
Barruffo: 140, 148
Bertolone: 383
Beyer: 7, 11, 39-41, 45-46, 60-62, 67, 72, 76, 82-85, 91-92, 100, 139, 154-155, 192, 224, 248, 250, 261, 263, 276, 283, 313, 316, 318-319, 321, 353, 368, 389, 442, 467, 471
Biju-Duval: 164
Bogarín Díaz: 29, 31-32, 35, 164
Bonnet: 79, 99, 101, 128
Borras: 161, 164, 334
Bova: 102, 107
Brambilla: 62, 68, 158, 164
Bressan: 164
Burgalassi: 13
Cabrera López: 107-109, 118, 120, 122, 135, 295-296, 313, 344, 382, 393, 457
Callejo De Paz: 285
Camisasca: 140
Canobbio: 457
Caprile: 29, 137
Carriquiry: 20-21, 56
Cattaneo: 57-59, 108, 158, 164, 459
Celeghin: 245, 343-345, 357, 433-437
Clemens: 50
Coccopalmerio: 133, 145, 163, 165
Coda: 43-44, 53, 55, 62, 68-70
Colagiovanni: 216
Cole: 130
Coletti: 144
Colombo: 148
Condorelli: 169
Costa: 132, 447, 457-458
Costello: 137
Crociata: 164
D'Auria: 313, 335-339
De Fuenmayor: 245
De Fürstenberg: 433
Delgado Galindo: 91
Denis: 194
De Paolis: 66, 73, 135-136, 169-170, 174-175, 178-179, 218, 246-248, 255, 259, 285, 290, 360-365, 382-383, 415, 447
De Rosa: 313, 317
Dianich: 195
Di Giorgio: 313, 317
Di Mattia: 285
Donlon: 291, 296
Echeberría: 91, 154, 313, 317
Errázuriz: 411
Esposito: 134
Falchi: 182
Faupin: 194
Favale: 18, 22-26, 44, 140, 148, 248, 447

Feliciani: 41, 77, 85, 106, 165, 313, 326, 338-339
Ferraro: 36
Franchini: 164
Frisque: 107
García Martín: 191, 216, 245
Garelli: 13
Gbagoua: 62-63
Geffré: 18
Gemmiti: 433
Gerosa: 42-43, 64
Gherro: 296
Ghirlanda: 33, 36, 38-39, 50-51, 54, 59-64, 66-67, 70-73, 79-82, 84-85, 91, 101, 125, 129, 131-134, 145, 152-154, 158, 172, 196-197, 222-224, 226, 232, 245, 247, 291-295, 308, 311, 313, 317-322, 335, 341-344, 358-369, 383-384, 389-392, 395-396, 398, 400, 409-411, 416, 419, 421, 423, 432, 448, 457, 459-460
González Fernández: 26, 46, 50-51, 55, 66
Gudenus: 245
Gutiérrez: 169
Hallermann: 263
Harvey: 13-16
Hegge: 41, 57, 63, 65, 72, 83-85, 128, 159, 313, 317, 391-392, 404-406, 419
Heredia: 23, 25-26, 62, 313
Hervada: 245
Iannone: 224
Incitti: 132, 459
Jameson:13, 15-16
Jiménez Urresti: 107
Kaslyn: 284
Kaufmann: 189, 192, 261, 281
Klostermann: 102
Kovač: 120
Kowal: 285
Laghi: 137
Lanza: 164
Lécuyer: 107
Legrand: 313, 333-335
Leidi: 384-386
Le Tourneau: 194, 224, 245
Lo Castro: 245
Lynch: 169
Marini: 248
Martínez Sistach: 73, 86, 124
McGrath: 137
Mendonça: 248
Migliavacca: 146
Miras: 245, 411
Moioli: 148
Montan: 164
Montini: 145
Moreira Neves: 395-397
Mullaney: 169-173, 175-177, 179-180, 182-186, 188-194, 197, 232, 245, 250, 291, 295-296, 313, 338, 442, 448, 457, 459
Müller: 442
Muñoz: 457
Muszynski: 137
Navarro: 134, 163, 313, 326-331, 335
Oberti: 248
Orsuto: 164
Panizzolo: 362
Pavanello: 191, 216, 288
Perarnau: 102
Perlasca: 415
Primetshofer: 451-452
Provost: 221, 284-285, 291
Ratzinger: 13, 17, 20, 26, 46-47, 49-50, 52-53, 83, 156-158, 374-375, 377
Recchi: 42, 73-75, 85-86, 91, 128, 247, 313, 322-326, 336, 391, 398, 415
Redaelli: 72-73, 77-78, 164
Rincón Pérez: 140, 147-149
Rivella: 313, 331-332, 334
Rocca: 44-45

Rodriguez: 245
Rovira: 447
Riłko: 62
Rypar: 137
Salvatori: 248
Santagiuliana: 164
Saraiva Martins: 151
Sarzi Sartori: 109, 130, 132, 169-170, 172, 174-175, 457
Scola: 34-35, 65
Secondin: 19, 22-26, 29
Spiazzi: 107
Stetson: 245
Stoffel: 187, 189, 192-193
Sugawara: 247-248, 259, 361-363
Tammaro: 194
Torres: 383
Urrutia: 344
Urso: 163, 313, 315, 317, 335
Valdrini: 194
Vallini: 130
Vanzan: 41-42, 164
Viana: 245
Villemin: 347
Vogel: 171-172, 174-175
Voyé: 13
Williams: 130
Zadra: 43, 73, 75-76, 85, 90-91, 103, 106-107, 117-119, 313, 317
Zanetti: 60, 163, 313, 321, 398, 414
Zas Friz De Col: 447
Zenna: 442

INDICE GENERALE

PREMESSA 5

INTRODUZIONE 7

CAPITOLO I: *L'orizzonte dei movimenti ecclesiali* 13

1. Il contesto socio-culturale e religioso 13
   1.1 La modernità organizzata del Novecento 13
   1.2 La crisi della modernità: la postmodernità 14
   1.3 La religione nel contesto postmoderno 17
   1.4 La risposta dei movimenti ecclesiali 18
2. L'identità dei movimenti ecclesiali 22
   2.1 Terminologia 22
      2.1.1 Gruppo 22
      2.1.2 Comunità 23
      2.1.3 Associazione 23
      2.1.4 Movimento 25
   2.2 Natura dei movimenti ecclesiali 26
   2.3 Documenti magisteriali postconciliari 29
      2.3.1 *Christifideles laici* sui movimenti ecclesiali 29
      2.3.2 Criteri di ecclesialità dei movimenti ecclesiali 32
      2.3.3 *Vita consecrata* sui movimenti ecclesiali 36
   2.4 Riflessioni degli autori 39
   2.5 Un tentativo di sintesi 45
3. Collocazione teologica 46
   3.1 Profilo storico 47
   3.2 Apostolicità 52
   3.3 Dimensione pneumatologica 53
4. Coordinate ecclesiologiche 56
   4.1 La ricezione del Vaticano II 56
   4.2 Comunione 61
   4.3 Carisma 63

4.4 Missione 67
5. Configurazione canonica 70
5.1 Il diritto associativo e il diritto della vita consacrata 70
5.2 Il riconoscimento dei movimenti ecclesiali nella prassi 75
5.3 Scenari possibili 82
6. Conclusione 86

CAPITOLO II: *La situazione attuale dei chierici nei movimenti ecclesiali* .. 89
1. Vocazione sacerdotale nei movimenti: un percorso 90
1.1 Sorgere della vocazione e anni di formazione 91
1.2 Ordinazione e affidamento di incarichi 94
1.3 Incardinazione fittizia 96
2. Diritto di associazione 98
2.1 Prima del Vaticano II 98
2.2 L'influsso del Vaticano II 100
2.3 *Apostolicam actuositatem* sul diritto di associazione 102
2.4 *Presbyterorum ordinis* sul diritto di associazione 107
2.5 Il diritto di associazione dei presbiteri nel CIC 117
2.6 Diritto di associazione e incardinazione 122
3. Diritto di esercitare i propri carismi 127
3.1 Diritto di seguire la propria spiritualità 127
3.2 Formazione secondo il carisma di un movimento e formazione sacerdotale 129
3.3 Formazione sacerdotale secondo il carisma di un movimento e incardinazione diocesana 136
4. Inserimento nella Chiesa particolare e locale 152
4.1 Obbedienza al Vescovo e convenzione con la diocesi di incardinazione 152
4.2 Affidamento di parrocchia 159
5. Conclusione 167

CAPITOLO III: *Elementi dell'incardinazione nel CIC e nel CCEO* 169
1. Percorso storico 169
1.1 Normativa della Chiesa antica: il titolo di ordinazione 170
1.2 Normativa della Chiesa medievale: le ordinazioni assolute 173
1.3 Normativa del Concilio di Trento e post tridentina 176
1.4 Normativa del *Codex Iuris Canonici* (1917) 181
1.4.1 Clero secolare 182
1.4.2 Clero religioso 185
1.4.3 Clero missionario 186
1.5 Normativa successiva al *Codex Iuris Canonici* (1917) 189

2. L'incardinazione nel Concilio Vaticano II 195
2.1 La dimensione universale del sacerdozio ministeriale 195
2.1.1 I Vescovi 195
2.1.2 I presbiteri 197
2.2 Conseguenze sulla distribuzione dei sacerdoti: *PO* 10 198
2.2.1 I lavori dei primi periodi conciliari 201
2.2.2 I lavori degli ultimi periodi conciliari 209
2.3 Normativa successiva al Vaticano II: *Ecclesiae Sanctae* 214
3. L'incardinazione nel *Codex Iuris Canonici* 216
3.1 Finalità, radice e strutture di incardinazione 217
3.1.1 Finalità dell'incardinazione 217
3.1.2 Radice dell'incardinazione: diaconato 219
3.1.3 Chiese particolari 221
3.1.4 Prelatura personale 229
a) I lavori di revisione fino allo Schema del 1980 230
b) I lavori di revisione fino al Codice promulgato 241
3.1.5 Istituti di vita consacrata 246
a) L'*iter* del can. 715 §2 fino alla revisione dello Schema del 1977 250
b) Il can. 715 §2: lo Schema del 1980 e le questioni connesse della Plenaria del 1981 254
3.1.6 Società di vita apostolica 258
a) L'incardinazione in una *societas*: il ruolo delle società missionarie fino agli Schemi del 1977 260
b) L'incardinazione in una *societas*: il nuovo significato del termine nello Schema 1980 271
c) *Societas*: traccia della possibilità di incardinare nelle associazioni 279
3.2 Incardinazioni derivate e licenza di trasferimento 283
3.2.1 Incardinazioni derivate 283
3.2.2 Licenza di trasferimento 287
3.3 Autorità competenti 288
3.3.1 Facoltà di incardinare 288
3.3.2 Facoltà di concedere le lettere dimissorie 289
3.4 Conseguenze della facoltà di incardinare 290
3.5 Perdita dell'incardinazione 297
4. L'incardinazione nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* 297
5. Conclusione 308

CAPITOLO IV: *Incardinare nei movimenti: una questione aperta* 313
1. La posizione della Chiesa: un delicato equilibrio 313
2. Incardinare nei movimenti: motivi a favore 316

2.1 Un'alternativa all'incardinazione fittizia 316
2.2 Il legame tra formazione nel movimento ed incardinazione..... 318
2.3 I carismi collettivi e universali dei movimenti 321
2.4 Incardinazione: un vincolo spirituale e flessibile 324
2.5 Incardinazione come frutto di percorsi di maturità ecclesiale 326
3. Incardinare nei movimenti: motivi a sfavore 331
3.1 Privilegiare la via delle convenzioni 331
3.2 I pericoli per la costituzione della Chiesa..... 333
3.3 Questione della potestà sacra: laici con giurisdizione su chierici.... 335
3.4 Clericalizzazione, laicizzazione, istituzionalizzazione, autoreferenzialità 338
4. Considerazioni circa la questione disputata sulla potestà sacra 339
4.1 Il Codice del 1917 340
4.2 Il Concilio Vaticano II..... 341
4.3 Congregazione plenaria: il *dubium* sulla partecipazione dei laici nell'esercizio della potestà di governo 343
4.4 Congregazione plenaria: *Folium ex officio*..... 345
4.5 Congregazione plenaria: *vota Consultorum* 347
4.6 Il Codice promulgato riguardo l'esercizio della potestà dei laici 356
4.7 Unità e diversificazione della potestà sacra..... 358
4.8 La questione della potestà sacra e l'incardinazione nei movimenti... 359
5. Conclusione 369

CAPITOLO V: *Incardinare nei movimenti ecclesiali?* 373
1. Natura carismatica dei movimenti come punto da cui ripartire 373
1.1 Le convenzioni come soluzione provvisoria 373
1.2 Facoltà di incardinare, segno di una giusta autonomia di governo 374
1.3 Vocazione sacerdotale nei movimenti: universalità del sacerdozio e dei carismi collettivi 377
1.4 Carismi ecclesiali orientati all'unità..... 380
2. Il movimento ecclesiale come struttura incardinante..... 387
2.1 Il movimento ecclesiale in forma di associazione con facoltà di incardinare 389
2.1.1 La natura pubblica 389
2.1.2 La natura mista 392
2.1.3 L'atto costitutivo di un'associazione e l'universalità 395
2.1.4 L'*iter* di concessione della facoltà di incardinare, gli statuti e la dipendenza dall'autorità..... 399
2.2 Il movimento ecclesiale come nuova figura giuridica..... 404
2.2.1 L'inadeguatezza delle associazioni pubbliche..... 404
2.2.2 Una nuova figura giuridica associativa e carismatica, non assimilabile alla Chiesa particolare 406

2.2.3 Note giuridiche di un movimento per essere struttura incardinante 413
3. La potestà del Moderatore del movimento come struttura incardinante 418
3.1 La figura e la potestà del Moderatore come Superiore incardinante 419
3.2 Il Moderatore come Ordinario? 422
3.3 L'ammissione agli Ordini sacri 428
3.4 Ministerialità della Chiesa ed economia: prospettive per i movimenti 432
4. Il chierico incardinato nel movimento 442
4.1 L'appartenenza al movimento 442
4.1.1 Doppia appartenenza 442
4.1.2 Unica appartenenza. Ingresso e incorporazione 444
4.1.3 Unica appartenenza. Escardinazione 448
4.2 Vocazione sacerdotale all'interno del movimento 452
4.2.1 Una vocazione, due dimensioni 452
4.2.2 Formazione sacerdotale in un carisma universale 453
4.2.3 Esercizio del ministero sacro a servizio del movimento 457
5. Conclusione 462

CONCLUSIONE 465

SIGLE E ABBREVIAZIONI 473

BIBLIOGRAFIA 477

INDICE DEGLI AUTORI 507

INDICE GENERALE 511