

TESI GREGORIANA
Serie Diritto Canonico

STEFANO CHEULA

L'UFFICIO DEL PARROCO SECONDO IL DETTATO DEL CANONE 522

Per un'analisi della nota della stabilità nell'ufficio
e del suo fondamento ecclesiologico



Roma 2020

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 6 mensis februarii anni 2019

Prof. Gian Paolo Montini
Prof. Gianfranco Ghirlanda

Direttore di Collana: P. Janusz Piotr Kowal, SJ

Impaginazione a cura dell'Autore

© 2020 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta, 4 - 00187 Rome, Italy
www.gbpress.org - books@biblicum.com

ISBN 978-88-7839-420-9

INTRODUZIONE

Il Codice di diritto canonico offre una definizione del concetto di «parroco» nel can. 519, secondo il quale il parroco

est pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastoralis communitalis sibi concreditalae fungens sub auctoritalate Episcopi dioecesanil, cuius in partem ministerii Christi vocatus est, ut pro eadem communitate munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi, cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque operam conferentibus christifidelibus laicis, ad normam iuris.

La ricca definizione del canone rimanda facilmente alla figura del sacerdote diocesano, preposto alla cura pastorale di una porzione del popolo di Dio che normalmente viene identificata in ragione del territorio parrocchiale. Questa immagine corrisponde di fatto a quella che la tradizione della Chiesa degli ultimi secoli, in particolare nell'ambito europeo, ha consegnato alla storia.

Le esigenze dei tempi moderni, parallelamente alla progressiva diminuzione del clero, hanno però iniziato a scalfire questa immagine consolidata. Infatti, se solo cinquant'anni fa i parroci erano ancora considerati inamovibili e all'ufficio di parroco si accedeva attraverso un concorso, oggi in molte diocesi si assiste alla difficoltà sempre più marcata di riuscire ad attribuire un parroco a ciascuna parrocchia a causa della progressiva carenza di clero. Ogni anno molte diocesi si vedono costrette a sostituire un certo numero di sacerdoti anziani, che hanno rinunciato all'ufficio per sopraggiunti limiti di età, con un numero decisamente inferiore di sacerdoti disponibili a ricoprire l'ufficio di parroco e ciò, com'è ovvio, genera la necessità di provvedere continuamente ad un riassetto della più equa distribuzione del clero sul territorio diocesano, a seconda delle esigenze.

Non solo, ma le dinamiche della vita moderna hanno reso più complesso l'esercizio dell'ufficio di parroco, generando nuove problemati-

cià, che il parroco oggi deve risolvere da solo in parrocchie spesso molto impegnative. In questo modo, se un tempo il parroco manteneva di fatto l'ufficio a vita, oggi si assiste sempre più di frequente alla rinuncia all'ufficio da parte di sacerdoti che dimostrano di non reggere il carico di responsabilità e di lavoro. Tutti questi elementi hanno generato un ricorso fin troppo frequente al trasferimento dei parroci.

Inoltre si deve aggiungere che la necessità di provvedere alla cura pastorale dei fedeli all'interno di un simile contesto ha determinato l'esigenza di ricorrere sempre più spesso a figure particolari di pastore che, pur rimandando alla «matrice» descritta dal can. 519, di fatto se ne discostano per qualche aspetto che le configura in modo particolare. In questo modo la figura di parroco così come viene compresa dal Codice di diritto canonico in realtà sembrerebbe moltiplicarsi in fattispecie nuove. Si pensi ai sacerdoti cui viene affidata *in solidum* la parrocchia secondo il can. 517 §1 e al sacerdote moderatore della cura pastorale secondo il dettato del can. 517 §2; al parroco religioso; ai sacerdoti cappellani militari; ai parroci degli Ordinariati per gli ex anglicani; ai pastori propri di una quasi-parrocchia; ai missionari titolari di una parrocchia o di una quasi-parrocchia in una Missione "*sui iuris*".

Ora appare del tutto evidente che il can. 522, che ha per oggetto la stabilità dell'ufficio del parroco, debba riferirsi a tutte le fattispecie che rimandano al concetto di «parroco» e quindi debba essere letto ed interpretato all'interno di questo più ampio e complesso contesto.

In particolare si deve tenere conto che il can. 522 rappresenta una novità rispetto alla normativa precedente in quanto non solo afferma il principio della stabilità dell'ufficio di parroco, sostituendolo di fatto al principio dell'inaMOVIBILITÀ dall'ufficio, ma contestualmente ammette la nuova modalità di nomina all'ufficio *ad certum tempus*, che si affianca alla modalità di nomina *ad indefinitum tempus*. L'esperienza di questi trent'anni dalla promulgazione del nuovo Codice ha dimostrato che la nuova modalità di nomina è stata ammessa da molte Conferenze episcopali e molti Vescovi vi hanno fatto frequente ricorso nelle rispettive diocesi e ciò rappresenta un segnale delle nuove esigenze pastorali che ruotano intorno all'ufficio di parroco e che ne condizionano le qualità, prima tra tutte la stabilità nell'ufficio.

Le nuove fattispecie che ampliano il concetto di parroco, unitamente all'affermazione della stabilità in sostituzione della inamovibilità e all'introduzione della nuova modalità di nomina a tempo determinato sembrano quindi aver contribuito in modo significativo a modificare il

contenuto dell'ufficio di parroco così come esso si è consolidato nella tradizione precedente.

La tesi che viene presentata si propone dunque di considerare questo complesso contesto come il quadro all'interno del quale esaminare il principio della stabilità dell'ufficio di parroco. L'obiettivo del presente lavoro non consiste semplicemente in una analisi esegetica della normativa, ma si propone di elaborare tale analisi mantenendo anche un taglio pratico, per fornire, accanto ad una interpretazione dottrinale della norma in esame, anche una possibile proposta di una sua applicazione utile alle molteplici fattispecie che si rifanno al concetto più tradizionale di «parroco» e che sembrano sempre più diffuse. In questo modo si vuole dimostrare che il can. 522 è una norma che può valere per tutte le contingenze in cui il parroco si trova ad agire.

Il nucleo fondamentale di tale proposito consiste nel dimostrare che esiste un nesso tra la parrocchia, considerata come Chiesa locale, e la stabilità dell'ufficio di parroco. Pertanto l'esegesi del can. 522 dovrà poggiare sia sul fondamento ecclesiologico che la parrocchia ha nella sua accezione di Chiesa locale, che si può comprendere in parallelo con la consistenza ecclesiologica che la diocesi ha in quanto Chiesa particolare, sia sulla consistenza ecclesiologica che l'ufficio di parroco dimostra di possedere se considerato anch'esso in parallelo alla consistenza ecclesiologica dell'ufficio di Vescovo, in quanto entrambi sono considerati *pastores proprii* della rispettiva Chiesa cui sono preposti.

La Chiesa particolare, infatti, in quanto espressione visibile in un luogo della Chiesa cattolica nella sua universalità, dimostra di possedere un valore ecclesiologico fondamentale, che vieta di considerarla una mera suddivisione territoriale della Chiesa universale. Colui che vi presiede è un Vescovo e la *missio canonica* che egli riceve gli viene data in vista dell'ordinazione episcopale che, unitamente alla comunione gerarchica, lo inserisce all'interno del collegio episcopale. Il Codice non prevede la nomina a tempo determinato per il Vescovo diocesano. Dunque, poiché un Vescovo è tale in quanto permane sempre membro del collegio, e poiché la *missio canonica* che egli riceve lo qualifica come *pastor proprius* di una Chiesa particolare, quindi di una *portio populi Dei* e non di una qualunque aggregazione di fedeli, appare del tutto conveniente che tale *missio* sia data a tempo indefinito.

La parrocchia, se considerata attraverso la nozione di Chiesa locale che il Concilio Vaticano II ha posto in evidenza anche riguardo ad essa, manifesta una non debole analogia con la Chiesa particolare di cui è parte costitutiva. In questo senso la parrocchia, sebbene non ripresenti

la Chiesa cattolica come avviene attraverso la Chiesa particolare, tuttavia la rappresenta in certo modo. Conseguentemente l'ufficio di parroco, in analogia con l'ufficio di Vescovo considerato *pastor proprius* della diocesi in quanto Chiesa particolare, è qualificato anch'egli come *pastor proprius* della parrocchia in quanto Chiesa locale. Alla luce di questo rapporto analogico tra i due uffici si può quindi valutare le due modalità di nomina del parroco e verificare l'opportunità di ciascuna di esse in riferimento al peso ecclesiologico che l'ufficio di parroco possiede. Si intende quindi dimostrare che, come appare conveniente che il Vescovo diocesano, *pastor proprius* della Chiesa particolare diocesana, sia nominato a tempo indefinito, così appare ugualmente conveniente che il parroco, *pastor proprius* della Chiesa locale che è la parrocchia, sia nominato a tempo indefinito. In questo modo si vuole dimostrare che l'indeterminatezza del tempo di durata del *munus* del parroco appare fondata sul valore ecclesiologico della parrocchia in relazione alla sua natura di Chiesa locale. Pertanto, pur ammettendo la nomina a tempo determinato, la quale si deve ritenere che tuteli la stabilità dell'ufficio durante la durata del tempo prescritta dalla Conferenza episcopale, si può tuttavia affermare che la nomina a tempo indefinito, nell'ordine della convenienza, appaia certamente da preferire in quanto meglio tutela la dignità ecclesiologica della parrocchia e dell'ufficio di parroco.

Lo sviluppo dell'argomento prevede di partire da una premessa metodologica, nella quale si espongono i criteri interpretativi cui si intende fare ricorso nell'interpretazione della norma, i quali appaiono non solo di natura giuridica, ma anche di natura ecclesiologica. Il secondo capitolo viene invece dedicato allo sviluppo storico della normativa in esame. Il terzo capitolo è dedicato all'esegesi più squisitamente giuridica del can. 522. Infine il quarto capitolo espone le considerazioni di carattere ecclesiologico che, in appoggio alle valutazioni esegetiche e alla luce di quanto emerso dal contesto storico che sottostà alla normativa vigente, intendono dare ragione della convenienza somma di mantenere la nomina del parroco a tempo indefinito in quanto realtà sostanziale ultima della stabilità dell'ufficio.

CAPITOLO I

L'interpretazione della legge canonica

1. Introduzione

Dovendo trattare l'esame del can. 522 nel contesto di una corretta esegesi del testo legislativo appare quanto mai opportuno, all'inizio di questo lavoro, premettere alcune considerazioni sul tema dell'interpretazione della legge canonica.

Questa prima considerazione in verità potrebbe apparire come pleonastica e fuori tema, poiché è chiaro che l'esame condotto su una norma si deve necessariamente avvalere delle tecniche interpretative che sono proprie delle scienze giuridiche e, nella fattispecie, del diritto canonico. Risulterebbe pertanto inutile ricordare quali sono le dinamiche dell'interpretazione delle norme canoniche, dal momento che tali dinamiche costituiscono uno dei principi basilari del diritto stesso.

Tuttavia ciò che si propone di analizzare con il presente studio è la stabilità nell'ufficio del parroco non solo come emerge dal dettato del can. 522, ma anche come appare dalla rilevanza ecclesiologica della parrocchia e, quindi, dell'ufficio di colui che ne è costituito pastore proprio, ovvero il parroco. L'obiettivo consiste nell'elaborare una proposta interpretativa non semplicemente teorica, ma connotata da un taglio pratico, che aiuti a comprendere la norma e ad applicarla nel modo più conveniente al valore degli istituti in gioco. In questo senso pertanto occorrerà appoggiarsi necessariamente ai criteri interpretativi delle norme canoniche, che rimangono i fondamenti principali, ma si tenterà altresì di approfondire i risultati ottenuti con altre considerazioni che vengono dalla riflessione teologica ed ecclesiologica sulla natura della parrocchia e dell'ufficio del parroco, le quali possono integrare ed illuminare dall'interno le conclusioni ottenute dall'esame esegetico del can. 522.

Pertanto all'inizio di questo studio, come premessa metodologica, appare quanto mai opportuno indicare alcune considerazioni relative ai criteri interpretativi delle norme canoniche, non solo nel senso tecnico-giuridico ricordato dal dettato del can. 17, ma anche e soprattutto nel senso ecclesiologico che dipende dalla natura dell'argomento contenuto nella norma oggetto dell'esegesi canonica. Tali criteri interpretativi costituiscono il fondamento metodologico dell'indagine che si vuole intraprendere sul contenuto del can. 522 ed occorre pertanto chiarire fin d'ora che cosa si intende con il concetto di interpretazione della legge canonica.

Accontentandosi per il momento di una definizione generale, è possibile definire l'interpretazione della legge come l'«attività mirante a chiarire il senso esatto della legge e il modo secondo il quale essa debba applicarsi nei singoli casi concreti»¹.

Una tale attività si qualifica com'è noto in modi diversi, a seconda della fonte dalla quale proviene e dal soggetto che la pone in essere. In tal senso l'interpretazione può essere *autentica*, quando viene emanata dallo stesso Legislatore oppure da colui che abbia ricevuto la necessaria potestà (can. 16 §§1-2); può essere fatta mediante sentenza giudiziale o atto amministrativo in cosa peculiare (can. 16 §3); può essere un'interpretazione *privata* o *dottrinale* quando viene realizzata da un soggetto che non gode di alcuna potestà, trattandosi generalmente di una indagine dottrinale svolta per lo più da giuristi e giurisperiti; può essere infine svolta da una comunità capace di ricevere una legge quando il modo di interpretare ed applicare la norma si manifesta e si consolida all'interno di una prassi consuetudinaria avvertita come vincolante: la consuetudine infatti è riconosciuta dall'ordinamento canonico come *optima legum interpres* (can. 27).

In questo primo capitolo si propone di concentrare l'attenzione sul tema dell'interpretazione dottrinale. Infatti uno studio esegetico della norma giuridica che possa essere considerato rigoroso e preciso consiste fondamentalmente in una attività di interpretazione e pertanto colui che si accosta al testo legislativo e si accinge ad esaminarlo sotto il profilo dottrinale deve tenere in considerazione tutti gli aspetti imprescindibili ad una indagine scientifica.

Quali siano tali aspetti viene enunciato dal can. 17 che sancisce i criteri con i quali si deve interpretare la legge. Il criterio principale consiste nel significato giuridico proprio delle parole considerato nel

¹ J.L. GUTIERREZ, «Alcune questioni sull'interpretazione della legge», 507.

testo e nel contesto; qualora permangano dubbi ed incertezze occorre rivolgersi a criteri secondari che nella fattispecie sono i luoghi paralleli (se ce ne sono), il fine e le circostanze della legge, la *mens legislatoris*.

Tra i criteri secondari enunciati nel can. 17, che si riferiscono all'interpretazione sotto il profilo più squisitamente giuridico e tecnico dell'indagine esegetica, occorre considerare anche altri criteri dei quali si dovrà tenere conto in quanto integrativi e complementari a quelli formulati dalla norma citata. Si tratta più precisamente di quei criteri interpretativi che discendono dall'immanente reciprocità esistente tra diritto canonico ed ecclesiologia e dalle conseguenze teologiche che ne derivano. La Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* infatti afferma a tale riguardo che

instrumentum, quod Codex est, plane congruit cum natura Ecclesiae, qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universum spectatum, peculiarique ratione per eius ecclesiologicam doctrinam. Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem. Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii descripta perfecte in linguam «canonisticam» convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendum tamquam ad primum exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet.

Inde nonnullae profluunt fundamentales normae, quibus totus regitur novus Codex intra fines quidem materiae illi propriae, necnon ipsius linguae, quae cum ea materia cohaeret.

Quinimmo affirmari licet inde etiam proficisci notam illam, qua Codex habetur veluti complementum magisterii a Concilio Vaticano II propositi, peculiari modo quod attinet ad duas Constitutiones, dogmaticam nempe atque pastorem.

Hinc sequitur, ut fundamentalis illa ratio «novitatis», quae, a traditione legifera Ecclesiae numquam discedens, reperitur in Concilio Vaticano II, praesertim quod spectat ad eius ecclesiologicam doctrinam, efficiat etiam rationem «novitatis» in novo Codice².

² GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XI-XII. In alcuni documenti conciliari è possibile rinvenire taluni principi di fondo circa il mandato per l'allora futura opera di codificazione. In particolare cf. AA 1/d; AG 14/d; PO 20/b; CD 44/a. In conformità a quanto enunciato, relativamente all'insegnamento del diritto canonico nel riordino degli studi ecclesiastici, OT 16/e afferma che «nella esposizione del diritto canonico...si tenga presente il mistero della Chiesa secondo la Costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio».

Alla luce delle affermazioni enunciate dalla Costituzione appare da subito evidente come non sia possibile immaginare un'attività interpretativa della norma canonica prescindendo in generale dalle implicanze teologiche e in particolare da quelle ecclesiologiche. Nel contesto della presente indagine il can. 522, trattando dell'ufficio del parroco in merito alla nota della stabilità di cui deve godere, si inserisce evidentemente all'interno della trattazione sulla parrocchia e per questo motivo non può prescindere dalle considerazioni che derivano dal peso che essa ha, per sua natura, nel quadro dell'ecclesiologia.

Il canonista infatti non solo deve essere in costante dialogo con la teologia ma deve essere egli stesso un teologo. Nello svolgere il proprio compito e in particolare nella ricerca scientifica finalizzata allo studio delle norme egli deve intuirne i fondamenti teologici sottesi e deve essere pertanto in costante dialogo con il teologo e soprattutto con l'ecclesiologo, i quali saranno capaci di sostenere ed approfondire l'esame della norma per quanto riguarda i più specifici aspetti relativi alla loro materia. Naturalmente il diritto canonico da un lato e l'ecclesiologia dall'altro non devono invadere i rispettivi campi, avendo riguardo della giusta e reciproca autonomia di ciascuna disciplina, ma certamente devono realizzare una sapiente armonia nel rispetto dell'unità e della concordanza di tutta la dottrina della fede arrivando, senza forzature, ad illuminare vicendevolmente i percorsi e i risultati delle proprie ricerche.

Si deve ritenere infatti che il canonista che si limitasse a ridurre il proprio ambito di ricerca alla sola legge positiva finirebbe non solo con l'impoverire i risultati del suo studio ma favorirebbe una svalutazione e una minimizzazione della stessa scienza canonistica. Egli non potrà fare a meno di appoggiarsi ai risultati delle indagini teologiche ed ecclesiologiche ogniqualvolta si interroghi sulle questioni di diritto che manifestano una ragguardevole implicanza anche sotto la prospettiva considerata dalle scienze teologiche. Tuttavia dovrà semplicemente appoggiarsi, senza sostituirsi all'ecclesiologo, perché comunque quella del canonista rimarrà sempre una prospettiva giuridica. Egli non dovrà perdere di vista l'oggetto primario del suo studio, che è la norma da interpretare, e per questo motivo non potrà accontentarsi di uno studio ecclesiologico perché dovrà spingersi oltre, per arrivare ad individuare i contenuti propri della norma interpretata nel suo testo e contesto secondo il significato proprio delle parole che la costituiscono, determinando in questo modo a quali casi concreti la norma possa applicarsi. Ciò implica che, in virtù della unità e concordanza di tutta la dottrina della fede, solo una ecclesiologia in armonico equilibrio con l'ordinamento ca-

nonico potrà essere di autentico aiuto per l'indagine canonica e pertanto il canonista dovrà evitare di appoggiarsi a schemi ecclesiologici opinabili che rischierebbero soltanto di portarlo fuori strada. In questo senso sembra di poter affermare che per realizzare un simile traguardo il canonista debba essere prima di tutto un buon teologo e debba saper appoggiarsi con umiltà ed equilibrio a quanto il teologo e l'ecclesiologo hanno elaborato nel proprio percorso di ricerca.

Naturalmente non si può ignorare che un simile dialogo tra il diritto e l'ecclesiologia non è affatto scevro di difficoltà. Entrambe le scienze infatti si occupano spesso di analizzare i medesimi oggetti ma sotto prospettive e con finalità molto diverse tra loro. Pertanto solo presupponendo un reciproco sforzo di comprensione e di rispetto dei propri metodi sarà possibile realizzare una effettivo e vicendevole dialogo finalizzato ad un mutuo aiuto³.

Un'ultima precisazione introduttiva in merito all'interpretazione della legge va fatta relativamente alle finalità anche pastorali dell'attività interpretativa. La legge infatti non è creata dal Legislatore per essere cristallizzata all'interno di un sistema giuridico oggetto della mera speculazione dottrinale, ma al contrario è creata per l'applicazione e per questo motivo presuppone sempre il bene delle anime. Pertanto essa chiede di essere rettammente applicata per realizzare quello che effetti-

³A questo riguardo Gutierrez porta l'esempio della così detta tecnica dell'equiparazione *in iure* applicato al concetto di Chiesa particolare. Com'è noto il diritto, ricorrendo a questa tecnica, applica la nozione di Chiesa particolare non solo alle diocesi ma anche a tutte le figure comprese nel can. 368 e conseguentemente applica la normativa relativa ai Vescovi anche alle figure menzionate nel can. 381 §2. Questa assimilazione è stata poi estesa anche agli Ordinariati militari e al rispettivo Ordinario con la Cost. Apost. *Spirituali militum curae* del 21 aprile 1986 e agli Ordinariati per gli ex anglicani e al rispettivo Ordinario con la Cost. Apost. *Anglicanorum coetibus* del 4 novembre 2009. L'autore rileva come una simile equiparazione possa creare non pochi problemi all'ecclesiologo e come questi sia effettivamente legittimato ad accusare il canonista di un uso improprio della nozione di Chiesa particolare e di Vescovo diocesano. L'imbarazzo non potrebbe essere superato se da parte di entrambi non ci fosse uno sforzo di reciproco chiarimento e di dialogo, che porti ad accettare come ragionevole il ricorso ad una simile equiparazione se si considera che l'assimilazione giuridica di due istituzioni non implica una coincidenza ecclesiologica delle stesse, ma presuppone solo l'esistenza di alcune caratteristiche comuni che consentono l'applicazione parziale di una stessa normativa. Quella dell'equiparazione pertanto appare semplicemente una tecnica di economia legislativa che nei limiti dei casi permette di applicare una stessa normativa a due o più entità simili le quali evidentemente non possono essere assimilate sul piano del ragionamento ecclesiologico ma possono esserlo su quello canonico. Cf. J.L. GUTIERREZ, «Alcune questioni sull'interpretazione della legge», 513-514.

vamente dice nel suo testo perché solo così la norma servirà effettivamente a ciò per cui è stata creata. Una legge che venisse applicata in modo sbagliato o equivoco per un vizio di interpretazione non tutelerebbe certamente il bene delle anime cui è destinata. Da quanto esposto a modo di semplice accenno appare già chiaramente il valore che l'interpretazione della legge possiede non solo in relazione all'indagine dottrinale in sé ma anche e soprattutto per i risvolti pastorali che dall'interpretazione discendono e da quanto essi realizzano influenzando l'applicazione della norma.

All'inizio di questo lavoro pertanto si vuole escludere fin da subito uno schema interpretativo che intenda considerare lo studio della norma sotto il profilo esclusivamente positivo. Si preferisce appoggiarsi invece ad uno schema di più ampio respiro, che non si limiti ad analizzare esclusivamente gli elementi interni al testo che costituisce il corpo della norma, ma si spinga oltre, toccandone anche gli elementi esterni come l'indagine storico-evolutiva della legge, le implicanze ecclesiologiche che essa richiama e presuppone, il contesto sinottico tra la norma in esame e il più ampio corpo normativo entro cui essa si colloca e con il quale armonicamente si integra. Uno schema interpretativo che oltre al necessario ed indispensabile riferimento ai mezzi interpretativi più tecnici che derivano dalla natura giuridica del diritto canonico tenga conto anche degli elementi che provengono dalla sua natura ecclesiale e teologica.

Pertanto, oltre alle necessarie ed irrinunciabili tecniche interpretative, che rimangono i criteri primari per l'interpretazione della norma, così come appaiono dal dettato del can. 17, si farà altresì ricorso alle altrettanto irrinunciabili considerazioni che derivano dall'indagine ecclesiologica sulla natura della parrocchia nel contesto della Chiesa particolare, di cui essa non semplicemente fa parte ma ne è l'elemento costitutivo primario in quanto, pur non essendo di un'istituzione di diritto divino, rende concretamente possibile la cura pastorale dei fedeli nella dimensione locale della Chiesa, e si proverà perciò a recuperare il contributo di tali riflessioni ad integrazione e arricchimento dell'indagine più squisitamente giuridica svolta sul testo del can. 522.

2. La funzione ricognitiva e la funzione normativa dell'interpretazione giuridica

La fonte etimologica della parola «interpretazione» corrisponde alla parola latina «*interpretatio*» la quale è formata dalle parole «*inter*» e «*pretatio*». Quest'ultima presumibilmente richiama l'atto del *prae-ire*,

ovvero dell'andare avanti, del procedere, da cui deriva il termine «pretore» che è per l'appunto colui che va avanti, cioè il magistrato che interpreta i fatti per giungere alla soluzione di un caso concreto⁴.

In questo senso si può ritenere che l'interpretazione sia propriamente l'atto dell'*inter pre-ire*, ovvero dell'«andare-avanti-tra», nel senso del cercare tra le parti. L'interprete pertanto è colui che svolge una funzione di mediazione sopra una forma rappresentativa del pensiero e dell'agire umano, e che si colloca tra l'autore di detta forma rappresentativa e il destinatario di quest'ultima. Nel contesto più propriamente giuridico, l'interprete è colui che svolge la funzione di mediazione tra il Legislatore che ha formulato la norma e i destinatari che sono interessati alla sua applicazione in un caso concreto. Egli esegue un'operazione che si colloca nel mezzo del rapporto tra Legislatore e soggetto capace di ricevere una legge e offre la sua perizia per accertare che quanto elaborato dal Legislatore sia effettivamente applicabile al soggetto interessato per quel caso concreto.

In questo modo si può definire l'interpretazione giuridica come «un'attività volta a riconoscere e a ricostruire il significato da attribuire, nell'orbita di un ordine giuridico, a forme rappresentative, che sono fonti di valutazioni giuridiche, o che di siffatte valutazioni costituiscono l'oggetto»⁵. Dette fonti di valutazioni giuridiche sono di fatto norme giuridiche e precetti, posti in essere da parte di un'autorità che gode del potere di emanarli, in virtù della potestà legislativa che appartiene all'ufficio che essa riveste.

Questo tipo di interpretazione, che fa parte del genere dell'interpretazione in funzione normativa⁶, si differenzia sostanzialmente dalle altre forme interpretative per il fatto che essa è rivolta a comprendere per poter agire o decidere. Qui non si tratta semplicemente di investigare per conoscere un'oggettivazione del pensiero di colui che l'ha formulato esercitando su di esso una funzione meramente ricognitiva, ma oltre questo si tratta anche di integrare tale oggettivazione per applicarla al caso concreto. In sostanza, si tratta di discernere per agire, non semplicemente per conoscere. Questa attività si rende spesso necessaria per il fatto che le parole di un testo normativo non sono sempre sufficientemente chiare in sé oppure, pur essendo chiare in sé, non manifestano con sufficiente certezza cosa esse vogliono esprimere nel loro insieme;

⁴ Cf. N. ZINGARELLI, *Vocabolario della lingua italiana*, voci: «interpretazione» e «pretore».

⁵ E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 801-802.

⁶ Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 802.

e se anche fosse chiaro il contenuto della formula normativa, potrebbero sorgere dubbi sulla effettiva applicabilità di quella norma per quel caso di specie. Questo tipo di dubbi può sorgere sia per alcune deficienze delle espressioni umane, sia per i limiti oggettivi delle parole che servono come strumenti per esprimere il contenuto normativo⁷.

Nel primo caso ci si imbatte nelle limitazioni della mente umana la quale, nonostante gli sforzi, si dimostra pur sempre defettibile nelle sue forme di espressione e pertanto può errare, può determinare delle espressioni lacunose e non complete o comunque ambigue ed incerte.

Nel secondo caso ci si imbatte invece nei limiti oggettivi delle parole che non sono né possono essere segni perfetti di espressione del pensiero. Esse infatti, pur essendo segni percettibili e determinati sul piano delle realtà umane, sono tuttavia chiamate ad esprimere contenuti che provengono dall'ordine intellettuale e volitivo del pensiero che per loro natura sono difficilmente oggettivabili attraverso segni finiti. Anche in questo caso, nonostante tutti gli sforzi, le parole di un testo normativo esprimeranno sempre con una certa difficoltà la volontà del Legislatore.

Ora un ordinamento giuridico, per sua natura, richiede la massima precisione nel determinare che cosa decidere e come agire. In questo senso un ordinamento apparirà tanto più perfetto quanto più sarà sicuro e certo il passaggio da quanto formulato nella norma dal Legislatore e la sua applicazione al caso di specie. L'attività dell'interprete si colloca proprio all'interno di questo passaggio ed egli pertanto si manifesta non soltanto come il garante della corretta comprensione della norma, ma soprattutto come il garante della sua corretta applicazione. Da questo si intuisce come l'attività dell'interprete della legge non consiste semplicemente nel tornare sul pensiero precedentemente espresso per riportarne alla luce la sua oggettivazione. L'interprete non si sostituisce all'autore della norma con la mera pretesa di oggettivare quanto quest'ultimo aveva formulato, ma si spinge oltre, tentando di sviluppare delle direttive per l'azione pratica e le scelte da compiere. Il compito dell'interprete pertanto non consiste semplicemente nel conoscere la norma, ma consiste più propriamente nel conoscerla per tenerla in vita, ovvero nel mantenerla in perfetta efficienza nella vita della comunità per la quale essa fu creata a suo tempo.

In questo senso l'attività dell'interprete oltre ad essere ricognitiva sarà anche e soprattutto riproduttiva o rappresentativa⁸ così che sarà pos-

⁷ Cf. L.V. CANTIN, *Teoria de la interpretación de la ley canonica*, 23-25.

⁸ Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 803.

sibile individuare almeno due momenti generali di tale attività e precisamente: un primo momento, nel quale l'interprete ricostruisce l'idea originaria della formula legislativa; e un secondo momento nel quale egli tenta di rappresentare l'esito della norma e le sue conseguenze in determinate situazioni presupposte in anticipo. Accanto al momento intellettuale che ricostruisce l'aspetto teorico, l'interpretazione giuridica deve spingersi anche al momento pratico che ricostruisce l'assimilazione della norma alla vita dei suoi destinatari.

Alla luce di quanto brevemente accennato appare già con una certa evidenza come non sia di fatto possibile accontentarsi di uno schema interpretativo che miri a ricostruire il senso della norma sul piano meramente positivo. Un siffatto schema rischierebbe infatti di limitarsi al solo momento ricognitivo-teorico, dimenticandosi di tutti gli altri aspetti che ruotano intorno alla norma e la mettono in contatto con le dinamiche pratiche della vita dei fedeli. Un tale schema risulterebbe gravemente impoverito e non metterebbe in sufficiente luce la *ratio* della norma in esame.

Dunque è possibile dire che l'enunciato normativo è caratterizzato dalla sua natura precettiva, in quanto non si limita ad essere una mera enunciazione estetica ma pretende di determinare la maniera di comportarsi nel futuro. Come conseguenza la sua interpretazione giuridica, oltre ad avere una funzione ricognitiva in ordine alla conoscenza dei contenuti, avrà anche una funzione normativa in ordine alla sua corretta applicazione. L'enunciato normativo pertanto si rivolge ai suoi destinatari chiamando in causa il loro intelletto per la corretta interpretazione della norma e la loro volontà per la sua corretta applicazione. Perciò sorge l'esigenza che il contenuto della legge sia correttamente inteso per essere poi correttamente applicato. Tuttavia un tale contenuto, cristallizzato nel dettato normativo, non potrà mai dirsi definitivamente chiarito, per il semplice fatto che le situazioni concrete che esso disciplina, pur individuando sempre una determinata fattispecie, sono tuttavia sottoposte ai continui cambiamenti che sono propri delle cose umane. Nuove esigenze che sorgono come conseguenza di nuovi problemi, adattamenti che si rendono necessari dall'esperienza acquisita nell'aver applicato la norma per un certo numero di anni, nuove situazioni analoghe a quella normata che rientrano nella fattispecie individuata dalla legge ma con peculiarità del tutto nuove, e così via: sono tutti fattori che obbligano ad una continua rielaborazione della norma, al suo rinnovamento e adeguamento alla fattispecie da essa normata. L'interpretazione della legge soddisfa appunto questo tipo di esigenze le quali,

per le leggi dell'ordinamento ecclesiale, saranno particolarmente connesse con l'ambito pastorale e il bene delle anime dei fedeli cui la norma è destinata.

Dalle due funzioni dell'interpretazione derivano le due finalità dell'attività interpretativa, ovvero: individuare il significato originario della norma così come lo volle il Legislatore; e fornire i criteri critici cui ricorrere per adeguare tale significato alle nuove situazioni.

3. La finalità primaria dell'attività interpretativa: l'individuazione del significato originario della norma conformemente alla volontà del Legislatore

La norma dunque viene creata per essere applicata, quale strumento chiamato a disciplinare le concrete situazioni che sono inquadrabili all'interno delle statuizioni da essa sancite. Colui che deve applicare la norma è pertanto chiamato a svolgere un'operazione intellettuale di interpretazione, con la quale deve verificare se esistano i presupposti di fatto della norma in questione, relativamente al comportamento che egli deve assumere. L'esito di tale operazione, posto che i presupposti esistono e che siano stati identificati, può essere diverso. Se l'interprete della norma riconosce tali presupposti come apprezzabili al proprio caso, l'operazione può generare l'osservanza della norma. Nel caso contrario, invece, l'operazione può generare la sua inosservanza. E in quest'ultima ipotesi l'inosservanza potrebbe generarsi nella variante della lite, nell'eventualità che i soggetti interessati all'interpretazione della norma siano più d'uno e abbiano raggiunto risultati difformi.

In tutti questi casi ci si trova davanti ad una forma di interpretazione di parte,⁹ elaborata dal soggetto interessato, la quale nell'ipotesi di una inosservanza chiede necessariamente di essere superata. È qui che interviene l'interpretazione giurisdizionale da parte dell'organo competente¹⁰, che in quanto tale opera come un terzo imparziale, supera l'interpretazione di parte e può determinare una valutazione vincolante della norma in ordine al comportamento da seguire. L'applicazione pertanto presuppone sempre una forma di interpretazione e per questo motivo si può dire che «ad una funzione normativa l'interpretazione giuridica è

⁹ Con l'espressione "interprete di parte" si vuole intendere l'interprete privato, ovvero il destinatario della norma e, in generale, colui che è interessato più o meno direttamente dalla sua corretta applicazione.

¹⁰ Con l'espressione "interprete giurisdizionale" si intende invece identificare l'organo individuato dall'ordinamento giuridico come competente per l'interpretazione vincolante della norma.

destinata per la stessa natura del suo oggetto e del suo problema, che la mette in correlazione con l'applicazione della norma»¹¹.

L'interpretazione dottrinale si colloca idealmente tra le due forme interpretative sopra considerate, ovvero tra quella di parte e quella giurisdizionale. Il giurista interprete infatti, al contrario dell'interprete di parte, analizza la norma, ma non necessariamente in vista di una sua applicazione ad un caso di specie. Egli cioè svolge una funzione interpretativa di tipo scientifico, che certamente ha delle finalità sul piano pratico, ma non direttamente o almeno non nell'immediato. La destinazione dell'opera interpretativa in questo caso non va intesa come finalizzata ad una immediata applicazione della norma in esame, ma come una sorta di orientamento preventivo, rivolto a coloro che della norma sono i destinatari e quindi i suoi potenziali esecutori.

Evidentemente in un simile lavoro il giurista interprete deve avvalersi di strumenti appropriati. Egli è in questo senso un giurisperito, capace di elaborare una riflessione ragionevolmente fondata e scientificamente motivata, tale per cui possa godere di una sua propria forma di autorevolezza che per sua natura la distingue da quella sviluppata dall'interprete di parte. E tuttavia una forma di autorevolezza che, al tempo stesso, si distingue radicalmente dall'autorevolezza dell'interprete giurisdizionale, poiché a differenza di quest'ultimo il giurista interprete non dirime le questioni, non interpreta esercitando una funzione parallela a quella del Legislatore. La sua non è né può essere un'interpretazione risolutiva, ma si limita ad essere una proposta. In questo caso si potrebbe parlare di "autorevolezza" per l'interprete dottrinale, e di "autorità" per l'interprete giurisdizionale.

Nello svolgere la propria funzione l'interprete dottrinale dovrà pertanto mantenere un delicato equilibrio che gli consenta di non confondere la propria attività né con quella dell'interprete privato, né tantomeno con quella dell'interprete giurisdizionale.

Nella prima ipotesi la confusione potrebbe nascere qualora l'interprete dottrinale finalizzi l'indagine sul contenuto della norma in ordine alla conoscenza della condotta da seguire. In un simile caso si rischierebbe di considerare come interpretazione giuridica solo quella capace di individuare un comportamento pratico da parte dei destinatari della legge e non vi sarebbe più spazio per una interpretazione scientifica. L'interprete dottrinale infatti non deve dimenticare che la sua attività è primariamente scientifica. Evidentemente ciò non può significare che essa sia totalmente

¹¹ E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 807.

avulsa da ogni riferimento pratico, nel qual caso si ridurrebbe ad un semplice quanto inutile esercizio di stile, ma significa che essa è finalizzata alla conoscenza del suo contenuto il più oggettivo possibile, a prescindere cioè dalla concreta applicazione ad un caso concreto. Nell'esercizio del proprio lavoro l'interprete deve scandagliare il contenuto della norma per conoscerne tutti gli aspetti, le ragioni e i fondamenti, presupposti necessari per una sua successiva applicazione ad un caso di specie. Al limite egli potrà studiare le modalità con cui la norma è stata applicata dall'ordinamento giuridico nei diversi casi in cui ad essa si è fatto ricorso, ma sempre come riscontro per la conoscenza del suo contenuto. In altre parole l'interprete dottrinale si occupa dello studio della cosiddetta "fattispecie legale" prevista dalla norma, che prescinde dall'eventuale "fattispecie concreta" che in essa potrebbe inquadarsi.

Nella seconda ipotesi la confusione potrebbe verificarsi qualora l'interprete dottrinale si identifichi con il Legislatore e interpreti la norma come se dovesse produrre una interpretazione autentica. In realtà l'interprete dottrinale non è chiamato a dirimere le questioni e quanto elabora, frutto della propria indagine, è sempre subordinato alla legge. Egli cioè riveste un compito ricognitivo e la sua interpretazione, pur nel contesto dell'interpretazione normativa, non è che una proposta. L'interprete in sostanza non può identificarsi con l'autore della norma e deve ricordare che la propria interpretazione ha sì una "destinazione normativa", ma non certo una "efficacia vincolante"¹².

L'attività interpretativa dell'interprete dottrinale mantiene pertanto una finalità applicativa, è anche un'esegesi per l'applicazione, perché non si dà una interpretazione che prescinda dalla attuazione di una norma. Tuttavia tale finalità è solo indiretta, in ragione del fatto che l'attività dell'interprete dottrinale si colloca idealmente tra le due attività dell'interprete di parte e dell'interprete giurisdizionale e pertanto la sua finalità applicativa non è primariamente rivolta ad una fattispecie concreta, quanto piuttosto ad una fattispecie legale più astratta. In questo senso, pur non perdendo mai di vista la finalità generale della corretta applicazione della norma, l'interpretazione dottrinale sarà particolarmente concentrata sull'aspetto dell'esegesi scientifica del testo normativo, tesa ad individuare il significato originariamente voluto dal Legislatore. Solo conoscendo ciò che il Legislatore ha obiettivamente voluto con l'emanazione della norma si potrà individuare una oggettiva fattispecie legale per applicare la legge ai singoli casi concreti.

¹² Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 809.

**4. La finalità secondaria dell'attività interpretativa:
individuare i criteri che permettono l'adeguamento
del significato della norma a nuove fattispecie concrete**

Sin qui si è preso in considerazione il compito ricognitivo dell'interpretazione dottrinale. In esso si è visto come l'interprete sia chiamato a svolgere una attività scientifica di tipo esegetico sul testo della norma, per verificarne le dinamiche interne e i nessi logici, in ordine alla finalità primaria dell'interpretazione che consiste nella corretta conoscenza della norma come fondamento per una sua corretta applicazione. Ora, perché una norma sia correttamente applicata, occorre riuscire a determinare il più precisamente possibile la giusta corrispondenza tra la fattispecie concreta del caso in questione e la sua fattispecie legale, contenuta nel dettato normativo. E perché ciò sia possibile occorre anche che la norma possa adattarsi ed adeguarsi al caso e a tutte le sue fondamentali sfumature. Per questo motivo la sola indagine esegetica, benché fondamentale e primaria, non appare tuttavia sufficiente in sé sola per una piena applicazione della norma. La norma sarà tanto più agevolmente e fruttuosamente applicata quanto più la comprensione del dettato normativo sarà integrata da quei criteri che la arricchiscano dei necessari adeguamenti al caso specifico.

Che la norma debba sapersi adeguare alle nuove situazioni concrete che via via si manifestano, conservando la sua capacità regolatrice, dipende semplicemente dal fatto che essa è creata per l'applicazione. Pertanto l'interprete non può accontentarsi di individuare il suo contenuto come perennemente statico, dato una volta per tutte. La norma infatti non è un dato chiuso nel passato, con un significato ed un valore in sé definiti una volta per tutte, ma è un dato dinamico che continuamente si declina nell'attualità del presente. Ciò significa che, pur essendo essa un dato oggettivo, stabilito nel passato, non si esaurisce tuttavia in esso ma lo supera per sopravvivere nel tempo che segue, mantenendo in questo modo un vigore sempre attuale. La fattispecie legale che emerge dall'attività interpretativa pertanto non si dà come un dato statico, ma come un dato dinamico e come tale chiede di essere compreso.

Per questo motivo l'attività ermeneutica dell'interprete, svolta attraverso un lavoro ricognitivo, oltre a ricostruire il significato originario e proprio della norma, dovrà al tempo stesso riuscire ad adattarla adeguatamente alla realtà concreta e attuale cui essa si riferisce. Ciò appare tanto più complesso per il fatto che, come già si è detto, l'interprete dottrinale non studia la norma per una sua applicazione immediata, ma piuttosto per delineare un orientamento preventivo alla sua applicazio-

ne, nell'ottica di un servizio reso a quanti, destinatari della norma, sono i suoi concreti esecutori.

Quindi l'interprete non dovrà mai perdere di vista il fatto che l'oggetto della sua attività è una realtà dinamica, che conserva e manifesta una propria dimensione di divenire nel tempo. La norma, in quanto strumento di regolazione sociale, pur mantenendo un suo significato oggettivo e fermo, per sua natura deve potersi adeguare alle nuove sfumature che continuamente circoscrivono la fattispecie legale che essa individua e di questo l'interprete non potrà non tenere conto.

A questo punto appare possibile evidenziare come le due finalità dell'interpretazione, ovvero lo studio del significato originario del contenuto della norma, fondato sull'indagine esegetica e logica che ha per oggetto la lettera del testo normativo, e lo studio delle modificazioni che la comprensione della norma ha subito per via dei mutamenti della società e dei progressi della scienza giuridica, non possano darsi l'uno senza l'altro.

Se infatti l'interpretazione della norma si accontentasse soltanto della prima finalità la fattispecie concreta del caso non riuscirebbe a trovare una effettiva corrispondenza con la fattispecie legale prevista dal testo normativo. Mentre è evidente che nemmeno si potrebbe parlare propriamente di interpretazione giuridica laddove si perseguisse solo lo scopo di studiare l'evoluzione della comprensione della legge prescindendo dal fondamento oggettivo. In questo senso il compito ricognitivo dell'interprete è indispensabile per accertare in quale misura la comprensione della norma abbia subito modificazioni col sopravvenire di cambiamenti nell'ambiente sociale o di nuovi orientamenti nell'ordinamento giuridico.

A questo punto è lecito chiedersi quando intercorrano mutamenti che rendono necessario individuare se e come la norma possa adattarsi alle nuove situazioni da essi determinatesi.

In generale ciò avviene quando il mutare dei rapporti sociali relativi agli ambiti disciplinati da una norma introduce nuove situazioni, analoghe a quelle previste dal testo normativo e tuttavia differenti per alcune sfumature. Qui l'interprete è chiamato a verificare in quale misura sia possibile inquadrare la nuova situazione all'interno della fattispecie legale prevista dalla norma. Si tratta evidentemente di un passaggio delicato, che in alcuni casi potrebbe addirittura non poter essere risolto autonomamente dall'interprete per via di dubbi apparentemente invalicabili. Solo il ricorso all'interpretazione autentica dell'organo competente potrebbe consentire di superare un simile ostacolo.

Un caso del tutto particolare si può presentare inoltre quando la norma è stata seguita da una legge speciale che ad essa si riferisce per integrarne alcuni aspetti o per disciplinare quanto quest'ultima aveva demandato all'autorità competente¹³. In questo caso l'interprete dovrà studiare la norma in parallelo agli sviluppi che di essa sono seguiti all'interno della legge speciale. Nel far questo, egli dovrà verificare che la legge speciale e la norma di riferimento non creino un principio di incrinamento, o perfino di rottura, dell'intrinseca coerenza di tutto l'ordine giuridico. In altre parole, egli dovrà valutare che la legge speciale costituisca un coerente sviluppo della norma di partenza, sia sul piano della coerenza tra le due leggi in sé considerate, sia sul piano della coerenza tra esse e l'intero ordinamento giuridico¹⁴.

La ragione di un simile compito dell'interprete nasce dal principio della totalità ermeneutica, il quale mette in luce come l'ordinamento giuridico sia costituito nel suo insieme da una serie continuativa di norme non slegate tra loro, ma strettamente correlate da uno stile uniforme e da contenuti omogenei¹⁵. Il principio della totalità ermeneutica impone pertanto all'interprete uno studio della norma in relazione ai suoi possibili sviluppi e adattamenti nel tempo, sempre considerata all'interno di un unico e organico complesso normativo che, in quanto tale, è capace di illuminare ed orientare l'indagine.

5. La funzione creativa dell'interpretazione

L'esigenza di adattabilità della norma ai nuovi casi e la conseguente esigenza di dinamicità dell'interpretazione giuridica suggerisce a questo punto di presentare alcune considerazioni su un aspetto particolare, costituito dalla questione relativa alla legittimità di una interpretazione

¹³ Si tratta qui proprio del caso del can. 522, là dove demanda alle Conferenze episcopali il compito di determinare la durata dell'eventuale nomina dei parroci a tempo determinato.

¹⁴ Ciò si verifica propriamente nel caso del can. 522. Le Conferenze episcopali intervenute a disciplinare quanto ad esse demandato dalla norma sono molte e diversi sono i modi in cui esse si sono pronunciate, determinando tempi e motivazioni differenti.

¹⁵ Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 831. L'autore afferma che l'ordinamento giuridico «va considerato come una operante concatenazione produttiva in movimento, che è determinata in tutto e per tutto da un unico stile». Per questo motivo «il canone della totalità impone un perenne riferimento delle parti al tutto e perciò anche un riferimento delle singole norme al loro organico complesso: quindi impone una valutazione unitaria delle valutazioni legislative». Al suddetto principio fa riferimento anche G. LO CASTRO, «Conocimiento e interpretación del derecho», 405.

evolutiva¹⁶. Il problema appare piuttosto complesso per il fatto che gli autori si dividono tra due posizioni che si fondano sostanzialmente su differenti presupposti filosofici dei meccanismi della conoscenza umana¹⁷.

Coloro che concepiscono la conoscenza umana come una ricezione di una verità in sé sussistente e compiuta prima di qualunque elaborazione del pensiero, descrivono l'interpretazione giuridica (ma in questo senso ogni tipo di interpretazione) come un procedimento puramente intellettuale, fondato su un lavoro di tipo squisitamente analitico¹⁸, il cui oggetto è la norma intesa attraverso la sua formula, che cristallizza in sé il dato normativo manifestato nella sua realtà sostanziale una volta per tutte secondo la volontà del Legislatore¹⁹. In altre parole, si tratterebbe di indagare il contenuto della formula normativa considerandolo come una realtà sussistente, compiuta nella sua essenza, definita nel suo essere. In questo senso lo scopo dell'interpretazione sarebbe semplicemente quello di evidenziare il contenuto oggettivo della formula, portando alla luce quello che potremmo in qualche modo considerare il suo Codice genetico, ovvero ciò che costituisce e definisce il dato normativo nei suoi elementi essenziali e costitutivi, i quali si manifestano esteriormente attraverso la formula precettiva della norma. Com'è ovvio, all'interno di un simile schema non può esserci spazio per una interpretazione evolutiva. Il compito dell'interprete infatti consisterebbe unicamente nel portare alla luce ciò che già è dato essenzialmente, senza innovare o creare nulla di più.

¹⁶ Questa categoria di interpretazione è tradizionalmente nota anche come interpretazione oggettiva, che si definisce in opposizione a quella soggettiva. Per uno sviluppo sulla materia cf. M. CABREROS DE ANTA, «Investigación subjetiva y objetiva de la ley», 208-228; G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 229-242; P. BROWN, *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*; O. FUMAGALLI CARULLI, «Soggettività dell'interpretazione e diritto della Chiesa», 95-132.

¹⁷ Si fa qui riferimento a due indirizzi fondamentali dell'attuale filosofia del linguaggio, ovvero a quello analitico e a quello ermeneutico.

¹⁸ La filosofia analitica parte dall'idea che i problemi filosofici debbano essere affrontati con gli strumenti logico-linguistici. Gli autori che ad essa si appoggiano ritengono che l'interpretazione di un testo debba fondarsi prevalentemente sul linguaggio usato per esprimere il dato. Per questo l'analisi del testo è costituita in prevalenza da un lavoro ricognitivo, che consiste sostanzialmente nell'analisi delle proposizioni attraverso lo strumento della logica. Tra i filosofi che si orientano in tal senso possono essere ricordati: Carnap, Wittgenstein, Quine, Davidson, Dummett.

¹⁹ Tra i diversi autori che sposano questa linea cf. in particolare S. ROMANO, *Frammenti di dizionario giuridico*, 119-125.

Pertanto chi si appoggia a questo presupposto interpretativo non può ammettere che si possa parlare di una evoluzione della legge, poiché nega che essa possa avere una vita propria con le relative vicende. Al limite, si potrà parlare di una evoluzione della comprensione del contenuto della legge e delle sue applicazioni. Così, per spiegare le innegabili modificazioni che essa di fatto subisce nel corso del tempo in seguito al suo uso e alla sua interpretazione, si afferma che tali modificazioni non riguarderebbero «la sua efficacia giuridica, ma la sfera delle applicazioni di cui è in linea di fatto suscettibile»²⁰. È invece l'ordinamento giuridico, cui la norma appartiene, ad avere una vita propria e ad essere pertanto suscettibile di mutamenti, non sotto il profilo delle sue applicazioni, ma sotto quello della sua efficacia giuridica. Tali mutamenti sarebbero appunto determinati proprio dalle singole leggi, che coordinandosi tra loro esprimono la realtà dinamica dell'ordinamento inteso come realtà in continuo movimento. Non si dà quindi evoluzione della norma, ma evoluzione dell'ordinamento.

Una seconda linea di pensiero è poi costituita da quegli autori che partono da una differente concezione della conoscenza umana, non intesa in senso oggettivistico ma fondata a partire dalla gnoseologia kantiana²¹. All'interno di questo schema l'interpretazione giuridica non viene vista come un processo di conoscenza di tipo intellettuale «paragonabile a quello delle scienze matematiche o naturali», ma come un «procedimento ricognitivo diretto a identificare e a riprodurre negli apprezzamenti dell'interprete la valutazione comparativa degli interessi in conflitto contenuta nella norma di legge»²². Secondo questo schema il

²⁰ S. ROMANO, *Frammenti di dizionario giuridico*, 123.

²¹ La filosofia ermeneutica tende a sostituire al momento ricognitivo dell'indagine analitica il momento dell'applicazione. Essa mira a legittimare il significato di un testo sul piano teorico non fondandosi semplicemente sull'indagine analitico-strutturale della formula linguistica che lo esprime, ma sulla situazione assunta dall'interprete attuale. In altre parole, si ritiene che un testo possa essere rettamente compreso solo attraverso l'esame degli effetti che esso produce nella vita e nella situazione del suo interprete. Questa impostazione ritiene che la sostanza del dato espresso in un testo non esista in sé, cristallizzato in una formula che lo esprime, ma per il fatto che attraverso il testo che lo esprime tale dato viene fatto proprio da un lettore che lo interpreta e viene applicato. In altri termini, il dato avrebbe vita per il fatto di essere oggetto di interpretazione e di applicazione, altrimenti in sé solo considerato sarebbe semplicemente lettera morta. In questo senso solo l'interpretazione e l'applicazione permetterebbero ad un testo di essere meglio compreso sotto il profilo sostanziale. Tra i filosofi che si orientano in tal senso possono essere ricordati: G. Figal, M. Heidegger, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, E. Betti.

²² E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 834.

dato normativo viene integrato nella sua sussistenza dall'attività interpretativa svolta su di esso. La norma, pur essendo data in una sua formulazione oggettiva, non si esaurirebbe tuttavia in essa ma sarebbe suscettibile di integrazioni ed arricchimenti derivanti dall'attività di colui che la interpreta. In questo modo la norma non conserverebbe una sua propria autonomia rispetto all'attività interpretativa, ma da questa dipenderebbe come una sua fonte prossima²³.

In questo modo sarebbe proprio l'interpretazione a garantire l'efficienza delle leggi nel tempo, adeguandole alle mutate esigenze sociali e ai rinnovati contesti storici.

Secondo questa linea la norma di legge è realtà ben più ampia della formula legislativa che la esprime positivamente e per questo motivo non è possibile identificarla con essa. La norma, pertanto, avrebbe una sua *mens*, intesa non come entità oggettivata in modo statico e immobilizzata nella formula che la esprime affinché duri nel tempo, ma come entità dinamica, che si manifesta non solo attraverso la formula ma anche attraverso la vita storica del diritto, grazie anche all'attività interpretativa²⁴.

Gli autori che si appoggiano a questo schema filosofico trovano quindi un ragionevole fondamento per ammettere la legittimità di una interpretazione evolutiva o creativa della norma. L'interpretazione infatti avrebbe titolo per entrare nella costituzione stessa del dato normativo interpretato e non si limiterebbe quindi ad un lavoro squisitamente intellettuale di ricognizione oggettiva di ciò che già è dato nella sua realtà essenziale, ma si spingerebbe oltre, determinandolo e integrandolo alla luce del diritto vissuto cui la norma appartiene e serve.

Appare con una certa evidenza l'impostazione diametralmente opposta delle due visioni. Certamente non si intende sviluppare in questa sede un confronto approfondito ed esaustivo, poiché la questione meriterebbe una trattazione ben più ampia che di fatto condurrebbe ad allontanarsi dal tema in esame. Basti qui segnalare semplicemente alcune considerazioni che possono essere utili per identificare un criterio accettabile di interpretazione.

Per quanto riguarda la prima impostazione, essa ha indubbiamente il merito di considerare con estrema attenzione il testo della norma, che è

²³ Diversi sono i tentativi del pensiero giuridico moderno di affrancarsi dall'oggettività del diritto per favorire invece criteri interpretativi fondati sui fattori soggettivi dell'uomo. Tra gli autori si ricordano: E. Husserl, A. Groppali, N. Bobbio, L. Peregò, H. Bergson, G. Gorla.

²⁴ Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 836.

la realtà materiale attraverso cui essa si manifesta. Tuttavia rimane il rischio di identificare la norma con la sua formula, facendola coincidere con essa, concependo la norma come una realtà sostanzialmente immobile nella sua enunciazione. Certamente la norma è una realtà ben più ampia della formula che la esprime e non pare ragionevole identificare in termini assoluti la sostanza del dato normativo con l'espressione che esternamente la manifesta.

La seconda impostazione esaminata ha invece il pregio di mitigare l'importanza della formula attraverso cui la norma si esprime e di considerare l'innegabile importanza che l'applicazione della norma ha anche in ordine alla sua corretta interpretazione. Tuttavia rimangono forti perplessità per quanto riguarda il ruolo dell'interpretazione. Ci si deve chiedere cioè se sia accettabile che l'interpretazione intervenga davvero a determinare l'essenza del dato normativo o non piuttosto a qualificarlo meglio sotto il profilo delle sue qualità essenziali. Pur riconoscendo che non è possibile esaurire la sostanza della norma nella formula materiale che concretamente la manifesta sul piano delle cose sensibili, sembra tuttavia eccessivo concepire l'interpretazione come capace di costituire l'essenza del dato normativo. Sembrerebbe più verosimile pensare l'attività interpretativa come capace di far emergere tale essenza attraverso la formula che la esprime. In altre parole, si fatica a considerare il ruolo dell'interpretazione di una norma come costitutivo di essa.

Il rischio sotteso ad un'impostazione del genere è di conferire all'aspetto soggettivo dell'interpretazione un ruolo sproporzionato, a discapito dell'oggettivo contenuto della norma. È vero che la norma non può coincidere con la formula che la esprime e che, rispetto ad essa, è una realtà ben più ampia. Tuttavia è altresì vero che la formula resta la via materiale attraverso cui la norma non solo si manifesta, ma anche esiste. Nessun ente infatti esiste a prescindere dalla realtà materiale che lo manifesta, anche se evidentemente tale realtà non può esprimere compiutamente l'essenza dell'ente.

In questo senso l'essenza della norma non può essere determinata dall'attività del suo interprete. L'essenza della legge resta tale in sé stessa. L'interpretazione può contribuire a conoscerne i contenuti in modo sempre più approfondito e anche, certamente, a modificarne alcuni aspetti, non relativi però alla sua efficacia giuridica, ma alle sue applicazioni²⁵.

²⁵ Cf. S. ROMANO, *Frammenti di dizionario giuridico*, 123.

Solo partendo da una impostazione di questo tipo, che sembra oggettivamente equilibrata, si può immaginare l'attività interpretativa come scientificamente fondata. Ovvero l'interprete non deve costituire il contenuto della norma, ma solo metterlo in evidenza nella sua oggettività, declinandolo poi sul piano delle eventuali applicazioni che se ne possono ricavare e che possono contribuire a meglio determinarlo. Solo in questo modo l'attività interpretativa può definirsi come interpretazione della volontà del Legislatore, il quale è l'unico soggetto che può formalmente costituire la norma dotandola di quel contenuto normativo che è compito dell'interprete mettere in luce.

Dunque l'attività interpretativa presuppone sempre l'esistenza oggettiva della legge e il suo fine consiste nel rilevarne il contenuto così come inteso dal Legislatore. Questo tuttavia non significa che per ogni norma vi sia una sola interpretazione possibile, perché la legge, essendo *ordinatio rationis*²⁶ promulgata dal Legislatore, non è un assioma matematico, ma appunto una disposizione che si premura di ordinare in modo razionale una determinata materia.

Si tratta qui del problema di conciliare la "statica" del diritto, che si riferisce alla sua funzione essenziale di guida oggettiva dell'agire umano, con la sua "dinamica", che si riferisce alla storicità del diritto e all'esigenza di adattarsi alle sempre nuove esigenze umane²⁷. Problema che nasce dal fatto che il diritto non è creato semplicemente per essere dichiarato, ma soprattutto per essere interpretato ed applicato.

L'aspetto dinamico dell'interpretazione si fonda sull'innegabile funzione creativa che essa ha, intendendo con questa espressione la funzione di mediazione tra il dato normativo cristallizzato nella formula legale e la mutevole realtà storico-sociale in cui esso va declinato. Poiché la norma è fatta per essere applicata, l'interprete non può limitarsi a studiare il dato normativo sul piano della sua formulazione astratta, ma si deve spingere ad un lavoro di ricostruzione tipologica della realtà perché la norma, creata per questa realtà, sia compiutamente intesa non solo come dato enunciato, ma soprattutto come dato da applicare. Solo nel contesto di questo lavoro di ricostruzione tipologica è possibile parlare di una funzione creativa dell'interpretazione, che però, come si vede, interviene sulle possibili applicazioni della norma e non certo sulla sua efficacia giuridica²⁸.

²⁶ Si recupera la definizione che S. Tommaso d'Aquino dà della legge ovvero *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata*, in *Summa Theologica*, I, II, q. 90, art. 4.

²⁷ Cf. G. LO CASTRO, *Conoscenza e interpretazione del diritto*, 27-29.

²⁸ I possibili rischi di una interpretazione arbitraria permangono tuttavia anche nel

Ciò significa pertanto che all'interno dell'attività interpretativa non solo può, ma deve esserci lo spazio per una dinamicità, ed appare quindi legittimo parlare di una dinamicità dell'interpretazione²⁹, senza però con questo arrivare a dire che tale attività così intesa possa influire sulla qualificazione sostanziale della norma interpretata. In questo caso infatti si andrebbe decisamente oltre il concetto di dinamicità e si paventerebbe il rischio di dover considerare legittima qualunque linea interpretativa.

In uno schema del genere, pertanto, non è possibile parlare di una interpretazione evolutiva della norma³⁰. Poiché non è la norma che evolve, ma la sua applicazione ai casi concreti e alle circostanze che mutano e che influenzano necessariamente la sua comprensione, nel quadro dell'ordinamento cui essa appartiene. L'interprete non si occupa primariamente di questi ultimi aspetti, ma concentra la sua attività nel ricercare il senso della formula legale, con l'obiettivo di metterne in luce il contenuto normativo nel modo più genuino possibile che corrisponda all'effettiva volontà del Legislatore. Non si parla dunque di una interpretazione evolutiva, ma di una interpretazione dichiarativa o comprensiva della volontà di colui che l'ha costituita.

In conclusione sembra che solo appoggiandosi ai presupposti suddetti si possa ipotizzare uno studio interpretativo del testo di una legge fondato su una esegesi veramente scientifica, che parta dal dato oggettivo del testo per ricavarne ciò che corrisponde alla *mens legislatoris* nella sua obiettività, per poi arrivare anche a determinarne aspetti pecu-

contesto di questa funzione creatrice. Essi possono però trovare un valido limite nel criterio della *communis opinio*, ovvero nel criterio della continuità che lega la norma con i risultati delle sue precedenti interpretazioni, nel quadro della sostanziale coerenza che l'ordinamento giuridico possiede in se stesso. A tal proposito cf. G. LO CASTRO, *Conoscenza e interpretazione del diritto*, 28.

²⁹ Cf. L.V. CANTIN, *Teoria de l'interpretación de la ley canonica*, 28.

³⁰ G. LO CASTRO, *Conoscenza e interpretazione del diritto*, 26: «La partecipazione dell'interpretazione all'attuazione del diritto non può significare formazione creativa della norma, se non in un senso del tutto peculiare; altrimenti si cadrà nel "decisionismo kelseniano", per il quale l'interprete, operata la ricognizione di tutti i possibili significati della norma, considerata nella sua cornice astratta, sceglie alla fine il significato che meglio gli aggrada, con un atto politico emozionale di natura arbitraria». L.V. CANTIN, *Teoria de l'interpretación de la ley canonica*, 26: «a la interpretación solamente podríamos aplicarle el calificativo de creativa en cuanto que es causa del verdadero sentido de la ley, pero no en cuanto que se cree la ley por medio de la interpretación». M. CABREROS DE ANTA, «Investigación subjetiva y objetiva de la ley», 217-220, secondo cui «la interpretación es ineludible y constitutivamente subjetiva por su fin y objeto». Cf. anche F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 68-69.

liari che derivano dalla sua declinazione nel contesto attuale entro cui la norma e il suo interprete operano.

6. L'interpretazione dichiarativa come ricerca e dichiarazione della volontà realmente manifestata dal Legislatore

L'interpretazione giuridica consiste dunque in una attività ricognitiva, che ha per oggetto la formula testuale della norma, e per fine l'individuazione e la dichiarazione del senso di quest'ultima, così come retttamente voluta ed intesa dal Legislatore che l'ha determinata³¹.

L'attività dell'interprete trova così nella volontà del Legislatore il criterio formale ed oggettivo cui riferirsi per rinvenire il vero significato della norma. Infatti la volontà del Legislatore rappresenta in certo modo l'anima della legge³² in quanto ne costituisce il principio sostanziale, il quale, unico e invariabile, determina il solo significato della norma e ne garantisce per ciò stesso la sussistenza e la permanenza nel tempo.

A questo riguardo appare importante premettere fin da subito alcune considerazioni circa l'espressione "volontà del Legislatore"³³, visto il ruolo pregnante che essa assume nel processo interpretativo.

Il Legislatore invero, consapevole del fatto che una norma deve poter durare nel tempo per garantire il principio della certezza del diritto, crea norme che sappiano rispondere alle esigenze di adattamento derivanti dalle mutazioni sociali e dai nuovi orientamenti giuridici che compaiono nel tempo.

Poiché l'attività interpretativa svolta dall'interprete deve portare alla conoscenza della norma in ordine alla sua applicazione, il risultato di una simile indagine deve necessariamente esprimere ciò che il Legislatore ha voluto significare nel momento in cui ha elaborato la norma. In questo senso l'interpretazione si qualifica come un'operazione intellettuale che parte da un termine *a quo*, costituito dalla formula normativa, per arrivare ad un termine *ad quem*, che consiste nella volontà del Legislatore e che costituisce il fine dell'attività interpretativa.

Ora nel tentativo di ricercare la volontà del Legislatore l'interprete deve badare a non cadere nell'errore di considerare quest'ultima sotto il profilo psicologico. Essa infatti va considerata come criterio normativo

³¹ G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 230: «*Interpretari legem determinatam idem significat ac declarare seu explicare, idest...clarum seu manifestum reddere genuinum seu objectivum sensum formulae legalis*».

³² B. OJETTI, «Can. 18», 143.

³³ Il can. 17 usa l'espressione "*mens legislatoris*"; gli autori generalmente la traducono con "volontà" o "intenzione" del Legislatore. Cf. *infra*.

a fondamento della nomogenesi della norma, ovvero del modo in cui in origine questa fu pensata e del modo in cui gli interessi in essa compresi furono valutati. In altri termini all'interprete non interessa individuare i procedimenti speculativi che hanno interessato la mente del Legislatore nell'atto di creare la norma, ma interessa piuttosto individuare la ragion pratica che ha motivato l'elaborazione della norma in ordine alle sue finalità applicative. In questo senso l'oggetto proprio della cosiddetta intenzione del Legislatore non corrisponde alla sua volontà intesa sul piano psicologico, ma piuttosto all'insieme di quei valori e interessi che nella norma hanno trovato una forma di tutela e al caso pratico che li chiama in causa per la sua soluzione concreta.

Alla luce di quanto detto, si può affermare che il significato della norma, oggetto dello studio dell'interprete, è del tutto complementare alla volontà manifestata dal Legislatore. Pertanto tra il significato della norma e la volontà del suo autore esiste un rapporto di sostanziale complementarietà, al punto che si può affermare che il significato di una norma che non coincidesse con la volontà del Legislatore non sarebbe il *vero* significato, ma al limite *un parziale* significato. L'interpretazione quindi sarà tanto più scientifica ed oggettiva quanto più saprà individuare con obiettività la reale volontà del Legislatore³⁴.

Ora, poiché la legge è essenzialmente una *ordinatio rationis promulgata*³⁵ attraverso una formula verbale in sé determinata, detta formula rappresenta l'oggetto immediato della legge e, conseguentemente, della sua interpretazione³⁶. Pertanto il testo della formula risulta l'unico canale percorribile per rintracciare la volontà del Legislatore così come si è intesa. Attraverso lo studio dei meccanismi logici che costituiscono e regolano la formula legale potranno essere individuati di conseguenza gli elementi costitutivi della volontà del Legislatore. In questo consiste essenzialmente l'attività interpretativa di una norma³⁷.

Si deve infatti ricordare che le norme canoniche non sono precetti codificati che mettono in moto un'azione meccanica, così come potreb-

³⁴ G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 233: «*interpretari legem denique tandem idem significat ac investigare et manifestare verum verborum sensum a Legislatore reapse intentum*».

³⁵ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, II, q. 90, art. 4.

³⁶ Cf. G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 233.

³⁷ G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 233: «*Quapropter verum interpretationis munus essentialiter in hoc uno consistit, ut inquiratur et pandatur tota sed sola voluntas imperativa Legislatoris, quatenus ab eo in formula verbali exprimitur, seu ut indagetur et manifestetur sensus verborum, quae a Legislatore ad voluntatem suam manifestandam fuerunt adhibita*».

be essere il testo di un programma informatico. Sono piuttosto regole chiamate a dirigere e ad orientare i comportamenti delle attività umane, che pur essendo sempre riconducibili a ordini generali di comportamento, rimangono tuttavia continuamente molteplici e vari. Per questo motivo le norme non possono in alcun modo esaurire al loro interno tutte le possibili varianti di una medesima fattispecie di comportamento e pertanto la loro formulazione sarà necessariamente breve ed astratta, concisa ed essenziale, attraverso un testo ponderato e misurato in ogni sua parte. Questo significa che l'agire umano, pur essendo contemplabile all'interno della norma, non sarà però sempre immediatamente individuabile. Interpretare il testo risulta pertanto fondamentale, perché proprio l'interpretazione così come prevista dall'ordinamento costituisce lo strumento scientificamente fondato capace di individuare la fattispecie legale più confacente ad un determinato comportamento umano.

Naturalmente una simile operazione deve essere svolta ricorrendo a criteri oggettivi che garantiscano la scientificità dell'indagine e quindi dei risultati ottenuti. Infatti non qualunque interpretazione può essere ritenuta accettabile, ma solo quella che, sostenuta dai suddetti criteri, sia garante della effettiva volontà del Legislatore.

In questo modo è facilmente comprensibile quanto sia importante che un ordinamento determini al suo interno criteri formali rigorosi per l'interpretazione delle formule legali, perché l'attività interpretativa che su di essi si fonda e si svolge, per comprendere il reale significato del testo di una norma, sia scientificamente plausibile e quindi autorevole.

I criteri di cui si parla sono quelli richiamati dal can. 17, che recita quanto segue: *«Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum»*.

Si proverà ora a prendere in esame i singoli criteri ricordati nel can. 17, senza evidentemente la pretesa di una trattazione approfondita ed esaustiva, ma con il solo scopo di metterne in luce i contenuti essenziali, a fondamento della successiva analisi del can. 522.

7. L'interpretazione dottrinale secondo il dettato del can. 17

Dal testo del can. 17³⁸ si evince chiaramente che il criterio primario e fondamentale cui fare ricorso per comprendere il reale significato della

³⁸ Il contenuto del can. 17 riprende pressoché alla lettera il testo del can. 18 CIC 1917. Pertanto nell'esposizione del presente paragrafo ci si appoggerà anche ai com-

norma consiste nell'analisi delle parole utilizzate nella formula legale secondo il loro significato proprio, considerato sia nell'ambito dello stesso testo della norma, sia nel contesto generale entro cui la norma è collocata. Qualora ciò non sia sufficiente, è possibile fare ricorso a criteri così detti sussidiari³⁹.

A questo riguardo è bene chiarire subito che l'espressione «*quae si dubia manserit*», che costituisce il nesso logico per passare dal criterio primario a quelli sussidiari, non significa «se rimane dubbio e oscuro il significato proprio delle parole così come ricavato dal testo e dal contesto», ma significa «se rimane dubbio e oscuro il fatto che il significato proprio delle parole, così come ricavato dal testo e dal contesto, sia il vero significato realmente voluto dal Legislatore»⁴⁰.

Alla luce di questa prima e fondamentale considerazione, si può ora prendere in esame i singoli criteri, per valutarne la portata anche nelle

mentari classici della letteratura canonica. Ogni indicazione relativa al commento del can. 18 è da intendersi quindi riferita al can. 18 CIC 1917 che però, essendo coincidente nella sua formulazione al can. 17 dell'attuale codice, può essere felicemente applicata a quest'ultimo in ordine alla sua comprensione.

³⁹ È opportuno precisare il contesto dottrinale nel quale si intende collocarsi. In primo luogo si vogliono prendere le distanze da quegli autori che, sul fondamento della *norma iuris* «*in claris non fit interpretatio*», sostengono che non sia necessario ricorrere ai criteri interpretativi, eccetto che nei casi in cui significato della norma permanga dubbio o oscuro, negando quindi l'opportunità di una loro applicazione abituale quando la lettura del solo testo della norma appaia in sé sufficientemente chiara. Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 14. Inoltre si vuole distanziarsi anche dai molti autori che ritengono che il ricorso ai mezzi secondari di cui al can. 17 debba essere solo eventuale, qualora la ricerca del significato proprio delle parole non sia sufficiente a manifestare la volontà del Legislatore. Si ritiene invece che l'interpretazione sia sempre necessaria e che essa debba esserlo in modo completo, ovvero attraverso il ricorso a tutti i criteri interpretativi, primari e secondari, perché solo in questo modo è possibile mettere in luce la piena chiarezza della norma. Così per esempio G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 516-517: «*Jamvero credimus ex sola formulae inspectione de facto numquam cum certitudine exurgere sensum verum a Legislatore reapse intentum, sed...primam interpretationis regulam semper esse regulis subsidiariis complendam...Quomodo cum certitudine scire possumus illum sensum esse reapse a Legislatore intentum, quamdiu circumstantias, finem, materiam legis interpretandae simul ac mentem legislatoris aliunde circa eandem rem manifestatam, non examinaverimus, et ex hoc examine certiores facti sumus sensui proprio per formulam expresso non ob stare voluntatem legislatoris?*» Cf. anche J.M. HUELS, *Can. 17*, 74; J.L. GUTIERREZ, «La interpretación literal de la ley», 536-537; P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 15. A ciò si aggiunga che tra i criteri secondari enunciati nel can. 17 possono e devono essere considerati anche i criteri interpretativi che discendono dall'immanente reciprocità esistente tra diritto canonico ed ecclesiologia.

⁴⁰ G. MICHIELS, *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, 234.

loro reciproche relazioni, così da delineare il contenuto del can. 17 in modo integrale.

7.1 *Leges intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem*

Il Legislatore, per manifestare la sua volontà, ricorre all'utilizzo di determinate parole che per questo motivo costituiscono lo strumento attraverso il quale è possibile rinvenire la sua reale intenzione. Tali parole vanno interpretate secondo il loro significato proprio, considerato relativamente al testo e al contesto.

Con l'espressione «significato proprio di una parola» si vuole indicare quel significato che risponde in modo adeguato al concetto per esprimere il quale quella parola venne istituita e che quando viene usato, generalmente si sottintende ad essa⁴¹. In questo senso si può affermare che il significato proprio di una parola consiste in un contenuto semantico, che non sia equivoco o analogico al punto da restringerne o ampliarne gratuitamente il valore⁴², distorcendo in modo arbitrario il contenuto oggettivo e determinando quindi un significato improprio⁴³.

Questo significato proprio, così inteso, deve poi essere ulteriormente specificato nelle sue diverse tipologie, ovvero il significato proprio naturale, usuale e giuridico⁴⁴. Con il primo si intende il significato corrispondente a quello primitivo, risalente all'origine della parola e quindi radicato nella sua etimologia. Con il secondo si intende il significato naturale così come utilizzato nella prassi quotidiana e quindi arricchito di quelle sfaccettature che rendono le parole di una lingua parlata polifunzionali alle diverse esigenze concrete. Infine con il terzo si vuole intendere una tipologia del tutto specifica che corrisponde al linguaggio tecnico, quello utilizzato dagli esperti di un determinato settore che non utilizzano solo parole particolari ed inusuali alla lingua parlata abitualmente, ma il più delle volte ricorrono alle parole comunemente usate che però, dato il contesto specifico e tecnico, possono assumere un significato del tutto particolare e molto preciso.

⁴¹ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 517-518; E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 79.

⁴² Cf. J. OTADUY, «Can. 17», 362.

⁴³ Cf. B. OJETTI, «Can. 18», 141-142.

⁴⁴ Cf. J.L. GUTIERREZ, *La interpretación literal de la ley*, 531; G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 520; F.X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, 228.

Il significato proprio giuridico è pertanto il significato adeguato ad esprimere i concetti che appartengono al mondo giuridico e che vengono espressi attraverso parole che molto spesso sono comunemente usate nel linguaggio parlato, ma che nell'ambito tecnico in cui vengono adoperate assumono un significato del tutto peculiare⁴⁵. E questo risponde a quell'esigenza di certezza del diritto che ogni ordinamento giuridico possiede in sé e che spinge il Legislatore a manifestare la sua volontà nel modo più chiaro e meno fraintendibile possibile. Altrimenti le leggi sarebbero continuamente suscettibili di dubbi e ambiguità e non regolerebbero efficacemente gli ambiti dell'agire umano ai quali sono rivolte.

Pertanto nell'interpretazione di un testo normativo, per individuare il significato proprio delle parole, occorre preferire il significato proprio giuridico⁴⁶ a quello usuale, ed eventualmente quello usuale a quello naturale.

Ma ciò non basta ancora. Questo significato proprio giuridico deve infatti essere quello che le parole avevano al tempo in cui la norma fu istituita⁴⁷. Questo perché il Legislatore non ha voluto dire altro rispetto a quanto ha espresso e ha usato le parole secondo il significato proprio che esse avevano maturato al tempo della elaborazione della legge. Pertanto non il significato che le parole hanno al tempo dell'applicazione, ma quello che esse avevano al tempo dell'origine della norma. Questo principio evidentemente non può essere considerato contrario alla vita del sistema legislativo che, per essere efficace, ha la legittima necessità di adeguarsi alle mutate condizioni e necessità sociali. Adeguare le norme alle nuove necessità non è infatti compito dell'interprete ma del Legislatore. Al limite l'interprete potrà favorire suggerimenti di varia natura, ma nulla di più.

7.2 *In textu et contextu consideratam*

Al fine di individuare il vero senso delle parole usate nel testo di una norma occorre fermarsi prima di tutto ad analizzare il significato proprio che ciascuna di esse possiede in se stessa, astrattamente considera-

⁴⁵ Per esempio: la parola "Ordinario" nel suo significato naturale ed usuale fa riferimento a ciò che è comune, solito, che resta nell'ambito della norma o della prassi. Ma nel campo semantico del linguaggio giuridico-canonico il suo significato acquista una specifica peculiarità per indicare colui che non è delegato.

⁴⁶ F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 65 : «L'interprète doit considérer en premier lieu le sens propre juridique des termes, car on doit présumer que c'est ce langage dont s'est servi le législateur pour formuler ses lois».

⁴⁷ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 521.

ta. Ma poiché un testo è formato da una serie determinata di parole in relazione tra loro, ciascuna parola deve essere anche esaminata congiuntamente alle altre usate nello stesso testo e come da esse dipendente. Spesso infatti una parola approfondisce e perfeziona il suo significato proprio perché illuminata dalla relazione determinatasi con le altre parole che compongono il medesimo testo. Pertanto da un lato, sotto il profilo del testo, l'interpretazione della norma dovrà avere per oggetto le singole parole in sé considerate che costituiscono il testo e contribuiscono al suo contenuto attraverso il loro significato; e dall'altro lato, sotto il profilo del contesto, dovrà valutare le medesime parole in quanto congiunte con le altre⁴⁸.

Sotto il primo profilo, il significato proprio delle parole viene cercato nell'ambito di un'interpretazione grammaticale. In questo senso l'interpretazione ha per oggetto le singole parole in sé considerate, per quanto riguarda il loro significato etimologico e tecnico.

Ma ciò in sé solo non è sufficiente, perché la ricerca deve spingersi anche ad un'interpretazione logica, orientata a determinare i rapporti logici tra le diverse parole. In questo senso il significato proprio delle parole va considerato anche all'interno del secondo profilo, quello del contesto, che deve essere compreso sotto diversi livelli di significato.

Ad un livello più immediato, il contesto consiste nel complesso logico del discorso così come si evince dalla serie delle parole che costituiscono il testo della norma⁴⁹. Si tratta cioè di esaminare la rete di nessi logici che si vengono a creare tra le diverse parole di un medesimo testo. Sotto questo ambito, particolare importanza assumono i segni di interpunzione e le congiunzioni, come «et», «vel», «aut», «seu»⁵⁰.

Vi sono poi parole come «nisi», «nominatim», «expresse», «explicite», ecc., che arricchiscono in modo determinante le parole che seguono. Ma anche gli incisi, come «ad normam canonis», «salvo praescripto canonis», «firmo praescripto canonis», ecc., possono circoscrivere considerevolmente il significato delle singole parole⁵¹.

⁴⁸ Cf. E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 79.

⁴⁹ Cf. H.J. BESTE, *Introductio in Codicem*, Napoli 1961, 81.

⁵⁰ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 522; P.A. CRNICA, *Can.* 18, 27.

⁵¹ Nell'interpretazione di un testo normativo si dovranno tenere presenti anche quegli assiomi che si sono determinati nel tempo attraverso la prassi interpretativa, come: «legislator quod voluit expressit; quod noluit tacuit», «verba generalia generaliter sunt intelligenda», «ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus», «indefinita locutio aequipollet universali», «locutio singularis, singulariter, particularis, particulariter est intelligenda». Cf. anche F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 65.

In un senso un po' più ampio è poi possibile considerare contesto di una norma l'argomento che essa sta trattando. Una stessa parola, utilizzata per trattare di argomenti diversi anche se analoghi, può assumere connotati di significato considerevolmente differenti⁵².

Su un piano un po' più esteso, poi, si può considerare contesto una parte determinata del Codice, ovvero l'argomento non semplicemente circoscritto alla singola norma, ma ad una parte distinta del Codice all'interno della quale la norma è inserita. Non è irrilevante considerare il libro, il titolo, il capo ed eventualmente l'articolo entro cui la norma è collocata⁵³. Non raramente infatti una norma può essere illuminata nel suo significato dal contenuto delle altre norme che con essa costituiscono, per esempio, un titolo. In questo caso il significato generale del tutto può aiutare a comprendere il significato specifico di una parte.

In un senso più ampio ancora, come contesto può essere considerato lo stesso Codice nella sua interezza, in quanto strumento legale ordinato secondo una sua precisa economia ed entro il quale la norma è inserita⁵⁴. In questo senso per interpretare una norma in esso integrata si dovrà fare riferimento non solo agli strumenti interpretativi previsti dallo stesso Codice, ma anche al quadro dei principi, delle ragioni e delle finalità che reggono il Codice e lo pongono in una relazione dinamica con tutta la dottrina della Chiesa⁵⁵.

Ma il contesto può spingersi anche ad un livello più vasto ancora, sul piano interdisciplinare, nel senso di un contesto non esclusivamente giuridico, ma anche filosofico e soprattutto teologico⁵⁶. Naturalmente quest'ultimo livello di comprensione del contesto di una norma non può, né deve, essere considerato quello primario. Una norma non

⁵² Per esempio: la parola "Superiore" nel can. 127 significa chiunque sia investito di una potestà di governo nei confronti di un qualunque *coetus*, mentre la stessa parola nel can. 619 significa il solo superiore religioso.

⁵³ Cf. J.M. HUELS, «Can. 17», 73; J.L. GUTIERREZ, *La interpretación literal de la ley*, 533; F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 65.

⁵⁴ Cf. J. OTADUY, «Can. 17», 364.

⁵⁵ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 529.

⁵⁶ È raro trovare autori che parlino del contesto in questi termini. Nei pochi casi inoltre le opinioni al riguardo non sono sempre concordi. Favorevole per esempio è L. ORSY, «Can. 17», 36: «The context can also represent a variety of other disciplines, such as theology, philosophy, empirical sciences, history, and so forth»; è contrario invece J. OTADUY, «Can. 17», 364: «Debe entenderse por contexto el organismo legal en el que la norma está incluida. Por lo tanto no se está apelando a un ámbito interdisciplinar que da luz sobre la norma (la teología, la filosofía, la sociología, la psicología)».

è un trattato teologico, ma uno strumento finalizzato ad orientare i comportamenti della collettività dei destinatari. Tuttavia questi ultimi non sono una qualunque collettività di consociati, ma una categoria particolare di persone. Si tratta di fedeli, i cui comportamenti che la norma intende orientare e disciplinare devono essere costantemente chiamati a conformarsi al Vangelo e alla dottrina della Chiesa. In questo senso non si può ritenere che la riflessione teologica non abbia un influsso determinante nella legislazione ecclesiale e pertanto l'interprete, nel corso della sua indagine esegetica ed ermeneutica, non potrà fare a meno di arrivare ad un ultimo stadio di riflessione che tenga conto dei principi teologici e soprattutto ecclesiologici sottesi alla norma in esame⁵⁷.

Dall'esame dei criteri interpretativi più squisitamente giuridici appare chiaro come questi non possano essere completamente esaustivi in sé soli considerati per mettere in luce la reale volontà del Legislatore.

Il Codice e la stessa attività del Legislatore si inseriscono nella vita e nella Tradizione della Chiesa e, quindi, nel procedere della riflessione che essa svolge sul mistero di Cristo e delle sue implicanze nella vita dei credenti. Anche l'interprete attraverso il suo lavoro qualificato si mette a servizio di tale riflessione e pertanto, nell'indagare il significato proprio delle parole di una norma, non potrà non tenere conto degli influssi che su tale significato esercitano le riflessioni teologiche ed ecclesiologiche consolidate all'interno della Chiesa.

Questi semplici accenni mettono in luce quanto sia importante e necessaria una critica testuale corretta e completa nell'esame del contenuto di una norma.

Un'esegesi che facesse a meno di una critica scientificamente fondata, semplicemente non sarebbe un'esegesi.

7.3 *I luoghi paralleli*

Qualora la ricerca del significato proprio delle parole così come sin qui illustrato non aiutasse a discernere con chiarezza la effettiva volontà del Legislatore, si potrebbe ricorrere alle così dette «regole sussidiarie» previste dal can. 17.

La prima regola consiste nel ricorso ai luoghi paralleli. Con tale espressione il canone intende riferirsi alle parti dell'ordinamento canonico che trattano la stessa materia sviluppata dalla norma⁵⁸. Natural-

⁵⁷ Cf. J.L. GUTIERREZ, *La interpretación literal de la ley*, 559.

⁵⁸ Cf. F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 67.

mente deve trattarsi di identità di materia e non semplicemente di somiglianza o analogia⁵⁹.

I luoghi paralleli possono essere di due tipi⁶⁰. Può trattarsi di quei diversi luoghi che trattano la medesima materia, anche se sotto un profilo differente⁶¹. Oppure sono quei luoghi in cui si disciplina la stessa materia per categorie diverse di persone o di cose⁶². Il ricorso ad una tale procedura si rende possibile sul fondamento dell'unità dei principi e dei contenuti di un ordinamento organicamente strutturato. L'ordinamento canonico e il Codice di diritto canonico non sono una mera sommatoria di leggi, collezionate insieme senza ordine e ragione, ma sono un corpo armonicamente elaborato e logicamente ordinato, le cui parti pertanto reciprocamente si integrano, dando vita ad un sistema coordinato e compaginato secondo una sua propria economia⁶³. Per questo motivo il ricorso ai luoghi paralleli molto spesso può risultare fondamentale in ordine alla corretta interpretazione della norma.

Il ricorso ai luoghi paralleli è possibile non soltanto per le norme universali, ma anche per quelle particolari. In tal senso ad essi si può ricorrere non soltanto confrontando le leggi date dallo stesso Superiore, ma anche rivolgendosi a quelle emanate dai Superiori ecclesiastici suoi successori e comunque rivolte agli stessi sudditi⁶⁴. Nel primo caso infatti si deve ritenere che lo stesso Legislatore operi in modo razionale, secondo coerenza e logica, guidato da principi e concetti generali che informano la sua volontà. Nel secondo caso invece si deve ritenere che la medesima razionalità e coerenza del legiferare sia presente nell'attività di tutti coloro che, succedendosi nei vari uffici che godono di una stessa potestà legislativa, si succedono nel tempo come legislatori. Infatti occorre considerare che la potestà del successore è fondata sugli stessi principi dell'attività del predecessore ed esercitata per lo stesso fine, che consiste nel bene comune e soprattutto nella salvezza delle anime.

⁵⁹ Cf. J. OTADUY, «Can. 17», 364.

⁶⁰ Cf. P.A. CRNICA, «Can. 18», 28.

⁶¹ Per esempio la materia disciplinata dal can. 286, che tratta del divieto per i chierici di svolgere attività affaristiche o commerciali, può essere meglio compresa in relazione al can. 1392, che prevede una punizione per i chierici che abbiano infranto tale divieto.

⁶² Per esempio, a norma del can. 381 §2, per coloro che presiedono alle comunità di fedeli equiparate giuridicamente alla diocesi sono luoghi paralleli i canoni che trattano dei Vescovi.

⁶³ Cf. H.J. BESTE, *Introductio in Codicem*, 82; G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 529; B. OJETTI, *Can. 18*, 144.

⁶⁴ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 524-525.

7.4 *Il fine della legge*

Il fine, nel suo senso più generale, consiste in ciò che la legge costituita si prefigge di raggiungere. Occorre poi distinguere due categorie particolari del fine della legge: il fine intrinseco (*finis operis*), che corrisponde al bene che la legge per sua natura è ordinata ad ottenere, e il fine estrinseco (*finis operantis*), che corrisponde al bene che il Legislatore personalmente intende ottenere⁶⁵. Si tratta pertanto di due categorie in relazione tra loro ma pur sempre distinte, in quanto il primo è il *finis legis* inteso come il fine comune a tutte le leggi, come il bene pubblico, la *salus animarum*, ecc. (fine intrinseco), mentre il secondo è il *finis legis* inteso piuttosto come *finis legislatoris*, ovvero il fine voluto dal Legislatore al tempo della promulgazione della legge (fine estrinseco). Quest'ultimo è qualificabile anche come la *ratio legis*, cioè il motivo o lo scopo che il Legislatore positivamente ha inteso nel momento in cui ha creato la norma.

Il fine della legge di cui parla il can. 17 è propriamente questa seconda categoria di fine ovvero la *ratio legis*. Pertanto, qualora la ricerca del significato proprio delle parole non risulti sufficiente a manifestare in piena chiarezza la volontà del Legislatore, occorre orientare l'indagine verso la *ratio legis*. Talvolta il Legislatore stesso la esprime nel testo della legge e ciò rende particolarmente agevole riuscire a rintracciarla e a comprenderla. Ma in molte altre occasioni ciò non avviene e in questo caso non è così facile rinvenirla poiché trattandosi appunto del *finis operantis* è possibile che via siano più ragioni che hanno spinto il Legislatore a creare la norma. In questi casi nella ricerca del fine della legge il più delle volte si è costretti a muoversi sul piano delle congetture più o meno probabili⁶⁶. Ciò nonostante resta pur vero che il Legislatore, creando la norma, desidera manifestare la sua volontà nel modo più chiaro possibile e pertanto lo scopo che egli si prefigge rimane una causa determinativa della scelta di quelle particolari parole, organizzate nella struttura logica di quel testo che l'interprete sta esaminando. Per questo motivo, nonostante la difficol-

⁶⁵ Cf. P.A. CRNICA, «Can. 18», 29; G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 533-534; J. OTADUY, «Can. 17», 366-367; E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 80; B. GANGOITI, «Il ruolo del fine intrinseco della legge nell'interpretazione dottrinale», 99-115; F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 67.

⁶⁶ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 540. A questo riguardo si deve tenere conto anche del fatto che i motivi determinanti la volontà del Legislatore possono essere teologici, morali, filosofici, sociologici, oltre che strettamente legali. Cf. J. M. HUELS, «Can. 17», 74.

tà di una simile ricerca, è tuttavia possibile partire dal testo per ricavarne le motivazioni di fondo dell'autore.

Nondimeno una simile ricerca può comportare il rischio che l'interprete, mosso dall'interesse di ritrovare la *ratio legis* per una migliore comprensione del contenuto della norma, affronti l'esame delle parole con un pregiudizio di fondo, cercando una *ratio* che egli stesso già preventivamente immagina di poter trovare. Occorre infatti ricordare che la ricerca del fine della legge non è il punto di partenza per determinare il significato proprio delle parole, ma al contrario si parte dal significato proprio delle parole per determinare la *ratio* della legge.

Per questo motivo l'interprete dovrà accostarsi al testo e alle parole che lo compongono con equilibrio e distacco, in un atteggiamento meramente scientifico e professionale, partendo sempre e solo dalle parole e tentando di capirle per quello che suonano, né più né meno⁶⁷. La ricerca del fine pertanto rappresenta un ottimo strumento di verifica del significato proprio delle parole.

7.5 Le circostanze

Le circostanze sono fattori estrinseci alla norma che tuttavia, in un certo modo, influiscono sulla sua origine e sulla sua formazione. Esse pertanto non la determinano essenzialmente, ma sono comunque fattori rilevanti e quindi utili in ordine alla sua corretta comprensione.

Per questo motivo le circostanze non vanno considerate in se stesse come fattori oggettivi, ma in quanto elementi in relazione con la norma e per ciò stesso utili a circoscriverne i contenuti e le finalità. L'interprete dovrà esaminare quali circostanze siano state assunte dal Legislatore e in che modo esse abbiano contribuito a determinare la sua volontà.

La rilevanza delle circostanze è dovuta al fatto che la legge non è semplicemente un fenomeno psicologico, ma è anche un fenomeno sociale. Essa sorge sempre in un determinato contesto sociale e sempre per orientare comportamenti dei singoli consociati⁶⁸. La volontà del Legislatore quindi si manifesta inseparabilmente unita, per quanto distinta, all'ambiente sociale di cui egli stesso fa parte e che costituisce

⁶⁷ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 541. L'autore tuttavia ammette un caso eccezionale in cui sarebbe possibile che la *ratio legis* possa determinare il significato proprio delle parole ovvero quando quest'ultimo, ricavato dall'indagine, manifesti un contenuto contrario o lesivo della prudenza e della giustizia. La giustizia infatti rimane sempre la suprema interprete delle norme e rimane pacifico che il Legislatore non abbia voluto agire contro di essa.

⁶⁸ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 530-531.

un ambiente vitale della legge. Senza il confronto con tale ambiente, attraverso tutti quegli elementi che sono sì estrinseci alla legge, ma non per questo esterni al suo significato, il testo della norma non rivelerebbe appieno la volontà del Legislatore che lo ha generato.

Gli autori distinguono generalmente tre categorie di circostanze, suddividendole in antecedenti alla promulgazione, concomitanti ad essa, o ancora successive alla sua applicazione⁶⁹.

Tra le circostanze antecedenti vi sono per esempio i precedenti storici della norma, cioè la sua origine e la sua evoluzione. Qui occorre sottolineare la fondamentale importanza della ricerca storica relativa all'evoluzione della normativa in esame. Nessuna norma infatti nasce dal nulla, ma è sempre il prodotto della trasformazione di disposizioni che l'hanno preceduta nella regolamentazione di situazioni simili a quelle da essa disciplinate. In effetti ogni fattispecie disciplinata all'interno di una norma deve intendersi come una realtà appartenente alla vita della Chiesa, che non si manifesta semplicemente nel presente, ma si dimostra anche intimamente legata col passato. L'interprete pertanto dovrà prestare un'ampia attenzione alle tappe attraverso cui la norma studiata e gli istituti in essa coinvolti si sono evoluti e trasformati nel corso del tempo, maturando nuove istanze e nuovi interessi da tutelare. Egli non potrà pertanto limitarsi ad esaminare la norma in sé, ma dovrà ampliare la propria indagine, verificando come la materia disciplinata dalla norma sia stata finora regolamentata e studiando con attenzione il rapporto che lega le norme precedentemente statuite con quelle intercorse successivamente, ivi compresa la norma oggetto della sua indagine⁷⁰.

L'importanza del retroterra storico di una legge appare inoltre dal confronto con il can. 6 §2, a norma del quale i canoni dell'attuale Codice, nella misura in cui riportano il diritto antico, sono da valutarsi tenuto conto anche della tradizione canonica⁷¹. Con quest'ultima espressio-

⁶⁹ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 531; J. OTADUY, «Can. 17», 369; E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, 80.

⁷⁰ J.L. GUTIERREZ, *La interpretación literal de la ley*, 543: «La vida de la Iglesia es un *locus theologicus* y constituye, por tanto, un punto de referencia hermenéutico de importancia primaria, como queda también establecido en el CIC, can. 6 §2»; cf. anche F.J. URRUTIA, *Les normes générales*, 67.

⁷¹ Il principio è stato ribadito anche da Giovanni Paolo II: «Non si può inoltre ipotizzare nella interpretazione del vigente Codice, una frattura col passato, quasi che nel 1983 vi sia stato un salto in una realtà totalmente nuova. Il Legislatore infatti positivamente riconosce e senza ambiguità afferma la continuità della tradizione canonica, particolarmente ove i suoi canoni fanno riferimento al vecchio diritto. Certo, non poche novità sono state introdotte nel vigente Codice. Altro, però, è

ne il Codice vuole intendere l'insieme dei contenuti di diritto canonico che, conformemente ad una larga tradizione, sono passati a formare una parte del diritto della Chiesa contribuendo a costituirlo sul piano sostanziale⁷².

Per l'esame dei canoni che richiamano il diritto antico il can. 6 §2 usa l'espressione «sono da valutarsi» (*aestimandi sunt*), che significa valutare, considerare, soppesare, per poi emettere un giudizio. Questa valutazione deve accostarsi agli altri mezzi di interpretazione della norma e contribuire a determinarli e ad integrarli. Ciò significa che la *traditio canonica* deve includersi sempre nel più generale processo interpretativo, perché questo possa effettivamente generare una comprensione piena ed equilibrata della norma⁷³.

Il can. 6 §2 pertanto costituisce un importante ed irrinunciabile corollario alle regole interpretative del can. 17 poiché, in seno all'attività interpretativa, è garante del corretto equilibrio tra il diritto antico e il diritto vigente e contribuisce così a custodire l'economia dei principi fondamentali di tutto l'ordinamento canonico nella sua evoluzione.

Tra le circostanze antecedenti rientrano anche i lavori preparatori svolti dalle competenti commissioni istituite per l'elaborazione della norma. Accedere agli schemi preparatori e ai verbali delle discussioni dei consultori permette di individuare con maggiore chiarezza la *ratio legis* sottesa alla legge. Se dall'esame di detto materiale risulta che una determinata *ratio* sorregge la norma nel suo processo di elaborazione, allora si può ragionevolmente attribuire tale *ratio* alla norma.

Su questo punto tuttavia è importante ricordare che il lavoro svolto dai consultori non coincide con la *mens legislatoris*. La *ratio* individuata può corrispondere all'opinione dei singoli consultori e, ad un certo punto dei lavori, anche all'opinione dell'intera commissione, ma è sempre distinta dalla *mens legislatoris* vera e propria. Pertanto l'individuazione delle ragioni sottese ai lavori di preparazione della norma

costatare che innovazioni sono state fatte circa non pochi istituti canonici, altro pretendere di attribuire significati inconsueti al linguaggio usato nella formulazione dei canoni. In verità, costante cura dell'interprete e di colui che applica la Legge canonica deve essere di intendere le parole usate dal Legislatore secondo il significato ad esse per lunga tradizione attribuito nell'ordinamento giuridico della Chiesa dalla consolidata dottrina e dalla giurisprudenza. Ciascun termine poi deve essere considerato nel testo e nel contesto della norma, in una visione della legislazione canonica che ne consenta una valutazione unitaria» (*Allocuzione alla Rota Romana*, 30 gennaio 1993, 1258-1259, n. 5).

⁷² Cf. H. PREE, «Traditio canonica», 435-436.

⁷³ Cf. H. PREE, «Traditio canonica», 440.

non è finalizzata a determinare la volontà del Legislatore, ma solo ad individuare elementi ragionevolmente fondati e perciò stesso utili per uno studio più approfondito del significato proprio delle parole. È quest'ultimo – e solo quest'ultimo – a poter determinare la conoscenza della volontà del Legislatore⁷⁴.

Vi sono poi le circostanze concomitanti alla promulgazione della norma, che più precisamente consistono nelle circostanze pratiche come le esigenze sociali, la necessità di correggere un abuso, la necessità di rispondere ad esigenze concrete di una porzione di fedeli. Questo tipo di circostanze risultano rilevanti per il fatto che la legge non viene mai promulgata in astratto, ma sempre per rispondere ad esigenze concrete. Pertanto tra queste esigenze e la legge esiste un rapporto di mutua relazione, alla luce del quale, a meno che non risulti il contrario dalla stessa formula legale, è legittimo presumere che il Legislatore abbia attribuito alla norma lo stesso senso impostole dalle circostanze per rispondere alle quali essa è nata⁷⁵.

Infine anche le circostanze susseguenti all'applicazione della norma possono essere utili per la sua corretta comprensione. La prassi con la quale gli organi preposti hanno applicato ed applicano la legge o con la quale gli stessi fedeli cui la legge è rivolta la eseguono, l'opinione comune degli autori che la interpretano secondo un determinato significato, le eventuali sentenze che sono state emesse in ordine all'applicazione della legge, e così via, sono tutti fattori successivi alla promulgazione della norma e alla volontà del Legislatore i quali possono contribuire ad indicare il vero senso inteso dal Legislatore.

7.6 *La mens legislatoris*

Si tratta qui dell'intendimento del Legislatore⁷⁶, che non va inteso come elemento soggettivo, confondendolo con il *finis legis*, ma come elemento oggettivo. Il fine della legge come è stato detto consiste nel motivo che indusse il Legislatore ad emanare la norma, mentre l'intendimento del Legislatore consiste nella sua disposizione mentale abituale, che mantiene la legge entro determinati limiti di comprensione, i quali non sono quasi mai espressi proprio perché fanno parte di quel contesto oggettivo che sostiene la legge in quanto tale e che sono a tutti

⁷⁴ Cf. J.L. GUTIERREZ, «La interpretación literal de la ley», 534-535.

⁷⁵ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 532.

⁷⁶ Per una trattazione di questo tema cf. A. PRIETO PRIETO, «La interpretación “ad mentem”», 561-583.

noti. Si tratta invero di contenuti intellettuali, previ alla formulazione della norma, in funzione dei quali si sa che cosa il Legislatore intende dire, in generale, quando emana una legge, a prescindere dal suo contenuto specifico. Appartengono a questa categoria di elementi, ad esempio, i principi fondamentali degli istituti canonici, i criteri basilari dell'interpretazione di una norma quali la giustizia e la ragionevolezza, l'equità e l'*epikeia*⁷⁷, ma anche la materia stessa della legge, il suo oggetto, il fine, le circostanze, le dichiarazioni eventualmente fornite dal Legislatore stesso, e così via. Anche lo stile del Legislatore può rientrare all'interno di questa categoria interpretativa⁷⁸, perché il genere letterario di una legge emanata dal Romano Pontefice è differente rispetto a quello di una legge emanata da un Vescovo diocesano, o da una Conferenza episcopale, o da qualunque altro organo dotato di potestà legislativa, e segue criteri oggettivi tipicamente riferibili agli interventi legislativi del Romano Pontefice.

In questo senso la *mens legislatoris* non viene mai espressa in una legge specifica, ma si ricava dal genere letterario cui la legge appartiene, dal contesto del discorso, dai luoghi paralleli, dai principi generali, come dai criteri di equità, giustizia e ragionevolezza che sono sempre sottesi ad una norma. Un'interpretazione che mettesse in luce un contenuto assurdo o addirittura dannoso verso terzi non sarebbe inquadrabile nel comune intendimento del Legislatore e quindi non sarebbe ragionevolmente accettabile⁷⁹.

La mente del Legislatore può essere intesa secondo tre criteri generali, che spesso possono avere un ruolo determinante nell'interpretazione di una norma⁸⁰.

In un primo senso, può essere intesa *secundum strictum ius*, cioè secondo le parole usate nella formula legale così come suonano, anche a costo, talvolta, di una certa durezza.

In secondo luogo può essere intesa *secundum aequitatem*, la quale consiste nella virtù capace di mitigare la durezza di una norma in un caso specifico, interpretandola nel senso più favorevole per i soggetti destinatari, secondo i principi della misericordia e della mitigazione.

Infine la mente del Legislatore può essere intesa *secundum epikeiam*, che consiste nella possibilità di scusare dall'osservanza di una legge in un caso specifico.

⁷⁷ Cf. J. OTADUY, «Can. 17», 370.

⁷⁸ Cf. G. MICHIELS, *Normae generales juris canonici*, 556.

⁷⁹ Cf. P.A. CRNICA, «Can. 18», 29-30.

⁸⁰ Cf. P.V. PINTO, «Can. 17», 20.

7.7 *Sintesi*

L'esame del can. 17 ha permesso di individuare i criteri interpretativi primari ai quali ricorrere per interpretare una norma in modo conforme alla volontà del Legislatore. Invero si è tentato di mettere in ampio risalto il fatto che nell'ordinamento canonico non può darsi una interpretazione diversa da quella conforme alla volontà del Legislatore che ha creato la norma. I criteri di cui al can. 17, poiché sanciti dallo stesso Legislatore, risultano gli strumenti fondamentali ed irrinunciabili, a sostegno di un'interpretazione così intesa e garante del vero ed oggettivo significato della norma.

Tuttavia l'interpretazione dottrinale della legge non è finalizzata alla sola applicazione concreta, ma anche alla comprensione del suo significato alla luce di tutta la dottrina della Chiesa. Per questo motivo i criteri interpretativi di cui al can. 17 devono essere compresi nel loro più ampio e completo significato. Ciò vuole dire che accanto al criterio primario, che consiste nel significato proprio delle parole nel testo e nel contesto, è necessario prendere in esame anche i criteri secondari, che nei confronti del criterio primario devono essere considerati non soltanto come sussidiari, ma anche come elementi di verifica, e ciò nel quadro di una interpretazione che sarà tanto più corretta e obiettiva quanto più tutti gli elementi che la costituiscono, sebbene su piani diversi, saranno in piena armonia tra di loro, senza rischi di contraddizioni e di forzature.

Le considerazioni fatte sul contesto ecclesiale della normativa canonica ha però condotto a considerare, tra i criteri secondari, anche gli elementi che si riferiscono al contesto teologico nel quale l'ordinamento canonico si inserisce e dal quale riceve la propria ragion d'essere. In questo senso di particolare importanza sono soprattutto i contributi che derivano dall'ecclesiologia, che determina l'ordinamento canonico nei suoi principi costituzionali e fa quindi del diritto una sua declinazione pratica fondamentale.

Nei paragrafi successivi verranno presi in esame tali elementi, delineando alcune considerazioni sull'irrinunciabile ruolo che essi hanno nell'attività interpretativa delle norme.

8. L'interpretazione dottrinale orientata dalla natura teologica del diritto canonico

È noto il fatto che l'attuale Codice di diritto canonico sia nato da un lungo e laborioso lavoro di revisione del Codice pio-benedettino del 1917. Non si tratta pertanto di una novità assoluta in quanto a metodo e

contenuto, ma dell'evoluzione di uno strumento che già aveva orientato per quasi settant'anni la vita della Chiesa.

Tuttavia è pur vero che la revisione del Codice non poté semplicemente limitarsi all'evoluzione del Codice precedente, ma dovette tenere presente l'evento del Concilio Vaticano II ed essere quindi concepita come una vera e propria revisione sostanziale⁸¹. Il Concilio aveva infatti prodotto una rinnovata riflessione dottrinale sulla Chiesa che non poteva non portare ad un conseguente rinnovamento della sua vita e del suo diritto. La Chiesa, ricompresa nella sua realtà misterica e comunione, esigeva la necessità di ricomprendere anche il suo diritto non semplicemente come strumento di mera organizzazione sociale, ma come vero e proprio strumento di salvezza⁸². In questo senso «se il Concilio esigeva il rinnovamento del diritto ecclesiale, il diritto doveva essere espressione del Concilio»⁸³ e si postulava in questo modo una stretta relazione tra Codice di diritto canonico e Concilio Vaticano II.

Di questa intima relazione si trovano abbondanti riferimenti nelle fonti che accompagnarono la promulgazione del nuovo Codice. La costituzione *Sacrae disciplinae leges*, promulgata da Giovanni Paolo II il 25 gennaio 1983, sottolinea questa relazione in primo luogo quando afferma che

*reformatio Codicis Iuris Canonici prorsus posci atque expeti videbatur ab ipso Concilio, quod in Ecclesiam maximopere considerationem suam converterat... Quapropter novus Codex, qui hodie in publicum prodit, praevidam Concilii operam necessario postulavit; et quamquam una cum Concilio est praenuntiatus, tamen tempore eundem sequitur quia labores, ad Concilium, apparandum suscepti, cum in Concilio niti deberent, nonnisi post idem absolutum incipere potuerunt*⁸⁴.

In modo particolare la costituzione esprime l'intima correlazione tra Codice e Concilio in riferimento all'ecclesiologia. Giovanni Paolo II parla infatti del nuovo Codice come lo strumento che «*plane congruit cum natura Ecclesiae, qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universum spectatum, peculiarique ratione per*

⁸¹ Cf. J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, 11.

⁸² Già Paolo VI, nel 1970, sosteneva che «il Concilio ha approfondito la dottrina della Chiesa, ha messo in rilievo l'aspetto mistico che le è proprio, ed ha perciò obbligato il canonista a ricercare più profondamente nella Sacra Scrittura e nella teologia le ragioni della propria dottrina» (*Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di diritto canonico*, 19 gennaio 1970, 54).

⁸³ J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, 11.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, VII-VIII.

eius ecclesiologiam doctrinam» e arriva a sostenere che «*hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem*»⁸⁵, ricordando che se anche è impossibile tradurre sempre perfettamente l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine «*semper Codex est referendum tamquam ad primum exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet*»⁸⁶.

Da questi principi deriva la fondamentale complementarità tra il Codice e l'insegnamento del Concilio, «*peculiari modo quod attinet ad duas Constitutiones, dogmaticam nempe atque pastorem*»⁸⁷, ovvero alla *Lumen gentium* e alla *Gaudium et spes*.

Da tutto questo consegue che «*ut fundamentalis illa ratio "novitatis", quae, a traditione legifera Ecclesiae numquam discendens, reperitur in Concilio Vaticano II, praesertim quod spectat ad eius ecclesiologiam doctrinam, efficiat etiam rationem "novitatis" in novo Codice*»⁸⁸.

Il discorso di presentazione tenuto da Giovanni Paolo II il 3 febbraio 1983 esprime in modo analogo i medesimi concetti. Esso, all'interno di una articolata riflessione ecclesiologica, sottolinea la natura misterica della Chiesa che si presenta da un lato come caratterizzata dall'aspetto spirituale e invisibile, che si esprime attraverso l'unità e l'uguaglianza di tutti i credenti in Cristo segnata dall'azione dello Spirito Santo, e dall'altro come caratterizzata dall'aspetto visibile e sociale, che si manifesta attraverso la diversità delle membra e degli uffici⁸⁹.

Su questo presupposto Giovanni Paolo II arriva ad affermare che nella Chiesa «la trama delle relazioni è tanto fitta che il diritto c'è già, non può non esserci ... Il diritto pertanto non va concepito come un corpo estraneo, né come una superstruttura ormai inutile, né come un residuo di presunte pretese temporalistiche. Connaturale è il diritto alla vita della Chiesa»⁹⁰. Il Pontefice inoltre evidenzia l'esistenza di una specifica relazione tra il Codice e il Concilio quando afferma che «i postulati conciliari, come le direttive pratiche tracciate al ministero della Chiesa, trovano nel nuovo Codice esatti e puntuali riscontri, a volte perfino verbali»⁹¹.

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

⁸⁶ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XII.

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XII.

⁸⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso di presentazione», 455-463.

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso di presentazione», 461.

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso di presentazione», 462.

Per quanto concerne la riflessione sul tema dell'interpretazione della legge il confronto con le fonti or ora citate consente di rilevare l'indispensabile riferimento ai testi conciliari come quadro ermeneutico fondamentale per una corretta interpretazione delle norme canoniche. In particolare la complementarità tra Codice e Concilio, nei termini attraverso cui viene messa in rilievo dalla costituzione *Sacrae disciplinae leges*, porta come logica conseguenza la necessità di ricorrere al Concilio nell'ipotesi che il Codice non sia riuscito a tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia del Vaticano II.

Questa considerazione del resto è abbondantemente espressa dallo stesso Presidente della Commissione preparatoria, mons. Rosalio José Castillo Lara, nei suoi diversi interventi pubblicati per la presentazione del nuovo Codice⁹². L'autore scrive infatti che il Codice ha avuto il compito di tradurre in determinazioni disciplinari le deliberazioni del Concilio le quali, per rispondere all'esigenza di privilegiare la dimensione pastorale su quella giuridica, non erano state sintetizzate in canoni che stabilissero i precetti e le sanzioni. In questo senso il Codice ha voluto essere pensato, sin dalle prime fasi della sua progettazione, come uno strumento di vera e propria traduzione dei contenuti del Concilio⁹³, non solo di quelli più direttamente disciplinari, ma anche di quelli in certa misura dottrinali e questo in ragione del fatto che l'ordinamento canonico è propriamente un «diritto teologico»⁹⁴.

In particolare Castillo Lara insiste sulla significativa concordanza tra l'ecclesiologia conciliare e il Codice, ricordando però che per ecclesio-

⁹² Tra questi cf.: R.J. CASTILLO LARA, «Criteri ispiratori», 15-33; ID., «Criteri di lettura», 345-359.

⁹³ R.J. CASTILLO LARA, «Criteri di lettura», 351: «La fedeltà al Concilio, lo sforzo di tradurlo, per così dire, in formule giuridiche è stato quindi il principio direttivo generale più importante, che ci obbligava ad un continuo riferimento ad esso...il *concilium dixit* diventò il criterio definitivo di discernimento. Di conseguenza la fedeltà al Concilio è la prima chiave di lettura del nuovo codice, così come i testi sono la prima fonte per la sua retta interpretazione».

⁹⁴ R.J. CASTILLO LARA, «Criteri di lettura», 19-20: «il diritto canonico, per sua natura, è un diritto teologico, cioè si poggia direttamente sulla teologia e non può essere in contrasto con essa; anche se si tratta di due discipline diverse, sono profondamente connesse in quanto il fondamento della norma viene ricercato in una dimensione trascendente il diritto che è la teologia; si cercava perciò di vedere per le singole norme la teologia che le appoggiava, che per noi era fondamentalmente la ecclesiologia della *Lumen gentium*». A. BONI, «Le fonti di diritto nella struttura del nuovo codice di diritto canonico», 377: «In quest'ottica evangelica, la teologia e la scienza giuridica si pongono in posizione di reciproca complementarità: la teologia si subordina alla finalità della diritto (la salvezza) e il diritto si subordina alla finalità della teologia (la conoscenza di Dio)».

logia si deve intendere quella che «appare nei testi conciliari interpretati secondo i dettami di una sana ermeneutica e come viene intesa dal Magistero del Sommo Pontefice»⁹⁵. L'autore in effetti respinge le critiche sia di quanti sostengono che il Codice non abbia accolto lo spirito della *Lumen gentium*, sia di quanti lamentano che il Codice non abbia recepito una reale democratizzazione della Chiesa⁹⁶.

La forte incidenza delle deliberazioni conciliari sul Codice, in particolare modo per quanto riguarda l'ecclesiologia, appare con nitida chiarezza proprio nel libro II, intitolato *De populo Dei*, laddove «affiora chiaramente riconoscibile quella ecclesiologia di comunione che è propria del Vaticano II e particolarmente della costituzione dogmatica *Lumen gentium*», la quale «manifesta chiaramente lo sforzo del Legislatore canonico di realizzare le acquisizioni contenute nell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II»⁹⁷.

Tuttavia la peculiarità del Codice come strumento a servizio della teologia e dell'ecclesiologia, anzitutto in relazione al Concilio Vaticano II nella luce della Tradizione della Chiesa, non deve far dimenticare che esso è stato pensato e voluto come strumento eminentemente giuridico⁹⁸. L'indole giuridica del Codice infatti è stata considerata come uno dei principi cardine che ha orientato i lavori della commissione⁹⁹. Ciò significa che il Codice è composto da norme vincolanti che non possono essere interpretate come semplici esortazioni, concise nella forma, espressive di contenuti specifici attraverso un linguaggio tecnico. Il Codice dunque come espressione di un diritto *sui generis*, uno strumento a servizio del magistero ecclesiale ma pur sempre nella forma giuridica¹⁰⁰, che non può certo essere assimilato *tout court* al diritto

⁹⁵ R.J. CASTILLO LARA, «Criteri di lettura», 353.

⁹⁶ R.J. CASTILLO LARA, «Criteri di lettura», 353: «Il nostro compito era di attenersi fedelmente al Concilio, non di estenderlo sostituendoci, in certo senso, ad esso».

⁹⁷ G. DALLA TORRE, «Il Popolo di Dio», 135-136.

⁹⁸ G. GHIRLANDA, «Il corso di Teologia del Diritto Canonico», 285: «La scienza del diritto canonico, allora, avendo come oggetto non un qualsiasi diritto, ma il diritto della Chiesa, con piena ragione si può dire nello stesso tempo una scienza teologica e giuridica, quindi il canonista deve essere nello stesso tempo teologo e giurista».

⁹⁹ Nella prefazione al codice di diritto canonico sono stati riportati i dieci principi fondamentali che sono stati accolti all'inizio dei lavori di preparazione come presupposti orientativi basilari. Il primo di essi fa esplicito riferimento all'indole giuridica del codice: *in renovando iure indoles iuridica novi codicis, quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, omnino retinenda est*.

¹⁰⁰ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2012, 106: «L'uso dei mezzi interpretativi previsti dal Codice di Diritto Canonico nel canone 17, a cominciare dal «significato proprio delle parole considerato nel testo e nel contesto»,

statale ma che con esso, in quanto al genere letterario e ai meccanismi interni utilizzati, condivide forti analogie¹⁰¹.

Quanto detto si ripercuote evidentemente anche sul modo di interpretare le norme contenute nel Codice, le quali dovranno essere interpretate considerando primariamente la loro indole giuridica e facendo quindi ricorso agli strumenti interpretativi che lo stesso Codice prevede al suo interno. Solo successivamente l'interpretazione ottenuta potrà essere integrata con il ricorso ai criteri secondari che considerano la natura teologica ed ecclesiologica del Codice¹⁰², oltre che la forte correlazione tra Codice e Concilio¹⁰³. Anche in sede interpretativa dunque l'indole giuridica del Codice dovrà essere tenuta presente come il primo principio orientativo per l'indagine sul significato effettivo della norma, facendo ricorso in primo luogo agli strumenti tecnici a ciò predisposti. E ciò appare necessario anche in ragione del fatto che se a questi criteri venissero preferiti come primari quelli relativi all'ambito teologico ed ecclesiologico, si rischierebbe una interpretazione fortemente soggettiva della norma, nella quale gli orientamenti dell'interprete finirebbero per essere presentati come la reale volontà del Legislatore. Il ricorso ai criteri appartenenti all'ambito teologico ed ecclesiologico si pongono pertanto sul piano dei criteri secondari di cui al can. 17 e come quelli

non è più un mero esercizio logico. Si tratta di un compito che è vivificato da un autentico contatto con la realtà complessiva della Chiesa, che consente di penetrare nel vero senso della lettera della legge».

¹⁰¹ P.V. PINTO, «Nato felicemente dal Concilio Vaticano II», 6: «Il nuovo codice ha il provvidenziale fattore di nascere da un Concilio ecumenico quale è stato il Vaticano II. Esso rimane nella corrente civilistica dei codici moderni, ma ha seguito la lunga riflessione teologica conciliare e ne ha preso come per osmosi, l'essenziale: la sua anima teologica è di tipo comunionale, è più biblica». G. FELICIANI, «Il nuovo codice tra fedeltà e novità», 23: «Il codice non può quindi essere adeguatamente valutato e correttamente interpretato se viene considerato, secondo l'ideologia delle codificazioni civili, come un testo normativo autonomo, completo ed esauriente».

¹⁰² R.J. CASTILLO LARA, «Criteri ispiratori», 23: «Quanto ho detto sia sull'indole giuridica, sia sull'indole *sui generis*, deve essere tenuto molto presente nell'interpretazione del codice di diritto canonico...il codice va interpretato secondo il senso delle parole considerate nel testo e nel contesto (can. 17)...essendo però il diritto una scienza positiva, quindi bisogna essere più che si può aderenti al testo».

¹⁰³ G. DALLA TORRE, «Il Popolo di Dio»: «Il problema che si porrà, in sede di interpretazione delle varie disposizioni contenute nei canoni che compongono il libro in questione [l'autore sta parlando del libro II] è di vedere in quale misura il Legislatore canonico è riuscito a trarre tutte le conseguenze possibili sul piano del diritto dai principi conciliari; nonché il problema di individuare e proporre, nell'eventualità di una pluralità di interpretazioni possibili di una specifica norma, l'interpretazione più coerente con i principi conciliari».

devono essere considerati sussidiari al criterio primario relativo al significato proprio delle parole, nel senso di una controprova a quanto già emerso attraverso l'indagine più squisitamente giuridica. Invero questa estensione risulterà particolarmente opportuna soprattutto nel caso in cui una sola norma possa essere soggetta a più interpretazioni, potendo il ricorso ai principi ecclesiologici conciliari essere propizio all'individuazione dell'interpretazione più coerente e conforme alla volontà del Concilio.

9. L'interpretazione dottrinale orientata dall'ecclesiologia del Concilio Vaticano II

L'ordinamento canonico non è semplicemente uno strumento funzionale al quieto vivere dei fedeli nella Chiesa, quale semplice mezzo di regolamentazione ed orientamento dei singoli comportamenti. Esso è anche e soprattutto un'espressione visibile e palpabile di ciò che la Chiesa è nei suoi elementi costituzionali fondamentali. In altri termini il diritto permette di risalire da come la Chiesa vive a ciò che la Chiesa è, ovvero dal dato vissuto al dato costitutivo.

Ciò in effetti appare evidente: le norme di cui si parla appartengono all'ordinamento giuridico della Chiesa, nascono all'interno di essa e servono alla vita concreta dei fedeli. Come non si può pensare ad un ordinamento giuridico civile a prescindere dal quadro costituzionale dello Stato entro cui esso è nato ed opera, così non è possibile immaginare l'ordinamento canonico a prescindere dal quadro ecclesiologico in cui è inserito, perché in questo caso semplicemente non si avrebbe il diritto.

Se questo è vero, allora emerge con evidente chiarezza quanto la teologia della Chiesa possa influire sull'interpretazione di un testo normativo. Una determinata visione ecclesiologica costituisce il quadro ermeneutico di fondo entro cui si applicano i criteri interpretativi del can. 17. Il modo di interpretare le norme può variare anche considerevolmente da autore ad autore, a seconda dell'ecclesiologia che si adopera come quadro interpretativo entro cui la norma è colta.

Questo tema costituisce una questione tutt'altro che secondaria e al fine di poter elaborare una corretta interpretazione dei testi normativi occorre necessariamente appoggiarsi ad una ecclesiologia equilibrata ed oggettivamente fondata sulla dottrina del Concilio Vaticano II. Questo perché, come si è avuto modo di vedere già nel paragrafo precedente, l'attuale Codice si è prefissato di tradurre in termini giuridici la riflessione che la Chiesa ha compiuto su se stessa nel contesto del Concilio. In questo senso appare oltremodo importante proporre alcune considerazioni sul rapporto

che lega diritto ed ecclesiologia, per farne poi discendere le imprescindibili conseguenze sul piano della interpretazione della legge.

È bene premettere che questo argomento è tuttora oggetto di ampio dibattito. I teologi e gli ecclesiologi ancora discutono su quale ecclesiologia effettivamente derivi dal Concilio Vaticano II e diverse sono le proposte che vengono avanzate. È nota infatti l'opinione di diversi autori secondo cui la dottrina ecclesiologica del Vaticano II presenta punti di squilibrio e di incongruenza¹⁰⁴. Del resto è stato dimostrato il fatto che lo stesso Concilio non abbia intenzionalmente voluto dirimere alcune questioni nodali sulle quali non esistevano i presupposti maturi per una convergenza di opinioni¹⁰⁵. Ciò ha permesso alle diverse scuole di pensiero di appellarsi al Concilio per sostenere tesi spesso difficilmente conciliabili tra loro. Ciò non può che ripercuotersi anche nel contesto del diritto canonico, sui suoi fondamenti, sul significato e la funzione delle norme e, conseguentemente, sulla loro interpretazione presso la comunità dei fedeli.

In questo senso la citata relazione tra Codice e Concilio, se da un lato si presenta come postulato ermeneutico fondamentale, così come previsto dalla stessa costituzione *Sacrae disciplinae leges*, dall'altro mostra una certa problematicità. Se infatti l'intenzione del Codice è quella di essere uno strumento che corrisponda in pieno alla natura della Chiesa «*qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universum spectatum, peculiarique ratione per eius ecclesiologicam doctrinam*», così che «*affirmari licet inde etiam proficisci notam illam, qua Codex habetur veluti complementum magisterii a Concilio Vaticano II propositi, peculiari modo quod attinet ad duas Constitutiones, dogmaticam nempe atque pastorem*»¹⁰⁶, alla luce delle considerazioni

¹⁰⁴ Particolarmente espressiva di questi squilibri sarebbe la tesi secondo cui il Concilio sosterrrebbe la presenza parallela di due ecclesiologie, una di comunione e una giuridica. Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*.

¹⁰⁵ Questioni di particolare rilevanza furono quella relativa alla collegialità episcopale in relazione al primato del Romano Pontefice e quella ad essa correlata riguardante la natura e l'origine della *sacra potestas* dei Vescovi (cf. AS III/VIII, 96-97), le quali contribuirono alla decisione di pubblicare la "nota esplicativa previa" in appendice alla costituzione *Lumen gentium*. La nota consentì di superare la paralisi delle discussioni favorendo una votazione quasi unanime, ma di fatto non ritenne di dirimere le questioni accennate, lasciando così aperta una doppia interpretazione possibile circa l'origine della sacra potestà. Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 253-272; A. LONGHITANO, «Significato della complementarità codice-concilio», 5-10.

¹⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XII.

fatte, occorre chiedersi quale sia effettivamente la dottrina ecclesiologica del Concilio cui la costituzione vuole riferirsi. Sorgono in definitiva due questioni di estrema rilevanza: la prima chiede di valutare se esista un'ecclesiologia che si possa obiettivamente far risalire al Concilio, sebbene quest'ultimo non abbia volutamente espresso una esplicita proposta ecclesiologica; la seconda esige di chiarire fino a che punto il Codice sia effettivamente riuscito a tradurre in linguaggio canonistico questa ecclesiologia conciliare, così come affermato dalla costituzione *Sacrae disciplinae leges*.

Le risposte a questi due quesiti vengono offerte dalla stessa costituzione. Circa la prima domanda essa si premura di delineare gli orientamenti principali cui ispirarsi per rintracciare i tratti fondamentali di una genuina ecclesiologia conforme alle intenzioni dei padri conciliari, quando afferma che

*Ex elementis autem, quae veram ac propriam Ecclesiae imaginem expriment, haec sunt praecipue recensenda: doctrina qua Ecclesia ut Populus Dei ... et auctoritatis hierarchica uti servitium proponitur ...; doctrina praeterea quae Ecclesiam uti communionem ostendit ac proinde mutuas statuit necessitudines quae inter Ecclesiam particularem et universalem, atque inter collegialitatem ac primatum intercedere debent; item doctrina qua omnia membra Populi Dei, modo sibi proprio, triplex Christi munus participant, sacerdotale scilicet propheticum atque regale, cui doctrinae ea etiam adnectitur quae respicit officia ac iura christifidelium, ac nominatim laicorum; studium denique ab Ecclesia in oecumenismum impendendum*¹⁰⁷.

Per quanto invece riguarda la questione della traduzione canonica della dottrina ecclesiologica del Concilio, la costituzione afferma dapprima che il Codice «*concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem*». Poi ricorda subito dopo che, sebbene non sia sempre possibile una perfetta traduzione dell'immagine della Chiesa in linguaggio canonistico, «*nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referens tamquam ad primum exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet*»¹⁰⁸.

Alla luce delle considerazioni appena proposte circa il rapporto che lega diritto ed ecclesiologia appaiono dunque le inevitabili conseguenze sul piano dell'interpretazione della legge, la quale sarà significativamente influenzata dal tipo di ecclesiologia assunta come suo quadro

¹⁰⁷ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XII.

¹⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Sacrae disciplinae leges*, XI.

ermeneutico fondamentale. Secondo quanto affermato dalla costituzione *Sacrae disciplinae leges* il riferimento ad un'obiettivo ecclesiologia conciliare è garantito solo quando esistono i presupposti dogmatici generali ricordati più sopra, ovvero quando la Chiesa è considerata come una comunione, formata dal Popolo di Dio e dall'autorità gerarchica proposta come servizio, comunione che determina le relazioni che devono intercorrere tra le Chiese particolari e la Chiesa universale e tra collegialità e primato, e che considera il Popolo di Dio integralmente partecipe del triplice ufficio di Cristo. È questa dunque quell'«immagine della Chiesa» cui la costituzione chiede di riferirsi sempre nel tentativo di tradurre in linguaggio canonistico la dottrina ecclesiologica del Concilio.

Da ciò è possibile affermare che non qualunque ecclesiologia sia accettabile come fondamento ermeneutico dell'interpretazione delle norme canoniche, ma solo quella che corrisponda agli orientamenti che il Romano Pontefice ha delineato nell'atto di promulgare il Codice di diritto canonico.

Qualora si assumesse un'ecclesiologia che non corrispondesse in pieno ai criteri ricordati dalla costituzione si rischierebbe di elaborare una teoria interpretativa incapace di rilevare il vero significato della norma. Invero il modo di interpretare le norme può variare anche considerevolmente da autore ad autore, a seconda dell'ecclesiologia che si adopera come quadro interpretativo entro cui la norma è colta.

Non si intende affrontare un approfondimento sistematico di questo tema, che esula dalle finalità della presente trattazione e in tal senso si preferisce rimandare a studi più dettagliati¹⁰⁹. Ciò che preme in questa prima fase dello studio è mettere in luce due dinamiche fondamentali dell'attività interpretativa, ovvero: che l'interprete di una norma canonica non può applicare i criteri del can. 17 senza appoggiarsi ad un substrato dottrinale che abbia i suoi presupposti fondati su una ecclesiologia; e che non una qualunque ecclesiologia può essere assunta come criterio ermeneutico di base, ma solo quella che possa obiettivamente dirsi conforme agli orientamenti delineati dal Concilio, pena, altrimenti, l'elaborazione di una interpretazione inesatta, incompleta, se non addirittura fuorviata della norma canonica.

¹⁰⁹ Per una presentazione più esaustiva di questo tema cf. P. BROWN, *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*, 58-128, dove l'autore prende in esame le impostazioni ecclesiologiche di autori come Coriden, Moneta, Törfs, Kneal, Delgado e dimostra come da ciascuna impostazione discende un differente modo di applicare i criteri del can. 17, elaborando così diversi modi di interpretare.

Senza dilungarsi oltremisura sullo sviluppo di questo tema, è possibile illustrare brevemente alcuni esempi che mettono in luce come una determinata linea interpretativa dell'ecclesiologia del Vaticano II possa influire significativamente sulla teoria interpretativa delle norme.

Un primo esempio è offerto da Paolo Moneta¹¹⁰. L'autore ritiene che dopo il Concilio la Chiesa abbia subito un radicale cambiamento nelle sue strutture giuridiche e costituzionali, avvicinandosi di fatto allo schema di una moderna società democratica. Su questa linea Moneta ritiene che sia possibile analizzare le strutture giuridiche della Chiesa e l'intero suo ordinamento giuridico sulla base di una analogia con i sistemi legislativi civili. In particolare egli ritiene che a partire dal Vaticano II il Concilio Ecumenico si sia evoluto divenendo l'origine della legge universale della Chiesa sulla base dei corpi legislativi tipici dei moderni sistemi democratici civili.

A partire da questo fondamento l'autore sviluppa un determinato modo di concepire l'interpretazione della legge, arrivando a sostenere la tesi di una «interpretazione evolutiva». Egli ritiene che l'intenzione del Legislatore non possa costituire una base effettiva per l'interpretazione della norma perché in realtà le singole leggi non derivano dalla volontà di un unico Legislatore. Ogni norma prodotta da un ordinamento giuridico – e quindi anche dall'ordinamento canonico – è sempre il frutto di un compromesso tra i diversi punti di vista, così che non è possibile, in ultima istanza, parlare dell'intenzione di un singolo Legislatore. Pertanto il criterio per interpretare la norma non può essere il riferimento alla volontà del Legislatore al tempo in cui la norma fu emanata, ma il modo con cui i destinatari della norma l'hanno effettivamente applicata in ragione dei bisogni che essi manifestavano. In questo senso pertanto si può sostenere, secondo Moneta, che ogni norma «evolva» nel corso del tempo, parallelamente all'evolversi dei bisogni che ne giustificarono il suo sorgere.

In questo modo il vero Legislatore è lo stesso popolo di Dio, che non viene visto semplicemente come il naturale destinatario della norma, ma come la sua origine costitutiva. La norma infatti viene generata a partire da un bisogno concreto manifestato dal popolo il quale, ricevendola, la comprende e conseguentemente la applica. Per questo motivo, secondo Moneta, è solo a partire dal *modus applicandi* della norma che si può risalire alle ragioni del suo sorgere e quindi ad una sua corretta interpretazione¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. P. BROWN, *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*, 59 ss.

¹¹¹ Sulla stessa linea si collocano anche le teorie interpretative di altri autori. Cf. J. CORIDEN, «Rules for Interpreters», 1-27 e E. KNEAL, «Interpreting the Revised Code», 28-34.

Da quanto esposto si può facilmente osservare che una teoria di tal genere, che postula un'interpretazione evolutiva della norma, discende di fatto dal tipo di ecclesiologia assunta come suo fondamento e ne rappresenta una inevitabile conseguenza logica. Il fondamento di tale teoria infatti risiede su un determinato modo di comprendere la Chiesa nelle sue strutture costituzionali e giuridiche, che consiste nel concepir-la come una compagine sociale del tutto analoga alle società democratiche occidentali. Una conseguenza fondamentale che ne deriva, sul piano dell'interpretazione delle norme che questa compagine si dà, è che la legge sia il prodotto di un'opinione che il popolo di Dio manifesta in un determinato tempo, in special modo nel tempo in cui la legge viene concretamente applicata per soddisfare un determinato bisogno. Risulta chiaro che a partire da questa concezione ecclesiologica il significato della legge può essere determinato da parte di chiunque si trovi nell'atto di applicarla nel contesto di una concreta situazione di vita e non certo investigando la reale intenzione del Legislatore al tempo in cui la norma fu promulgata. E poiché la legge viene continuamente applicata in tempi diversi, essa rimane suscettibile di essere interpretata secondo diversi significati, ognuno dei quali corrisponde alle concrete esigenze relative al tempo della singola applicazione, anche se le parole della legge rimangono in sé sempre uguali. In questo senso Moneta parla di una «interpretazione evolutiva» della legge¹¹².

Un ulteriore sviluppo di questa linea si può rinvenire in James Coriden¹¹³. Nel contesto della sua teoria interpretativa l'autore fa ricorso all'espressione *sensus ecclesiae* con la quale sostituisce l'espressione *mens legislatoris* come suo equivalente. Non sembra chiaro il reale significato che l'autore vorrebbe effettivamente attribuire al concetto di *sensus ecclesiae*. È legittimo pensare¹¹⁴ che con essa Coriden voglia riprendere l'espressione *sensus fidelium* presente in LG¹¹⁵ traslandone il significato sul piano dell'interpretazione della legge, in riferimento al can. 17. Se questo è vero, l'autore proporrebbe una teoria interpretativa secondo la quale tutto il popolo di Dio, dai Vescovi ai fedeli laici, in

¹¹² Cf. P. BROWN, *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*, 101-105.

¹¹³ Cf. J. CORIDEN, «Rules for Interpreters», 1-27.

¹¹⁴ Cf. P. BROWN, *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*, 78-80.

¹¹⁵ LG 12: «La totalità dei fedeli (...) non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede (*sensus fidei*) di tutto il popolo, quando dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede (...) il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (...)».

quanto naturale destinatario della legge, sarebbe in grado di manifestare un comune consenso circa l'interpretazione di una norma che lo riguarda. Il ricorso alla *mens legislatoris* rimarrebbe comunque valido, non più come regola generale ma solo nel caso in cui, nell'atto di interpretare una norma concreta, la *mens legislatoris* potesse servire da sostegno e controprova di quanto interpretato secondo il *sensus ecclesiae* dei fedeli.

Anche in questo caso appare chiaro che a partire da una determinata impostazione ecclesiologica può discendere una precisa teoria interpretativa da essa supportata.

M. Rik Törfs si spinge addirittura oltre¹¹⁶, arrivando a postulare la necessità di sostituire il ricorso all'ecclesiologia come quadro ermeneutico della legge con un nuovo principio interpretativo. L'autore afferma che il significato proprio delle parole di una legge derivi dal contesto ecclesiologico all'interno del quale quelle stesse parole sono usate e quindi comprese. Ma Törfs sostiene anche che il Concilio Vaticano II ha concluso un processo di trasformazione dell'ecclesiologia, secondo l'autore già iniziato prima del Concilio, a seguito del quale essa è divenuta definitivamente pluriforme. La conseguenza è che in un quadro del genere i criteri interpretativi della legge perdono la loro oggettività, perché il loro stesso quadro ermeneutico non è più oggettivo. Non esiste più, secondo Törfs, un medesimo contesto filosofico e teologico unanimemente condiviso e non esiste più un'unica ecclesiologia. Le ecclesiologie si sono moltiplicate, generando la questione di quale scegliere. Se dunque l'ecclesiologia non può più essere considerata il quadro ermeneutico di fondo entro cui comprendere la norma occorre individuare un quadro totalmente nuovo che ne prenda il posto. Esso consisterebbe in una nuova cultura giuridica, fondata sulla dottrina della Chiesa, che sostituisca l'ormai superato principio del ricorso alla *mens legislatoris*.

Senza entrare nel merito di una teoria del genere si può semplicemente segnalare che anche la teoria interpretativa sostenuta da Törfs non può fare a meno di riconoscere l'ecclesiologia come quadro ermeneutico di partenza per interpretare le leggi. Anche quando l'autore, contestualmente alla sua teoria, decide poi di abbandonare l'ecclesiologia, non rinuncia tuttavia ad individuare un altro criterio formale comunque fondato su un'immagine di Chiesa, come nuovo orientamento ermeneutico per la comprensione delle leggi.

Non mancano evidentemente altri contributi di autori che pur evidenziando le novità del Concilio Vaticano II sul piano dell'ecclesiologia le

¹¹⁶ Cf. M.R. TÖRFS, «Propria verborum significatio», 179-192.

leggono all'interno della plurisecolare tradizione della Chiesa, potendo così comprenderle non come una novità di rottura, ma come una novità in continuità con la dottrina ecclesiologica precedente¹¹⁷. Le teorie elaborate in questo modo si presentano certamente più equilibrate e ragionevoli e manifestano in ogni caso la medesima esigenza di fondo, ovvero la necessità di individuare un quadro ecclesiologico fondamentale entro cui comprendere le leggi secondo criteri oggettivi.

Da quanto sin qui esposto emerge dunque con chiarezza che la scelta di una determinata impostazione ecclesiologica può condizionare considerevolmente il modo di applicare i criteri del can. 17 nell'atto in cui si interpreta una norma, con il rischio di giustificare significati che non le appartengono e che non corrispondono, in pieno se non in tutto, alla reale volontà del Legislatore. È chiaro quindi che solo un'ecclesiologia oggettivamente fondata sul Concilio può essere assunta come fondamento garante di una obiettiva interpretazione della norma.

Tuttavia qui si apre un aspetto ulteriore della questione ecclesiologica nell'interpretazione. Il Concilio Vaticano II ha infatti offerto delle innovazioni relativamente all'ecclesiologia e ciò permette di elaborare visioni nuove della Chiesa. Nondimeno, come si è avuto modo di esporre più sopra, il Concilio non ha esplicitato una dottrina ecclesiologica affermata in modo definitivo e ciò ha di fatto permesso ai diversi autori di appellarsi allo stesso Concilio per sostenere tesi spesso contrapposte. Considerati i criteri ecclesiologici fondamentali ricordati dalla Costituzione *Sacrae disciplinae leges*, è possibile portare alla luce una visione della Chiesa che possa essere legittimamente considerata la più conforme alla reale volontà dei padri conciliari?

La natura introduttiva di questo primo capitolo, cui è stato affidato il compito di delineare i principali riferimenti di metodo circa l'indagine proposta sul testo del can. 522, non consente di affrontare in questa sede lo sviluppo del tema appena annunciato. A ciò si rinvia all'ultimo capitolo, che sarà dedicato alla riflessione ecclesiologica correlata al dettato del canone in esame.

In questo momento preme semplicemente anteporre una premessa importante. La riflessione su quale ecclesiologia possa essere considerata la più conforme alla volontà del Concilio e quindi la meglio adatta a rappresentare il quadro ermeneutico per una corretta interpretazione della legge ci colloca evidentemente all'interno della corrente più equi-

¹¹⁷ Cf. F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, «Tra fede e storia», 269-280; R. HILL, «Reflections on Interpretation», 35-43; E. KNEAL, «Interpreting the Revised Code», 28-34. Cf. anche BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia*, 1018-1032.

librata degli autori che su questo argomento hanno offerto i loro contributi, preferendo prendere le distanze da teorie come quella di Moneta, di Coriden e di Törfs, che sono state illustrate al solo fine di introdurre i termini della questione, per far emergere che non si può fare a meno di tenere presente un'idea di ecclesiologia entro cui collocare la comprensione delle tecniche interpretative della legge.

La proposta che si intende prendere in esame e sviluppare dovrà pertanto risultare conforme ai criteri orientativi delineati dalla costituzione *Sacrae disciplinae leges*.

10. Sintesi

Quanto esposto in questo primo capitolo introduttivo ha messo in luce le dinamiche dell'interpretazione dottrinale delle norme canoniche, che hanno rivelato una procedura molto articolata e complessa.

Per prima cosa si è riscontrato che l'attività interpretativa di carattere dottrinale è primariamente un'indagine esegetica orientata a determinare la fattispecie legale della norma in esame. Questo ha portato ad affermare che da un lato l'interpretazione dottrinale non è finalizzata all'individuazione di una soluzione per risolvere un caso concreto, ma dall'altro non può nemmeno accontentarsi di determinare il significato meramente astratto della norma. L'interpretazione dottrinale infatti svolge un ruolo di mediazione tra il dato normativo cristallizzato nella formula legale e la realtà concreta cui tale dato deve continuamente sapersi adeguare nel corso del tempo.

È a partire da quest'ultima considerazione che si è ritenuto ammissibile parlare di una funzione creativa dell'interpretazione, che non può però essere confusa con il concetto di «interpretazione evolutiva», distinguendo il fatto che ciò che muta nel tempo non è l'efficacia giuridica della norma, ma la fattispecie concreta che originariamente era stata preventivata dal Legislatore. Ciò significa che l'interpretazione è finalizzata non solo ad oggettivare il significato reale della norma individuando la sua fattispecie legale, ma anche a verificare se le fattispecie concrete che via via si presentano possano essere inquadrare nella fattispecie legale individuata. In questo senso dunque l'interpretazione della legge non conduce mai a un risultato dato una volta per tutte, perché essa è un'indagine dinamica, capace di cogliere sia l'oggettivo significato della norma, sia la sua capacità di recepire le nuove sfumature che derivano dall'evolversi delle fattispecie in essa considerate.

Si parla dunque di una interpretazione che cerca di individuare ciò che il Legislatore ha voluto manifestare nell'atto di promulgare la nor-

ma, e pertanto dichiarativa della sua volontà. Si è quindi sottolineato che l'oggetto dell'indagine, ovvero il reale significato della norma, coincide con la manifestazione della volontà di colui che l'ha creata. Solo in questo senso si ritiene possibile parlare del *vero* significato della norma considerando veramente scientifica la sua interpretazione.

Alla luce di quanto detto è stato successivamente rilevato che l'oggetto immediato dell'indagine interpretativa è la formula legale attraverso la quale la norma esiste e si manifesta, e che risulta l'unico canale percorribile per rintracciare la volontà del Legislatore.

A questo fine si è considerata l'analisi dei criteri che garantiscono un esame scientificamente fondato dei testi normativi, individuandoli nel dettato del can. 17 per una corretta interpretazione dottrinale delle norme canoniche. È stato verificato che tra di essi il criterio primario cui riferirsi consiste nella ricerca del significato proprio delle parole, considerate nel testo e nel contesto della norma, accanto al quale si sono poi considerati i criteri secondari cui ricorrere per elaborare una interpretazione ampia e completa. All'interno di questi ultimi, alla luce della natura teologica del diritto canonico, si è anche valutata la necessità di considerare quei criteri che permettano di mettere in luce i contenuti teologici e soprattutto ecclesiologici delle norme in esame. A questo fine si è considerata l'intima relazione di interdipendenza tra il Codice e i documenti del Concilio Vaticano II e in seno a questo rapporto è stata rilevata l'esigenza di estendere l'indagine interpretativa anche all'ambito teologico ed ecclesiologico richiamati dal dettato della norma.

In particolare è apparsa subito la fondamentale rilevanza che l'ecclesiologia possiede nel rappresentare il quadro ermeneutico fondamentale all'interno del quale collocare i criteri interpretativi esaminati nel can. 17 e a questo scopo è emerso come nessuna interpretazione possa effettivamente fare a meno del rimando, anche solo implicito, ad una linea ecclesiologica ben determinata. Ma in questo contesto è poi subito emersa una difficoltà rilevante, poiché è apparso problematico poter individuare un'ecclesiologia che possa dirsi capace di rappresentare obiettivamente la volontà dei padri conciliari, e la pluralità delle proposte ecclesiologiche elaborate dai diversi autori ha chiaramente manifestato la complessità dell'argomento.

Pur avendo rinviato all'ultimo capitolo lo sviluppo sistematico della questione, si è però anticipata la necessità di orientarsi ad un'ecclesiologia che risulti conforme ai criteri orientativi delineati dalla costituzione *Sacrae disciplinae leges*.

Per tutto ciò l'esame del can. 522, e in particolare della nota della stabilità nell'ufficio del parroco, terrà conto dei risultati emersi all'interno di questo primo capitolo. Si tratterà quindi di sviluppare una seria esegesi della norma ricorrendo ai criteri finora emersi, allo scopo di determinarne la fattispecie legale, facendo emergere la reale volontà del Legislatore. Ciò avrà come oggetto il testo del can. 522, considerato dapprima nel contesto della sua evoluzione storica e successivamente sotto il profilo più squisitamente esegetico, attraverso il ricorso ai criteri di cui al can. 17. Solo dopo, alla luce delle considerazioni emerse, si tenterà un ulteriore approfondimento della norma, considerandola anche in rapporto ai contributi forniti dalla riflessione sul fondamento ecclesiologico della parrocchia e quindi sul conseguente fondamento ecclesiologico dell'ufficio del parroco, all'interno del quadro di un'ecclesiologia di comunione fondata sui testi del Concilio.

CAPITOLO II

L'evoluzione storica della normativa

1. Introduzione

Il principio della stabilità del parroco nel proprio ufficio si trova esplicitamente formulato a partire dal 1910, contestualmente alla promulgazione del Decreto *Maxima cura* emanato dalla Sacra Congregazione Concistoriale¹, relativo alla procedura amministrativa cui ricorre per la rimozione dei parroci non residenti dall'ufficio e dal beneficio.

Tale formulazione tuttavia deve essere intesa solo come espressione formale di questo principio, perché nel contesto della storia della Chiesa esso compare già molto tempo prima e attraversa tutta l'evoluzione dell'istituto parrocchiale e dell'ufficio del parroco.

In effetti la stabilità del parroco nel proprio ufficio trova le sue primitive forme di manifestazione a partire dai primi secoli della storia della Chiesa. Da quando la realtà ecclesiale inizia a strutturarsi in comunità organizzate attraverso la forma di un presbiterio riunito intorno al Vescovo, si presenta la necessità di garantire la permanenza dei chierici all'interno della Chiesa per la quale sono stati ordinati. In questo contesto il principio della stabilità non si trova mai esplicitamente affermato, ma traspare, espresso nelle sue prime forme embrionali, nell'obbligo della residenza dei chierici nelle loro rispettive Chiese, uniti al Vescovo e al loro presbiterio, che in seguito darà poi origine all'istituto dell'incardinazione.

Il fatto dunque che la parola *stabilitas* compaia solo molto recentemente non significa che il concetto ad essa sotteso non sia presente già parecchio tempo prima. Il presente capitolo, ricercando i fondamenti

¹ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, 636-648.

dello sviluppo storico della normativa sulla stabilità dell'ufficio del parroco, intende evidenziare che il concetto formale di *stabilitas* è sorto a partire dallo sviluppo della normativa sulla residenza dei parroci, la quale ne costituisce un presupposto fondamentale presente sin dagli inizi sebbene mai esplicitamente formulato. In questo senso si può ritenere che l'ordinamento canonico ha avuto bisogno di un lungo percorso per acquisire il principio della stabilità nell'ufficio del parroco secondo il significato espresso dal vigente Codice nel can. 522.

Poiché non ci si propone di studiare il generico concetto di stabilità di un ufficio ecclesiastico, ma la stabilità propria dell'ufficio del parroco, appare necessario che la ricerca dei fondamenti storici che hanno accompagnato lo sviluppo di tale concetto tenga conto degli sviluppi che la stessa parrocchia ha avuto nel contesto della storia della Chiesa.

Per questo motivo nel primo paragrafo si esporranno brevemente le tappe significative che hanno segnato l'evoluzione storica della parrocchia, come cornice entro cui collocare successivamente l'esame dell'evoluzione storica della normativa circa la stabilità del parroco nel proprio ufficio.

2. L'evoluzione storica della parrocchia

2.1 *La svolta del IV secolo*

Nel corso dei primi tre secoli si assiste ad una prima fase di vita del cristianesimo. È questo il tempo nel quale le comunità si organizzano, riunendosi periodicamente nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere². Esse tuttavia si organizzano secondo il modello della *domus ecclesia* e aumentano progressivamente di numero nel corso del tempo, sebbene siano costrette a vivere in una sorta di nascondimento pubblico.

Con l'editto di Milano del 313, voluto dall'imperatore Costantino, il cristianesimo ottiene il riconoscimento pubblico. Nel contesto di un così sostanziale cambiamento le singole comunità locali iniziano a concepirsi come comunità giuridicamente riconosciute, come persone giuridiche con capacità patrimoniale³. A partire dal IV secolo la Chiesa sarà compresa soprattutto nella sua connotazione strutturale e organizzativa, attraverso un nuovo linguaggio giuridico amministrativo.

² At 2,42-47; 20,7-8; 1 Cor 11,27-33.

³ Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 11; L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 17-18.

Fino agli inizi del IV secolo il cristianesimo è in prevalenza un fenomeno vissuto all'interno delle città⁴. Vivendo all'interno dei centri urbani le comunità cristiane iniziano ad appoggiarsi anche alle strutture amministrative dell'impero e lentamente ne acquisiscono l'organizzazione e la terminologia⁵.

All'interno di ciascuna città esiste una sola comunità cristiana, con a capo un solo Vescovo, assistito da gruppi di presbiteri⁶ che rappresentano nella sostanza una sorta di «senato del Vescovo: lo assistevano nell'ufficio, sedevano al suo fianco, concelebravano con lui, imponevano con lui le mani, talvolta col consenso del Vescovo celebravano in suo luogo»⁷. Il Vescovo resta di fatto l'unico pastore proprio della Chiesa locale, è investito di una presidenza personale che gli conferisce il ruolo di ultimo responsabile della vita della comunità. Gode di un'ampia autonomia, a lui compete moderare la liturgia, la carità e la disciplina quasi in modo esclusivo⁸.

In questa fase le campagne di fatto non risultano ancora toccate dall'annuncio sistematico del Vangelo e non esiste nelle zone rurali una organizzazione strutturata della Chiesa.

Verso la fine del IV secolo la Chiesa raggiunge un rilevante sostegno da parte dello Stato. Nel 380 l'imperatore Teodosio emana un editto con il quale proclama il cristianesimo religione di Stato e di fatto apre la strada per la lotta al paganesimo, il quale riceverà colpi decisivi a seguito di altri editti emanati fino al 394, per mezzo dei quali ai pagani e agli eretici saranno proibiti gli atti di culto e saranno

⁴ Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 18; L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 475.

⁵ È il caso del termine «diocesi», che in epoca costantiniana indica un'ampia circoscrizione amministrativa dell'impero, il quale risulta diviso complessivamente in 15 diocesi. Il termine viene poi assunto nell'organizzazione amministrativa ecclesiastica. Così anche il termine «metropoli», che in epoca romana indica la città madre ovvero la capitale, viene assunto nell'organizzazione amministrativa ecclesiastica per indicare la sede a partire dalla quale la nuova religione cristiana si diffonde nelle altre principali località vicine, che conservano una forma di subordinazione nei confronti della loro Chiesa matrice e del loro Vescovo il quale, già verso la fine del III sec., comincia ad essere chiamato metropolita.

⁶ A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo*, 328-329: «ogni luogo in cui si trovavano i cristiani aveva la sua propria comunità autonoma e ne aveva una sola».

⁷ L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 476; P.W. CROCE, «Storia della parrocchia», 20.

⁸ Cf. L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 18.

ridotti i diritti civili⁹. Inizia in questo modo la prima fase di quel processo di cristianizzazione della società che proseguirà nei secoli successivi.

Un effetto di tutto questo si esprime nell'aumento considerevole del numero dei cristiani e si moltiplicano i luoghi di culto. Le campagne, che vedono crescere considerevolmente i propri abitanti, vedono anche aumentare la popolazione cristiana. Sorge l'esigenza di uscire dai confini della città per recarsi nelle campagne ad assicurare la cura pastorale a quelle considerevoli porzioni di fedeli lontane dal Vescovo.

Questo non significa evidentemente che prima degli sviluppi del IV secolo le campagne non fossero di fatto mai state interessate dalla presenza della Chiesa. In Oriente per esempio l'evangelizzazione delle campagne avviene molto prima che in Occidente e avvia una serie di sperimentazioni di formule amministrative, come i corepiscopi e i presbiteri periodeuti¹⁰, che più avanti porteranno al sorgere di un vero e proprio clero rurale¹¹.

Quando in Occidente si comincia ad avvertire l'esigenza di estendere l'azione pastorale nelle zone rurali, si guarda all'esperienza dell'Oriente e alla legislazione che ne è scaturita e si inizia ad inviare dei presbiteri¹². «Non verrà ripetuto per le comunità rurali il modello urbano

⁹ Cf. L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 21; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 13; K. BAUS, E. EWIG, *L'epoca dei Concili*, 74; G. FILORAMO – E. LUPIERI – S. PRIOTTO, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, 315.

¹⁰ I corepiscopi sono Vescovi rurali, che nascono dalla necessità di aiutare il Vescovo che risiede in città nella cura pastorale delle popolazioni diffuse nelle campagne. Hanno un proprio presbiterio, ma restano sempre e comunque subordinati all'autorità del Vescovo da cui dipendono gerarchicamente. Sicuramente in Oriente hanno larga diffusione e il loro numero cresce considerevolmente, generando non pochi problemi per quanto riguarda l'unità di regime, al punto che si deve intervenire con alcune disposizioni che ne limitano la potestà e il numero. Così per esempio il Concilio di Sardica (347), nel can. 6, impone di non nominare Vescovi in centri molto piccoli, dove «*unus presbyter sufficit: non necesse est enim illic episcopum constitui, ne episcopi nomen et auctoritas vilipendatur*», cf. MANSI III, 10, can. 6. Cf. anche L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 47, nota 8; K. BIHLMAYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, 368-371. I *presbyteri periodeutae* sono invece sacerdoti visitatori che lentamente si insediano nelle campagne e si sostituiscono ai corepiscopi, favorendo in questo modo il sorgere dell'istituto dei parroci in Oriente. Di essi fa riferimento il Concilio di Laodicea (320), che nel can. 57 afferma che «*non oportet in vicis et in pagis episcopos constitui, sed periodeutas, hoc est circumcursatores*», cf. MANSI II, 573, can. 57.

¹¹ Cf. L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 23.

¹² Tuttavia in Occidente l'esperienza dei corepiscopi non sembra essere stata intrapresa, anche se pare che non si possa escludere in modo assoluto una loro presenza.

(Vescovo-presbitero-diacono), neppure si farà ricorso a presbiteri itineranti, ma si preferirà una specie di delega a presbiteri residenti sul territorio»¹³.

L'inizio di questo procedimento amministrativo nell'organizzazione della vita ecclesiale nelle campagne costituisce formalmente l'inizio dello sviluppo dell'istituto parrocchiale e dell'ufficio del parroco.

Questo breve percorso mostra dunque che la parrocchia, nei suoi elementi germinali, appare già presente in filigrana nella struttura delle Chiese cittadine governate dal Vescovo che ne è a capo.

2.2 *Sviluppo della parrocchia tra IV e VII secolo*

I presbiteri inviati come visitatori (presbiteri periodeuti), mandati per istruire il popolo e compiere le sacre funzioni, non sono autonomi, ma appartengono al collegio presbiterale che vive intorno al Vescovo che, solo, mantiene l'intera cura pastorale della diocesi e l'amministrazione dei beni¹⁴.

Le Chiese cui essi sono preposti appaiono come delle semplici succursali della Chiesa madre, che è quella dove risiede il Vescovo. Il presbitero presente nel villaggio prepara i catecumeni, ma è il Vescovo che amministra loro il battesimo nell'unico battistero presente nella Chiesa madre. Così i presbiteri assistono i malati e preparano i penitenti, ma è poi il Vescovo che, solo, amministra il sacramento della penitenza¹⁵. I fedeli hanno l'obbligo di recarsi presso la Chiesa episcopale per partecipare alle celebrazioni più importanti¹⁶.

Tra i secoli IV e VI questo processo di organizzazione delle campagne porta le Chiese rurali ad acquisire una progressiva autonomia interna, anche se non verrà mai meno la loro subordinazione al Vescovo e al suo diretto controllo.

Cf. L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 477. Di presbiteri e diaconi presenti nei territori rurali si parla già nel Concilio di Arles del 314. Cf. MANSI II, 473, cann. 15; 18; 21.

¹³ L. ROTA, *La parrocchia nei suoi primi tre secoli*, 24.

¹⁴ Cf. L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 481; P.W. CROCE, *Storia della parrocchia*, 22.

¹⁵ Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 17-18.

¹⁶ Cf. CONCILIO DI ORLÉANS (511), in MANSI VIII, 355, can. 25; CONCILIO DI CLERMONT (535), in MANSI VIII, 862, can. 15; CONCILIO DI ORLÉANS (541), in MANSI IX, 113, can. 3. P.V. AIMONE, «La parrocchia nel secondo millennio», 43: «Il culto veniva svolto solo nelle città dove risiedeva il Vescovo e un criterio per la fissazione della sede Vescovile era appunto una popolazione sufficientemente grande, secondo le disposizioni del Concilio di Sardica (347)».

Innanzitutto l'autonomia delle Chiese rurali trova un suo primo fondamento nel fatto che i presbiteri inviati per esercitarvi la cura pastorale non sono più semplici visitatori, ma diventano residenti in modo stabile. Questo favorisce l'acquisizione di poteri che fino a poco prima erano riservati esclusivamente al Vescovo. In questo periodo, soprattutto a cavallo del V secolo, si assiste ad una fase altalenante nella quale da un lato i presbiteri tendono ad aumentare le loro prerogative e dall'altro lato i Vescovi propendono a circoscriverne l'indipendenza¹⁷. Tra il V e il VI secolo emerge sempre più chiaramente la figura di un vero e proprio pastore, che non ha più molto a che vedere con i presbiteri inviati dal Vescovo per soddisfare le esigenze di culto delle Chiese locali. L'organizzazione di queste Chiese si ispira sempre più a quella della Chiesa madre di matrice cittadina¹⁸.

Tuttavia è importante ricordare che esse manterranno sempre un rapporto di subordinazione con la Chiesa madre.

Questo processo di progressiva acquisizione di una propria autonomia spirituale da parte delle Chiese rurali è accompagnato anche da un analogo e conseguente processo di autonomizzazione economica, che lentamente obbligherà i Vescovi a delegare la gestione sempre più difficile del patrimonio di queste Chiese al clero locale¹⁹.

¹⁷ Cf. L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 33-34. Così nel Sinodo di Cartagine IV (436) viene conferita ai presbiteri la facoltà di celebrare il battesimo nel tempo pasquale, anche se sono obbligati a recarsi presso la Chiesa episcopale per ricevere il crisma. Ben presto le Chiese rurali si dotano di battisteri. Sinodo di Cartagine IV (436), in MANSI III, 954, can. 36. Il sinodo di Vaison (529) estende ai presbiteri la facoltà di scegliersi dei lettori che possano un giorno sostituirli e concede ai presbiteri la facoltà di predicare e di insegnare. Sinodo di Vaison (529), in MANSI VIII, 726, cann. 1-2. Essi iniziano anche a godere della facoltà di benedire il popolo, le case, i campi e acquisiscono il diritto di esercitare una forma di governo disciplinare nei confronti del clero inferiore che con loro vive nella Chiesa locale. Cf. L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 481.

¹⁸ P.V. AIMONE, «La parrocchia nel secondo millennio», 44: «Il clero inviato nelle campagne (...) continua a mantenere il modello di vita cittadino, quello cioè della corporazione. Se nella città a capo del gruppo c'era il Vescovo, nelle campagne vi è un arciprete o pievano. Il modello dunque è quello dell'organismo corporativo che svolge la cura pastorale in diversi luoghi, non quello, in seguito impostosi, del singolo parroco».

¹⁹ Esistono alcuni Concili che disciplinano questo passaggio. Per esempio il sinodo di Arles (452) nel can. 36 proibisce ai Vescovi di privare le parrocchie dei beni ricevuti in dono, cf. MANSI VII, 882-883, can. 36; il sinodo di Orléans (511) nel can. 15 prescrive che le rendite dei beni immobili restino proprietà esclusiva del Vescovo, mentre le offerte depositate all'altare al momento dell'offertorio spettino per due terzi al clero locale, cf. MANSI VIII, 354, can. 15. Ma non mancano disposizioni che limitano gli even-

Un aspetto degno di interesse che accompagna l'evoluzione delle Chiese rurali è anche la terminologia usata dal legislatore nei numerosi sinodi e Concili che disciplinano il rapporto tra Chiesa madre e Chiese rurali. I termini «diocesi» e «parrocchia» compaiono presto, ma assumono frequenti cambi di significato designando, di volta in volta, realtà diverse²⁰. Inizialmente il termine *paroikía*²¹ indica la comunità cittadina guidata dal Vescovo, ma verso la metà del IV secolo esso assume un significato più esteso, indicando tutto il territorio sottoposto alla giurisdizione del Vescovo, nel senso della circoscrizione vescovile, comprendendo quindi anche le Chiese rurali²². Le comunità rurali invece vengono chiamate *diòikesis*²³.

Durante il V secolo però questi termini subiscono una evoluzione. Il termine *paroikía* modifica il suo significato come conseguenza della trasformazione delle Chiese locali. I presbiteri a capo di queste Chiese, come si è visto, assumono funzioni che prima erano riservate al solo Vescovo e in questo modo tendono ad assimilarsi sempre più a quest'ultimo. Così la *paroikía*, che prima indicava la comunità locale presieduta dal Vescovo, ora inizia ad indicare qualunque comunità locale presieduta da un presbitero che ne è a capo.

Diòikesis invece inizia ad assumere una valenza amministrativa, intesa in senso lato, ovvero amministrare una realtà ampia e formata da insiemi distinti²⁴. Ma quando la Chiesa rurale inizia ad essere identificata sempre più come parrocchia, il termine *diòikesis* comincia ad indicare

tuali abusi da parte del clero locale e permettono al Vescovo di mantenere una forma di controllo: il sinodo di Agde (506) per esempio contiene diversi canoni in questa direzione, cf. MANSI VIII, 324, cann. 4; 5; 328, can. 22; 329, can. 26; 333, can. 49; 334, can. 53. Così il can. 23 del sinodo di Orléans (538) impone forti limitazioni al clero locale nell'alienare beni o contrarre obbligazioni su di essi senza che ciò non sia stato preventivamente autorizzato e sottoscritto dal Vescovo, cf. MANSI IX, 18, can. 23.

²⁰ Cf. L. ROTA, «La parrocchia nei suoi primi tre secoli», 37-39. Cf. anche G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, 17, nota 4, dove sono riportati i riferimenti di alcuni testi conciliari che testimoniano la fluttuazione dei termini parrocchia e diocesi. Cf. anche P.V. AIMONE, «La parrocchia nel secondo millennio», 44: «diocesani o parrocchiani, lo si è accennato, per molti secoli avranno lo stesso significato semantico: i fedeli della Chiesa locale».

²¹ Il termine *paroikein* significa infatti «abitare presso», «essere vicino».

²² Cf. E.A. STELLA, *Il parroco e la parrocchia*, 24.

²³ Il termine *diòikein* significa «abitare separatamente», ma può vuol dire anche «amministrare» ed è seguendo questo secondo significato che il termine evolverà successivamente.

²⁴ Il can. 9 del Concilio di Calcedonia (451), per esempio, lo usa per descrivere un complesso di province ecclesiastiche, cf. CONC. DI CALCEDONIA, can. 9, in COD 91.

la sede episcopale, che infatti esercita una direzione amministrativa ampia e generale su tutte le parrocchie ad essa appartenenti.

Non stupisce pertanto che, durante questo periodo di fluttuazioni semantiche, i due termini vengano spesso usati in modo ambivalente per indicare e la Chiesa madre, e la Chiesa rurale²⁵. Alla fine di questo processo, intorno al VI secolo, l'evoluzione semantica dei due termini si assesta. La parrocchia indica una comunità locale individuata dalla compresenza di tre elementi fondamentali e irrinunciabili, ovvero: un territorio, un popolo che lo abita, un sacerdote che esercita la cura pastorale. Prima si trattava solo del Vescovo, ora invece di un presbitero inviato in modo stabile. La diocesi invece passa ad indicare non più un insieme di province ecclesiastiche ma un insieme di Chiese locali, ossia le parrocchie, che hanno bisogno di una direzione amministrativa esercitata da un organo superiore che è il Vescovo²⁶.

A partire da questo momento l'assetto istituzionale della diocesi e della parrocchia trova il suo definitivo assettamento e non sarà interessato da mutamenti sostanziali nel corso dei secoli successivi.

Alla luce del breve esame storico sin qui condotto si evince che la diocesi e la parrocchia nascono da una matrice comune e sotto il profilo sostanziale condividono la stessa tipologia di elementi che sono essenziali alla loro esistenza, sebbene tuttavia presenti in gradi diversi, ovvero: la presenza di un territorio, la presenza di un popolo che lo abita, la presenza di un pastore che si prende cura di questo popolo.

²⁵ Per esempio il sinodo di Vaison (529), più sopra citato, parla della Chiesa rurale ricorrendo al termine *parochia*. Nel can. 1 afferma: «*Hoc enim placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parochiis constituti...*», mentre nel can. 2 dichiara: «*Hoc etiam ...nobis placuit ut non solum in civitatibus sed etiam in omnibus parochiis...*», in MANSI VIII, 726, cann. 1; 2. Ma il sinodo di Orléans (538), che si tiene nove anni più tardi, si riferisce alle Chiese rurali utilizzando il termine *dioeceses*, là dove nel can. 18 afferma: «*De his vero clericorum personis, quae de civitatis ecclesiae officio monasteria, dioeceses, vel basilicas in quibuscumque locis positas...*», in MANSI IX, 17, can. 18. Così anche il Concilio di Orléans (541), di poco successivo, utilizza il termine *dioeceses*: «*Si quis in agro suo aut habet, aut postulat habere dioecesim, primum et terras ei deputet sufficienter et clericos...*», in MANSI IX, 119, can. 33.

²⁶ È interessante notare che anche i presbiteri che sono inviati nelle parrocchie vengono indicati con espressioni diverse: *presbyteri qui per dioeceses ecclesias regunt*; *presbyteri qui parochiae praesunt*; *dioecesani presbyteri*; *parochiales presbyteri*; *presbyteri parochiani*; *presbyteri vicani*; *parochiarum presbyteri*. Sono tutte espressioni che compaiono tra il VII e il XIII secolo e che testimoniano il progressivo strutturarsi dell'ufficio del parroco. Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 18-19; 33.

Elementi in comune ed elementi difformi delle due realtà fanno emergere forti analogie tra il ministero episcopale e quello del presbitero parrocchiale.

2.3 *La parrocchia nel Medioevo*

Il Medioevo segna una tappa fondamentale nella storia della parrocchia. Tra il VII e il IX secolo il numero delle parrocchie cresce considerevolmente un po' ovunque²⁷, come conseguenza dell'espansione delle zone abitate. Parallelamente iniziano a sorgere Chiese succursali legate alla Chiesa madre, cappelle decentrate che consentono a chi abita nelle zone più isolate di partecipare alla celebrazione della Messa. Si tratta molto spesso di Chiese private, sovvenzionate dai signori locali che se ne riservano il diritto di proprietà. Questo fenomeno è alla base dello sviluppo della così detta parrocchia patronale, che si identifica con il regime feudale.

Una simile espansione genera in breve tempo numerosi problemi organizzativi che si manifestano tra VII e VIII secolo²⁸, in particolar modo il problema del rapporto gerarchico tra Vescovi e presbiteri e tra presbiteri e laici, oltre alle problematiche legate all'amministrazione dei beni che sono sempre più ingenti e che generano non pochi abusi.

Nel IX secolo Carlomagno provvede a riformare la Chiesa per mettere ordine all'assetto che si è determinato. L'autorità del Vescovo viene rafforzata: acquisisce il diritto di visita e di controllo non solo nelle parrocchie ma anche nelle Chiese private, e aumenta la sua giurisdizione sui monasteri che esercitano un'attività pastorale. Viene anche riaffermato l'istituto della decima²⁹. Intanto un nuovo istituto, il beneficio³⁰, fa la sua

²⁷ In Francia, per esempio, in questo periodo sorgono all'incirca ventimila nuove parrocchie. Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 20 ; L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 505.

²⁸ Cf. L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 495.

²⁹ La decima nasce prima di Carlomagno, verso la fine dell'VIII secolo, ma non viene applicata in modo sistematico e di fatto non si impone. Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 25-26.

³⁰ Il beneficio ecclesiastico consiste in un ufficio sacro o spirituale al quale l'autorità ecclesiastica ha annesso il diritto perpetuo di ricevere le rendite dei beni della Chiesa ad esso incorporati. Questo istituto si diffonde già a partire dal V secolo, generato dai proprietari terrieri che finanziano la costruzione della Chiesa rurale, dotandola anche di un patrimonio perpetuo e intangibile, che ha lo scopo di sostenere la vita del clero locale. Nel Medioevo esso si sviluppa, grazie soprattutto all'evoluzione della parrocchia, strutturandosi come istituto strettamente clericale, il quale deriva dalle rendite del patrimonio che è annesso all'ufficio ricoperto dal presbitero, caratterizzato dall'esercizio di una

comparsa sulla scena della legislazione canonica, anche relativamente alla parrocchia. La novità di questa nuova istituzione finanziaria determina la possibilità per i presbiteri che curano le parrocchie patronali di essere in parte indipendenti dall'arbitrio dei patroni, benché non tardino a verificarsi abusi anche in questo ambito. Il parroco, che assume il proprio ufficio cui è annesso un beneficio, trova in quest'ultimo una fonte sicura di sostentamento. La sicurezza data da questo istituto diviene presto fonte di abusi e di una gestione spesso poco trasparente dei beni che ne fanno parte³¹.

L'enorme diffusione delle parrocchie determina una conseguente novità nell'articolazione degli uffici parrocchiali con il sorgere dell'istituzione dell'arciprete o decano³² che, essendo a capo di distretti che comprendono al loro interno un certo numero di parrocchie, costituisce una sorta di organo intermedio tra i Vescovi e i parroci e per questo si distingue dall'arciprete che ebbe origine dal VI secolo, il quale era a capo di una sola parrocchia. Soprattutto in Italia si sviluppa l'istituto della pieve, con a capo il presbitero pievano, sotto la giurisdizione del quale stanno tutte le altre Chiese e cappelle. Solo la pieve ha il battistero, il cimitero e il diritto di esigere le decime³³. Quest'istituto conserverà i suoi diritti fino a tutto il secolo XI. Con l'avvento del secolo XII le Chiese minori della pieve (le *ecclesiae subiectae*) iniziano ad acquisire i diritti parrocchiali e lentamente conquistano una loro autonomia che le affranca dal controllo e dalla giurisdizione della pieve.

Gli sviluppi dell'organizzazione ecclesiastica centrata sulla parrocchia portano dunque alla realizzazione di una struttura complessa e articolata, all'interno della quale esistono ulteriori istituzioni delle quali non si intende trattare in questa sede.

Tutto questo comporta il moltiplicarsi delle parrocchie e la loro diffusione capillare sul territorio rurale, come una conseguenza delle profonde trasformazioni socio-demografiche dei secoli XII e XIII³⁴.

funzione sacra cui si accede per elezione, nomina, collazione, presentazione da parte dei patroni, investitura o conferma da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Nella sua struttura definitiva esso comporta la perpetuità della concessione e l'inalienabilità del funzionario. La bibliografia su questo argomento è piuttosto estesa. Per una trattazione sintetica ma completa cf. G. MOLLAT, «Bénéfices ecclésiastiques en Occident», 406-449; G. CORNAGLIA MEDICI, «Les Bénéfices en Italie», 575-596.

³¹ Cf. T. BLOT, *Le curé, pasteur*, 37.

³² Cf. L. NANNI, «L'evoluzione storica della parrocchia», 505-506.

³³ Cf. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 504. V. BO, *Storia della parrocchia*, III, 75-84.

³⁴ Verso la fine del XIV secolo le zone rurali registrano una divisione piuttosto chiara del territorio in parrocchie, delimitate da confini precisi. Cf. V. BO, *Storia della*

Anche per quanto riguarda le città si assiste ad un progressivo moltiplicarsi delle parrocchie tra il XII e il XIV secolo, dovuto a più cause³⁵.

In questa fase dello sviluppo della parrocchia emerge quindi con evidenza quanto essa sia ormai un elemento costitutivo ed essenziale dell'organizzazione della Chiesa a livello particolare.

2.4 *Il Concilio di Trento e il periodo postconciliare*

Il periodo compreso tra il XIV e il XVI secolo segna una fase di profonda crisi che investe la Chiesa in tutto il mondo occidentale e con essa i suoi istituti, non ultimo anche la parrocchia. Si tratta di una crisi che si inquadra all'interno della progressiva dissoluzione del mondo medievale e che trova certamente il suo picco nell'esperienza avignonese e nella conseguente scissione interna che ne deriva.

Dilaga il fenomeno della non residenza del clero, sia parroci sia Vescovi, il cumulo spropositato dei benefici, una serie interminabile di esenzioni e di privilegi che complicano profondamente il quadro normativo e creano una grave disarmonia. Il clero, in questo contesto, perde di vista il proprio compito pastorale e la parrocchia finisce col risentirne pesantemente³⁶. Contemporaneamente però si registrano talvolta alcuni tentativi di reazione a questo processo degenerativo attraverso timidi sforzi di contrasto, che tuttavia non sortiscono effetti particolari perché non coinvolgono la realtà ecclesiale nel suo insieme³⁷.

parrocchia, III, 65. Si tratta di uno sviluppo che si realizza attraverso una complessa rete di determinazioni giuridiche, costituite da privilegi, competenze, sovrapposizioni, contrasti di diritti e pretese vantate sulla base di diritti acquisiti, che spesso vede contrapposti clero e laici, Chiese e monasteri, ma anche clero contro clero e laici contro laici. Cf. V. BO, *Storia della parrocchia*, III, 84.

³⁵ Tra queste vi sono la crescita della popolazione, la lotta anche a livello locale delle eresie, il maggior controllo sui fedeli come conseguenza della legislazione conciliare, la conversione di molte cappelle in parrocchie. Cf. V. BO, *Storia della parrocchia*, III, 66. Nella maggior parte dei casi questo frazionamento determina un assetto del territorio urbano che rimarrà pressoché immutato fino al XVIII secolo e talvolta anche oltre quando, come conseguenza delle trasformazioni industriali delle città, anche la frammentazione del territorio in parrocchie subirà un'ulteriore evoluzione. Cf. V. BO, *Storia della parrocchia*, III, 66; J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 503.

³⁶ Su questo argomento può essere utilmente consultato P. OURLIAC, «L'institution paroissiale dans le droit canonique du XV^e siècle», 93-112, che riporta in nota una abbondante bibliografia.

³⁷ Cf. V. BO, *Storia della parrocchia*, IV, 7.

Si devono attendere i Concili ecumenici tenutisi tra il 1414 e il 1445³⁸ per trovare un primo effettivo tentativo di risanamento della situazione.

Tuttavia una effettiva riforma della Chiesa sotto tutti i profili si ha solo con il Concilio di Trento, che consente di realizzare un concreto risanamento dell'istituto parrocchiale e del ministero esercitato dal parroco. I testi che maggiormente interessano sono contenuti nei *Decreta de reformatione*, che esprimono i nuovi tratti della parrocchia tridentina.

Prima di riferirsi alla parrocchia occorre però ricordare che uno dei principi di fondo che animano i decreti riformativi del Concilio è il recupero della figura del Vescovo come il vero pastore della diocesi, che non può farsi rappresentare da alcun altro. Egli deve essere presente in mezzo al suo gregge e per questo viene affermato il dovere della residenza nel territorio diocesano, con la previsione di provvedimenti disciplinari e punitivi nei casi di inadempienza³⁹. La *ratio* di tale disposizione consiste nel fatto che risiedendo stabilmente, il Vescovo sarà più facilitato nel governare le persone a lui affidate mantenendole soggette nell'onestà dei costumi e della vita e sarà altresì più agevolato nel vigilare sulla condotta di vita e sull'azione pastorale dei propri presbiteri⁴⁰.

Il Concilio di Trento prevede poi un'ampia serie di disposizioni relative ai requisiti che sono ritenuti necessari per esercitare l'ufficio episcopale e che costituiscono il quadro entro cui collocare le disposizioni relative al parroco⁴¹. Questi infatti è il responsabile del ministero pasto-

³⁸ Cf. CONC. DI COSTANZA (1414-1418) e CONC. DI BASILEA – FERRARA – FIRENZE – ROMA (1431-1445), in COD 405-591.

³⁹ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 6, decr. *De residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. 1, in COD 681-682; sess. 14, decr. *De reformatione*, can. 4, in COD 715; sess. 23, decr. *De reformatione*, can. 1, in COD 744-745.

⁴⁰ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 13, decr. *De reformatione*, proemio, in COD 698.

⁴¹ Il Vescovo deve essere persona degna, dotato dei requisiti di età, dottrina, condotta e costumi così come disciplinati dal Concilio: Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 1, in COD 759-761. Deve offrire esempio di frugalità, modestia, continenza e umiltà, acquisendo uno stile di vita sobrio ed evitando di arricchire la propria famiglia attraverso la cattiva gestione dei beni ecclesiali e di favorire i propri parenti nell'acquisizione dei benefici: cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 25, decr. *De reformatione*, cap. 1, in COD 784. Deve abbandonare comportamenti di indecente servilismo verso re, ministri e governatori, che compromettono la dignità dell'ufficio episcopale: cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 25, decr. *De reformatione*, can. 17, in COD 794. Deve altresì proclamare la Parola di Dio e vigilare affinché questa venga convenientemente annunciata dai suoi collaboratori, almeno tutte le domeniche: cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 4, in COD 763.

rale nella parrocchia e per questo motivo quanto affermato a riguardo del Vescovo nella diocesi trova un corrispettivo valore anche per il parroco nella parrocchia.

Viene ribadito il dovere pastorale del parroco attraverso l'obbligo della residenza, sulla base dei medesimi presupposti che impongono il dovere della residenza ai Vescovi diocesani⁴². Vengono emanate numerose disposizioni relative alla preparazione del clero e alla moralità di vita⁴³.

Le disposizioni più rilevanti in merito alla formazione dei chierici si trovano nel decreto di riforma della sessione 23, in particolare con l'introduzione dei seminari⁴⁴. Il Concilio riafferma il principio secondo cui la cura d'anime non deve limitarsi ad essere lo svolgimento di un compito legato a determinati vantaggi derivanti dai benefici annessi all'ufficio, ma piuttosto un compito mosso da zelo evangelico⁴⁵.

Sulla base di questi fondamenti il Concilio riafferma quindi la centralità della parrocchia come luogo naturale entro cui i fedeli possono vivere la loro fede e la loro appartenenza ecclesiale.

Inoltre viene predisposto che le parrocchie abbiano confini certi e definiti, perché l'azione pastorale dei singoli parroci ad esse preposte sia agevolata dall'individuazione di un territorio sul quale esercitare con certezza la propria giurisdizione⁴⁶.

Gli elementi messi in luce, seppur nella loro sinteticità, mostrano con una certa evidenza quanto le innovazioni introdotte dal Concilio di Trento siano state necessarie ed incisive. Emerge una riforma strutturale che coinvolge la parrocchia e l'ufficio del parroco, sempre come conseguenza della rilettura dell'ufficio del Vescovo. A partire dal primo periodo

⁴² Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 6, decr. *De residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. 2, in COD 682-683; sess. 14, decr. *De reformatione*, can. 4, in COD 715; sess. 23, decr. *De reformatione*, can. 1, in COD 745-746.

⁴³ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 14, decr. *De reformatione*, proemio, in COD 714; sess. 21, decr. *De reformatione*, can. 6, in COD 730; sess. 22, can. 1, decr. *De reformatione*, in COD 737-738; sess. 25, can. 14, decr. *De reformatione*, in COD 792-793; sess. 14, decr. *De reformatione*, can. 6, in COD 716-717; sess. 22, decr. *De reformatione*, can. 11, in COD 741; sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 4; 7, COD 763; 764; sess. 14, decr. *De reformatione*, can. 2, in COD 715; sess. 23, decr. *De reformatione*, can. 4, in COD 746.

⁴⁴ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 23, decr. *De reformatione*, cann. 1-18, in COD 744-753.

⁴⁵ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 7, decr. *De reformatione*, cann. 6-7, in COD 688; sess. 14, decr. *De reformatione*, can. 9, in COD 709; sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 15, in COD 769.

⁴⁶ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 13, in COD 768.

postconciliare in avanti la parrocchia comincia a ristrutturarsi gradatamente attraverso l'applicazione delle riforme tridentine e il volto che essa assume tende a consolidarsi per i tempi futuri. Di fatto il modello della parrocchia tridentina permane fino all'alba del Concilio Vaticano II e con essa anche la configurazione dell'ufficio del parroco⁴⁷.

Per quanto riguarda l'apporto che il Concilio Vaticano II ha dato sul tema della parrocchia e del conseguente ufficio del parroco, a completamento del breve *excursus* storico tracciato, si rimanda all'ultimo capitolo.

3. L'evoluzione della normativa circa la stabilità del parroco. Le fonti del primo millennio

Fin dalle origini del cristianesimo, durante il corso dei primi tre secoli, si assiste ad una progressiva e veloce evangelizzazione che porta alla costituzione delle primitive comunità cristiane. In esse si trova la presenza di un collegio di presbiteri-episcopi, che appaiono sostanzialmente legati alla figura dell'Apostolo.

In questa fase non è possibile delineare una distinzione formale tra episcopi e presbiteri, dal momento che la stabilizzazione del significato della parola presbitero non è ancora completa all'interno del Nuovo Testamento⁴⁸. Di fatto i termini spesso vengono usati per indicare le stesse persone⁴⁹ e individuano quel collegio di ministri che partecipano certamente al ministero apostolico, essendo delegati dagli Apostoli in una comunità determinata, ma che al tempo stesso rimangono subordinati alla figura dell'Apostolo il quale, pur non essendo fisicamente presente nella singola Chiesa, tuttavia la segue assumendosene la responsabilità ultima⁵⁰. Così è per la comunità di Antiochia e di Listra⁵¹.

Nel Nuovo Testamento dunque i presbiteri-episcopi corrispondono agli anziani della comunità, che esercitano la funzione della *episkopé*,

⁴⁷ P.V. AIMONE, «La parrocchia nel secondo millennio», 73: «nei quattro secoli che vanno dalla decisione riformatrice tridentina sino al Concilio vaticano secondo la struttura canonico-giuridica della parrocchia non muterà, almeno sotto il profilo formale».

⁴⁸ Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 36.

⁴⁹ Tuttavia secondo Cattaneo i due termini non per questo dovrebbero essere considerati sinonimi, in quanto presbitero indicherebbe più uno stato o una dignità che è quella di anziano, mentre episcopo indicherebbe piuttosto una funzione, un ufficio che è quello della vigilanza e della sovrintendenza. Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 94.

⁵⁰ Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 94.

⁵¹ Cf. At 11,30; 14,23.

ovvero della sorveglianza, in modo collegiale ma sempre sottomessi all'autorità dell'Apostolo. Del resto la collegialità è un elemento presente anche presso gli stessi Apostoli i quali, quando sono chiamati a prendere delle decisioni rilevanti per tutta la Chiesa, si riuniscono collegialmente⁵².

In questo modo si può affermare che all'interno delle comunità cristiane primitive esistono due ministeri specifici: da un lato quello dei missionari itineranti che come S. Paolo viaggiano e fondano le comunità nelle diverse parti del mondo, pur non perdendo mai i rapporti con le comunità da loro fondate che dimostrano di dipendere sempre in una certa misura dalle loro decisioni e dai loro carismi, e dall'altro quella dei presbiteri-episcopi stabili che invece rimangono vincolati alla comunità presso la quale risiedono.

In questo contesto l'esercizio dell'*episkopé* svolto dai presbiteri-episcopi si presenta pertanto come un fatto primariamente collegiale e ciò viene sostanzialmente confermato nei documenti della prima metà del II secolo⁵³. Tuttavia già nei testi del Nuovo Testamento compaiono contemporaneamente diversi riferimenti alla responsabilità specifica di uno solo. Si pensi per esempio a Tito e Timoteo, così come emerge dalle lettere pastorali, i quali non vengono presentati come appartenenti ad un collegio di presbiteri costituito di membri alla pari, ma sembrano comportarsi già come Vescovi della Chiesa⁵⁴. Questi dati, presentando contemporaneamente la collegialità e la responsabilità del singolo, spingono gli autori a parlare di un «monoepiscopato latente»⁵⁵.

Intorno alla metà del II secolo si registra un mutamento particolarmente importante, che porta al definitivo passaggio dalla collegialità al così detto episcopato monarchico, che a partire dalla seconda metà del II secolo inizia a presentarsi come struttura istituzionale di governo tipica presso tutte le Chiese. Tuttavia il Vescovo non potrà fare a meno del suo consiglio di presbiteri e l'esercizio della sinodalità, sia all'interno di una singola Chiesa, sia tra le Chiese di una stessa regione, resterà comunque sempre fondamentale⁵⁶.

⁵² At 15,1-30; 21,15-26.

⁵³ Tra questi vi sono la Didaché, la lettera di Clemente ai Corinzi, il Pastore di Erma, la lettera di S. Policarpo ai Filippesi. Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 98, con i corrispondenti riferimenti testuali.

⁵⁴ 1Tm 5,17; Tt 1,5.

⁵⁵ Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 100-101.

⁵⁶ Per uno sviluppo di questo argomento, cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 159-168, che riporta anche una numerosa serie di testi patristici sul delicato rapporto tra collegialità e monoepiscopato tra II e III secolo.

Lo sviluppo del monoepiscopato porta all'affermarsi della presenza di un solo Vescovo per ogni città, il quale viene affiancato da un gruppo di presbiteri che lentamente si qualificano come suoi diretti collaboratori. In questa fase i due ministeri iniziano a distinguersi in modo più preciso e appare chiaro che Vescovo e presbitero non sono più identificabili con una sola realtà⁵⁷.

Ciò che qui preme sottolineare è che i ministeri episcopale e presbiterale appaiono condividere una comune matrice originaria, che solo successivamente ha fatto sorgere delle distinzioni. Pertanto, su questo fondamento, quanto viene predicato del Vescovo non può non trovare, in modo analogico, una conseguente applicazione anche per il presbitero, pur nella distinzione degli uffici.

3.1 *Le fonti normative sulla stabilità dei chierici prima del Concilio di Calcedonia.*

Tra la fine del III secolo e l'inizio del IV la Chiesa inizia dunque a strutturarsi in comunità organizzate attraverso la forma di un presbiterio riunito intorno al proprio Vescovo. L'aumento dei fedeli e del numero dei battezzati, unitamente all'editto di Costantino del 313 che rende pubblico il culto cristiano, contribuiscono allo sviluppo e all'ingrandimento delle comunità cristiane e alla loro conseguente organizzazione interna. In questa prima fase, come si è avuto modo di vedere, il cristianesimo è sostanzialmente un fenomeno cittadino. All'interno di ciascuna città esiste una sola comunità cristiana, con a capo un solo Vescovo, che ne rappresenta il pastore proprio. I presbiteri che vivono accanto al Vescovo lo affiancano nella cura pastorale della Chiesa locale.

Questo presbiterio rappresenta una sorta di senato del Vescovo e svolge un ruolo di collaborazione e di affiancamento nella cura pastorale. I chierici riuniti intorno al Vescovo sono a lui legati in quanto ordinati per la Chiesa locale di cui fanno parte. Questo legame si costituisce nel corso dei primi tre secoli e diviene sempre più vincolante, anche se le prime tracce di una normativa al riguardo sono rinvenibili solo all'inizio del IV secolo.

La prima norma che è possibile citare in tal senso è contenuta nel sinodo di Elvira, tenutosi nell'anno 305. Si tratta di un sinodo che riguarda la Chiesa spagnola e che si occupa di disciplinare diverse questioni relative all'organizzazione della Chiesa locale. Tra questi il can. 19 recita:

⁵⁷ Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 95-98.

*Episcopi, presbyteri, et diacones, si in ministerio positi, detecti fuerint, quod sint moechati, placuit, et propter scandalum et propter profanum crimen, nec in fine eos communionem accipere debere*⁵⁸.

La norma afferma che i chierici che fossero stati trovati in flagranza di adulterio, neppure in punto di morte avrebbero potuto ricevere la comunione. Benché la norma abbia per oggetto la disciplina di una materia non direttamente connessa con la natura del vincolo che lega il chierico alla Chiesa locale di cui fa parte, è tuttavia possibile individuare alcune considerazioni circa questo aspetto.

L'espressione *si in ministerio positi* deve far pensare che si tratti di chierici che hanno ricevuto un ufficio che esercitano regolarmente e che pertanto sono conosciuti dai membri della comunità. I termini *scandalum* e *profanum crimen* devono far pensare che un simile atto commesso da un chierico non avrebbe potuto passare inosservato e avrebbe generato uno scandalo particolarmente grave. In questo contesto lo scandalo si giustifica per il fatto che i chierici dovevano essere conosciuti e ben identificabili perché erano stabilmente a servizio della Chiesa. Il testo della norma non si spiegherebbe nella sua perentorietà se si trattasse di chierici di passaggio e quindi solo temporaneamente presenti. Ciò deve far pensare che essi siano già legati al proprio Vescovo da un rapporto vincolante che comporta l'esercizio del ministero sotto le sue direttive in modo continuativo e duraturo.

A cavallo del IV secolo iniziano le prime esperienze di evangelizzazione delle campagne come conseguenza delle migrazioni delle popolazioni dalle città ai piccoli centri rurali. Questo spostamento rappresenta l'inizio di quel fenomeno di espansione del cristianesimo più sopra descritto e che porterà alla progressiva nascita delle Chiese rurali, dalle quali prenderà vita l'istituto della parrocchia.

Già a partire da questa primissima fase iniziano a manifestarsi i primi problemi legati alla trasmigrazione dei chierici da una Chiesa ad un'altra. In assenza di una normativa chiara sembrerebbe che tra la fine del III secolo e l'inizio del IV il trasferimento incondizionato dei chierici tra le varie Chiese abbia costituito un effettivo problema.

La norma che regola per la prima volta in modo esplicito la disciplina da seguire nei casi di trasferimenti incondizionati dei chierici da una Chiesa ad un'altra è contenuta nel Concilio di Arles, tenutosi nel 314. Il can. 2 afferma infatti: «*De his qui in quibuscumque locis ordi-*

⁵⁸ MANSI II, 9, can. 19.

nati fuerint ministri, in ipsis locis perseuerent»⁵⁹. La norma poi trova un suo completamento nel can. 21 dello stesso Concilio, il quale afferma: «*De presbyteris, aut diaconibus, qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut eis locis ministrent, quibus praefixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium locum se transferre voluerint, deponantur*»⁶⁰.

I canoni citati affermano per la prima volta il principio della stabilità del chierico nella Chiesa per la quale egli è stato ordinato e presso la quale è chiamato ad esercitare il proprio ministero. È chiaro che il problema dei trasferimenti incondizionati dei chierici riguarda i presbiteri e i diaconi, perché il can. 21 non fa riferimento ai Vescovi e questo dato conferma il fatto che all'inizio del IV secolo il rapporto tra il Vescovo e il suo presbiterio è certamente già determinato nei suoi tratti essenziali, anche sotto il profilo disciplinare. I presbiteri ordinati presso una Chiesa vengono intesi come ad essa legati e sono pertanto direttamente sottomessi al proprio Vescovo.

Sulla stessa linea dei canoni del Concilio di Arles è anche il can. 15 del Concilio di Nicea, che recita:

*Propter multas perturbationes 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 autem post definitionem sancti et magni Concilii tale quid agere tentaverit, et se huiusmodi negotio mancipaverit, hoc factum prorsus in irritum deducatur, et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus ordinatus*⁶¹.

Questo canone fa riferimento al trasferimento incondizionato dei chierici da una città ad un'altra, definito prassi contro la legge, la quale si vede ammessa in diversi luoghi, provoca molti disordini e proteste e che il Concilio ritiene di dover contrastare in ogni modo.

Si è in presenza di una consuetudine diffusa in diverse Chiese, che probabilmente ha preso piede in mancanza di una norma chiara e che con il tempo ha finito per diventare un vero e proprio abuso. Se così viene inteso è perché nella mente del Concilio è chiaro che la *regula*⁶²

⁵⁹ MANSI II, 471, can. 2.

⁶⁰ MANSI II, 473, can. 21.

⁶¹ CONC. DI NICEA, can. 15, in COD 13.

⁶² È interessante notare che il testo del can. 15 non usa il termine *lex*, ma il più generico *regula*. Questo non dipende solo dal fatto che siamo in presenza di una delle prime norme giuridiche che fanno ricorso ad un lessico che può apparire impreciso, ma anche dal fatto che prima di questo momento non esiste una legge codificata e oggettivamente

cui il canone fa riferimento e che rappresenta il limite travalicato da questa prassi consiste nel comportamento esattamente contrario, ovvero la permanenza dei chierici presso la medesima Chiesa nella quale e per la quale essi sono stati ordinati. Il fatto che tale permanenza sia diffusamente ed abbondantemente disattesa viene interpretato come un abuso, che acquista un peso giuridico tale da legittimare la volontà di creare una norma chiara che fughi ogni possibile malinteso⁶³.

La permanenza del chierico presso la sua Chiesa è quindi letta come la normalità, un principio che deve essere riaffermato con forza. Tale riaffermazione appare urgente per via dei molti disordini (*perturbationes*) che nascono dalla prassi dei trasferimenti incontrollati e che provocano numerose proteste (*seditiones*)⁶⁴.

Il tenore della norma fa capire che in questo caso non ci si trova di fronte ad un problema legato ad alcune Chiese locali, ma si è davanti ad un questione che riguarda la Chiesa universale. In questo senso si può comprendere perché la disciplina della permanenza stabile dei chierici nelle rispettive Chiese di ordinazione sia un problema affrontato in seno al primo Concilio ecumenico della storia della Chiesa. L'espressione *omnimodis amputari* esprime la volontà di praticare un vero e proprio sradicamento di un comportamento ritenuto particolarmente grave e dannoso, anche per il fatto che i soggetti coinvolti non sono soltanto diaconi e presbiteri, ma anche Vescovi.

Il can. 15 nella sua prima parte afferma il divieto di trasferimento effettuato contro le regole ecclesiastiche, che viene presentato come una

conosciuta, che disciplini in modo chiaro la normativa da osservare circa i trasferimenti. Il concetto di *regula* può qui essere interpretato più sotto il profilo di una consuetudine, un comportamento condiviso dalla maggior parte delle Chiese, che all'inizio del IV secolo a motivo della sua diffusione è divenuto normativo e contro il quale la nuova consuetudine dei trasferimenti incontrollati va generando non pochi problemi.

⁶³ J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 179 : «L'interdiction des ordinations absolues entraînaient l'affectation de chaque clerc dès son ordination et quel que soit son degré à une fonction précise dans une église déterminée. Chaque église tenait la liste des clercs qui lui étaient attachés».

⁶⁴ Il canone non specifica in che cosa consistano le *perturbationes* e le *seditiones*. È possibile ipotizzare che si trattasse di irregolarità nel servizio all'altare che generavano malcontento presso i fedeli, oppure difficoltà nel controllo delle attività dei chierici dovute alla incapacità di individuare un ordinario preciso che prendesse decisioni disciplinari, o anche l'eccessivo interesse dei chierici verso il denaro e condizioni di vita migliori. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 18-19. In ogni caso si deve ritenere che si trattasse comunque di disordini che pregiudicavano la vita della comunità ecclesiale e che violavano pertanto il diritto della comunità ad avere una guida stabile nel tempo.

consuetudine *contra legem* inaccettabile. Nella sua seconda parte poi il canone prevede le conseguenze dell'eventuale comportamento contrario a quanto disposto, ovvero la nullità del trasferimento (*hoc factum prorsus in irritum deducatur*) e il conseguente obbligo di rientrare presso la propria diocesi di provenienza (*restituatur ecclesiae cui fuit ordinatus*).

La seconda parte del can. 15 trova un'ulteriore specificazione nel disposto del can. 16, che afferma:

*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 regulae mancipatur: ordinatio talis irrita comprobetur*⁶⁵.

In linea con quanto disposto già nella seconda parte del can. 15, che prescrive la nullità dell'eventuale trasferimento avvenuto contravvenendo a quanto disposto dallo stesso canone nella sua prima parte, il testo del can. 16 ribadisce il dovere di rientrare presso la propria diocesi⁶⁶ (*ad suas paroecias revertantur*) a pena della scomunica (*oportet eos communione privari*). Al dovere del rientro del chierico presso la Chiesa a qua fa riscontro il dovere della Chiesa *ad quam* di non accettare la presenza del chierico indebitamente trasferitosi (*nequaquam debent in alia ecclesia recipi*).

In aggiunta il can. 16 afferma anche il divieto imposto ai Vescovi di sottrarsi a vicenda i candidati all'ordine sacro, ordinandoli nella propria Chiesa. Questo ulteriore dato rivela che il legame di un chierico con la propria Chiesa doveva essere avvertito come vincolante ancora prima della sacra ordinazione, nell'ottica di un rapporto *in fieri* che, pur non essendo ancora formalmente costituito, in ragione del cammino di formazione all'ordine sacro, appariva come già esistente. Inoltre segnala che

⁶⁵ CONC. DI NICEA, can. 16, in *COD* 14.

⁶⁶ È interessante notare che i termini utilizzati dai canoni in oggetto per indicare la diocesi non sono uniformi. Il can. 15 parla infatti di *ecclesia* e così fa anche il can. 16 che però, subito dopo, nell'esprimere il dovere del rientro del chierico trasferitosi indebitamente, parla di *paroecia*. La fluttuazione della terminologia è in linea con il livello di sviluppo delle Chiese particolari all'inizio del IV secolo che abbiamo più sopra descritto.

tale vincolo, una volta ricevuta l'ordinazione, viene considerato come definitivo e lega il chierico alla propria Chiesa e al proprio Vescovo.

Dall'esame di queste prime norme appare piuttosto chiaramente che il concetto di stabilità è ancora lontano dai contenuti che assumerà molto più tardi. Prima ancora che la stabilità in questi canoni viene disciplinato l'istituto dell'incardinazione, che proprio all'inizio del IV secolo comincia a comparire nell'ordinamento canonico e all'interno del quale trova posto una prima forma embrionale del concetto di stabilità. La ragione risiede nel fatto che in questo periodo, come si è visto, le parrocchie non esistono ancora. I presbiteri risiedono prevalentemente nelle città, accanto al Vescovo, il pastore proprio della Chiesa, e ne sono i collaboratori. La loro stabilità non ha ancora per oggetto l'ufficio parrocchiale, ma solo il dovere di rimanere accanto al proprio ordinario.

Dello stesso tenore delle disposizioni contenute nei canoni del Concilio di Nicea è il can. 3 del Concilio particolare di Antiochia (341), che afferma:

Si quis presbyter, vel diaconus, vel quilibet clericus, deserta sua ecclesia ad aliam transeundum esse crediderit, et ibi paulatim tentet, quo migravit, perpetuo manere, ulterius ministrare non debet, praesertim si ab episcopo suo ad revertendum fuerit exhortatus. Quod si et post evocationem sui episcopi non obederit, sed inobediens perseveraverit, omnibus modis ab officio suo deponi debere, nec aliquando facultatem habeat ad ecclesiasticum ordinem redeundi. Si vero propter hanc culpam depositum alius episcopus suscepit, et ipse a communi synodo arguatur, tamquam ecclesiastica iura dissolvens⁶⁷.

Un primo dato che occorre sottolineare all'interno di questo canone riguarda i soggetti implicati dalla normativa. Il canone fa soprattutto riferimento ai presbiteri (*quis presbyter*) e poi aggiunge anche qualunque altro chierico (*vel quilibet clericus*). L'inciso *si ab episcopo suo ad revertendum fuerit exhortatus* rappresenta un'aggravante della violazione della norma.

Inoltre il canone in questione è particolarmente importante perché introduce una conseguenza finora assente dalla normativa precedente. Si tratta della deposizione dall'ufficio del presbitero inutilmente richiamato dal Vescovo e che si rifiuta di fare ritorno presso la propria diocesi (*omnibus modis ab officio suo deponi debere*). Questa conseguenza rappresenta un inasprimento molto duro della normativa anteriore, dal momento che il canone aggiunge *nec aliquando facultatem habeat ad*

⁶⁷ MANSI II, 1330, can. 3.

ecclesiasticum ordinem redeundi. Sembrerebbe dunque che la perdita dell'ufficio sia in questi casi un provvedimento irreversibile.

In aggiunta a ciò il canone prevede poi anche che il Vescovo che abbia voluto accettare presso la propria diocesi un chierico precedentemente deposto sia considerato normalmente colpevole di contravvenire le norme conciliari (*Si vero propter hanc culpam depositum alius episcopus susceperit, et ipse a communi synodo arguatur, tamquam ecclesiastica iura dissolvens*). Questi dati ci orientano ad interpretare il contesto della norma nella direzione di interventi disciplinari che il Vescovo deve rivolgere ai propri presbiteri, per arginare il fenomeno della trasmigrazione incontrollata dei chierici da una Chiesa ad un'altra.

Il Concilio tuttavia, in linea con l'inciso *vel quilibet clericus* di cui al can. 3, prevede anche una norma relativa alla permanenza stabile del Vescovo nella propria Chiesa. Nel can. 21 infatti afferma:

*Episcopus ab alia parochia nequaquam migret ad aliam, nec sponte sua prorsus insiliens nec vi coactus a populis, nec ab episcopis necessitate compulsus; maneat autem in ecclesia quam primitus a Deo sortitus est; nec inde transmigret, secundum primum de hac re terminum constitutum*⁶⁸.

Allo stesso modo il Concilio di Sardica (347) prevede diverse disposizioni sull'assenza dei Vescovi, oltre che dei chierici. Nel can. 1 esso prende in esame la prassi di alcuni Vescovi di spostarsi dai piccoli centri ai borghi più grandi ed importanti, a motivo della ricerca di maggior potere e ricchezza. Questa prassi, giudicata dai padri come «*perniciossissima rerum corruptela*», viene ritenuta suscettibile di una severa punizione, stabilita nella parte conclusiva del canone con la domanda dell'oratore: «*Placetne hoc omnibus, ut eiusmodi improbitas acerbius vindicetur? Existimo enim eos ne laicorum quidam debere habere communionem. Omnes episcopi dixerunt: Placet omnibus*»⁶⁹.

Così nel can. 2 si disciplina un caso analogo relativo al Vescovo che si fa richiedere in un'altra diocesi attraverso una lettera, scritta da persone compiacenti, per legittimare il suo spostamento in una città più importante. Il relatore chiede che tale prassi venga punita, «*ut nemo possit ne in fine quidem laica communione dignus haberi*»⁷⁰.

Per quanto riguarda i presbiteri, invece, il can. 15 nella sua prima parte afferma: «*si quis episcopus ex alia parochia velit alienum mini-*

⁶⁸ MANSI II, 1326, can. 21.

⁶⁹ MANSI III, 6-7, can. 1.

⁷⁰ MANSI III, 7, can. 2.

strum sine consensu proprii episcopi in aliquo gradu constituere, irrita et infirma eiusmodi constitutio existimetur»⁷¹. Dunque in mancanza del consenso del Vescovo a quo, l'attribuzione di un qualunque ufficio da parte del Vescovo ad quem presso la nuova Chiesa dove il presbitero si è trasferito è da considerarsi nulla.

Nel can. 16 inoltre si prende in esame il caso di alcuni presbiteri e diaconi che si trasferiscono nella città di Tessalonica e vi restano per un certo tempo, per poi decidere di rientrare nelle loro Chiese. Per i chierici in questione il Concilio decide che «*ea decreta, quae de episcopis constituta sunt, servantur etiam in eiusmodi personis*»⁷².

Intorno all'anno 378 Papa Damaso ordina a tutti i Vescovi di minare la scomunica ai sacerdoti che si sono trasferiti da una Chiesa ad un'altra, con la possibilità di farla decadere solo nel caso di un loro ritorno. Il provvedimento prevede però anche che, qualora nella Chiesa abbandonata si sia provveduto ad un sostituto, colui che ha abbandonato la sua Chiesa deve rimanere senza ufficio fino alla morte dello stesso sostituto⁷³.

Nel 395 si tiene il Concilio particolare di Ippona, nel cui can. 15 emerge un altro riferimento all'obbligo dei chierici di permanere nella propria diocesi. La norma non aggiunge nulla di nuovo, ma conferma quanto disposto dalle norme che l'hanno finora preceduta.

Il canone afferma: «*Ut episcopi, presbyteri et diacones non sint conductores, aut procuratores privatorum: neque ullo negotio tali victum quaerant, quo eos peregrinari, vel ab ecclesiasticis officiis avocari necesse sit*»⁷⁴.

La norma impone ai chierici il divieto di assumere incarichi per conto di privati. E aggiunge il divieto di esercitare attività che per il loro espletamento li obblighino a viaggiare a lungo (*peregrinari necesse sit*) o li distolgano dallo svolgere i propri uffici (*ab ecclesiasticis officiis avocari necesse sit*).

All'inizio del V secolo, nel 400, si tiene il Concilio particolare di Toledo I. Si tratta di un Concilio dottrinale, il cui obiettivo consiste nel

⁷¹ MANSI III, 18, can. 15.

⁷² MANSI III, 18-19, can. 16.

⁷³ Cf. MANSI III, 487, secondo capoverso. A questo proposito è interessante notare che l'eventuale sostituto, secondo la norma, acquisisce un diritto a vita alla permanenza nell'ufficio. Ciò deve far pensare che a fondamento del diritto-dovere a permanere stabilmente nel proprio ufficio vi sia soprattutto la necessità di provvedere in modo adeguato alla cura pastorale del popolo di Dio.

⁷⁴ MANSI III, 921, can. 15.

contrastare l'eresia priscillianista⁷⁵. In questo contesto il can. 12 fa riferimento al tema del legame dei chierici con il proprio Vescovo, quando afferma «*Item ut liberum ulli clerico non sit discedere de episcopo suo et alteri episcopo communicare: nisi forte ei, quem episcopus alius libenter habeat de hereticorum schismate discedentem et ad fidem catholicam revertentem. (...)*»⁷⁶.

La norma afferma il principio generale secondo cui è vietato a qualunque chierico di allontanarsi dal proprio Vescovo per entrare in comunione con un altro. Viene dunque riaffermato nuovamente il principio della permanenza stabile del chierico accanto al proprio Vescovo e quindi all'interno della propria Chiesa locale.

Nel contempo però il testo ammette anche una deroga al principio generale, nel caso in cui si tratti di un chierico che proviene dall'ambiente eretico e che vuole essere riammesso all'interno della Chiesa. Ora la previsione di un'eccezione alla norma generale può essere considerata come un rafforzamento della norma stessa, per il fatto che l'obbligatorietà della legge non ammette nessuna deroga al di fuori di quella prevista dal legislatore. La norma infatti, non limitandosi a sancire il principio in quanto tale ma prevedendo una fattispecie determinata come sua eccezione, implicitamente afferma che non si danno altre eventuali eccezioni al principio appena enunciato. In questo modo l'interprete del can. 12 sa bene che nei casi che si collocano al di fuori dell'eccezione prevista, la legge non ammette deroghe. In altre parole, si può dire che nei casi ordinari nessun chierico può spostarsi di propria iniziativa da una Chiesa ad un'altra e tale principio non ammette alcuna eccezione, salvo quella espressamente prevista dalla legge.

Nel 442, in una lettera al Vescovo di Aquileia, il Papa San Leone Magno ribadisce il principio della permanenza stabile dei chierici attraverso questa disposizione:

Illam quoque partem ecclesiasticae disciplinae, qua olim a sanctis patribus et a nobis saepe decretum est, ut nec in presbyteratus gradu, nec in diaconatus ordine, nec in subsequenti officio clericorum ab ecclesia ad ecclesiam cuiquam transire sit liberum, ut in integrum revoces, admoneamus: ut unusquisque non ambitione illectus, non cupiditate seductus, non persuasione hominum depravatus, ubi ordinatus est, perseveret: ita ut si quis sua quaerens, non quae Iesu Christi, ad plebem et ecclesiam suam

⁷⁵ Consiste in un'eresia diffusasi in Spagna nel IV secolo, che mescolava elementi manichei e agnostici.

⁷⁶ MANSI III, 1000, can. 12.

*redire neglexerit, et ab honoris privilegio et a communionis vinculo habeatur extraneus*⁷⁷.

La disposizione ribadisce il principio senza aggiungere nulla di nuovo. Il divieto di trasferirsi da una Chiesa ad un'altra viene qui ribadito energicamente per tutti i chierici, di qualunque grado, con la previsione della scomunica per colui che abbia opposto un rifiuto all'ammonimento a rientrare presso la propria Chiesa.

Nel caso di questa norma è interessante notare che si tratta di una disposizione data dal Vescovo di Roma a quello di Aquileia. Il fatto che il Papa provveda a ribadire ad un altro Vescovo i contenuti della legislazione finora prodotta intorno al tema della stabilità della permanenza nel proprio ufficio indica che tale materia costituisce ancora un problema di dominio universale nella Chiesa. Dopo più di un secolo dal Concilio di Nicea sembra dunque che la questione dei trasferimenti incontrollati dei chierici sia ancora presente in diverse Chiese particolari.

Nell'anno 446 Papa Leone raccomanda di punire il Vescovo che si è allontanato dalla propria sede per recarsi in una sede più prestigiosa con la privazione della sede d'origine e di quella occupata⁷⁸.

3.2 *La svolta della normativa del Concilio di Calcedonia*

Il Concilio ecumenico di Calcedonia, tenutosi nel 451, si è occupato del tema della permanenza dei chierici nella propria Chiesa e ha rappresentato in tal senso un punto fondamentale del cammino storico della normativa.

Nel can. 5 il Concilio intende recuperare la normativa che su questo argomento lo ha preceduto e in tal senso afferma che «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»⁷⁹. Il canone rappresenta una sorta di cappello introduttivo alla disciplina che verrà trattata subito dopo nel can. 6 e poi, più avanti, nel can. 10 e nel can. 20.

Nel can. 6 il Concilio prende in esame la questione delle così dette ordinazioni assolute ovvero delle ordinazioni di chierici che prescindono dalla effettiva assegnazione di un ufficio. Il canone afferma:

Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut posses-

⁷⁷ MANSI V, 1215.

⁷⁸ Cf. C. 7, q. 1, c. 31.

⁷⁹ CONC. DI CALCEDONIA (451), can. 5, in COD 90.

*sionis 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*⁸⁰.

Il canone vieta le cosiddette ordinazioni assolute (*nullum presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico absolute ordinari debere*) e impone che ogni chierico che viene ordinato sia assegnato ad una Chiesa della città, oppure alla cappella di un martire, o ancora ad un monastero. Occorre cioè che il chierico sia ordinato in vista di un ufficio da svolgere presso una Chiesa e al quale deve considerarsi vincolato. Le ordinazioni assolute pertanto non vengono solo vietate, ma si afferma la loro illiceità (*irritam esse manus inpositionem*), con la conseguente impossibilità di esercitare alcuna funzione da parte del chierico che sia stato ordinato in questo modo (*nusquam posse ministrare*).

La determinazione dell'ufficio come vincolo di unione tra il chierico e la propria Chiesa esprime la vera novità introdotta da questa norma. Per la prima volta viene formalizzato l'istituto giuridico del *titulus ordinationis*⁸¹ che a partire da questo momento rappresenterà il fonda-

⁸⁰ CONC. DI CALCEDONIA (451), can. 6, in *COD* 90.

⁸¹ L'espressione *titulus* compare tra il II e il III secolo come derivata dal mondo romano classico e subisce nel corso del tempo una progressiva evoluzione. Nel mondo romano indica inizialmente una tavoletta appesa sulla casa con il nome del proprietario e del suo ufficio e successivamente passa ad indicare tutta la casa. L'uso cristiano del termine viene recuperato da questo contesto e indica la casa, intesa però non semplicemente come abitazione privata, ma anche come luogo di culto, dal momento che le prime riunioni dei credenti venivano celebrate nella *domus ecclesia*. Dal V secolo il termine di fatto designa una Chiesa determinata e l'espressione «ordinazione per un titolo» indica l'ordinazione per una Chiesa specifica. Il significato di quest'ultima formula viene poi ampliato per indicare anche l'ufficio determinato che si esercita all'interno della Chiesa. In questo modo la formula «titolo di ordinazione» indica o la Chiesa determinata, nel caso in cui si tratti di una Chiesa dove non si hanno specificazioni di uffici come nel caso delle Chiese rurali, dove esiste solo un ufficio, oppure l'ufficio determinato che viene assunto dal chierico all'interno della Chiesa, come nel caso delle Chiese presenti nelle grandi città. In entrambi i casi il termine titolo viene ad indicare o la Chiesa o l'ufficio presente nella Chiesa presso la quale il chierico è ordinato. Il termine subisce poi un'evoluzione ulteriore a partire dal XII secolo, dove inizia a significare l'obbligo di garantire al chierico ordinando le entrate sufficienti necessarie per vivere, fino ad indicare, dal XIII secolo in avanti, il titolo beneficiale con tutte le sue distinzioni. Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 13-14; J.E. RODRIGUES FILHO, «A estabilidade ministerial na Paróquia», 111-112. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 547-548.

mento del concetto di stabilità del chierico nel proprio ufficio⁸². In questo modo il vincolo che lega il chierico alla propria Chiesa non si fonda più soltanto sul presupposto di un mero intervento disciplinare, ma sul fondamento di un istituto giuridico preciso che affonda le sue radici nella *ratio* ecclesiologica del ministero ordinato. Posto cioè che un chierico viene ordinato per la Chiesa universale, egli non può che manifestare questa finalità attraverso il legame ad una Chiesa particolare, nella quale incarna concretamente la sua appartenenza a tutta la Chiesa Cattolica.

Il tema dei trasferimenti incondizionati dei chierici viene anche ripreso nel can. 10 dello stesso Concilio di Calcedonia, riguardo ai casi di quanti servono contemporaneamente in due Chiese di due città diverse. Il canone così si esprime:

*Non licere clericum in duarum civitatum simul pronuntiari ecclesiis, et in qua initio ordinatus est et ad quam confugit, quasi ad potiolem, ob inanis gloriae cupiditatem: hoc autem facientes revocari debere ad suam ecclesiam, in qua initio ordinati sunt et ibi tantummodo ministrare. Si vero iam qui 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*⁸³.

Il canone ribadisce il dovere per il chierico di mantenere un legame vincolante con la propria Chiesa di appartenenza attraverso l'esercizio di un ministero attuato continuativamente, senza suddividersi con ministeri analoghi in altre Chiese. È interessante notare le motivazioni che il canone annota tra le cause che potevano spingere un chierico a spostarsi in un'altra Chiesa: il desiderio di vanagloria e la convinzione che la nuova Chiesa sia migliore (*quasi ad potiolem ob inanis gloriae cupiditatem*). Ciò conferma che i trasferimenti incondizionati avvenivano per motivazioni futili e anche per questo rappresentavano un problema spinoso per le Chiese di quel tempo.

Il canone prevede il rientro immediato di quanti si trovano all'interno della fattispecie sopra descritta. Il legame di appartenenza con la propria Chiesa di ordinazione viene infatti presentato come il criterio prin-

⁸² Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 13. La formula *titulus ordinationis* inizia a comparire a partire dal VI secolo. Cf. ID, «La estabilidad de los párrocos», 14, nota 19.

⁸³ CONC. DI CALCEDONIA (451), can. 10, in COD 92.

cipe che conferisce il senso proprio del ministero del chierico, in perfetta linea con quanto affermato nel can. 6.

Tuttavia il can. 10 ha altresì un tenore sanatorio nella parte in cui prevede che, nel caso di trasferimenti già avvenuti e a seguito dei quali si siano già avviati ministeri nelle nuove Chiese *ad quas*, questi possano essere continuati, purché si interrompano però tutti i rapporti con la Chiesa *a qua* e venga così costituito un nuovo legame formalmente vincolante con la nuova Chiesa.

Il valore di questo canone risiede soprattutto nel fatto che il legame del chierico con la propria Chiesa si fonda sulla sua presenza stabile nel tempo attraverso l'esercizio di un ministero continuativo. Una volta costituitosi il legame con una Chiesa, sia per titolo di ordinazione, sia per un trasferimento formalmente sanato e definito, esso deve essere mantenuto stabilmente nel tempo.

La presenza stabile del chierico all'interno della propria Chiesa viene ulteriormente ribadita dal can. 20, che così afferma:

*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 communionem privari, donec is qui migraverat clericus ad propriam fuerit regressus ecclesiam*⁸⁴.

Il canone ribadisce il dovere vincolante per i chierici di mantenere il legame con la propria Chiesa di appartenenza, nella quale fin dall'inizio furono trovati degni di esercitare il ministero (*in quibus ab initio ministrare meruerunt*) e presso la quale devono essere contenti di rimanere (*in quibus contentos esse*).

Il canone ammette una sola eccezione nel caso di quanti per necessità hanno dovuto passare ad un'altra Chiesa perché hanno perso la loro patria. Al di fuori di questa, non sono ammesse altre eccezioni.

Alla luce dell'esame condotto sul testo dei tre canoni del Concilio di Calcedonia è possibile tentare alcune conclusioni.

Innanzitutto si può affermare che nel secolo V la questione dei trasferimenti incontrollati dei chierici da una Chiesa ad un'altra rappresenta un problema di una certa rilevanza, che spinge i padri conciliari a dedicare tre canoni su un totale di trenta alla disciplina di questo tema.

⁸⁴ CONC. DI CALCEDONIA (451), can. 20, in *COD* 96.

Un secondo punto che merita attenzione è la continuità con la normativa precedente, ma con nuovi fondamenti. Se infatti da un lato viene ribadito il principio fondamentale secondo cui ogni chierico deve rimanere presso la Chiesa nella quale è stato ordinato, dall'altro lato tale obbligo trova il proprio fondamento giuridico nell'istituto del titolo di ordinazione che rappresenta la vera novità della normativa calcedonese.

Inoltre dal contesto delle norme e dal tenore dei testi analizzati emerge che gli interessi predominanti che la normativa intende difendere sono prevalentemente quelli della comunità ecclesiale i quali, a cavallo tra il V e il VI secolo, appaiono predominanti rispetto all'interesse privato del chierico ad ottenere un ufficio stabile che gli consenta un mantenimento sicuro, interesse che inizierà ad essere preso in esame solo dopo il VI secolo e troverà un suo primo definitivo assetto intorno al XII secolo.

Dunque in questo primo periodo il concetto di stabilità nell'ufficio viene sostanzialmente a coincidere con i prodromi dell'istituto dell'incardinazione, che tuttavia si costituirà formalmente solo più tardi. Come si è visto le norme provvedendo a consolidare la disciplina della permanenza dei chierici nelle rispettive Chiese per contrastare gli abusi che si verificano, individuano semplicemente il fondamento giuridico di tale permanenza che inizia a strutturarsi più chiaramente, ovvero il titolo di ordinazione. Con questo però si arriva anche ad un primo punto di svolta dell'evoluzione della normativa perché se è pur vero che le norme non fanno mai un cenno esplicito al concetto di inamovibilità o di stabilità, è altrettanto vero che il principio della stabilità appare come il fondamento di tale legislazione. Pur mancando la formulazione positiva del principio della stabilità del parroco presso la sua Chiesa, esso tuttavia traspare come implicito presupposto della normativa sui trasferimenti⁸⁵.

Il Concilio di Calcedonia ha dunque rappresentato per il tema della permanenza stabile dei chierici una tappa significativa, al punto che quanto da esso disciplinato trova una conferma nella normativa dei Concili successivi, i quali riconfermano la proibizione per i chierici a

⁸⁵ J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 179-180 : «La stabilité des ministres dans une église garantit la régularité du service religieux, assure un contrôle efficace de la hiérarchie sur des clercs connus d'elle, procure aux fidèles des pasteurs qui, les connaissant peuvent leur apporter une aide plus efficace. La résidence sera toujours l'un des soucis primordiaux de la législation canonique. Aussi les textes sont-ils nombreux à affirmer le principe de ce lien, réglementer les absences du clerc, organiser un contrôle des étrangers».

spostarsi senza motivo da una Chiesa ad un'altra sui medesimi fondamenti⁸⁶.

3.3 Conclusioni sulle fonti del primo millennio.

L'esame delle norme sin qui analizzate ha messo in luce il ruolo determinante del vincolo che lega un chierico alla propria Chiesa di appartenenza, nella quale è stato ordinato. Tale vincolo viene interpretato come *ratio* a fondamento della stessa ordinazione del chierico, e conseguentemente come *ratio* a fondamento dell'obbligo di permanere presso la Chiesa di ordinazione nella quale l'esercizio del proprio ufficio è considerato legittimo. Ciò viene considerato e tutelato dapprima solo sotto il profilo disciplinare, e a partire dal V secolo, con il Concilio di Calcedonia, anche sotto il profilo istituzionale, attraverso l'istituto del *titulus ordinationis*.

Il concetto di stabilità non è ancora espresso esplicitamente e non compare mai nei testi legislativi del primo millennio. Tuttavia, come già si è accennato, il fatto che non compaia non significa che non esista. Le espressioni come «*in ipsis locis perseuerent*» (Conc. di Arles [314], can. 2), «*placuit ut eis locis ministrent, quibus praefixi sunt*» (Conc. di Arles [314], can. 21), «*maneant autem in ecclesia quam primitus a Deo sortitus est*» (Conc. di Antiochia [341], can. 21), «*ut unusquisque (...) ubi ordinatus est, perseueret*» (lettera del Papa S. Leone Magno al Vescovo di Aquileia, [442]), «*nullum presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico absolute ordinari debere*» (Conc. di Calcedonia [451], can. 6) nella sostanza esprimono, in una forma ancora fluttuante e perifrastica, il concetto che *clerici stabiles esse debent*.

In questo senso è certamente possibile affermare che il concetto di stabilità è già presente, sebbene ancora percepito in termini molto generali e nascosto dietro le circonlocuzioni che tentano di esplicitarne le prime formulazioni. Inoltre, come già si è avuto modo di sottolineare, la stabilità che sottende al contenuto disciplinare delle norme esaminate non si riferisce ancora alla stabilità nell'ufficio acquisito, ma si riferisce più in generale alla permanenza stabile presso la propria Chiesa di ordinazione, delineando quindi i prodromi dell'istituto della incardina-zione.

⁸⁶ Cf. CONC. DI VALENCIA (524), cann. 5-6, in MANSI VIII, 622; CONC. NARBONENSE (589), can. 10, in MANSI IX, 1016, can. 10; CONC. DI FRANCOFORTE (794), can. 28, in MANSI XIII, 908, can. 28; CONC. MELDENSE (845), can. 30, in MANSI XIV, 826, can. 30; CONC. CLARAMONTANO (1095), cann. 12-13, in MANSI XX, 817; CONC. DI PIACENZA (1095), can. 15, in MANSI XX, 806.

Per quanto riguarda i diritti che chiedono di essere tutelati attraverso la normativa esaminata è possibile sottolineare quanto segue.

In primo luogo, deve essere certamente menzionato il diritto della comunità ecclesiale ad avere un numero sufficiente di chierici che prestino il loro servizio in modo stabile e permanente. Questo diritto, almeno fino a cavallo del V e VI secolo, rappresenta di fatto l'unico ad essere formalmente tutelato. A partire dal V secolo però inizia a comparire anche il diritto del chierico a ricevere un adeguato sostentamento come effetto della permanenza stabile nella propria Chiesa. Infatti, durante i primi sei secoli il sostentamento dei chierici viene garantito dai Vescovi, attraverso la gestione del patrimonio della Chiesa cittadina⁸⁷. Ma dal VI secolo in avanti, anche in relazione alla progressiva diffusione delle Chiese rurali e la necessità di destinarvi stabilmente dei parroci, questo principio inizia a modificarsi in favore di un sostentamento garantito non tanto dalla persona del Vescovo quanto piuttosto dalla parrocchia attraverso i beni ad essa annessi.

I presbiteri si allontanano dalla mensa del Vescovo, iniziano a vivere stabilmente presso le Chiese rurali e conseguentemente chiedono di essere garantiti nel proprio sostentamento attraverso nuove forme. Si assiste così, tra il VI e il XII secolo, al progressivo sorgere dell'istituto beneficiale e ad una sua prima fase di assestamento giuridico, che successivamente, dopo il XIII secolo, tenderà a configurarsi definitivamente nelle forme e nei contenuti attraverso i quali è stato poi recepito all'interno della normativa canonica del CIC 1917.

A partire da questo momento dunque non sembra più possibile affrontare lo sviluppo della normativa riguardante la permanenza stabile dei chierici nei propri uffici e, in particolar modo, dei parroci nelle rispettive parrocchie, senza tenere in forte considerazione lo sviluppo dell'istituto beneficiale. Si può affermare sostanzialmente che accanto allo sviluppo di tale istituto e, in parte, sul fondamento di esso, si sviluppa altresì il diritto-dovere alla stabilità di ogni chierico ma, soprattutto, del parroco nel proprio ufficio.

Giunti a questo punto della trattazione appare pertanto opportuno presentare brevemente i passaggi principali che hanno segnato la nascita e lo sviluppo del beneficio ecclesiastico, senza la pretesa di svolgere la trattazione in modo esaustivo, ma al solo fine di individuare le dina-

⁸⁷ Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 21; J.M. PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero*, 68-72; 312-318; D. SPADONI, *Il sostentamento del clero*; C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, 10-56; P. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, 9-29.

niche fondamentali che hanno contrassegnato l'evoluzione di questo istituto, per dimostrare quanto esso abbia influito pesantemente sul tema della stabilità⁸⁸.

4. L'evoluzione del beneficio ecclesiastico e la sua influenza sul passaggio dalla permanenza stabile presso la Chiesa all'inamovibilità come attributo dell'ufficio del parroco

Fino al V secolo il Vescovo è di fatto l'unico depositario dei beni temporali della Chiesa e pertanto l'esclusivo responsabile della distribuzione delle elemosine. In questo senso è possibile parlare di fatto di un patrimonio proprio del Vescovo, che egli amministra personalmente. Tale patrimonio aumenta progressivamente grazie alle donazioni e ai lasciti dei fedeli. Parallelamente sorge anche l'obbligo per il Vescovo di farsi carico del sostentamento del clero da lui dipendente⁸⁹. Si assiste così, a cavallo tra V e VI secolo, al frazionamento del patrimonio episcopale, con la costituzione di primi nuclei di dotazioni che il Vescovo concede *ad nutum* ai suoi coadiutori, funzionari, canonici, parroci, vicari. Nascono così forme di retribuzione come gli *stipendia*, le *sportulae* e le *mensurae*⁹⁰.

⁸⁸ Per una più completa trattazione sull'argomento del beneficio ecclesiastico nel suo sviluppo storico e nella sua disciplina canonica risulta particolarmente utile lo studio di G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*. Cf. anche A. GALANTE, *Il beneficio ecclesiastico*; G. MOLLAT, «Bénéfices ecclésiastiques en Occident», 406-449 che riporta una ricca bibliografia sul tema del beneficio ecclesiastico; G. CORNAGLIA MEDICI, «Les Bénéfices en Italie. Royaume d'Italie», 575-596; E. LESNE, «Les origines du bénéfice ecclésiastique»; V. DE REINA, *El sistema benefical*; Cf. anche la bibliografia riportata da J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 550-551, soprattutto per quanto riguarda la storia del beneficio ecclesiastico in Francia. Per un più ampio inquadramento del beneficio nel contesto dello sviluppo del sostentamento del clero, si veda anche J.M. PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero*.

⁸⁹ Il dovere del Vescovo di provvedere al sostentamento del clero operante nella sua diocesi, che nasce durante i primi secoli, continuerà a costituire il fondamento di tutte le forme di sostentamento che verranno a costituirsi nel corso del tempo. Lo stesso sistema beneficiale, che si instaurerà definitivamente più tardi, non è che una più complessa evoluzione di tale dovere. Cf. J.M. PIÑERO CARRIÓN, *La sustentación del clero*, 155-162; 312-313.

⁹⁰ Cf. G STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, I, 15. Si tratta di forme di retribuzione che spesso vengono recuperate dal mondo civile. Così gli *stipendia* erano delle retribuzioni spesso fatte per mezzo di assegni; il termine *sportulae*, che indicava nell'antichità dei piccoli canestri con del cibo all'interno che i patroni davano ai propri clienti come forma di retribuzione, assume ora il significato di retribuzioni alimentari date ai propri chierici; le *mensurae* erano invece delle retribuzioni date in forme mensili.

Il titolo di ordinazione pertanto acquisisce un significato ulteriore, poiché esprimendo il vincolo giuridico-istituzionale che lega il chierico alla propria Chiesa, individua non solo il diritto di quest'ultima alla sua permanenza stabile in ragione del ministero esercitato, ma individua anche il diritto del chierico ad un sostentamento equo per l'ufficio acquisito. L'affermazione di questo secondo significato del titolo di ordinazione segue gli sviluppi del beneficio ecclesiastico.

La nascita e lo sviluppo del beneficio può essere rinvenuta attorno allo sviluppo delle Chiese pubbliche e delle Chiese private⁹¹. Le Chiese pubbliche, cattedrali e *plebaniae*, non godono fin dall'inizio di una loro autonomia economica. La situazione cambia però con il progressivo diffondersi delle parrocchie, con il proprio parroco che inizia ad essere relativamente autonomo per quanto riguarda l'esercizio di alcune funzioni sacre e che con il passare del tempo tende ad aumentare tale autonomia estendendola anche sul piano economico. I Concili sono propensi a garantire la costituzione di un patrimonio proprio della parrocchia e a difenderlo da eventuali abusi⁹². Verso il VII secolo il Vescovo conserva solo un diritto di vigilanza sull'amministrazione dei beni parrocchiali. Rafforzandosi l'autonomia del parroco non solo nella cura pastorale ma anche nella gestione economica della parrocchia, si rafforza conseguentemente anche il suo ufficio, che in un certo qual modo lo avvicina a quello del Vescovo stesso.

Tra il VI e il X secolo compaiono nuove voci di entrate attraverso l'imposizione delle decime, delle primizie, dei censi e dei diritti di stola. In questo modo la massa dei beni che costituiscono il patrimonio parrocchiale acquisisce la natura di un patrimonio autonomo. Il parroco, il rettore e il pievano si considerano a tutti gli effetti diretti amministratori di tali beni, pur rimanendo dipendenti dal Vescovo sotto il profilo disciplinare. Lentamente tra i beni e i redditi parrocchiali iniziano ad individuarsi quelli che vengono destinati al mantenimento del clero locale e soprattutto del titolare della parrocchia. Il beneficio non esiste ancora formalmente, ma iniziano a porsi le basi per la sua costituzione.

Accanto allo sviluppo delle Chiese pubbliche si colloca anche quello delle Chiese private o Chiese proprie. Si tratta di oratori che apparten-

⁹¹ Cf. G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, I, 17-21.

⁹² Il CONC. DI ROMA (502) nel can. 4 vieta ai chierici di alienare i beni immobili che sono in possesso delle loro rispettive Chiese. Cf. MANSI VIII, 262, can. 4. Sulla stessa linea sono anche il CONC. AGATENSE (506), in MANSI MANSI 328, can. 22; il CONC. DI ORLÉANS (511), in MANSI 355, can. 23; il CONC. DI ORLÉANS (538), MANSI 15, can. 12. Cf. anche i riferimenti indicati più sopra nelle note 57 e 58.

gono in proprietà ai signori locali, che raccolgono un sacerdote e un gruppo di fedeli e lentamente inizia a costituirsi anche una piccola somma di beni, portando gli oratori ad essere autonomi economicamente. Nasce in questo modo il *ius patronatus*. Per arginare il potere dei signori locali si impongono loro anche una serie di doveri, tra i quali vi è in particolare quello di creare una dote sufficiente alla gestione della Chiesa e al sostentamento del chierico⁹³. In alcuni casi i Concili propongono alcuni provvedimenti a favore di una autonomia economica della Chiesa, con lo scopo di costituire un patrimonio inalienabile che permetta alla parrocchia di affrancarsi dal controllo del proprietario terriero⁹⁴.

Questo contesto di tipo economico dunque rappresenta i prodromi di quello che successivamente sarà l'istituto del beneficio ecclesiastico⁹⁵.

Il termine *beneficium* proviene dal mondo civilistico e nel suo contesto giuridico indica una concessione, una gratificazione, anche un privilegio. Viene pure utilizzato per indicare le terre date in concessione dal potere politico alle persone che si vuole remunerare per i servizi svolti, oppure date dal potere militare ai soldati benemeriti, e infine da chi più in generale cerca di accattivarsi la fedeltà di qualcuno attraverso la concessione di questo tipo di donativi⁹⁶. Ben presto però il suo significato si estende anche nel senso di un modo di tenere la terra, senza doveri da parte del benefattore e senza diritti da parte del beneficiario, ovvero una concessione temporanea, revocabile in qualunque momento. Questo modo di concedere in uso una proprietà terriera però, nel corso del tempo, finisce col perdere la sua caratteristica di temporaneità e la concessione diventa ordinariamente vitalizia⁹⁷.

È a partire da questo significato che il termine *beneficium* viene accolto anche nel contesto giuridico ecclesiale per indicare i beni ceduti ai chierici che officiano la Chiesa, che prendono il nome del titolare della Chiesa (*beneficium sancti Petri*, per esempio) o dello stesso pro-

⁹³ Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 22.

⁹⁴ Il IV Concilio di Orléans (541) nel can. 33 prescrive che qualora si voglia costituire una parrocchia in una Chiesa privata il proprietario deve dotarla di una dote inalienabile che sia sufficiente al fabbisogno della Chiesa e del clero. Cf. MANSI IX, 119, can. 33. Così anche il can. 6 del Concilio di Trosly (909), in MANSI XVIII, 279-283.

⁹⁵ L'origine del sistema beneficiale risale al Medio Evo, ma le condizioni entro le quali esso è sorto sono di fatto poco conosciute. Gli studiosi hanno avanzato numerose ipotesi e aperto diverse discussioni. Cf. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 554.

⁹⁶ Cf. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 554.

⁹⁷ Cf. G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, I, 19.

prietario (*beneficium regis*, per esempio). In questa prima fase del suo sviluppo tuttavia il beneficio non è ancora quell'istituto di diritto ecclesiale che diverrà più avanti, ma si limita ad essere solo uno dei modi di concessione della terra. I signori locali infatti possono concedere le terre ai chierici anche attraverso altri modi, come l'usufrutto e i *precaria*⁹⁸.

Questo sistema si espande progressivamente e si perfeziona nel periodo feudale, dove accade di frequente che nel costituire una nuova parrocchia il Vescovo consegna il beneficio spirituale, mentre il signore locale consegna il beneficio temporale, attribuendo al chierico un compenso e ricevendo in cambio una percentuale sui diritti di stola⁹⁹.

Lentamente l'ufficiale ecclesiastico acquisisce un vero e proprio diritto alla remunerazione del tutto equipollente a quello dei funzionari pubblici, con la medesima caratteristica del vitalizio. Ciò contribuisce ulteriormente a distinguere i due istituti del beneficio laicale e del beneficio ecclesiastico.

Mentre quest'ultimo prosegue il suo sviluppo, il beneficio laicale tende invece a scomparire progressivamente. Nel XII secolo di fatto rimane solo il primo e a partire da questo momento il regime beneficiale diventa puramente ecclesiastico e il termine *beneficium* cessa di designare un modo di concessione della terra e finisce per indicare solo la dotazione fondiaria i cui frutti e le cui rendite, in virtù dell'ufficio assunto dal chierico, assicurano a quest'ultimo il soddisfacimento dei propri bisogni materiali. Per molto tempo tali beni sono costituiti quasi esclusivamente dal patrimonio immobiliare e terriero e dai redditi che da esso derivano. Solo in tempi più recenti entrano a costituire il beneficio anche assegni, prestazioni e diritti di stola. In questo modo, attraverso le donazioni dei fedeli, dei feudatari e dei patroni, tra il X e il XII secolo si giunge a costituire intorno a ciascuna Chiesa un patrimonio spesso cospicuo, composto prevalentemente di beni immobili e proprietà terriere che nel loro complesso vengono identificati con il termine *beneficium*¹⁰⁰.

Dal XII secolo questo istituto inizia a svilupparsi acquistando una identità giuridica sempre più definita, acquisendo la natura di un vero e proprio diritto, il cui contenuto consiste nel percepire i frutti maturati dai beni che costituiscono il patrimonio beneficiale. Si tratta del *ius percipiendi fructus*, che sorge *ratione officii* e che di fatto definisce

⁹⁸ Cf. G. MOLLAT, «Bénéfices ecclésiastiques en Occident», 408.

⁹⁹ Cf. G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, I, 20.

¹⁰⁰ In questo senso il termine compare nel Decreto di Graziano, in C.1, q. 3, c. 2. 9.

l'istituto del beneficio. Quest'ultimo significato tende poi a diventare quello predominante intorno al XII secolo, in conseguenza del fatto che a partire dall'XI secolo ricompare la prassi delle ordinazioni assolute le quali, nonostante venga ribadito il divieto in continuità con la normativa calcedonese¹⁰¹, continuano ad essere celebrate. Questa consuetudine conduce in breve tempo ad una conseguenza che avrà un effetto di notevole rilevanza sullo sviluppo dell'istituto beneficiale, ovvero la separazione dell'ufficio dal beneficio¹⁰². Tale separazione permette sempre più spesso di attribuire un beneficio ad un beneficiario senza che questi abbia contestualmente anche ricevuto l'ufficio annesso, il quale viene invece svolto da un altro sacerdote che di fatto si trova alle dipendenze del titolare del beneficio. Quest'ultimo gode semplicemente del diritto di riscuotere i frutti maturati dai beni beneficali e ben presto si sviluppa anche la prassi del cumulo dei benefici, con i prevedibili abusi che ne derivano e la cattiva gestione del patrimonio beneficiale.

Dunque i frutti maturati dai beni costituenti il beneficio, che dovrebbero servire sia alla Chiesa per l'esercizio del culto e il mantenimento dell'edificio, sia al chierico che officia la Chiesa e al suo clero per il loro mantenimento, sia ai poveri del luogo, finiscono di fatto per foraggiare il sostentamento del titolare dell'ufficio. E poiché la gestione concreta di tali beni viene tenuta, di fatto, dal titolare del beneficio, rettore di una Chiesa a vario titolo (Vescovo, parroco, pievano) e poiché la tutela e la vigilanza su di essi è a suo carico, egli matura ben presto la coscienza di non esserne semplicemente l'amministratore, ma addirittura il proprietario, comportandosi di fatto come il *dominus*. La coscienza di essere proprietario di benefici si acuisce proprio grazie alla separazione dell'ufficio dal beneficio e attraverso la pratica del cumulo. In questo modo appare del tutto evidente che tra le finalità cui avrebbero dovuto essere destinati i frutti del beneficio, quella del sostentamento del suo titolare diviene rapidamente la più importante.

In questo modo il diritto al proprio sostentamento inizia a diventare una *ratio* preponderante che comincia ad influire sulla inamovibilità dei rettori di Chiesa e, per quanto attiene al nostro ambito di indagine, dei parroci. Ciò trova la sua causa principale nella caratteristica della perpetuità del beneficio, ereditata da quel più antico beneficio laicale con cui venivano retribuiti i funzionari pubblici, e che di fatto non verrà mai perduta.

¹⁰¹ Cf. CONC. DI PIACENZA (1095), in MANSI XX, 805, capp. 2-4.

¹⁰² Cf. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*, 554.

La perpetuità del beneficio si formalizza più chiaramente attraverso la distinzione generale tra benefici inamovibili e benefici amovibili.

Solo i benefici appartenenti alla prima categoria sono considerati perpetui e vengono detti inamovibili per il fatto che il titolare dell'ufficio non può venire spogliato dell'annesso beneficio e di conseguenza non può venire rimosso dal proprio ufficio. Sono questi ad interessare i parroci e, più in generale, i rettori di Chiesa. In questo modo l'inamovibilità del beneficio si trasferisce sull'ufficio stesso e il parroco diventa formalmente inamovibile.

I benefici amovibili, invece, sono annessi ad uffici non parrocchiali, come i cappellani, i professori, i confessori, e così via. I loro titolari possono essere privati del beneficio e pertanto possono essere anche rimossi dal proprio ufficio. Questi ultimi solo impropriamente vengono definiti benefici, perché mancano della proprietà fondamentale della perpetuità¹⁰³.

In questo modo viene a determinarsi un passaggio di fondamentale importanza. Essendo il beneficio annesso ad un ufficio, ed essendo il beneficio perpetuo, l'ufficio tende a diventare perpetuo esso stesso. Così, nel caso di una parrocchia, il chierico che assume l'ufficio del parroco diventa titolare del beneficio annesso a tale ufficio e acquisisce conseguentemente il *ius percipiendi fructus* che ne deriva, e poiché tale beneficio è perpetuo e garantisce il sostentamento del titolare, perpetuo viene inteso anche l'ufficio stesso del parroco che, di fatto, diventa inamovibile.

Tuttavia questo passaggio si fonda su un equivoco legato all'interpretazione della perpetuità del beneficio. In effetti ciò che è perpetuo non è la riscossione dei frutti, ma l'assegnazione ad un ente ecclesiastico dei beni che li producono. Ciò nonostante questo non viene ancora compreso, per via del fatto che il beneficio ecclesiastico non viene ancora concepito come un ente giuridico. In effetti intorno al XII secolo si concepisce solo la personalità giuridica della Chiesa locale, ma non ancora quella dei beni annessi ad essa per le esigenze gestionali e di culto. Di fatto nessuno saprebbe dire chi sia effettivamente il proprietario di tali beni. L'attenzione viene data tutta alla

¹⁰³ A queste due categorie generali si aggiungono anche i benefici manuali, annessi ad uffici i cui titolari sono religiosi. Anch'essi non godono della perpetuità e sono pertanto solo impropriamente benefici. All'interno di queste categorie si sviluppano nel tempo classificazioni molto articolate. Per una trattazione su questo punto cf. G. STOCCHIERO, *Il beneficio ecclesiastico*, I, 61-82; G. MOLLAT, «Bénéfices ecclésiastiques en Occident», 412-413.

percezione dei frutti. Il *ius percipiendi fructus* finisce così con l'identificare il beneficio come suo presupposto giuridico, mentre in realtà si tratterebbe solo di un effetto giuridico immediato della provvista beneficiale¹⁰⁴.

In questo modo il titolo di ordinazione, accanto al significato originario di legame giuridico tra il chierico e la Chiesa in ragione dell'ufficio assunto, assume a partire dal XII secolo anche quello di legame giuridico-economico tra il chierico e la sua Chiesa, in ragione di quel diritto soggettivo al sostentamento che il chierico matura nell'atto stesso in cui assume l'ufficio. E poiché il sostentamento è garantito dal patrimonio beneficiale, il diritto al sostentamento finisce presto con l'acquisire gli attributi propri dell'istituto beneficiale. Infatti, poiché l'ufficio che il parroco assume è legato al beneficio, e poiché il beneficio, che dà il sostentamento al parroco, è perpetuo, di fatto il diritto soggettivo del parroco al sostentamento diventa perpetuo esso stesso.

Ciò favorisce la comparsa di un nuovo concetto giuridico, quello dell'inamovibilità del parroco dal proprio ufficio, che sorge proprio in ragione della tutela della perpetuità del diritto al sostentamento. In questo modo, attraverso questo passaggio, si determina uno spostamento dalla stabilità nella propria Chiesa di ordinazione alla inamovibilità dal proprio ufficio.

Nell'accostarci alla legislazione che parte dal IX secolo in avanti occorre dunque tenere presente il contesto sin qui delineato, al di fuori del quale non sarebbe assolutamente possibile comprendere l'evoluzione della normativa circa la stabilità del parroco nell'ottica di una vera e propria inamovibilità.

5. L'evoluzione della normativa nel diritto medievale

La legislazione compresa tra il IX e il XVI secolo manifesta come in questo periodo storico non appare più possibile parlare solo di permanenza stabile, ma si deve iniziare a considerare l'evoluzione di questo tema nel senso di una vera e propria inamovibilità dall'ufficio.

¹⁰⁴ Questa ambiguità permarrà fino agli inizi del XX secolo, quando la dottrina riuscirà finalmente a superare l'ostacolo definendo il beneficio come un ente giuridico, distinto nei suoi due elementi, materiale e spirituale. Fondamentale a tal fine risulterà la celebre definizione di beneficio ecclesiastico data dal Wernz; cf. F. S. WERNZ, *Jus decretalium*, II, 3, la quale verrà sostanzialmente ripresa dal can. 1409 CIC 1917, che definisce il beneficio un «*ens iuridicum a competente ecclesiastica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi redditus ex dote officio adnexos*».

Le norme di questo periodo iniziano a considerare il beneficio annesso all'ufficio del parroco, sia sotto il profilo della sua eventuale perdita come una possibile conseguenza dell'intervento disciplinare contro i parroci non residenti, sia come diritto vero e proprio da tutelare. Esse non citano mai formalmente il principio dell'inamovibilità, tuttavia il riferimento continuo al beneficio ecclesiastico ne lascia intravedere i primi tratti. Infatti tutelare il beneficio ecclesiastico, che garantisce il legittimo sostentamento del parroco, significa tutelare lo stesso diritto al sostentamento. Ora, in questa prima fase il beneficio non viene sempre concepito come perpetuo, tuttavia, per sua stessa natura, esso viene in ogni caso percepito come una realtà che deve permanere nel tempo. Pertanto, se il beneficio è una realtà stabile, anche il diritto soggettivo del parroco al sostentamento viene considerato e tutelato come tale. Ne consegue che il parroco, per essere tutelato in questo modo, non deve venire rimosso dal proprio ufficio. Il principio dell'inamovibilità sorge proprio all'interno di questo processo e sebbene nella normativa in esame i termini «perpetuo», «inamovibile» e «inamovibilità» non compaiano mai esplicitamente, in essa è tuttavia possibile rinvenirne gli effetti.

5.1 *Il Decretum Gratiani*

Il Decreto di Graziano enuncia il principio generale sul divieto per i chierici di trasferirsi arbitrariamente da una Chiesa ad un'altra:

*Non oportet episcopum vel reliquos ordines de civitate in civitatem migrare; non episcopus, non presbiter, non diaconus transeat. Si quis autem post diffinitionem sancti et magni Concilii tale quid agere temptaverit, et se huiusmodi negotio mancipaverit, hoc factum prorsus in irritum ducatur, et restituatur ecclesiae, cuius fuit episcopus, aut presbiter, aut diaconus ordinatus*¹⁰⁵.

Nel commento che Graziano antepone a questo canone si legge: «Ambicionis causa quicumque ecclesiae suae mediocritate despecta ad maiorem ecclesiam transire voluerit, debet revocari ad propriam. Quod si redire contempserit, careat aliena et propria»¹⁰⁶.

La norma consiste nella sintesi di quanto sin qui incontrato: è fatto divieto al chierico di trasferirsi presso un'altra Chiesa considerata più importante della propria e, nel caso in cui ciò avvenga, si dispone che il chierico faccia ritorno presso la propria Chiesa. Il commento di Grazia-

¹⁰⁵ C. 7, q. 1, c. 19

¹⁰⁶ C. 7, q. 1, c. 19 d. a.

no però aggiunge che, nel caso in cui ciò non accada, deve essere prevista la pena della perdita del proprio ufficio sia nella Chiesa *a qua*, sia in quella *ad quam*.

Un'altra norma afferma che il Vescovo non può spogliare un chierico del suo ufficio senza che vi sia una causa giusta¹⁰⁷. Un chierico pertanto può essere rimosso dal proprio ufficio solo nel caso in cui sia trovato colpevole di aver commesso un'azione che, per sua natura, sia da considerarsi causa giusta. Si tratta in particolare di alcuni delitti¹⁰⁸, che rappresentano fattispecie di rimozione valide non solo per i presbiteri ma anche per i Vescovi. In effetti anche per questi ultimi la normativa è sostanzialmente analoga. In un caso viene affermato che il Vescovo infermo non può venire rimosso dal proprio ufficio, anche se a causa di questo il suo ministero non sia di alcuna utilità per la diocesi¹⁰⁹.

Da questi brevi rimandi emerge che sebbene nel Decreto di Graziano non esista una trattazione specifica sul tema dell'inamovibilità, essa tuttavia si manifesta come un diritto soggettivo in parte già consolidato, impostosi di fatto nella prassi, che appare attraverso la disciplina dell'obbligo della residenza e della tutela dell'ufficio assunto. Nella continuità con la normativa precedente, derivante dalle disposizioni conciliari che sono state ricordate più sopra, la fattispecie per la rimozione di un parroco o di un Vescovo rimane legata al solo campo penale, nella previsione di un delitto.

5.2 *Le Decretali di Gregorio IX*

Le Decretali di Gregorio IX riportano diverse norme circa la disciplina della materia. Il Papa Alessandro III condanna alla privazione del beneficio il chierico che, a motivo dell'ambizione e dell'avidità, possiede più parrocchie e più dignità, che costituiscono un impedimento alla residenza¹¹⁰; condanna poi alla medesima pena i chierici dimoranti fuori dalla propria diocesi, a meno che non siano legittimamente assenti per motivi di studio o per altra ragionevole causa¹¹¹. Inoltre impone a

¹⁰⁷ C. 16, q. 7, c. 38; D. 56, c. 7.

¹⁰⁸ Tra le varie cause si parla di simonia: cf. C. 1, q. 3, c. 2-3; C. 1, q. 1, c. 3; attentato matrimonio da parte del chierico: cf. D. 32, c. 10 e 13; intrattenere relazioni pubbliche con donne o concubine: cf. D. 28, c. 2; D. 32, c. 6; accusare ingiustamente il Vescovo: cf. C. 3, q. 4, c. 8-9; omicidio: cf. D. 50, c. 39.

¹⁰⁹ Cf. C. 7, q. 1, c. 3.

¹¹⁰ Cf. X. 3, 4, 3. La disposizione è presente anche nel CONC. LATERANENSE III, can. 13, in COD 218.

¹¹¹ Cf. X. 3, 4, 5.

tutti i chierici di osservare l'obbligo della residenza e ricorda di applicare quanto già disposto dal Concilio Lateranense III circa la perdita del beneficio¹¹². La stessa pena viene prevista anche per coloro che si rifiutano di servire nella Chiesa dalla quale ricevono il beneficio¹¹³.

Celestino III sancisce la possibilità di privare della dignità il decano del Capitolo che, assente e inutilmente richiamato, rifiuta di tornare, permettendo altresì al Capitolo di eleggerne un altro¹¹⁴.

Innocenzo III conferisce al Capitolo la facoltà di eleggere un nuovo arcivescovo al posto del titolare che sia assente da diversi anni¹¹⁵ e afferma inoltre che i chierici possono essere privati dei propri benefici quando, dopo essere stati attesi per un congruo tempo, non abbiano ancora fatto ritorno presso la propria sede¹¹⁶. Innocenzo III prevede anche una procedura precisa per infliggere la pena della perdita del beneficio ai chierici non residenti, costituita dall'ammonizione, dalla citazione e infine dai rimedi offerti dal diritto¹¹⁷. Il Pontefice inoltre ordina che il chierico insignito del titolo di una Chiesa parrocchiale deve attendere personalmente alla cura delle anime. Questo principio, di carattere generale, trova una deroga solo nel caso in cui alla Chiesa parrocchiale sia annessa una data dignità: in tal caso il titolare deve provvedere a nominare un vicario idoneo cui deve essere garantita una congrua parte dei frutti provenienti dal beneficio annesso alla parrocchia. Contro il parroco che contravviene a questo provvedimento è prevista la privazione della Chiesa parrocchiale e del beneficio¹¹⁸. Gregorio IX ribadisce la perdita del beneficio per quanti dimorano fuori della diocesi senza averne avuto motivo i quali, ammoniti, non vogliono rientrare¹¹⁹.

Le norme sinora considerate manifestano la costante attenzione al dovere della residenza per il chierico, sia nella diocesi, sia presso la propria Chiesa, dovere che si specifica sull'ufficio rivestito. Anche qui, come già nel Decreto di Graziano, non compare una trattazione siste-

¹¹² Cf. X. 3, 4, 4.

¹¹³ Cf. X. 3, 4, 6.

¹¹⁴ Cf. X. 3, 4, 8.

¹¹⁵ Cf. X. 3, 4, 9. I casi di assenza prolungata venivano spesso determinati anche da fattori oggettivi, non sempre dipendenti dalla volontà dei titolari degli uffici, come la fuga davanti all'invasione del nemico che, talvolta, obbligava ad assenze prolungate.

¹¹⁶ Cf. X. 3, 4, 10.

¹¹⁷ Cf. X. 3, 4, 11.

¹¹⁸ Cf. X. 3, 5, 30. La stessa norma è contenuta anche nel CONC. LATERANENSE IV (1215), cost. 32, in *COD* 250.

¹¹⁹ Cf. X. 3, 4, 17.

matica del tema dell'inamovibilità, ma esso traspare dal contesto delle norme esaminate. Esse infatti disciplinano una procedura precisa che occorre seguire nel caso del chierico assente illegittimamente, la quale esprime la tutela dell'ufficio assunto e dei diritti acquisiti dal titolare dell'ufficio. L'ordinario non può provvedere immediatamente alla privazione del beneficio e alla nomina di un nuovo titolare senza prima aver ottemperato a quanto imposto dalla normativa analizzata. Ciò esprime un implicito principio di stabilità del titolare dell'ufficio.

Inoltre occorre evidenziare che le norme esaminate prevedono la perdita del beneficio come pena per i chierici che contravvengono all'obbligo della residenza. Questo particolare riferimento testimonia che nel XIII secolo il beneficio ecclesiastico è ormai entrato a far parte dell'ordinamento canonico e che parlare di perdita del beneficio equivale in sostanza a parlare di perdita dell'ufficio.

Nelle Decretali di Gregorio IX compaiono però anche alcuni riferimenti alla disciplina della inamovibilità, presentata in due direzioni differenti¹²⁰. Da un lato infatti essa viene proposta a tutela del diritto soggettivo del chierico al proprio sostentamento, ma dall'altro lato tale diritto viene mitigato dal diritto della comunità ad avere un pastore stabile e ciò dimostra che nonostante il diritto al sostentamento tenda ad aumentare progressivamente il proprio peso a discapito del diritto della comunità, quest'ultimo tuttavia non viene di fatto dimenticato.

In un caso riportato¹²¹ si parla della fattispecie di un presbitero che deve essere rimosso dalla Chiesa nella quale non risiede come proprietario ma solo come commissario, accusato di aver celebrato la S. Messa senza aver osservato il digiuno eucaristico e per di più in stato di ebbrezza. Il Papa risponde che in questo caso, oltre a valutare se il fatto è stato davvero commesso, occorre anche tenere in considerazione se il chierico possiede la proprietà perpetua della Chiesa oppure no. Da questo emerge che l'inamovibilità viene vista come un vero e proprio diritto, del quale non si può spogliare il titolare senza verificare l'esistenza di tutti i suoi presupposti.

In un altro passo¹²² si afferma che per privare un chierico del beneficio occorre che questi abbia commesso un delitto, a causa del quale sia stato giudicato colpevole e quindi condannato alla perdita del beneficio. Anche qui ritroviamo la fattispecie penale come causa di perdita del beneficio.

¹²⁰ Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 25.

¹²¹ Cf. X. 3, 1, 12.

¹²² Cf. X. 1, 28, 3.

Altri due riferimenti al ruolo fondamentale che il beneficio assume si hanno nel Libro 3, Tit. 6. Nel can. 1 si tratta il caso del presbitero che serve una Chiesa affidatagli e che malato, non è in grado di svolgere la cura d'anime. Il canone afferma che il Vescovo è tenuto ad elargire in ogni caso al presbitero lo stipendio beneficiale¹²³.

Nei cann. 3 e 4 si tratta di un caso analogo in cui il presbitero ha contratto la lebbra. Il can. 3 afferma che il presbitero non deve essere rimosso e che occorre destinare un presbitero coadiutore che lo aiuti nella cura pastorale¹²⁴. Il can. 4 però aggiunge che, qualora questa malattia costituisca occasione di grave scandalo presso il popolo, il presbitero dovrà venire rimosso dal proprio ufficio, ma si dovrà anche provvedere al suo sostentamento a vita attraverso i beni che costituiscono il beneficio¹²⁵.

Da questi esempi emerge che la disciplina dell'inaMOVibilità tende a regolamentare da un lato il diritto della comunità ad avere un pastore stabile che permanga in modo continuativo, anche in presenza di impedimenti che limitino l'efficacia dell'azione pastorale, e dall'altro lato il diritto al sostentamento del parroco.

Le Decretali di Gregorio IX mostrano dunque che il mantenimento dell'ufficio assunto è considerato un vero diritto, che pone delle garanzie sia sotto il profilo del sostentamento del titolare, sia sotto il profilo del diritto della comunità ad avere un pastore stabile, anche nel caso di temporanea inattività. Il principio della inamovibilità si presenta già come un vero diritto, anche se non ancora formalmente esplicitato, e mostra di essere fortemente connessa con l'istituto del beneficio, che di fatto la determina nei suoi fondamenti portanti.

Si ricordi poi che nell'epoca delle Decretali si forma un diritto comune sulla procedura da seguire contro i chierici non residenti, che prevede sostanzialmente due possibili vie¹²⁶, le quali evidenziano il di-

¹²³ X. 3, 6, 1.

¹²⁴ Cf. X., 3, 6, 3.

¹²⁵ Cf. X., 3, 6, 4. Questi due canoni diedero vita ad una accesa discussione tra gli autori del tempo, dovuta al fatto che queste due norme sembravano contravvenire il principio generale secondo cui nessuno poteva essere spogliato del proprio ufficio se non per sua colpa. In questo caso sembrava invece che una rimozione senza colpa fosse possibile. Tra le varie opinioni prevalse quella secondo cui il caso della lebbra comportava una rimozione *actu*, mentre il diritto sul beneficio permaneva integro. La rimozione in sostanza avrebbe riguardato l'esercizio dell'ufficio, ma non il diritto sul beneficio annesso. Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 32.

¹²⁶ La prima riguarda il caso in cui il chierico non residente sia latitante, oppure si trovi in un luogo molto distante dove non sia possibile raggiungerlo per ammonirlo e convocarlo. Il richiamo in questo caso deve avvenire attraverso tre editti pubblici, af-

ritto del titolare dell'ufficio a permanere nel godimento del beneficio annesso. Il Vescovo, prima di procedere alla privazione del beneficio, deve garantire al titolare la possibilità di difendersi presentando una causa giustificabile per la sua assenza. Anche in questo caso il principio dell'inamovibilità appare come un diritto già presente nella prassi e tutelato dall'ordinamento.

5.3 *Il Liber Sextus*

Il *Liber Sextus* propone un solo testo che fa riferimento all'inamovibilità dei parroci e che si presenta particolarmente interessante per il rimando alla perpetuità dell'ufficio del parroco. Esso afferma:

*Presbyteri, qui ad curam populi per monachos in eorum ecclesiis praesentantur episcopis, et instituuntur ab ipsis, quum debeant esse perpetui, consuetudine vel statuto quovis contrario non obstante, ab eisdem nequeunt ecclesiis nisi per episcopos et ex causa rationabili amoveri*¹²⁷.

Questo testo accenna al caso particolare dei presbiteri che vengono presentati al Vescovo da parte dei religiosi per le loro Chiese. La norma, che intende limitare il potere di questi ultimi circa la loro facoltà di rimuovere questi parroci *ad nutum*, ricorda che essi devono essere perpetui e che inoltre la loro rimozione è ad esclusivo appannaggio dei Vescovi i quali, tuttavia, possono rimuoverli solo *ex causa rationabili*. Il testo della norma non dice quali cause siano ammesse, né quale sia la procedura da seguire. Si limita semplicemente a considerare la qualità generica di tali cause, che devono essere ragionevoli.

La particolarità di questa norma consiste però proprio nel riferimento alla caratteristica della perpetuità, che qui compare per la prima volta a definire la qualità dell'ufficio del parroco. Sostenere che tali parroci debbano essere perpetui e che la loro rimozione possa avvenire solo da parte del Vescovo e solo in presenza di cause ragionevoli, escludendo

fissi in successione con un intervallo di dieci giorni, da affiggersi alle porte della Chiesa abbandonata dal chierico. Se il chierico non si presenta entro i sei mesi successivi all'affissione dell'ultimo editto, si considera avverata la presunzione che il richiamo sia comunque giunto all'interessato e il Vescovo può provvedere alla privazione del beneficio: cf. X. 3, 4, 11. La seconda via procedurale si ha nel caso in cui il luogo dove si trova il chierico illegittimamente assente sia noto. In questo caso la citazione avviene personalmente attraverso un'unica ammonizione, consistente nel richiamo formale con aggiunto l'avviso di un termine di tempo considerato adeguato per consentire al chierico di ritornare. Trascorso il termine previsto, dopo aver atteso almeno sei mesi, il Vescovo può provvedere alla privazione del beneficio: cf. X. 3, 4, 8.

¹²⁷ VI°, 3, 18, cap. un.

pertanto la rimozione *ad nutum* tanto del Vescovo quanto dei religiosi, induce ad attribuire al termine *perpetui* il significato di *inamovibili*. In effetti questo termine, come si avrà modo di vedere, verrà recuperato dal Concilio di Trento ed entrerà di fatto ad esprimere il concetto dell'inamovibilità dell'ufficio del parroco¹²⁸.

6. Il Concilio di Trento

Le norme che il Concilio di Trento dedica al tema della permanenza del parroco presso la propria parrocchia sono particolarmente importanti sotto il profilo dell'evoluzione della normativa nell'ottica della stabilità nell'ufficio.

Un primo gruppo di norme riprende quelle sin qui esaminate nella disciplina dei casi di parroci che si assentano ingiustificatamente dalla propria parrocchia e in questo senso il Concilio di Trento si colloca nella continuità normativa con le leggi precedenti.

Un primo caso può essere rinvenuto nella normativa presente nella Sessione VI, Sulla residenza dei chierici e dei Vescovi, capp. 1 e 2¹²⁹.

Il primo capitolo tratta la disciplina dei casi concernenti i Vescovi che si allontanano illegittimamente dalle proprie sedi. Il Concilio prevede una gradualità di fattispecie. Nella prima si afferma che

si quis a patriarchali, primatiali, metropolitana seu cathedrali ecclesia... legitimo impedimento seu iustis et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra suam dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni...poenam ipso iure incurrat.

Si aggiunge poi che nel caso in cui «per alios sex menses in huiusmodi absentia perseveraverit, aliam quartam partem fructuum similiter

¹²⁸ La comparsa del concetto di perpetuità favorisce una serie di studi da parte degli autori che analizzano il beneficio ecclesiastico tra il XIII e il XVI secolo, che portano ad individuare alcune caratteristiche sostanziali di tale istituto, tra le quali è la necessità che il beneficio sia *perpetuum*. In questo contesto, soprattutto a partire dal XIV secolo, inizia a svilupparsi la distinzione tra benefici inamovibili e benefici amovibili. Solo i primi, proprio in virtù della proprietà della perpetuità, sono considerati effettivamente benefici, in quanto sono in grado di garantire perpetuamente il sostentamento del titolare e consentendone pertanto il sostentamento, costituiscono un valido titolo di ordinazione. È certamente anche grazie al contributo di questi studi che il Concilio di Trento riesce a maturare il concetto di *parochus perpetuus*. Su questo argomento e per una bibliografia essenziale degli autori interessati, soprattutto di area spagnola, cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 27-30, con relative note.

¹²⁹ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 6, decr. *De residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, capp. 1 e 2, in COD 681-683.

applicandam eo ipso amittat». Ma se il Vescovo perdura nell'assenza oltre l'anno, la norma impone al metropolita (o al Vescovo suffraganeo più anziano nel caso in cui il Vescovo inadempiente sia il metropolita) di denunciare il Vescovo al Romano Pontefice, sotto pena di incorrere ipso facto nell'interdizione di entrare in Chiesa. In questo caso il Romano Pontefice

in ipsos absentes, prout cuiusque maior aut minor contumacia exegerit, suae supremae sedis auctoritate animadvertere et ecclesiis ipsis de pastoribus utilioribus providere poterit, sicut in Domino noverit salubriter expedire.

Il secondo capitolo tratta invece della disciplina dei casi in cui sono i chierici che rivestono una dignità inferiore ai Vescovi a contravvenire all'obbligo della residenza. Tra di essi, primariamente, sono considerati i parroci e i rettori di Chiese, i quali rivestono uffici che comportano «*personalem residentiam, de iure sive consuetudine*». Costoro «*ab eorum ordinariis... opportunis iuris remediis residere cogantur*», revocato ogni privilegio o indulto contrario a questa disposizione, a meno che non si tratti di privilegio o indulto concesso per un motivo veramente ragionevole che deve però essere dimostrato davanti all'ordinario affinché permanga in vigore. In questi casi tuttavia «*officium sit episcoporum (tamquam in hac parte a sede apostolica delegatorum) providere, ut per deputationem idoneorum vicariorum et congruae portionis fructuum assignationem cura animarum nullatenus negligatur*».

Quanto già disciplinato nella normativa precedente al Concilio viene qui ripreso e sintetizzato nei primi due capitoli della Sessione VI. È interessante notare che le norme relative all'obbligo della residenza vengono prima di tutto presentate per il Vescovo, con la previsione di interventi disciplinari progressivamente più gravi quanto più è grave la loro inosservanza. In secondo luogo la norma rivolge il proprio interesse ai chierici che hanno una dignità inferiore ai Vescovi e, nella fattispecie a noi propria, ai parroci e rettori di Chiese. Dal contenuto della normativa emerge con notevole forza che l'obbligo di risiedere presso la Chiesa dove si esercita il proprio ufficio è considerato fortemente vincolante. Questo parallelismo tra Vescovi e chierici sulla disciplina di una materia considerata ad essi comune è degno di attenzione. Pur prevedendo fattispecie e conseguenze diverse per gli uni e per gli altri, appare tuttavia un terreno comune sul quale poggia la *ratio* della normativa. Entrambi, relativamente al proprio ufficio, sono tenuti a risiedere fisicamente presso la Chiesa di cui sono stati costituiti pastori. Per il Vescovo si tratterà della Chiesa diocesana, per il parroco della sua parrocchia, ma entrambi, in

qualità di pastori propri delle rispettive comunità, pur nella distinzione dei loro uffici, sono tuttavia oggetto del medesimo vincolo.

Una seconda considerazione che occorre fare riguarda i casi di assenza comunque presenti, sia autorizzati che no, dove di fatto si presenta il problema di garantire la cura pastorale delle anime che rimangono private della presenza del pastore. Sia per il Vescovo che per il parroco il criterio della cura delle anime si presenta come la *ratio* principale a fondamento della normativa. Nel primo caso, al termine del primo capitolo, si afferma che l'intervento del Romano Pontefice, nella fattispecie più grave di contravvenzione della norma da parte di un Vescovo, non può limitarsi solo a determinare la pena da infliggere al Vescovo disobbediente, ma deve *providere ipsis ecclesiis de pastoribus utilioribus*, ovvero sostituirli che possano provvedere alla guida della diocesi abbandonata. Una disposizione analoga è prevista anche alla fine del secondo capitolo per i parroci, nei casi in cui siano legittimati ad essere assenti, dove si chiede ai Vescovi di *providere, ut per deputationem ideorum vicariorum... cura animarum nullatenus negligatur*. Anche in questo caso il criterio della cura delle anime si presenta come la *ratio* a fondamento della norma.

Il Concilio interviene poi sul medesimo argomento anche nel can. 1 del Decreto di riforma della Sessione XXIII¹³⁰. Nella parte disciplinare del canone il Concilio, rivolgendosi ai Vescovi, «*admonet et in Domino hortatur ne ipsi ab ecclesia sua cathedrali ullo pacto absint, nisi episcopalia munia in sua dioecesi eos alio vocent*». Afferma poi che «*si quis autem... contra huius decreti dispositionem abfuerit, statuit sacrosancta synodus... ac mortalis peccati reatum, quem incurrit, eum pro rata temporis absentiae fructus suos non facere*». Contravvenire alla disposizione della residenza viene esplicitamente dichiarato peccato mortale e a ciò viene aggiunta la privazione dei frutti del beneficio per tutto il periodo in cui il Vescovo è stato assente dalla sua Chiesa.

Un secondo gruppo di norme segna invece un'evoluzione significativa della normativa sulla residenza dei parroci, in quanto non si limita a ribadire la disciplina dei casi di parroci assenti, ma afferma positivamente il dovere da parte dell'ordinario di assegnare alla comunità parrocchiale un parroco perpetuo.

La prima norma è il can. 13 della Sessione XXIV¹³¹ che stabilisce l'obbligo di determinare i confini delle parrocchie in modo definitivo, soprattutto nei luoghi dove tali confini siano incerti:

¹³⁰ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 23, decr. *De reformatione*, can. 1, in COD 744-746.

¹³¹ CONC. TRIDENTINO, sess. 24, decr. *De reformatione*, can. 13, in COD 768.

In his quoque civitatibus ac locis, ubi parochiales ecclesiae certos non habent fines, nec earum rectores proprium populum, quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant: mandat sancta synodus episcopis pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut distincto populo in certas propriasque parochias unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant: aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit, provideant.

Il canone ha come oggetto principale la disposizione riguardante i confini delle parrocchie, che il Concilio chiede di definire in modo certo. Dal tenore del testo però emerge che il problema della definizione dei confini parrocchiali è strettamente connesso con il problema speculare dell'assegnazione sicura di un rettore proprio della Chiesa, che la regga e soprattutto che amministri i sacramenti in modo certo. Questo è quanto emerge nella prima parte del testo, che presenta la premessa a quanto disposto nella seconda parte, la quale infatti impone sia la determinazione dei confini parrocchiali, sia l'assegnazione di un parroco per ciascuna parrocchia individuata.

Il canone riporta la motivazione di questo provvedimento quando afferma che il Concilio ordina ciò ai Vescovi «*pro tutiori animarum eis commissarum salute*». La *ratio* del canone risulta pertanto di natura prettamente pastorale, dove la tutela del diritto della comunità ad avere un parroco certo e una maggiore trasparenza nell'amministrazione dei sacramenti appare la finalità principale. È all'interno di questo quadro e di queste finalità che le norme relative all'assegnazione dei parroci alle singole parrocchie vanno interpretate. Il canone infatti afferma che «*distincto populo in certas propriasque parochias unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant*».

Un primo elemento che occorre mettere in rilievo consiste nel fatto che il canone non impone ai Vescovi di assegnare un parroco ad ogni singola parrocchia, ma impone di assegnarlo *populo distincto*, individuato *in certas propriasque parochias*. È il popolo di Dio che determina la territorialità della parrocchia ed è esso soltanto a ricevere l'assegnazione di un pastore.

Le qualità del pastore sono poi individuate dai due aggettivi che il canone dedica per definire la natura dell'ufficio del parroco: *perpetuum* e *peculiarem*.

La perpetuità e la peculiarità dell'assegnazione del parroco al popolo che individua il territorio parrocchiale devono essere interpretate alla luce delle finalità che il canone aggiunge subito dopo, quando riferen-

dosi al parroco dice « *qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant* ». Esse sono dunque finalizzate ad una conoscenza effettiva della popolazione parrocchiale e alla lecita amministrazione dei sacramenti.

Ora appare del tutto evidente che l'interpretazione del contenuto del canone, ai fini della nostra indagine, dipende nella sua sostanza dall'interpretazione dei due termini *perpetuum* e *peculiarem*. Il significato di queste due espressioni pertanto risulta di capitale importanza e chiede di essere definito con la massima precisione possibile.

Un primo elemento che occorre sottolineare è che i due aggettivi si riferiscono allo stesso soggetto, il *parochus*, e sono legati dalla congiunzione coordinante copulativa enclitica *-que*, la quale nella lingua latina salda i termini correlati in un unico concetto. Non si tratta pertanto di una semplice congiunzione tra due elementi generici accostati, che altrimenti sarebbe espressa con il generico *et*, ma di una intima correlazione tra due elementi considerati sostanzialmente alla pari.

In primo luogo si può analizzare l'aggettivo *peculiaris*.

Esso possiede tre significati: indica ciò che è acquistato con il peculio; indica ciò che è proprio, personale, privato, quindi un attributo che appartiene ad una cosa come una sua qualità esclusiva; indica infine ciò che è originale, singolare, eccezionale, quindi come ciò che nel suo genere è unico¹³². Eliminato il primo significato, che esula evidentemente dal nostro contesto, occorre esaminare gli altri due.

Il significato di *peculiare* come ciò che è proprio e personale, applicato al parroco, spinge ad interpretare il contenuto della frase in un senso più ampio e generale, ovvero nel senso che ogni parrocchia deve avere assegnato un parroco proprio, personale, prescindendo di fatto dalla persona concreta. In questo modo l'accento viene posto sull'ufficio del parroco, il quale si presenta come un elemento costitutivo della parrocchia, nel senso che ogni parrocchia deve avere un parroco come suo pastore proprio.

Il significato di *peculiare* come ciò che invece è originale, singolare, spinge ad interpretare il contenuto della frase in senso più stretto, secondo cui ogni parrocchia deve avere assegnato quel chierico particolare come parroco. In questo modo l'accento viene posto non semplicemente sull'ufficio del parroco, ma sulla persona particolare che riveste l'ufficio. Posto quindi che ogni parrocchia deve avere assegnato un parroco come suo pastore proprio, una volta assegnato quel chierico rite-

¹³² Cf. L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *Il vocabolario della lingua latina*, 1046.

nuto idoneo a ricoprire tale ufficio, si deve ritenere che egli debba essere il parroco peculiare di quella parrocchia.

A questo punto sorge la necessità di valutare quale dei due significati sia più idoneo ad interpretare il senso della frase contenuta nel can. 13. Ora, stando non solo al testo del canone, ma anche al suo contesto, appare con una certa evidenza che entrambi i significati possono essere accettabili. Sembrerebbe pertanto impossibile, allo stato delle cose, poter effettuare una scelta tra i due.

La soluzione tuttavia potrebbe essere individuata nella interpretazione del termine *perpetuus*, con il quale *peculiaris* è correlato dalla congiunzione *–que*.

Il termine *perpetuus*, sotto il profilo del suo significato semantico, indica ciò che è eterno, continuo, ininterrotto, intero, permanente, duraturo, quindi ciò che permane costante nel tempo¹³³.

Ora occorre domandarsi se questo significato sia da intendersi nel senso che *un* parroco deve essere assegnato ad una parrocchia in modo costante nel tempo, oppure nel senso che *quel* parroco deve essere assegnato alla parrocchia in modo costante nel tempo.

Nel primo caso si deve ritenere che la parrocchia deve avere un parroco in perpetuo, a prescindere da quale persona concreta egli sia. Ciò nel senso che la norma richiederebbe la presenza perpetua di un parroco che ricopra l'ufficio, ammettendo implicitamente l'eventualità di un trasferimento, purché l'ufficio non resti vacante e sia garantita perpetuamente la presenza anche fisica del parroco. La possibilità di questa interpretazione appare legittima, considerando che la norma in questione, nel contesto delle norme disciplinari di tutto il Concilio, intende regolamentare le diverse situazioni di disordine amministrativo, tra le quali era anche l'assenza del titolare dell'ufficio del parroco dovuta alla deleteria prassi del cumulo dei benefici. In questo senso dunque la caratteristica della perpetuità sarebbe da attribuire primariamente all'ufficio, nel senso che la parrocchia non può esistere senza un parroco assegnato non solo giuridicamente, ma anche concretamente¹³⁴.

¹³³ Cf. L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *Il vocabolario della lingua latina*, 1071.

¹³⁴ Dal Lago, trattando delle norme tridentine, afferma: «Insieme con l'obbligo della residenza, la perpetuità del parroco nel suo ufficio assicurava la continua presenza di un sacerdote in mezzo ai fedeli. Così si era posto rimedio ad un periodo di rilassatezza della disciplina ecclesiastica, quando il cumulo dei benefici o la pratica della "commenda" dei medesimi, aveva come risultato l'abbandono dei fedeli a se stessi e lo scandalo di un clero rivolto solo a trarre una rendita economica dei beni della parrocchia. Cf. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 38.

Nel secondo caso invece si deve intendere che quel parroco preciso deve essere assegnato in modo perpetuo in quella parrocchia, per cui la norma richiederebbe che, una volta assegnato, quel parroco deve perdurare in perpetuo, senza trasferimenti. In questo senso la caratteristica della perpetuità sarebbe da riferirsi primariamente alla persona che ricopre l'ufficio.

Da quanto detto appare evidente dall'analisi del termine *perpetuus* non appaiono elementi utili per dirimere la questione della scelta tra i due possibili significati di peculiare, perché anche i significati di *perpetuus* possono essere felicemente applicati tanto al parroco inteso primariamente sotto il profilo più generale dell'ufficio (in questo senso occorre che la parrocchia abbia sempre *un* parroco, in modo permanente e duraturo nel tempo, anche se può capitare che il parroco non sia sempre lo stesso chierico), quanto al parroco inteso più sotto il profilo personale del singolo chierico (in questo senso occorre che la parrocchia abbia sempre *quel* parroco in modo continuativo e ininterrotto nel tempo, senza che egli cambi mai).

La comprensione dell'aggettivo *perpetuus* deve quindi scostarsi dall'analisi meramente grammaticale per orientarsi su un terreno diverso, che aiuti ad ampliare le possibilità di una soluzione.

Tale terreno può essere individuabile nella considerazione dello sviluppo storico del beneficio ecclesiastico.

Il concetto di perpetuità infatti matura in seno allo sviluppo del beneficio ecclesiastico. In effetti con il Concilio di Trento esso viene codificato per la prima volta in un testo normativo, ma in realtà già prima del Concilio di Trento, intorno al XIV secolo, la dottrina arriva a maturare la caratteristica della perpetuità come una nota essenziale dell'istituto beneficiale. Un beneficio, perché sia considerato tale, deve essere perpetuo, ovvero deve essere in grado di garantire perpetuamente il sostentamento del titolare. Il significato dato al concetto di sostentamento perpetuo è di fatto quello di un sostentamento *ad vitam*, che deve perdurare per tutta la durata dell'ufficio. Ed è proprio questa caratteristica fondamentale a permettere al beneficio ecclesiastico di diventare un valido titolo di ordinazione. A cavallo del Concilio di Trento questo sviluppo è di fatto arrivato alla sua estrema conseguenza, quella di far coincidere il beneficio con l'ufficio che vi è annesso. È evidente che, una volta maturato questo passaggio decisivo, la nota della perpetuità del beneficio viene immediatamente trasferita all'ufficio ecclesiastico. Il titolare pertanto, dovendo godere in perpetuo del beneficio ottenuto, diventa fondamentalmente inamovibile dall'ufficio. La perpetuità quin-

di viene intesa come inamovibilità e il termine *perpetuus* diventa sinonimo di inamovibile.

Questo vale anche e soprattutto per la parrocchia, che viene intesa come un beneficio perpetuo, dato al parroco titolare, che pertanto diviene inamovibile.

Se dunque questo è il contesto semantico entro cui i padri conciliari elaborano il testo del can. 13 e se dunque *perpetuus* significa di fatto inamovibile, l'espressione *parochus perpetuus* deve essere interpretata più sotto il profilo personale del singolo chierico che non sotto il profilo più generale dell'ufficio.

Ciò significa che l'espressione *perpetuum peculiaremque parochum* di cui al can. 13 indica un chierico determinato che, una volta assunto l'ufficio e ricevuto il diritto di godere dei frutti del beneficio annesso, diviene sostanzialmente inamovibile in ragione di quel sostentamento che di fatto deve essergli garantito per la vita.

Alla luce di quanto considerato si può ritenere che nel can. 13 il principio della inamovibilità del parroco dal proprio ufficio viene affermato per la prima volta. Fino a questo momento, infatti, non vi è traccia di una legge che rivendichi formalmente l'inamovibilità dall'ufficio del parroco.

Il termine *perpetuus* compare anche in un'altra norma, il can. 7 della sessione VII¹³⁵, la quale chiede ai Vescovi di assegnare alle parrocchie abituali¹³⁶ «*idoneos vicarios, etiam perpetuos*».

Quanto affermato intorno al concetto di perpetuità può trovare inoltre una ulteriore conferma attraverso l'esame della normativa che il Concilio dedica alla rimozione del parroco. Si tratta in verità di un solo testo normativo, il can. 6 della sessione XXI, che afferma:

*Quia illiterati et imperiti parochialium ecclesiarum rectores sacris minus apti sunt officiis, et alii propter eorum vitae turpitudinem potius destruunt quam aedificant, episcopi, etiam tamquam apostolicae sedis delegati, eisdem, illiteratis et imperitis, si alias honestae vitae sint, coadiutores aut vicarios pro tempore deputare, partemque fructuum eisdem pro sufficienti victu assignare, vel aliter providere possint, quacumque appellatione et exemptione remota. Eos vero, qui turpiter et scandalose vivunt, postquam praemoniti fuerint, coerceant, ac castigent, et, si adhuc incorregibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis iuxta sacrorum canonum constitutiones, exemptione et appellatione quacumque remota, privandi facultatem habeant*¹³⁷.

¹³⁵ Cf. CONC. TRIDENTINO, sess. 7, decr. *De reformatione*, can. 7, in COD 688.

¹³⁶ Si tratta delle parrocchie annesse ad una persona morale.

¹³⁷ CONC. TRIDENTINO, sess. 21, decr. *De reformatione*, can. 6, in COD 730.

Le fattispecie contenute in questo canone rappresentano le uniche che il Concilio prevede in ordine alla sostituzione del parroco. Si tratta, come appare evidente, di una normativa piuttosto sintetica, che peraltro riprende quanto già determinato in norme precedenti contenute nel Decreto di Graziano e nelle Decretali di Gregorio IX¹³⁸.

I casi previsti riguardano ipotesi di negligenze gravi da parte dei parroci, quando questi siano illetterati e imperiti al punto da non essere più in grado di ottemperare ai propri uffici, oppure quando conducano una vita turpe lesiva della comunione. Riguardo a questa prima categoria di negligenti, il canone impone ai Vescovi di assegnare dei coadiutori o dei vicari *pro tempore*. Si deve notare che la norma non prevede la rimozione immediata del parroco che rientri in una di queste categorie, ma contempla l'affiancamento di un coadiutore che ne sostenga l'esercizio dell'ufficio. Tuttavia a quest'ultimo deve essere garantita una parte dei frutti per un vitto che sia sufficiente o quant'altro il Vescovo ritenga opportuno per il suo sostentamento. Inoltre occorre sottolineare che l'assegnazione del coadiutore è definita *pro tempore*, che si oppone a *perpetuitas*. Il vicario affiancato al parroco negligente è dunque una figura temporanea, che non lede la perpetuità della nomina del titolare dell'ufficio ma anzi, sembrerebbe in un certo senso sostenerla e recuperarla, poiché la *ratio* del canone non è quella di sostituire quanto prima il parroco, ma quella di ristabilire accanto alla titolarità nominale anche la titolarità effettiva dell'ufficio affidatogli.

Da questa prima disposizione viene confermato il principio dell'ina-movibilità del parroco, che non può venire rimosso dal proprio ufficio per una qualunque causa¹³⁹. Ciò viene ulteriormente confermato da quanto disciplinato subito dopo, per il caso di chi conduce una vita turpe. Il canone dispone che il parroco che provoca scandalo con il proprio comportamento immorale deve essere dapprima ammonito, poi eventualmente punito. Solo dopo aver ottemperato questi passaggi, e solo nel caso in cui il parroco interessato perseveri nel suo comportamento, il canone prevede la possibilità di privarlo del beneficio ecclesiastico.

La procedura che viene prevista è dunque graduale e l'eventualità della privazione del beneficio ne costituisce soltanto l'esito finale, considerato come irrimediabile conseguenza del fallimento di una serie di

¹³⁸ Cf. le seguenti fonti, già ricordate: C. 16, q. 7, c. 38; D. 56, c. 7; C. 1, q. 3, c. 2-3; C. 1, q. 1, c. 3; D. 32, c. 10 e 13; D. 28, c. 2; D. 32, c. 6; C. 3, q. 4, c. 8-9; D. 50, c. 39; C. 7, q. 1, c. 3.

¹³⁹ Qui viene confermato e ampliato quanto già disposto nel Decreto di Graziano, in C. 16, q. 7, c. 38; D. 56, c. 7, e poi confermato nelle Decretali di Gregorio IX.

provvedimenti previ. Questa considerazione, unita a quella che questo canone costituisce l'unica disposizione che il Concilio dedica alla disciplina della sostituzione dei parroci, induce a ritenere che il principio della perpetuità dell'ufficio, inteso come sostanziale inamovibilità del parroco, sia ormai formalmente definito dalla disciplina conciliare. A partire da questo momento, esso viene ufficialmente considerato all'interno della legislazione canonica non semplicemente come una prassi consolidata, ma come un diritto formalmente definito e tutelato.

In questo modo a partire dal XVI secolo, attraverso la cristallizzazione del principio della perpetuità del beneficio, si afferma, anche grazie al contributo della normativa tridentina, il conseguente principio dell'inamovibilità dall'ufficio, anche e soprattutto per quanto riguarda l'ufficio del parroco. Il nuovo quadro normativo determina così il consolidamento dell'inamovibilità dell'ufficio del parroco per tutto il periodo compreso tra il XVI e il XIX secolo, periodo nel quale si assiste ad un assestamento della prassi amministrativa di assegnare la parrocchia ad un parroco in perpetuo.

7. Il secolo XIX

Il concetto dell'inamovibilità dall'ufficio del parroco, così come si è consolidato nel periodo post-tridentino, subisce agli inizi del XIX secolo un significativo sviluppo, dovuto alle vicende politiche francesi sotto l'influsso dell'azione di Napoleone Bonaparte.

Il 15 luglio 1801 viene stipulato un accordo tra Bonaparte e il Legato pontificio, che porta alla maturazione di un concordato tra lo Stato francese e la Santa Sede, riconosciuto da Roma il 15 agosto 1801¹⁴⁰. Tale concordato viene seguito da una legge esecutiva intitolata «Articoli organici», composta di 77 articoli elaborati dal governo francese e di fatto imposti alla Chiesa, i quali si propongono di dare attuazione alle norme del concordato circa le decisioni pastorali dei Vescovi e dei chierici, sul loro sistema di vita, sulla gestione e l'amministrazione delle parrocchie¹⁴¹.

¹⁴⁰ Cf. MANSI XLI, 497-502. Cf. a questo riguardo J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 41-45; J. E. RODRIGUES FILHO, «A estabilidade ministerial na Paróquia», 122-129.

¹⁴¹ In verità queste disposizioni furono precedute dagli eventi della Rivoluzione Francese. L'art. 6 della Costituzione civile, votata nel luglio 1790, già esprime la volontà di riorganizzare le diocesi e le parrocchie del regno di Francia, con l'intervento dell'autorità civile. L'art. 16 inoltre dichiara di voler ridurre drasticamente il numero delle parrocchie sul principio che il numero minimo di persone che costituiscono la

Innanzitutto il concordato prevede la necessità di determinare nuovamente le circoscrizioni parrocchiali di tutte le diocesi di Francia (art. 9). Riconosce poi ai Vescovi il diritto di nominare i parroci, ma solo previo contatto con il governo (art. 10).

Gli articoli organici rendono attuativo questo orientamento riducendo drasticamente il numero delle parrocchie e disponendo che in ogni distretto vi sia una sola parrocchia, trasformando le altre in Chiese succursali, previo esame delle effettive esigenze pastorali. Il numero di queste succursali deve essere regolamentato dai Vescovi, in accordo con i prefetti, mentre viene affermato che per erigere nuove parrocchie e nuove succursali occorre l'autorizzazione espressa del governo francese¹⁴².

Queste Chiese succursali, dette *desservantes*, esistevano in realtà già da tempo e consistevano in Chiese appartenenti ad una parrocchia che possedeva una giurisdizione su un territorio molto ampio oppure che era particolarmente popolosa. Si era trattato, fino a questo momento, di una soluzione straordinaria adottata in alcune situazioni pastorali particolari, che avevano richiesto questa forma di sostegno. Il governo francese decide ora di trasformarla in una prassi istituzionalizzata, declassando al rango di Chiese succursali tutte le parrocchie che sono considerate in eccedenza¹⁴³.

In questo modo vede la luce un inedito rapporto che lega le parrocchie alle proprie Chiese succursali e un conseguente rapporto che lega i parroci che presiedono alle prime con i sacerdoti *desservants* che guidano le seconde. Infatti solo le parrocchie godono di un riconoscimento civile da parte del governo e solo i chierici che ne sono a capo possono essere chiamati parroci. In virtù del loro ufficio, essi hanno il diritto di sorvegliare l'andamento delle Chiese succursali e di dettare gli orientamenti pastorali. Godono infine del diritto di percepire una rendita da parte del governo e del diritto all'inalienabilità.

Le Chiese succursali, invece, dipendono in tutto dalla parrocchia e i sacerdoti *desservants* devono esercitare il loro ministero sotto la sorveglianza e la direzione del parroco¹⁴⁴. Essi sono nominati direttamente dal Vescovo, senza l'obbligo di consultare il governo, e sempre dal Vescovo possono essere rimossi *ad nutum*, poiché non godono del diritto all'inalienabilità.

popolazione parrocchiale non deve essere inferiore a 6000 fedeli. Cf. P.V. AIMONE, «La parrocchia nel secondo millennio», 75.

¹⁴² Cf. artt. 60-63, in MANSI XLI, 516.

¹⁴³ Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 43.

¹⁴⁴ Cf. art. 30, in MANSI XLI, 514.

Tuttavia agli occhi del popolo di Dio queste distinzioni formali appaiono perlopiù incomprensibili e di fatto ben presto i preti *desservants* vengono considerati di fatto parroci. Gli stessi Vescovi tendono rapidamente a considerarli tali e progressivamente riconoscono loro i diritti propri dei parroci, ad eccezione del diritto all'inamovibilità.

Da questo momento nascono di fatto due classi diverse di parrocchie: quelle propriamente chiamate tali, che sono una minima parte, le quali hanno a capo un parroco nominato dal Vescovo dietro approvazione statale, che gode dell'inamovibilità, e sono remunerate da parte dello Stato; e quelle così dette succursali, molto più numerose, le quali hanno a capo un chierico detto *desservant*, che viene nominato dal Vescovo senza intervento statale e dal Vescovo può essere rimosso *ad nutum*, non godendo pertanto dell'inamovibilità. Questa distinzione trova dunque nel principio dell'inamovibilità dei titolari dell'ufficio un suo elemento distintivo fondamentale, che porta in breve tempo a formalizzare la differenza tra le due classi di parrocchie attraverso il ricorso alla classificazione di parrocchie inamovibili e parrocchie amovibili.

Ben presto questa classificazione viene trasferita anche alla figura giuridica del parroco, favorendo la differenziazione tra parroci inamovibili e parroci amovibili e arrivando così a generare una odiosa distinzione tra le due categorie. I primi infatti¹⁴⁵

sono nominati dal Vescovo dopo aver ottenuto un gradimento da parte del governo¹⁴⁶, in virtù del quale godono di un *traitement* governativo¹⁴⁷, sono considerati perpetui dal diritto canonico, in virtù della presunzione di perpetuità che accompagna i benefici parrocchiali secolari, ed inamovibili dal diritto civile nel caso di rimozione canonica non confermata dall'autorità statale; i rettori delle Chiese succursali o *desservants*, scelti tra gli ecclesiastici già in pensione¹⁴⁸, svolgono il loro ministero sotto la sorveglianza e la direzione dei parroci inamovibili¹⁴⁹, non beneficiano del sostentamento governativo¹⁵⁰, e soprattutto sono approvati e rimossi dal Vescovo¹⁵¹.

L'applicazione delle disposizioni concordatarie porta rapidamente i Vescovi ad esercitare il loro diritto di rimuovere i parroci amovibili in

¹⁴⁵ C. MINELLI, «La distinzione tra parroci», 232.

¹⁴⁶ Cf. art. 19, in MANSI XLI, 514.

¹⁴⁷ Cf. art. 66, in MANSI XLI, 517.

¹⁴⁸ Cf. art. 68, in MANSI XLI, 517.

¹⁴⁹ Cf. art. 31, in MANSI XLI, 515.

¹⁵⁰ Cf. art. 68, in MANSI XLI, 517.

¹⁵¹ Cf. art. 31, in MANSI XLI, 515.

modo a volte fin troppo disinvolto¹⁵² e ciò muoverà una buona parte della dottrina a criticare duramente il concordato¹⁵³.

Nel 1817 gli Articoli Organici vengono aboliti, ma la prassi seguita dai Vescovi di rimuovere *ad nutum* i parroci *desservants* non viene abbandonata. La tensione cresce progressivamente negli anni successivi¹⁵⁴, nei quali si assiste al progressivo diffondersi di opere di denuncia da parte di diversi autori, che destano l'attenzione della gerarchia ecclesiastica e della dottrina¹⁵⁵. Fino a quando nel 1845 Gregorio XVI risponde ad una domanda rivolta dal Vescovo di Liegi sul tema della amovibilità dei parroci. Il Papa afferma che «*in regimine ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta Apostolica Sede statutum fuerit*»¹⁵⁶.

Con questo pronunciamento la prassi finora seguita trova una sua forma di avallo solenne, che giustifica gli interventi dei Vescovi francesi a discapito dei parroci *desservants*. La decisione di Roma provoca un aggravamento dei disordini causati dal crescente clima di protesta e i Vescovi francesi, per ristabilire l'ordine all'interno delle loro diocesi, celebrano alcuni Concili particolari, nei quali ammettono formalmente che i parroci delle Chiese succursali sono a tutti gli effetti dei veri e propri parroci, ma al tempo stesso confermano che non possono vedersi riconosciuto il diritto all'inamovibilità per via della natura giuridica della parrocchia cui sono stati messi a capo¹⁵⁷.

¹⁵² Nel 1837, per esempio, si contano 16.510 *desservants*. Di questi in quel solo anno ne vengono rimossi 3.458, dei quali 3.379 contro la propria volontà. Cf. B. DUBALLET, *Traité des paroisses*, 288.

¹⁵³ Cf. B. DUBALLET, *Traité des paroisses*, 308; P.C. MAKÉE, *Institutiones juris ecclesiastici*, 391; J. TÉPHANY, *Exposition du droit canonique*, 524-525.

¹⁵⁴ Le tensioni maturano in veri e propri conflitti. È possibile individuare tre fasi storiche della loro evoluzione: 1803-1839, il periodo che segna lo sviluppo della questione, contrassegnato dalla sostanziale immobilità dell'episcopato; 1839-1845, il periodo in cui la crisi si acuisce per la presa di posizione dei chierici *desservants*, anche a seguito della pubblicazione di un'opera di denuncia dei fratelli Allignol, che ha un immediato successo e alla quale seguono presto altre opere di denuncia; 1845-1910, nel quale la Santa Sede conferma la divisione tra le due classi di clero, fino alla pubblicazione del decreto *Maxima cura*. Cf. J.E. RODRIGUES FILHO, «A estabilidade ministerial na Paróquia», 125-129.

¹⁵⁵ Per una sintesi sullo sviluppo delle tensioni di questo periodo, cf. C. MINELLI, «La distinzione tra parroci», 233-239.

¹⁵⁶ CONC. TOLOSANO (1850), Tit. I, Caput IV, XXXIX, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 1043.

¹⁵⁷ Cf. CONC. DI REIMS (1849), Tit. XV, Caput I, in *Collectio Lacensis*, col. 137, dove all'ultimo capoverso afferma: «*Perpetuo, igitur, et personaliter resideat in pa-*

Questa situazione si diffonde nelle diverse nazioni sottomesse all'impero napoleonico, ma trova anche una sua diffusione nelle diocesi d'America. Infatti in quelle zone, durante il XIX secolo, non esistono formalmente le parrocchie così come vengono concepite in Europa. Esistono perlopiù realtà che, pur assomigliando già molto alla parrocchia, sono tuttavia ancora legate ad un contesto missionario e sono in via di evoluzione¹⁵⁸. In questo contesto si diffonde la prassi dei Vescovi americani di riconoscere progressivamente ai parroci tutti i diritti propri del loro ufficio, ad eccezione dell'inamovibilità, riservandosi quindi il diritto di rimuoverli *ad nutum*. Questo orientamento viene di fatto sancito in diversi Concili particolari, tenutisi tra il 1829 e il 1866¹⁵⁹.

Per tutto ciò, gli sviluppi giuridici nei territori sottomessi al dominio napoleonico e quelli che maturano in seno alla Chiesa americana contribuiscono a favorire un inarrestabile rafforzamento della distinzione tra le due diverse categorie di parrocchie, inamovibili e amovibili, e la conseguente e parallela distinzione tra le due categorie di parroci ad esse preposti, la quale viene formalmente acquisita dall'ordinamento canonico.

In questo modo la distinzione tra parroci inamovibili e parroci amovibili produce un influsso di particolare importanza sul futuro sviluppo

roecia sua (...); tunc vero attente provideat ut ex absentia, quantumvis brevi, nullum detrimentum patiantur parochiani»; CONC. TOURONENSE (1849), Tit. X, n. 2, in Collectio Lacensis, IV, col. 265; CONC. DI AVIGNONE (1849), Tit. VI, Caput VI, in Collectio Lacensis, IV, col. 349; CONC. BURDIGALENSE (1850), Tit. IV, Caput X., in Collectio Lacensis, IV, coll. 584-585, che ribadisce con fermezza tanto ai parroci inamovibili quanto a quelli amovibili che «vi muneris sui, sub gravi teneri ad residendum personaliter et assidue in sua parochia»; CONC. AQUENSE (1850), Tit. V, Caput VI, in Collectio Lacensis, IV, col. 984: «Licet minorum ecclesiarum rectores immutabili apud nos titulo non gaudeant, sed ad Episcopi nutum sint revocabiles, vere tamen parochi nominantur et sunt; ipsis ergo jura parochorum omnia necnon et officia competunt»; CONC. DI REIMS (1853), Caput VI, in Collectio Lacensis, IV, col. 169; CONC. TOLOSANO (1850), Tit. I, Caput IV, XXXIX, in Collectio Lacensis, IV, col. 1043; CONC. BITURICENSE (1850), Tit. I, in Collectio Lacensis, IV, col. 1097; CONC. SUSCI-TANO (1851), Tit. II, Caput VI, in Collectio Lacensis, IV, col. 1179.

¹⁵⁸ Cf. J.R. BARREIRO FERNANDEZ, «La estabilidad de los párrocos», 46-47; J.E. RODRIGUES FILHO, «A estabilidade ministerial na Paróquia», 128-129.

¹⁵⁹ Cf. CONC. PROVINCIALE DI BALTIMORA (1829), I, in Collectio Lacensis, III, col. 25; CONC. PROVINCIALE DI BALTIMORA II (1840), II, in Collectio Lacensis, III, col. 69; CONC. NEO-EBORACENSE III (1858), VII, n. 4, in Collectio Lacensis, III, col. 299; CONC. II DELLE COLONIE DI INGHILTERRA, OLANDA E DANIMARCA (1867), Sectio II, n. 1, in Collectio Lacensis, III, col. 1113-1114; CONCILIO NAZIONALE DI BALTIMORA II (1866), Caput IV, in Collectio Lacensis, III, col. 431-432.

del concetto di stabilità. I termini «inamovibili» e «amovibili», come si vedrà, vengono ereditati dal CIC 1917 e diverranno causa di una complicazione interpretativa circa il concetto di stabilità, che non necessariamente deve essere intesa nel senso di una stabilità *ad vitam*¹⁶⁰.

8. Il Decreto *Maxima cura*

Il 20 agosto 1910 la Sacra Congregazione Concistoriale emana un decreto sulla rimozione amministrativa dall'ufficio e dal beneficio di parroco, che inizia con le parole «*Maxima cura*»¹⁶¹.

Il decreto rappresenta un passaggio fondamentale per quanto concerne lo sviluppo della normativa sulla stabilità del parroco nel proprio ufficio. Fino a questo momento, infatti, come si è visto, la legge canonica aveva considerato sostanzialmente solo la fattispecie della privazione dell'ufficio e del beneficio come conseguenza di un qualche delitto commesso. L'ipotesi di allontanamento di un parroco dal proprio ufficio era pertanto rimasta legata primariamente alle fattispecie penali e doveva essere dichiarata per via giudiziale, mentre difficilmente si prevedeva il caso della rimozione amministrativa¹⁶².

Il decreto introduce per la prima volta la fattispecie amministrativa della rimozione del parroco, prevista in presenza di cause certe e determinate in modo tassativo all'interno dello stesso decreto, distinta dalla fattispecie penale della privazione¹⁶³.

La previsione di una nuova procedura sul piano amministrativo viene giustificata dal decreto in ordine alla cura del popolo di Dio. Il decreto infatti prende in considerazione la casistica dei parroci inefficienti nel loro ministero o addirittura dannosi per la salvezza delle anime loro affidate. Fino all'introduzione del decreto questo genere di casi non trovava una chiara forma di disciplina, poiché il parroco veniva rimosso

¹⁶⁰ Cf. G.E. GRESKO, *Stability of the pastoral office*, 69.

¹⁶¹ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, 636-648.

¹⁶² Cf. F. CAPPELLO, *De administrativa amotione parochorum*, 25. La previsione di una procedura amministrativa circa la rimozione di un parroco non era in realtà del tutto assente dalla legislazione canonica, ma non esisteva una casistica precisa delle cause di rimozione. Per questo motivo non essendo prevista una chiara e determinata procedura da seguire, spesso la questione della rimozione di un parroco dipendeva dai criteri personali del suo superiore. Cf. J. BESSON, «Le décret *Maxima cura*», 457.459; M. CONNOR, *The Administrative Removal of Pastors*, 34-35.

¹⁶³ Cf. F. CAPPELLO, *De administrativa amotione parochorum*, 25. La procedura penale era retta dall'Istruzione emanata dalla Sacra Congregazione per i Vescovi e i regolari, dell'11 giugno 1880, la quale non venne abrogata dal Decreto *Maxima cura*. Cf. S. MAREGGINI, *La rimozione dei parroci non residenti*, 37.

solo in presenza di un delitto commesso e punibile sul piano penale. Di fatto egli doveva venire tutelato nel suo diritto all'inamovibilità dall'ufficio, anche a discapito del bene dei fedeli. Il decreto invece afferma che la salvezza delle anime, che è la legge suprema della Chiesa, deve essere il criterio principe da perseguire con tutti gli strumenti più adatti, tra i quali deve essere annoverata anche la possibilità della rimozione amministrativa del parroco. Il decreto infatti ricorda che l'ufficio del parroco è stato istituito nella Chiesa non a beneficio del titolare, ma per la salvezza di coloro ai quali egli è stato inviato¹⁶⁴.

In questo modo il diritto della comunità ad avere un pastore stabile viene tutelato in modo nuovo, non semplicemente garantendo la permanenza del parroco, ma anche prevedendo fattispecie che ne consentono la rimozione nei casi in cui il suo ministero sia divenuto inefficace o oggettivamente impossibile, a causa di ostacoli che possono anche non dipendere dalla colpa del parroco.

Un ulteriore aspetto che manifesta la grande importanza del decreto *Maxima cura* consiste nella sostanziale equiparazione dei parroci amovibili ai parroci inamovibili¹⁶⁵. Il can. 30 infatti afferma che sono soggetti alle disposizioni del decreto i chierici che hanno ottenuto una parrocchia come veri rettori, a qualsiasi titolo, ovvero: i parroci propriamente detti, i vicari che possiedono un beneficio cui è annessa la *cura animarum*, i vicari perpetui e tutti i chierici che, a qualsiasi altro titolo, anche i così detti *desservants*, siano titolari di una parrocchia. Sono esclusi i chierici che hanno assunto *ad tempus* la cura della parrocchia, coloro che la reggono a nome di altri, i vicari del parroco ammalato e

¹⁶⁴ SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, Proemio, 636 : «*alia suppetunt remedia ad animarum salutem consulendum. In his potissimum est parochi amotio, quae oeconomica seu disciplinaris vulgo dicitur, et nullo iudiciali apparatu, sed administrativo modo decernitur, nec parochi poenam propositam habet, sed utilitatem fidelium. Salus enim populi suprema lex est: et parochi ministerium fuit in Ecclesia institutum, non in commodum eius cui committitur, sed in eorum salutem pro quibus confertur*».

¹⁶⁵ Il decreto *Maxima cura* rappresenta in questo senso un traguardo di fondamentale importanza anche in relazione alla stesura del primo codice di diritto canonico, che vedrà la luce nel 1917. Il decreto infatti compare nel 1910, nel pieno delle consultazioni per la redazione del nuovo codice. Nella preparazione dei primi quattro schemi proposti circa l'elaborazione del canone sulla rimozione dei parroci la commissione tende ad orientarsi verso un'inamovibilità rigida. Con l'avvento del decreto invece questa prospettiva decade definitivamente, perché il nuovo testo risolve la questione dello status giuridico dei *desservants*, che in regime di rimozione vengono equiparati ai parroci inamovibili. Cf. C. MINELLI, «La distinzione tra parroci», 248. 252.

tutti i sostituti, collaboratori e cappellani¹⁶⁶. Pertanto il decreto deve applicarsi sia ai parroci inamovibili che ai parroci amovibili, così che, per quanto riguarda la rimozione amministrativa, i primi sono di fatto equiparati ai secondi¹⁶⁷.

Ma l'aspetto del decreto che maggiormente interessa consiste nell'esplicito riferimento al principio della stabilità del parroco che si trova nel *Proemio*. In esso, per la prima volta, si enuncia formalmente questo principio che nella legislazione precedente era sempre stato considerato come implicito e sottinteso. Il secondo paragrafo afferma che la stabilità dei parroci è un principio normativo che da sempre la Chiesa ha ritenuto opportuno prevedere, che esso è da considerarsi motivato in ordine alla salvezza dei fedeli e come tale deve essere tutelato dall'ordinamento¹⁶⁸. Questo enunciato va compreso alla luce del principio generale per la prima volta affermato in modo formalmente esplicito dalla legislazione canonica, secondo cui la salvezza delle anime deve considerarsi la legge suprema e che pertanto il ministero del parroco deve essere considerato non a beneficio del chierico, ma a beneficio delle anime per le quali è stato conferito.

L'introduzione del concetto di stabilità rappresenta un vero e proprio punto di svolta nel contesto dell'evoluzione della normativa. Fino ad

¹⁶⁶ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 30, 647: «*superius constitutis regulis, adamussim applicandis iis omnibus qui paroeciam, quovis titulo, ut proprii eius rectores obtinent, sive nuncupentur Vicarii perpetui, sive desservantes, sive alio quolibet nomine, locus non est quoties paroecia committatur curae alicuius sacerdotis, qua oeconomii temporalis vel Vicarii ad tempus, sive ob infirmitatem parochi, sive ob vacationem beneficii, aut ob aliam similem causam*».

¹⁶⁷ È questo un dato di fondamentale importanza, perché permette di intravedere un primo sostanziale tentativo di equiparazione delle due categorie. Prima dell'entrata in vigore del decreto infatti la procedura di rimozione di un parroco inamovibile e di uno amovibile differiva solo per la natura del procedimento. Per il parroco inamovibile si trattava di una procedura di natura eccezionale e quindi molto rara, dovuta a cause di grave necessità, mentre per quello amovibile si trattava di un procedimento di natura ordinaria e quindi più frequente, per compiere il quale era sufficiente un motivo ragionevole e proporzionalmente grave. Cf. J. BESSON, «Le décret *Maxima cura*», 456. Ora invece i parroci amovibili possono essere rimossi per le stesse cause di rimozione previste per quelli inamovibili e la procedura da seguire risulta assolutamente identica per entrambe le categorie.

¹⁶⁸ SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decr. *Maxima cura*, *Proemio*, 636: «*Ut hi rectores quae paroeciae utilia aut necessaria esse iudicarent alacriore possent animo suscipere soluti metu ne ab Ordinario amoverentur pro lubitu, praescriptum generatim fuerit, ut stabiles in suo officio permanerent; nihilominus, quia stabilitas haec in salutem est inducta fidelium, idcirco sapienti consilio cautum est, ut eadem non sic urgeatur, ut in perniciem potius ipsorum cedat*».

ora infatti le norme avevano sempre e solo parlato di obbligo della residenza e di inamovibilità del parroco. Il concetto stesso di stabilità, sebbene implicitamente presente dietro le nozioni di residenza e di inamovibilità, non era mai stato formalmente esplicitato.

A partire dal decreto *Maxima cura*, invece, per quanto riguarda la disciplina della loro permanenza nell'ufficio, tutti i parroci, sia inamovibili che amovibili, sono considerati a partire da una medesima configurazione giuridica, mentre la stabilità viene formalmente considerata come il principio basilare sul quale si innesta tutta la normativa concernente il trasferimento e la rimozione dei parroci. Alla luce del decreto, pertanto, non si parte più da una inamovibilità assoluta, che può venire meno solo per l'applicazione della norma penale che punisce il parroco che si sia allontanato ingiustificatamente dal proprio ufficio, ma dal presupposto che ogni parroco deve essere stabile per giovare al meglio al bene delle anime, ovvero che per il bene delle anime ogni parroco da un lato debba essere garantito nella sua permanenza nel proprio ufficio, dall'altro lato debba poter essere soggetto ad una eventuale rimozione o al trasferimento¹⁶⁹.

Tutta la procedura amministrativa relativa al trasferimento e alla rimozione del parroco nei casi previsti dal *Maxima cura*, così come la già esistente procedura penale in ordine alla privazione dell'ufficio nei casi di delitti commessi dal parroco, poggiano ora sull'esplicito principio della stabilità del parroco nel suo ufficio.

Occorre tuttavia ricordare che il fondamento della stabilità del parroco continua a risiedere nel titolo di ordinazione che consiste nel diritto a godere del beneficio annesso all'ufficio. In tal modo tra il parroco e la parrocchia viene a costituirsi una relazione giuridica in funzione della quale il parroco può vantare una serie di diritti e di privilegi in ordine al suo sostentamento e governa la parrocchia in quanto possessore del beneficio annessovi. Pertanto il diritto al sostentamento del parroco nel contesto più generale della tutela dei suoi diritti e privilegi continua comunque a rappresentare un elemento di profonda importanza e questo non può non condizionare la comprensione del principio di stabilità. Il parroco deve essere stabile in ordine al bene delle anime, ma al tempo stesso la sua permanenza deve garantirgli una sicurezza soprattutto di ordine economico.

¹⁶⁹ A. MOLITIERNO, *A Historical Juridical Study*, 45: «The sense of the term “stables” within the context of the canon [454 §1 CIC 1917], however, explicitly affirms not a specific designation of tenure, but a principle of removability for all parochial office: all pastors can be removed from the parish in accordance with the norms of law».

Il Decreto rimane in vigore fino alla promulgazione del Codice di diritto canonico del 1917 il quale, in ordine alla procedura amministrativa di rimozione dei parroci recepisce sostanzialmente la normativa del *Maxima cura*¹⁷⁰, reintroducendo tuttavia la distinzione tra parroci inamovibili e parroci amovibili, per i quali viene considerata una differente procedura¹⁷¹.

9. II CIC 1917

Il CIC 1917 eredita il concetto di stabilità dal decreto *Maxima cura* e lo disciplina nel can. 454, circoscrivendolo tuttavia nel suo significato e determinando una nuova distinzione tra le due classi di parroci, inamovibili e amovibili.

La comprensione del dettato del can. 454 deve necessariamente collocarsi all'interno del contesto legislativo che si delinea intorno al sistema beneficiale, attraverso il quale gli uffici vengono conferiti ai loro titolari. Nel Codice del 1917 infatti la parrocchia viene considerata un beneficio e pertanto ad essa si applicano le norme contenute nei cann. 1409-1494.

La definizione generale del beneficio ecclesiastico, contenuta nel can. 1409 CIC 1917, che consiste in un «ens iuridicum a competente auctoritate ecclesiastica in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi redditus ex dote officio adnexos», si applica quindi anche alla parrocchia. Essa in particolare, stando alle diverse classificazioni del can. 1411 CIC 1917, è un beneficium non consistoriale, saeculare vel religiosum, a seconda che sia affidato ad un chierico secolare o a chierici religiosi, residenziale, in quanto comporta l'obbligo di risiedere e manuale vel perpetuum, a seconda che il parroco sia amovibile o inamovibile.

Occorre subito notare che il requisito della perpetuità si presenta come una caratteristica fondamentale dell'istituto beneficiale. Essa, oltre a comparire nella definizione del can. 1409 CIC 1917, compare anche nel can. 1411, 4° CIC 1917, che recita: «manualia, temporaria seu amovibilia, vel perpetua seu inamovibilia, prout conferuntur revocabiliter vel in perpetuum». Tuttavia dal confronto del testo dei due canoni citati si evidenzia una apparente contraddizione tra i due concetti di perpetuità. Nel can. 1409 infatti essa è considerata come una caratteri-

¹⁷⁰ Cf. Cann. 2147-2161 CIC 1917.

¹⁷¹ La normativa circa la rimozione dei parroci inamovibili era compresa nei cann. 2147-2156 CIC 1917, mentre quella per i parroci amovibili nei cann. 2157-2161.

stica inderogabile del beneficio, in quanto si presenta come una qualità che deriva dalla natura stessa di questo istituto. In tal senso si deve ritenere che il beneficio ecclesiastico o è perpetuo, o semplicemente non è beneficio. Nel dettato del can. 1411, 4° invece i benefici sono presentati secondo la distinzione tra i benefici manuali e benefici perpetui. I primi sono considerati temporanei e pertanto amovibili, mentre gli altri sono considerati perpetui e quindi inamovibili. Ora, il dettato del can. 1411, 4° CIC 1917, ammettendo l'esistenza dei benefici non perpetui, sembrerebbe contraddire quello del can. 1409 CIC 1917.

La contraddizione viene risolta dalla dottrina, che attraverso la distinzione tra benefici manuali e perpetui elabora la fondamentale differenza tra la perpetuità oggettiva e la perpetuità soggettiva. La prima si riferisce all'istituzione del beneficio stesso, considerato perpetuo nella sua natura, quindi come un'istituzione capace di permanere stabilmente nel tempo per garantire le finalità che le sono proprie, in special modo il sostentamento del titolare; la seconda si riferisce invece al diritto del titolare di godere in modo permanente dei frutti dei beni beneficiari¹⁷². In questo modo nel can. 1409 CIC 1917 si parlerebbe di perpetuità riferita al beneficio in quanto tale, in senso oggettivo, mentre nel can. 1411, 4° CIC 1917 ci si riferirebbe alla perpetuità del beneficiario, in senso soggettivo.

Nel primo caso la perpetuità del beneficio è garantita dal fatto che esso è un ente dotato di personalità giuridica, che lo qualifica come un istituto autonomo e indipendente dalla volontà dei singoli, e ciò comporta che i frutti prodotti dai redditi, considerati in se stessi, sono istituiti perpetuamente e senza un termine di tempo. In questo senso nessun mutamento nello stato del beneficiario può determinare alterazioni dell'istituto beneficiale, né tanto meno la sua estinzione. Nel caso in cui diventi vacante, esso permane ugualmente. Nel secondo caso la perpetuità del beneficiario consiste nel possesso del titolo all'ufficio e al beneficio come effetto del loro legittimo conferimento al chierico¹⁷³.

¹⁷² Cf. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 36.

¹⁷³ A.A. MOLITIERNO, *A Historical Juridical Study*, 47. E.F. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, I, 163: «*Elementa (...): stabilitas seu perpetuitas obiectiva, vi cuius semel institutum non pendet ab auctore neque a subiecto seu officiali; si hic cesset, non cessat officium, sed vacat seu caret titulari*». F. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, I, 441: «*Perpetuitas obiectiva est de essentia beneficii paroecialis eaque necessario reperitur in paroecia tum inamovibili tum amovibili; perpetuitas subjectiva est de essentia tantum paroeciae inamovibilis*». A. BLAT, *Commentarium codicis iuris canonici*, III, 384: «*Dicitur in can. 1409 beneficium ecclesiasticum esse in perpetuum erectum, et haec vocatur perpetuitas beneficii seu obiectiva huic essentialis,*

In questo modo l'apparente contraddizione dei due significati di perpetuità si risolve nel senso che la perpetuità oggettiva esprime la non revocabilità dell'istituto beneficiale in quanto tale, mentre quella soggettiva esprime il grado di stabilità del beneficiario, che riceve il beneficio in perpetuum, ma non in senso assoluto, essendo sempre possibile prevedere la sua perdita attraverso una procedura amministrativa nei casi previsti dal diritto. In questo modo la distinzione tra benefici perpetui e benefici manuali di cui al can. 1411, 4° CIC 1917 non si riferisce alla perpetuità dei primi e alla non perpetuità dei secondi, ma si riferisce alla qualità della stabilità garantita al beneficiario¹⁷⁴.

Questa distinzione tra l'oggettività e la soggettività della perpetuità del beneficio è dunque di carattere dottrinale, perché il Codice formalmente non ne parla. Nonostante ciò l'influsso che la dottrina ha esercitato con questa classificazione ha contribuito a condizionare non poco l'interpretazione delle norme sui benefici ecclesiastici e, conseguentemente, le norme sull'ufficio del parroco. Secondo diversi autori infatti la legislazione, pur non prevedendo formalmente questa distinzione, la legittima di fatto nei suoi propositi ed obiettivi¹⁷⁵, e ciò perché da quando il beneficio viene concepito come perpetuo, anche l'ufficio cui è annesso viene interpretato come tale e quindi capace di richiedere la stessa perpetuità nella stabilità del suo titolare¹⁷⁶. In questo modo gli autori, nell'espore il contenuto del concetto di stabilità nell'ufficio del

requirens ut deficiente uno eiusdem subiecto, alteri beneficium conferatur. Sed haec provisio fieri potest ad totam provisi vitam seu indefinite, vel secus, quae perpetuitas vocatur subiectiva, nec omnibus beneficiis iure competit, hinc distinctio eorum sub n. 4°». E.F. REGATILLO, Institutiones iuris canonici, I, 163: «Constat ergo duplici conditione: erectione et perpetuitate obiectiva».

¹⁷⁴ Cf. G.E. GRESKO, *Stability of the pastoral office*, 80. F. CLAEYS BAUUAERT – C. SIMENON, *Manuale iuris canonici*, III, 167: «*de jure beneficia praesumenda sunt inamovibilia; attamen beneficiarii ad normam iuris amoveri possunt*».

¹⁷⁵ F. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, II, 526: «*Beneficia saecularia, secus ac religiosa, praesumuntur praedita perpetuitate non solum obiectiva sed etiam subjectiva*». J. BRYN, *Juris canonici compendium*, II, 234: «*Beneficia ecclesiastica dicuntur: (...) Manualia, temporaria et amovibilia, vel perpetua seu inamovibilia, prout conferuntur revocabiliter vel in perpetuum. Amovibile est munus Vicarii Generalis; inamovibilis in perpetuum per se confertur paroecia et canonicatus praebendalis*».

¹⁷⁶ Cf. A.A. MOLITIERNO, *A Historical Juridical Study*, 47. J.E. RODRIGUES FILHO, «*A estabilidade ministerial na Paróquia*», 101: «*Muito antes do CIC de 1917 a paróquia era considerada como um benefício residencial unido a um ofício de cura das almas. Por isso, no CIC havia o dever de residência, que na história do direito foi o mais acentuado pelos sagrados cânones, paralelo ao direito às rendas auferidas pelo benefício paroquial*».

parroco, arrivano a sostenere che l'efficacia di tale ufficio sia accresciuta se esso viene conferito ad vitam, o almeno senza una determinazione di tempo, perché sia gli uffici ecclesiastici che i benefici per loro natura richiedono la perpetuità¹⁷⁷. In effetti, come già si è avuto modo di accennare più sopra, solo quelli perpetui sono considerati benefici in senso stretto, mentre quelli manuali vengono considerati benefici in senso improprio, per analogia con i precedenti.

Dunque l'influsso del sistema beneficiale determina l'acquisizione di una consolidata presunzione secondo cui il conferimento dell'ufficio del parroco deve essere ad vitam. In questo modo il titolo con cui viene conferito l'ufficio del parroco ad un chierico o ad una persona morale, secondo il dettato del can. 451 §1 CIC 1917¹⁷⁸, non viene più semplicemente interpretato come possesso dell'ufficio, ma come fonte della perpetuità soggettiva dell'ufficio¹⁷⁹.

¹⁷⁷ J. BRYN, *Juris canonici compendium*, I, Brugis 1949, 436: «*Stabilitatem postulat tum efficacia muneris pastoralis, quod vix fructuose posset exerceri, si parochi pro lubitu episcopi essent amovibilis, tum ipsa natura officii ecclesiastici stricte dicti, quo pollent rectores paroeciarum, cui nempe essentialis est stabilitas objectiva, propria autem et normalis stabilitas subjectiva. Haec parochi stabilitas seu perpetuitas a legibus jam optabatur et supponebatur tempore quo paroeciae in beneficia ecclesiastica erecta sunt*». A. DE MEESTER, *Compendium iuris canonico-civilis*, II, 5: «*Regulariter inamovibilitas seu perpetuitas parochis competit tam ratione officii quam ratione beneficii; attamen ad essentiam vel officii vel beneficii minime pertinent*»: si noti che l'autore usa i termini *inamovibilitas* e *perpetuitas* come sinonimi. F. CAPPELLO, *Summa juris canonici*, I, 441: «*Fundamentum stabilitatis parochi est titulus quia paroecia ei in titulum confertur, ex quo vinculum peculiari oritur inter paroeciam eiusque rectorem. Perpetuitas objectiva est de essentia beneficii paroecialis eaque necessario requiritur in paroecia tum inamovibili tum amovibili; perpetuitas subjectiva est de essentia tantum paroeciae inamovibilis*». H. JONE, *Commentarium in codicem iuris canonici*, I, 350: «*Cum paroecia alicui confertur in titulum permanens relatio iuridica exurgit inter provisum et paroeciam; paroecia ei non confertur ad tempus sed in perpetuum vel saltem sine temporis determinatione; provisu stabiliter possidet paroeciam*». L. FANFANI, *De jure parochorum*, 89.

¹⁷⁸ Can. 451 §1 CIC 1917: «*Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda*».

¹⁷⁹ F. CAPPELLO, *Summa Juris Canonici*, I, 443: «*Ad genuinum parochi conceptum requiritur ut personae, physicae vel morali, paroecia collata sit in titulum. Dicitur in titulum quantum assignatur stabiliter, quasi per modum adscriptionis ex veteris disciplinae instituto, ita ut vinculum permanens inde oriatur, fundamentum et rationem sustentationis atque officii praebens parochi*». H. JONE, *Commentarium in codicem iuris canonici*, I, 352: «*Praescriptum conferendi parochi stabilem paroeciae administrationem habet intimam relationem cum altero praescripto secundum quod paroecia debet parochi conferri "in titulum"*».

Quanto detto trova una conferma nel can. 1438 CIC 1917, il quale afferma che «omnia beneficia saecularia ad vitam beneficiarii conferenda sunt, nisi aliud ferat vel lex foundationis, vel consuetudo immemorabilis vel peculiare indultum». Ciò significa che di norma i benefici secolari, come le parrocchie, devono essere conferiti ad vitam¹⁸⁰, a meno che non sia stabilito diversamente attraverso una legge, un indulto o una consuetudine immemorabile. Il significato di questa norma consiste nel fatto che il beneficiario, per partecipare alla perpetuità oggettiva del beneficio che riceve, deve necessariamente godere di una equivalente perpetuità soggettiva, ovvero deve essere stabile nel proprio ufficio nel senso che questo gli viene conferito in perpetuum.

In conclusione pertanto si può affermare che, sebbene la legislazione sulla stabilità dell'ufficio ecclesiastico in cura d'anime non prescriva formalmente una sua durata specifica, la prassi interpretativa della normativa in questione tende a presumere una durata per la vita nel possesso del beneficio da parte del beneficiario, ovvero una durata per la vita della perpetuità soggettiva. Poiché la parrocchia viene classificata come un beneficio ecclesiastico, ad essa si applicano le norme relative ai benefici e il concetto di perpetuità soggettiva ad vitam del beneficiario viene attribuita al parroco, titolare dell'ufficio parrocchiale¹⁸¹.

9.1 *Il can. 454 §1*

Il quadro normativo appena delineato ci offre dunque il corretto contesto nel quale deve essere interpretato il can. 454 CIC 1917. Il primo paragrafo afferma che «*qui paroeciae administrandae praeficiuntur qua proprii eiusdem rectores, stabiles in ea esse debent; quod tamen non impedit quominus omnes ab ea removeri queant ad normam iuris*». Il contenuto del primo paragrafo afferma il principio di stabilità relati-

¹⁸⁰ F. CLAEYS BAUAERT – C. SIMENON, *Manuale juris canonici*, III, 167: «*Hic canon [1438 CIC 1917] statuit praesumptionem de jure faventem collationi ad vitam; de jure ergo beneficia praesumenda sunt inamovibilia; attamen beneficiarii ad normam juris amoveri possunt*».

¹⁸¹ Dal Lago fa notare che questo sbilanciamento nei confronti del beneficio mal si concilia con un orientamento generale del CIC 1917, che nella sua impostazione, soprattutto nel capitolo riguardante i parroci, dimostra di aver recepito e di voler tutelare il principio della *salus animarum* come *lex suprema*, così come indicato dal decreto *Maxima cura*. Ciò si evince dal can. 451 §1, che affida la parrocchia non *in titulum beneficii*, ma *in titulum cum cura animarum*; dal can. 461, il quale afferma che effetto della presa di possesso è ottenere la cura delle anime e non del beneficio; dai cann. 467-469, che contengono un programma pastorale in vista proprio della tutela della *cura animarum*. Cf. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 58.

va, recuperato dal decreto *Maxima cura*. Nella sua prima parte esso asserisce che il parroco deve essere stabile, ma subito dopo ammette che nei casi determinati dal diritto si può provvedere alla sua rimozione.

Ora, sotto il profilo squisitamente dottrinale, all'interno del quadro ermeneutico descritto nel precedente paragrafo, si può intendere la stabilità di cui parla il can. 454 §1 CIC 1917 come riferita alla perpetuità soggettiva del parroco in funzione della perpetuità oggettiva del beneficio parrocchiale, in quanto essendo la parrocchia un beneficio per sua natura perpetuo, l'ufficio del parroco deve essere conferito *in perpetuum*. Questa perpetuità soggettiva del parroco, stando al testo del can. 454 §1, non dovrebbe essere interpretata nel senso di una stabilità e di una inamovibilità assolute, in quanto essa non significa a durata illimitata, ma significa a tempo indefinito, rimanendo sempre possibile rimuovere il parroco dal proprio ufficio nei casi stabiliti dal diritto. In questo senso si può parlare di una stabilità qualificata come relativa. Questa interpretazione, tra l'altro, appare conforme al dettato del *Proemio* del decreto *Maxima cura*, dal quale il can. 454 §1 CIC 1917 eredita il concetto della stabilità del parroco nel proprio ufficio. Questo concetto, come si è visto, non significa inamovibilità assoluta e illimitata, ma continuità della durata dell'ufficio, la quale è garantita nel corso del tempo, ma è pur sempre suscettibile di venire interrotta a norma del diritto nei casi in cui la salvezza delle anime, che è la legge suprema della Chiesa, non può venire tutelata in altro modo se non attraverso la rimozione amministrativa del parroco.

Tuttavia, se ci si colloca sul piano della prassi interpretativa della norma, sempre nel quadro ermeneutico più sopra descritto, si può verificare che la perpetuità soggettiva del parroco non viene letta in senso relativo, ma in senso assoluto, poiché nella consuetudine interpretativa degli autori l'espressione *in perpetuum* significa di fatto *ad vitam*. Pertanto l'espressione *stabiles esse debent* del can. 454 §1 CIC 1917, soprattutto se riferita ai parroci inamovibili, viene a significare una stabilità che di norma è bene che duri per la vita del parroco.

In questo modo attraverso il dettato del can. 454 §1 CIC 1917 il diritto della comunità parrocchiale ad avere un pastore stabile, che nel contesto della parrocchia rende manifesto il principio supremo della salvezza delle anime e che, in linea con il dettato del decreto *Maxima cura*, dovrebbe essere garantito come predominante, viene di fatto considerato in secondo piano rispetto al diritto del parroco ad essere garantito nella continuità ininterrotta del proprio ufficio anche in vista del proprio sostentamento. Il diritto al sostentamento continua a conservare un

peso notevole, talvolta quasi esclusivo, e questo condiziona il significato del concetto di *stabilitas* sbilanciandolo, di fatto, verso il significato di *inamovibilitas*. Così con il CIC 1917 il beneficio parrocchiale annesso all'ufficio del parroco e il conseguente diritto al sostentamento del suo titolare continuano a condizionare non poco la comprensione del principio di stabilità, arrivando ad offuscare nella prassi applicativa della norma il principio del diritto della comunità parrocchiale ad avere un pastore stabile che garantisca un obiettivo operato pastorale per il bene delle anime affidategli. Di fatto vengono poste le basi per un ritorno all'inamovibilità pressoché assoluta così come si aveva prima del decreto *Maxima cura*.

9.2 *Il can. 454 §2*

La natura della stabilità di cui al can. 454 CIC 1917 viene poi ulteriormente specificata nel secondo paragrafo, il quale afferma che non tutti i parroci godono della medesima stabilità, in quanto essa è considerata maggiore o minore a seconda che si tratti di parroci inamovibili o amovibili: «*at non omnes parochi eandem obtinent stabilitatem; qui maiore gaudent, inamovibiles; qui minore, amovibiles appellari solent*».

Il Codice reintroduce questa distinzione determinando nuovamente due classi diverse di chierici. Tuttavia prevede una maggiore tutela dei parroci amovibili rispetto a quella di cui gli stessi godevano prima della promulgazione del decreto *Maxima cura*. Prima del Codice infatti, sulla scia delle disposizioni previste in Francia in epoca napoleonica, essi potevano essere rimossi *ad nutum*. Con il CIC 1917 invece la rimozione *ad nutum* dei parroci viene solo più prevista per i chierici regolari¹⁸² mentre per i parroci amovibili è contemplata comunque una procedura amministrativa circa la loro rimozione nei cann. 2157-2161, più semplice in ogni caso di quella prevista per i parroci inamovibili nei cann. 2147-2156¹⁸³. Pertanto la novità della distinzione tra una maggiore e

¹⁸² Can. 454 §5 CIC 1917: «*Parochi autem, ad religiosam familiam pertinentes, sunt semper, ratione personae, amovibiles ad nutum tam loci Ordinarii, monito Superiore, quam Superioris, monito Ordinario, aequo iure, non requisito alterius consensu: nec alter alteri causam iudicii sui aperire multoque minus probare tenetur, salvo recurso in devolutivo ad Apostolicam Sedem*».

¹⁸³ Per una esposizione sulle procedure si vedano Cf. L.I. FANFANI, *De iure parochorum ad normam Codicis iuris Canonici*; E. SUAREZ, *De remotione parochorum*; M. CONNOR, *The administrative removal of pastors*; F. CAPPELLO, *De administrativa amotione parochorum*; M. CABREROS DE ANTA, «Reformas canónicas. Amovilidad de oficios y beneficios», 268-356.

una minore stabilità¹⁸⁴ di un parroco non si riferisce alla durata dell'ufficio, ma al tipo di procedura amministrativa cui ricorrere in caso di trasferimento o rimozione, alla luce del dettato del can. 454 §1 CIC 1917. Quindi l'utilizzo dei termini "inamovibili" e "amovibili" attribuiti ai parroci rileva solo più alle differenti procedure richieste per il trasferimento o la rimozione secondo le due diverse tipologie dell'ufficio parrocchiale: i parroci amovibili possono essere trasferiti o rimossi con maggiore facilità attraverso il ricorso ad una procedura più semplice.

Il requisito della relatività della stabilità nell'ufficio del parroco si dovrebbe fondare proprio su questo: esso significa che tutti i parroci sono rimovibili a norma del diritto, anche se non tutti lo sono attraverso la stessa procedura. Da qui deriva pertanto un nuovo significato dei termini inamovibilità e amovibilità¹⁸⁵. Tuttavia, quanto detto a proposito del primo paragrafo dello stesso canone sull'interpretazione della stabilità nel senso della perpetuità soggettiva dell'ufficio, va ribadito anche in questo caso: la stabilità relativa del parroco, così come risulta dal testo del can. 454 §2 CIC 1917, viene di fatto interpretata nel senso di una inamovibilità pressoché assoluta, dovendo garantire un sostenimento duraturo del parroco.

In ogni caso con il CIC 1917 la stabilità del parroco nel suo ufficio, sul piano formale, conosce tre gradi differenti, a seconda che il parroco in questione sia inamovibile, amovibile, o amovibile *ad nutum* perché membro di un istituto religioso¹⁸⁶.

¹⁸⁴ A questo riguardo Minelli non si limita a considerare la stabilità come relativa, ma parla di una vera e propria differenza di stabilità. Cf. C. MINELLI, «La distinzione tra parroci», 249.

¹⁸⁵ Moliterno fa notare che in questo contesto la scelta dei termini «inamovibili» e «amovibili» operata dal CIC 1917 non sarebbe del tutto felice. Prima del codice e del decreto *Maxima cura* infatti l'inamovibilità era intesa in senso assoluto, poiché indicava il possesso perpetuo dell'ufficio e del beneficio senza la possibilità di rimuovere o trasferire il titolare per via amministrativa. In questo senso essa si opponeva al concetto di amovibilità. Ora invece l'inamovibilità ammette l'eventualità di una rimozione amministrativa del titolare e si presenta come un concetto complementare a quello dell'amovibilità, dal quale non differisce più per il contenuto, ma per la procedura da adottare in caso di rimozione o trasferimento. Cf. A.A. MOLITERNO, *A Historical Juridical Study*, 50.

¹⁸⁶ L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 61-62: «In un certo senso il Codice del 1917 introduce tre tipi di parrocchie, per quanto riguarda la stabilità del parroco: le parrocchie più importanti, che sono inamovibili; le altre minori, che sono amovibili e infine le parrocchie affidate ai religiosi, che sono amovibili ad "nutum". Tuttavia queste ultime sono "ad nutum" a ragione della persona del parroco e non "ratione officii" come le prime due».

10. I Decreti conciliari *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis*

Il percorso sin qui delineato ha permesso di mettere in luce quanto il concetto della stabilità del parroco nel proprio ufficio sia di fatto entrato nel tessuto dell'ordinamento canonico. A partire dal decreto *Maxima cura* e in particolar modo attraverso il CIC 1917 esso si è radicato nella normativa dedicata all'ufficio del parroco, anche grazie all'attenzione della dottrina sulla sua interpretazione.

Un effetto evidente dell'importanza che tale concetto ha finito con l'assumere nell'ordinamento canonico lo si evidenzia nel fatto che il Concilio Vaticano II dedica al tema della stabilità dei parroci un paragrafo di CD 31, mentre accenna alla stabilità dell'ufficio in PO 20, dove fornisce una definizione dell'ufficio ecclesiastico.

Per quanto riguarda CD 31, può essere interessante analizzare i contenuti del paragrafo anche alla luce delle variazioni che il testo Conciliare ha subito nel corso della sua elaborazione.

10.1 *Il primo schema di CD 31*

Il primo schema del testo, del 1962, al numero 83 raccoglie la proposta della Commissione preparatoria elaborando il testo seguente: «*Cum officium paroeciale non in commodum sacerdotis cui confertur, sed in spiritualem fidelium utilitatem institutum sit, parochi omnes in sua quisque paroecia stabiles sunt prout postulat cura pastoralis. Tamen id exigente animarum bono, possunt ab ea amoveri, secundum quae sequuntur normas*»¹⁸⁷.

L'affermazione della stabilità dei parroci si presenta come la frase principale che regge tutto il testo. Si può notare che il verbo usato, essendo all'indicativo (*stabiles sunt*), presenta la stabilità come una proprietà essenzialmente costitutiva dell'ufficio del parroco. Il nesso causale che giustifica questa affermazione è dato dalla considerazione che l'ufficio parrocchiale non viene dato per l'utilità del sacerdote, ma per l'utilità dei fedeli¹⁸⁸. Il parroco pertanto deve essere stabile perché ciò è richiesto dalla natura eminentemente pastorale del suo ufficio. Il bene spirituale dei fedeli è dunque il criterio principale da tenere presente per la determinazione del principio della stabilità e ciò trova una conferma nella parte conclusiva del testo, dove si afferma che proprio il bene delle anime può esigere, in taluni casi, la rimozione del parroco.

¹⁸⁷ *Schemata constitutionum*, III, 124.

¹⁸⁸ Questa considerazione viene raccolta dal proemio del decreto *Maxima cura*. Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, Proemio, 636.

10.2 *Il secondo schema di CD 31*

Il secondo schema, del 1963, al numero 21 riprende il testo precedente con lievi modifiche, ma senza mutamenti sostanziali: «§1. Cum officium paroeciale in spiritualem fidelium utilitatem institutum sit, parochi omnes in sua quisque paroecia stabiles sunt prout postulat cura pastoralis. §2. Parochus potest, id exigente bono animarum, amoveri a paroecia, servatis normis quae sequuntur»¹⁸⁹.

10.3 *Il terzo schema di CD 31*

Il terzo schema, del 1963, al numero 17, presenta una rielaborazione del testo precedente, in una forma più estesa e più discorsiva. Esso afferma:

*In paroecia, cui administrandae praeficiuntur qua proprii eiusdem rectores, parochi stabiles esse debent; attamen, cum officium paroeciale praecipue et essentialiter consistat in munere pastoralis exercendae curae animarum Episcopus, ubi necessitas vel magna utilitas boni animarum illud exposcat, parochos legitime transferre vel amovere potest, salva utique naturali et canonica aequitate, sed servando modum procedendi qui nec longas moras patiatur nec multiplices sollemnitates requirat. Eodem modo, expedit omnino ut Episcopus sine magna difficultate officio exolvere valeat parochos qui, ratione provectae aetatis, iam nequeunt curam animarum rite ac fructuose promovere*¹⁹⁰.

Il riferimento al parroco quale *rector proprius* della parrocchia conferisce alla natura della stabilità un fondamento diverso da quello che si è voluto dare nel testo precedente. Qui ciò che sembra fondare la natura della stabilità dell'ufficio è il fatto di essere *rector paroeciae* e non il fatto di aver ottenuto un ufficio in cura d'anime. La *cura animarum* compare invece solo come criterio per il quale si può prevedere la fattispecie della rimozione o del trasferimento.

10.4 *Il textus prior di CD 31*

Il *textus prior*, che racchiude la versione conclusiva di questa prima parte dei lavori, viene presentato sotto il numero 29 nella forma seguente:

Cum muneris paroecialis tota ratio sit bonum animarum, quo facilius et apertius Episcopus ad provisionem paroeciarum procedere valeat, suppriman-

¹⁸⁹ AS, II/IV, 794.

¹⁹⁰ AS, II/IV, 756.

*tur quaelibet iura praesentationis, nominationis vel reservationis, salvo iure Religiosorum. Eadem suprema ratio prae oculis habenda est quoties de parochorum stabilitate in officio agatur, aut de eorum amotione aut translatione*¹⁹¹.

Il bene delle anime viene dunque ribadito come il criterio principale ispiratore della normativa sulla stabilità dei parroci. Per questo motivo si afferma che ogni diritto di nomina, di presentazione o di riserva dell'ufficio del parroco deve essere considerato abrogato, perché il Vescovo sia veramente libero di affidare una parrocchia ad un parroco che risponda a criteri oggettivi di idoneità.

Come diretta conseguenza del principio della tutela delle anime i padri fanno poi seguire nella seconda parte del testo l'introduzione del concetto della stabilità del parroco. Si noti però che l'oggetto dell'affermazione continua ad essere la *suprema ratio* del *bonum animarum*, che deve essere tenuta ben presente quando si disciplinano la stabilità del parroco, la sua rimozione o il suo trasferimento. Pertanto il riferimento alla stabilità è sì presente, ma solo in modo indiretto, in quanto è strumentale alla disciplina del principio del bene delle anime.

Quanto detto trova una conferma nella *relatio* che commenta la ragione del testo così elaborato, la quale afferma che «expresse statuitur ut stabilitas parochorum, et proinde etiam eorundem amotio et translatio unice dependeant ex cura animarum apte exercenda»¹⁹². È da notare che l'autore della *relatio*, nell'esprimere il rapporto di dipendenza che lega la cura delle anime alla stabilità dei parroci, alla loro rimozione e al loro trasferimento, antepone la stabilità come attinenza principale, mentre il trasferimento e la rimozione come attinenze secondarie attraverso l'uso dell'avverbio *proinde*. Ciò fa desumere che il trasferimento e la rimozione debbano considerarsi come eccezioni al principio della stabilità, che rappresenta la via ordinaria per garantire un'efficace cura delle anime.

10.5 *Il quarto schema e il testo definitivo di CD 31*

Un'evoluzione significativa del testo si registra nello schema successivo, del 1964, che trasforma il precedente numero 29 nel numero 31¹⁹³.

Occorre innanzitutto segnalare che nella parte introduttiva, in riferimento alla cura del bene delle anime come principio supremo, vengono aggiunti una serie di richiami sui criteri di valutazione dell'idoneità del

¹⁹¹ AS, III/II, 34.

¹⁹² AS, III/II, 65.

¹⁹³ AS, III/VI, 150-151.

presbitero candidato alla nomina di parroco, invitando i Vescovi a valutare «*non solum de illius doctrina, sed praesertim de pietate, zelo apostolico, ceterisque dotibus ac qualitatibus, quae ad curam animarum rite exercendam requiruntur*». Solo dopo si riporta il testo della premessa al precedente numero 29. Con questa aggiunta i padri intendono sottolineare la fondamentale importanza che il bene delle anime ha nel disciplinare ogni aspetto del ministero del parroco, non ultimo anche quello della sua stabilità.

In questo senso la parte successiva dedicata proprio alla stabilità del parroco viene radicalmente modificata e il testo approvato in commissione risulta il seguente:

Parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio, quam animarum bonum requirat. Quare, abrogata distinctione inter parochos amovibiles et inamovibiles, recognoscatur et simplicior reddatur modus procedendi in translatione et amotione parochorum, quo Episcopus, servata quidem naturali et canonica aequitate, aptius necessitatibus boni animarum providere possit.

Dall'esame del testo si possono declinare le seguenti affermazioni. Innanzitutto occorre notare che il principio della stabilità viene confermato nella sua relazione causale con il bene delle anime. Il parroco deve essere stabile perché ciò è richiesto dal bene delle anime e in questo modo viene affermato il valore eminentemente pastorale ancor prima che giuridico della stabilità.

In secondo luogo il testo chiede che la distinzione tra i parroci amovibili e inamovibili venga definitivamente abolita. Questo riferimento, assente nel testo dello schema precedente, corrobora ulteriormente il concetto della stabilità. I padri intendono inquadrare la posizione canonica dei parroci sotto una categoria univoca e sembra che la ragione debba essere ancora una volta ritrovata nel principio più volte affermato del bene delle anime. Tutti i fedeli infatti appartengono ad un'unica categoria e tutti, al di là delle parrocchie di cui fanno parte, chiedono di essere tutelati in egual misura nel loro fondamentale diritto ad avere un pastore stabile.

Infine il testo chiede di rivedere e di semplificare il sistema attraverso cui il Vescovo può provvedere alla rimozione o al trasferimento dei parroci, sempre in ordine ad una completa tutela del bene delle anime.

Quanto sin qui affermato viene altresì ribadito nella *relatio* che commenta il testo emendato¹⁹⁴. In essa viene riferito che

¹⁹⁴ Cf. AS, III/VI, 176. È interessante notare che nella stessa *relatio*, nella parte ove vengono riportate le osservazioni non accolte, ve n'è una che richiede «*ut statueretur*

*Commissio censuit haec tria principia omnino servanda esse: a) in nominandis, transferendis aut amovendis parochis, immo et in officii renuntiatione, bonum animarum suprema ratio semper esse debet; b) illa iura et privilegia suppressere oportet, quae Episcopi libertatem in parochorum nominatione coarctare possunt; c) aliqua stabilitate in munere obeundo revera parochi gaudere debent, ne cura animarum inde detrimentum capere possit*¹⁹⁵.

Il testo del numero 31, così come modificato nella terza sessione, risulta pressoché definitivo. Le modifiche che vengono aggiunte nella successiva sessione inseriscono lievi variazioni che non rappresentano però mutamenti sostanziali¹⁹⁶.

Il testo definitivo, approvato il 28 ottobre 1965, afferma che

*Parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio, quam animarum bonum requirat. Quare, abrogata distinctione inter parochos amovibiles et inamovibiles, recognoscatur et simplicior reddatur modus procedendi in translatione et amotione parochorum, quo Episcopus, servata quidem naturali et canonica aequitate, aptius necessitatibus boni animarum providere possit*¹⁹⁷.

10.6 Il testo di PO 20

Per quanto riguarda invece PO 20 il Concilio tratta l'argomento della retribuzione dei presbiteri che assumono un ufficio. Il testo afferma:

*Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systema sic dictum beneficiale reliquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intelligi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum*¹⁹⁸.

Il testo chiede di recuperare il ruolo centrale dell'ufficio ecclesiastico, pertanto invita a considerare il sistema beneficale in secondo piano,

parochos aliosque sacerdotes in eodem officio permanere non posse ultra quinquennium». La risposta che viene data per motivare il rifiuto dell'osservazione è la seguente: «*Parochi aequiparandi non sunt illis qui – “functionarii” nuncupati – opus suum praestant in re civili*». In tal senso sembrerebbe che l'orientamento della Commissione teologica sia non solo di escludere una nomina a tempo, ma anche di considerarla del tutto inadeguata alla tutela del bene delle anime. Cf. AS, III/VI, 185.

¹⁹⁵ AS III/VI, 176.

¹⁹⁶ Cf. AS, IV/II, 547-550.

¹⁹⁷ CD 30/c.

¹⁹⁸ PO 20/c.

abbandonandolo o almeno riformandolo, in modo che il diritto al sostentamento del ministro non offuschi la finalità dell'ufficio assunto.

Tale ufficio viene definito come un incarico conferito in modo stabile per un fine spirituale e pertanto deve avere la preminenza sul beneficio, ossia il fine spirituale deve avere la precedenza sul diritto al reddito di cui è dotato l'ufficio ecclesiastico.

L'ufficio del parroco, considerando la sua natura, rientra pienamente all'interno di questa definizione. Esso è un ufficio spirituale, conferito in modo stabile, per un fine che consiste nella cura delle anime affidate.

In questo modo, attraverso PO 20, il Concilio ribadisce il principio della stabilità per l'ufficio del parroco fondandolo sulla natura stessa di tale ufficio. Il parroco deve essere stabile perché ciò è richiesto dalla sua finalità spirituale.

11. Il Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*

I principi orientativi emanati dal Concilio trovano una applicazione nel Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, promulgato da Paolo VI il 6 agosto 1966 con lo scopo di rendere esecutive alcune disposizioni conciliari. Quanto attiene all'argomento della stabilità del parroco nel proprio ufficio si trova al numero 20¹⁹⁹.

Nel primo paragrafo esso afferma che, fino alla riforma del Codice di diritto canonico, il Vescovo potrà rimuovere qualunque parroco seguendo solo la procedura prevista dal CIC 1917 per i parroci amovibili, solo quando il suo ministero sia diventato nocivo o inefficace nei casi previsti dal diritto o valutati dal giudizio dello stesso Vescovo²⁰⁰.

Il testo disciplina la procedura da seguire nel caso in cui si renda necessario provvedere alla rimozione del parroco dal proprio ufficio. La prospettiva presa in esame dunque non considera l'argomento della stabilità in modo diretto. Essa tuttavia appare come presupposto della disposizione. Il testo infatti non riconosce al Vescovo la possibilità di rimuovere il parroco in qualunque modo o in qualunque momento, ma solo nel caso in cui la rimozione sia legittima (*legitime amovere*). La legittimità della

¹⁹⁹ Cf. PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, 20, 768-769.

²⁰⁰ Cf. PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, 20, §1, 768: «*Episcopus post, salvo iure de Religiosis vigente, quemlibet parochum, a paroecia legitime amovere, quodcumque eius ministerium, etiam citra gravem ipsius culpam, noxium aut saltem inefficax reddatur ob aliquam ex causis in iure recensitis, aut aliam similem iudicio eiusdem Episcopi, adhibita usque ad Codicem recognitum ratione procedendi statuta pro parochis amovibilibus (cann. 2157-2161, C.I.C.), et servato iure Ecclesiarum Orientalium*».

rimozione viene individuata nella nocività e nella inefficacia del ministero del parroco, dovute a qualunque causa, anche senza la grave colpa del parroco stesso. Il parroco pertanto può essere legittimamente rimosso dal proprio ufficio solo nei casi in cui il proprio ministero non sia più utile alla cura delle anime o sia addirittura divenuto dannoso. Il principio del bene delle anime viene quindi nuovamente ribadito come presupposto fondamentale, in conformità con quanto disposto dal testo di CD 31, e viene altresì a circoscrivere fortemente l'arbitrio del Vescovo nel decidere la rimozione del parroco. Inoltre la procedura prevista dal CIC 1917 circa la rimozione dei parroci amovibili viene ora estesa a tutti i parroci e rimane l'unica applicabile. La procedura tende dunque a semplificarsi notevolmente, uniformandosi ad un'unica categoria.

Dal tenore del testo emerge che la rimozione del parroco deve essere intesa come un evento eccezionale, dovuto alla necessità di fare fronte ad una grave causa che procura detrimento alla salvezza delle anime. Da ciò si può dunque ritenere che di norma il parroco deve rimanere stabile nel proprio ufficio e la sua rimozione può avvenire solo in presenza di fattispecie previste dal diritto o giudicate tali da essere considerate causa di danno per la comunità parrocchiale.

Quanto disposto nel primo paragrafo trova un suo corrispettivo nel paragrafo successivo, nel quale il Motu proprio disciplina la procedura da seguire nel caso del trasferimento del parroco²⁰¹.

Il testo afferma che il parroco può essere trasferito quando ciò sia richiesto per il bene delle anime o per necessità o utilità della Chiesa, e solo nel caso in cui egli regga efficacemente la parrocchia dalla quale si vuole trasferirlo. La procedura da seguire deve essere quella prevista dal CIC 1917 per la rimozione dei parroci amovibili.

Anche in questo caso la stabilità del parroco emerge indirettamente dal dispositivo del testo. Il trasferimento viene previsto come un evento eccezionale, che può verificarsi in nome della maggior tutela del bene delle anime o del bene della Chiesa per i quali si richiede che un parroco capace, che regge in modo efficace la propria parrocchia, sia trasferito in un'altra perché questa possa giovare delle sue doti. Il parroco quindi deve rimanere stabilmente nella propria parrocchia e il suo eventuale trasferimento non può rispondere ad una mera necessità gestiona-

²⁰¹ PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, 20 §2, 768: «*Si bonum animarum vel Ecclesiae necessitas seu utilitas id postulet, Episcopus potest parochum transferre a sua, quam utiliter regit, ad aliam paroeciam aut ad quodlibet aliud officium ecclesiasticum. Parocho autem renuente, Episcopus debet, ut translatio valide decernatur, eundem modum procedendi in omnibus servare, de quo supra*».

le, ma solo alla necessità di provvedere per il meglio al bene delle anime che necessitano delle sue qualità.

In questo modo, all'indomani della conclusione del Concilio Vaticano II, viene già predisposta una disposizione esecutiva che semplifica molto la procedura di trasferimento e rimozione dei parroci, finalmente uguale per tutti e fondata sul principio della stabilità dell'ufficio in ordine al bene delle anime.

Quanto disposto dal Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* costituisce la normativa in vigore fino alla promulgazione dell'attuale Codice di diritto canonico.

12. La modifica del can. 454 CIC 1917 durante i lavori per la revisione del Codice

Nel corso dei lavori per la revisione del Codice di diritto canonico la commissione *De Sacra Hierarchia* che si interessa di riconsiderare la normativa del can. 454 CIC 1917 si incontra nel corso di diverse sessioni, durante le quali vengono proposti numerosi interventi a favore di una modifica del canone. Dall'esame dei verbali dei lavori della commissione è possibile tracciare la linea di riflessione che ha guidato i lavori dei consultori.

12.1 La prima sessione dei lavori

Durante la sessione svoltasi tra il 5 e il 10 ottobre 1970²⁰² viene proposta per la prima volta l'opportunità di nominare i parroci a tempo determinato: « *Quaestio ponitur de opportunitate nominandi parochos ad tempus. Placet in genere ut prima nominatio fiat ad tempus determinatum, ex. gr. ad quinquennium, deinde vero ut ulterior nominatio fiat ad tempus indeterminatum* ». Si tratta di una radicale novità, che non ha avuto precedenti nella normativa anteriore. I membri della commissione si trovano unanimemente concordi nell'accogliere la proposta e si orientano a studiare la nuova formulazione del canone prevedendo la prima nomina del parroco a tempo determinato, per un periodo di cinque anni proposto come esempio, scaduto il quale si dovrebbe poi provvedere alla conferma della nomina a tempo indeterminato. La modalità della nomina a tempo determinato compare fin dai primi momenti dei lavori della commissione e si nota che in questa prima fase viene pensata come una sorta di pre-nomina alla quale può succedere quella a tempo indeterminato.

Durante la sessione che si svolge tra il 15 e il 20 febbraio 1971 si

²⁰² Cf. *Communicationes* 24 (1992) 112, sess. VIII, can. 454 CIC.

provvede a presentare una prima bozza del nuovo canone secondo la seguente formulazione:

*Qui in paroecia pastoralis curae praeficitur qua paroeciae parochus aut moderator, primo ad quinquennium nominetur; quo tempore elapso, qui in munere confirmetur ad indeterminatum tempus constituatur, nisi, ad moderatorem quod attinet, iure particulari aliter provisum sit; parochus tamen et moderator a paroecia removeri possunt ad normam iuris*²⁰³.

Si osservi che la proposta avanzata nella prima sessione viene accolta, prevedendo la nomina a tempo determinato per un periodo di cinque anni. Questa fondamentale novità non è semplicemente prevista come una possibilità cui ricorrere in certi casi, ma come la norma generale cui attenersi e pertanto la nomina a tempo determinato viene concepita come una prima fase di nomina, propedeutica a quella a tempo indefinito. Inoltre permane un esplicito riferimento al principio della stabilità relativa, già enunciato nel can. 454 §1 CIC 1917, nella parte in cui il nuovo testo ricorda che il parroco o il moderatore possono in ogni caso essere rimossi a norma del diritto.

Il verbale riferisce che il sesto consultore avanza un'obiezione a riguardo della nomina a tempo determinato prevista fin dal principio per cinque anni, sostenendo che in tal caso potrebbero presentarsi non poche difficoltà, tra le quali si ricorda che il parroco potrebbe pregiudicare l'efficacia della sua azione pastorale in prossimità dello scadere del tempo previsto²⁰⁴. Gli altri consultori si trovano sostanzialmente unanimi nell'appoggiare l'obiezione e il segretario propone così la seguente formulazione del testo:

Qui in paroecia pastoralis curae praeficitur qua paroeciae parochus aut moderator, ad indeterminatum tempus nominetur; ad certum tamen tempus ab Episcopo dioecesano nominari potest, si ita ab Episcoporum Conferentia regionis, per decretum ad normam can. (...) editum, statutum fuerit.

Si può constatare che il rapporto tra le due modalità di nomina viene sostanzialmente ribaltato. La nomina a tempo determinato non è più considerata come la regola generale per conferire l'ufficio del parroco. Secondo il testo proposto, la nomina del parroco dovrebbe essere conferita ordinariamente a tempo indeterminato, mentre quella a tempo de-

²⁰³ *Communicationes* 24 (1992) 143, sess. IX, can. 7 (cfr. CIC, can. 454).

²⁰⁴ *Communicationes* 24 (1992) 143, sess. IX, can. 7 (cfr. CIC, can. 454): «*Exc. mus sextus Consultor censet non expedire ut parochus nominetur ad quinquennium quia difficultates adsunt; nam, inter alia, parochus multa incepta peragere nequit, si scit se cessaturum esse in munere expleto quinquennio*».

terminato è ora solo prevista come una possibilità cui ricorrere secondariamente e sempre sotto la condizione che la Conferenza episcopale si sia pronunciata positivamente in tal senso.

Si noti inoltre che il corpo del testo così presentato già evidenzia la struttura fondamentale dell'attuale can. 522.

Il testo proposto rimane invariato per tutta la durata della sessione²⁰⁵ e viene conservato anche nel corso della sessione X, tenutasi tra il 13 e il 18 dicembre 1971, senza alcuna variazione²⁰⁶.

12.2 *La seconda sessione dei lavori*

Durante la sessione tenutasi tra il 22 e il 26 marzo 1976²⁰⁷ tra i vari argomenti affrontati la commissione discute anche della normativa relativa alla nomina dei parroci. In questa occasione viene ribadita la formulazione del canone così come elaborata nella precedente sessione.

Il dettato del canone viene emendato solo nella parte finale, dove riferendosi all'intervento delle Conferenze episcopali il testo recita «*si ita ab Episcoporum Conferentia (...) statutum fuerit*». Viene proposto di sostituire le parole *statutum fuerit* con le parole *permissum fuerit*, per evitare che la prima espressione risulti troppo forte sì da intendere una eccessiva potestà delle Conferenze episcopali, soprattutto perché si ritiene che la nomina dei parroci sia materia delicata e fortemente connessa con la responsabilità personale dei Vescovi diocesani. La proposta viene accolta e il testo mutato nella parte finale²⁰⁸.

Il testo così proposto viene inserito all'interno dello schema del nuovo Codice di diritto canonico, inviato nel 1977 all'episcopato, ai dicasteri della Curia romana, alle Università e alle Facoltà ecclesiastiche, ai Superiori generali degli Istituti di vita consacrata, con la richiesta di far pervenire le osservazioni in merito.

12.3 *La terza sessione dei lavori*

Un sessione di particolare rilievo è quella che si tiene tra l'8 e il 16 maggio 1980²⁰⁹, la quale ebbe modo di trattare le osservazioni pervenute dai vari organi consultivi.

²⁰⁵ Cf. *Communicationes* 24 (1992) 169, sess. IX, can. 7 (CIC, can. 454).

²⁰⁶ Cf. *Communicationes* 24 (1992) 233, sess. X, can. 7 (CIC, can. 454).

²⁰⁷ Cf. *Communicationes* 25 (1993) 183, sess. XVII, can. 7 (CIC, can. 454).

²⁰⁸ Cf. *Communicationes* 25 (1993) 183; 202-203, sess. XVII, can. 7 (CIC, can. 454).

²⁰⁹ Cf. *Communicationes* 13 (1981) 271-272, sess. VIII, can. 355 (CIC 454), Schema 1977.

Un organo consultivo avanza nuovamente l'ipotesi che il parroco di norma sia nominato sempre a tempo determinato, tentando di riportare il canone alla sua originaria formulazione. Essa suscita la risposta del Segretario della Commissione, il quale sostiene che il parroco deve godere di una certa stabilità e non deve essere lasciato in balia delle decisioni del Vescovo. Inoltre afferma che la stabilità può coesistere con il concetto di tempo definito, perché «*stabilitas* significa non che debba essere nominato per un tempo indefinito, ma che, *eo durante non debet amoveri*»²¹⁰. Per questo motivo aggiunge che è necessario che sia la Conferenza episcopale a definire il tempo, e non il Vescovo diocesano. Il Relatore, concordando con la posizione del Segretario, afferma che l'espressione circa le Conferenze episcopali deve essere ritenuta nel testo come strumento di garanzia per equilibrare l'autorità del Vescovo²¹¹.

Il quinto consultore richiede poi che venga adoperata la parola *stabilis* piuttosto che ad *indeterminatum tempus*, perché questa conserva un'accezione negativa. Sulla scia di quest'ultima proposta il Segretario ritiene che si debba eliminare anche tutta la prima parte del canone (*qui paroecia...nominetur*), perché sostanzialmente si tratta di una ripetizione della definizione di parroco già data nel canone che, al momento attuale dei lavori, risponde al numero 349. Pertanto il testo così emendato viene proposto nella versione seguente: «*Parochus stabilitate gaudeat oportet ideoque ad tempus indefinitum nominetur; ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecesano nominari potest, si id ab Episcoporum Conferentia regionis, per decretum ad normam can. 245 §1, admissum fuerit*». Dal testo emerge che l'espressione finale relativa all'intervento delle Conferenze episcopali è stata mutata nel senso dell'indicazione

²¹⁰ *Communicationes* 13 (1981), 272, sess. VIII, can. 355 (CIC 454), Schema 1977.

²¹¹ Coccopalmerio offre una possibile interpretazione di questo passaggio, quando sostiene che in esso «si coglie una qualche incertezza nei termini *ad indeterminatum tempus* e *ad certum tempus*. L'espressione *ad certum tempus* faceva temere ad alcuni consultori di lasciare il parroco in balia delle decisioni del Vescovo (cioè troppo *ad nutum* del Vescovo); (...) Quindi *ad certum tempus* sembrava contrastare con la stabilità. Sebbene si sia notato che "la stabilità può coesistere con il concetto di tempo definito" (...) tuttavia sembra essere rimasta nella mente dei consultori una relazione concettuale tra tempo determinato ed eccessiva discrezionalità del Vescovo. E questo si può capire qualora si presupponga e si tema che il tempo determinato stabilito dal Vescovo sia breve (...) Questa sembra la ragione di quella ulteriore statuizione: "*si hoc ab Episcoporum Conferentia per decretum admissum fuerit*" (...) In questo senso la conclusione del segretario: "Sostiene che per la definizione del tempo debba intervenire la Conferenza episcopale e non debba essere lasciata alla volontà del solo Vescovo". Così anche il relatore (...): "[La Conferenza] deve equilibrare l'autorità del Vescovo"». F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 166, nota 4a.

concordata nella precedente sessione, sebbene all'espressione *permisum fuerit* venga ora preferita *admissum fuerit*.

La sessione risulta di notevole importanza per il fatto che vengono forniti alcuni chiarimenti circa la comprensione del concetto di stabilità dell'ufficio del parroco, in particolare viene ricordato che essere nominati *ad tempus* non significa non essere stabili nell'ufficio, ma significa che durante il periodo di tempo determinato il parroco non deve essere rimosso. Ciò contribuisce a determinare ulteriormente il carattere di relatività del concetto di stabilità nell'ufficio del parroco, in quanto essa può essere considerata tanto nel contesto di una nomina a tempo indefinito, quanto in quello di una nomina a tempo determinato. Viene focalizzata anche la necessità dell'intervento delle Conferenze episcopali come controbilanciamento dell'autorità del Vescovo e si preferisce cambiare la nozione di *indeterminatum tempus* con quella di *indefinitum tempus*²¹².

Inoltre si può osservare che a questo punto dei lavori il testo del canone appare già nella sua forma definitiva²¹³.

12.4 La Plenaria del 1981

Durante la Sessione Plenaria tenutasi tra il 20 e il 28 ottobre 1981²¹⁴, vengono avanzate alcune proposte di modifica del canone. Un membro della Commissione propone di cambiare la parte iniziale del testo come segue: «*Parochus stabilitate quam animarum bonum requirit gaudeat oportet...*». La motivazione risiede nel fatto che in questo modo sarebbe evidente la connessione del canone con il testo di CD 31 che ne rappresenta la fonte diretta, senza la quale il canone può apparire in con-

²¹² A questo riguardo Coccopalmerio fa ancora notare che «anche l'espressione *ad indeterminatum tempus* fece difficoltà ad alcuni consultori (...). Infatti "il quinto consultore sostiene che (...) è meglio adoperare la parola *stabiles* piuttosto che la frase *ad indeterminatum tempus*, che è una formula negativa". Quindi *ad indeterminatum tempus* è giudicato contro la stabilità (...). E ancora: "Il secondo consultore è dello stesso parere e nemmeno lui gradisce l'espressione *ad indeterminatum tempus*. Dichiarò che la precarietà di un parroco può influire negativamente anche nelle vocazioni sacerdotali". Quindi *ad indeterminatum tempus* implica il concetto di precarietà. Il che si può capire qualora si presupponga e si tema che il tempo indeterminato consenta al Vescovo di cambiare il parroco quando vuole». F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 167, nota 4b.

²¹³ In tal senso è interessante notare che la formulazione così ottenuta si discosta profondamente dal testo del can. 454 §1 CIC 1917. L'unico elemento rimasto in comune è il concetto di *stabilitas*, sebbene ora sia compreso in termini differenti, avendo perso ogni riferimento alla distinzione tra parroci amovibili e inamovibili.

²¹⁴ Cf. *Communicationes* 14 (1982) 223, can. 461, Schema 1980.

tradizione con il documento conciliare, per il fatto che nella prassi le parole *ad indefinitum tempus* potrebbero essere interpretate come *ad nutum Episcopi* da parte del Vescovo, oppure come *inamovibilis* da parte del parroco. La proposta non viene accolta, perché si ritiene che la questione sia già sufficientemente trattata nella parte relativa alla rimozione dall'ufficio.

Un secondo suggerimento è quello di arricchire il testo proposto nel modo seguente:

Parochus stabilitate gaudeat oportet ideoque ordinarie ad tempus indefinitum nominetur. Attamen ad certum tempus ab Episcopo dioecetano nominari potest, si id a Consilio presbyterali pro tota dioecesi opportunum visum fuerit et normis ab Episcoporum Conferentia regionis respondeat, a Sancta Sede approbatis.

È possibile constatare il tentativo di stemperare la portata dell'avverbio *ideoque*, affiancando l'avverbio *ordinarie*, per evitare di interpretare il canone nel senso che solo la nomina a tempo indefinito garantirebbe effettivamente la stabilità richiesta come necessaria. Inoltre si nota anche l'aggiunta dell'intervento del Consiglio presbiterale, ad ulteriore garanzia della tutela dei diritti del parroco contro un eventuale abuso di potere del Vescovo²¹⁵. La proposta tuttavia non viene accettata perché si ritiene che il canone sia di fatto già sufficientemente chiaro così come viene proposto.

Infine viene richiesto che in ogni diocesi sia lo stesso Vescovo, per statuto, a determinare il periodo delle nomine *ad tempus* per tutti gli uffici, ma con il consenso del Consiglio presbiterale. Anche quest'ultima indicazione non viene ritenuta necessaria.

La Sessione Plenaria si conclude pertanto senza alcuna modifica del canone, ad eccezione dell'eliminazione del rimando al canone circa il decreto della Conferenza episcopale. Esso quindi viene recepito all'interno del nuovo Codice secondo la formula maturata durante la VIII sessione tenutasi nel 1980²¹⁶.

13. Il can. 522

Il canone del nuovo Codice di diritto canonico che ha accolto la materia relativa al principio di stabilità del parroco risponde al numero 522.

²¹⁵ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 167, nota 4b.

²¹⁶ Cf. Can. 522, Schema 1982.

Esso è collocato all'interno del *Caput VI* che tratta de paroeciis, de parochis et de vicariis paroecialibus, Titulus III (De interna ordinatione Ecclesiarum particularium), Sectio II (De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus), Pars II (De Ecclesiae constitutione hierarchica), Liber II (De populo Dei).

I canoni che costituiscono il *Caput VI* sono 38 e il can. 522 compare nell'ordine come ottavo, di seguito a quelli che determinano la natura giuridica della parrocchia, ed è il terzo canone che nell'ordine disciplina la figura giuridica del parroco. La posizione è indicativa del fatto che il suo contenuto è di importanza centrale nella lettura dei canoni che seguono circa la corretta interpretazione della figura del parroco. Pertanto tutto ciò che riguarda la disciplina canonica di questo ufficio e che su di esso può essere detto deve prima di tutto tenere presente, come suo presupposto fondamentale, che il parroco sia stabile.

Il testo del canone recita: «*Parochus stabilitate gaudeat oportet ideoque ad tempus indefinitum nominetur; ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecesano nominari potest, si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit*».

Comparando i testi dei canoni 454 CIC 1917 e 522 CIC 1983, per quanto riguarda le analogie, è possibile notare che entrambi affermano il principio della stabilità del parroco nel suo ufficio come un presupposto di fondamentale importanza²¹⁷.

Per quanto riguarda invece le differenze, si può osservare che, rispetto al can. 454 CIC 1917, nel can. 522 CIC 1983 manca:

- un esplicito riferimento al fatto che il parroco può sempre essere rimosso a norma del diritto (can. 454 §1 CIC 1917);
- la distinzione tra parroci inamovibili e parroci amovibili (can. 454 §2 CIC 1917), che con la nuova normativa è definitivamente caduta²¹⁸;
- il riferimento ai parroci appartenenti ad un Istituto religioso che possono essere rimossi *ad nutum Episcopi* o *ad nutum Superioris* (can. 454 §5 CIC 1917), che nell'attuale Codice è invece oggetto di un canone a parte nel contesto della disciplina degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica (can. 682 §2).

²¹⁷ Tuttavia emerge una differenza evidente. Il can. 454 §1 CIC 1917 afferma la stabilità in modo perentorio, dicendo che i parroci *stabiles esse debent*, mentre il can. 522 CIC 1983 ricorre ad una affermazione più attenuata quando dice che il parroco *stabilitate gaudeat oportet*. Approfondiremo questo aspetto nel capitolo successivo.

²¹⁸ In ciò si vede realizzata l'indicazione di CD 31/c, che invitava ad abrogare la distinzione tra parroci amovibili e inamovibili.

Al contrario, rispetto alla precedente normativa, il can. 522 contiene alcuni elementi di grande novità:

- innanzitutto non si limita ad affermare il principio della stabilità del parroco nel suo ufficio, ma fa un esplicito riferimento alle modalità con le quali è possibile nominare un parroco;
- nella fattispecie, le modalità sono due: a tempo indefinito (che era l'unico modo previsto dalla precedente normativa) e a tempo determinato. Quest'ultima rappresenta la sostanziale novità del nuovo canone;
- nel caso di nomina a tempo determinato, il canone chiama in causa la competenza delle Conferenze episcopali che si colloca accanto a quella del Vescovo diocesano.

Si riscontra che, rispetto a quella precedente, l'attuale normativa si pone in un duplice rapporto di continuità e discontinuità.

Nel capitolo successivo, tenendo conto del percorso storico delineato, verrà proposto uno studio esegetico del can. 522, nel contesto del quale si tenterà di mettere in luce le problematiche sottese e le novità introdotte. Facendo assegnamento sui contributi che i diversi autori hanno fornito, si proverà a ricavare il corretto significato del concetto di stabilità. Analizzando inoltre le due modalità di nomina, alla luce della riflessione condotta intorno al concetto di stabilità nell'ufficio del parroco, e facendo un esplicito riferimento alla normativa intercorsa da parte delle Conferenze episcopali, si tenterà di valutare quale delle due possa considerarsi la più adatta a garantire che il parroco sia effettivamente stabile.

CAPITOLO III

Esegesi del canone 522

1. Analisi del can. 522 secondo il significato proprio delle parole esaminate nel testo e nel contesto secondo il can. 17

Il testo del can. 522 si presenta secondo la seguente formulazione: «*Parochus stabilitate gaudeat oportet ideoque ad tempus indefinitum nominetur; ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecesano nominari potest, si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit*».

Il corpo del canone appare strutturato attraverso due enunciati separati da un punto e virgola, ciascuno dei quali è costituito da una proposizione principale e da una proposizione ad essa correlata.

Sotto il profilo del contenuto la struttura del canone esprime tre ambiti che costituiscono i temi in esso trattati.

Nel primo enunciato si afferma che «*parochus stabilitate gaudeat oportet*» e questa proposizione si presenta come la principale, quella che segnala il primo tema essenziale del canone. In essa viene affermato un rapporto di necessità tra la persona del parroco e la sua permanenza nell'ufficio nella parrocchia presso la quale egli viene inviato come pastore proprio, che viene espresso attraverso il concetto di *stabilitas*.

A questa proposizione se ne correla una seconda il cui contenuto introduce il secondo tema portante del canone, che si presenta come una conseguenza della precedente affermazione: «*(parochus) ideoque ad tempus indefinitum nominetur*». In essa si afferma una sorta di “naturale correlazione” tra la necessità della stabilità del parroco nell'ufficio parrocchiale e la sua nomina a tempo indefinito.

Nel secondo enunciato viene detto che «*ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecesano (parochus) nominari potest*» e si introduce così il terzo tema fondamentale del canone, attraverso cui si ammette una possibilità che rappresenta la vera novità della norma su questa materia. Il Vescovo diocesano può nominare il parroco a tempo determinato secondo le condizioni richieste dal diritto.

Tali condizioni sono riportate nella quarta proposizione che, unita alla precedente, circoscrive la possibilità della nomina a tempo determinato all'intervento della Conferenza episcopale attraverso un decreto, affermando «*si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit*». Con tale affermazione, il Legislatore conclude il dettato legislativo.

Nel tentativo di commentare il can. 522 sotto il profilo squisitamente esegetico prenderemo in esame le suddette proposizioni, verificandone più nel dettaglio il contenuto e le correlazioni che intercorrono tra esse, tentando di mettere in luce gli elementi che possono risultare utili ad un'analisi dei tre temi che la norma contiene nel suo dettato. L'indagine esegetica dovrà essere svolta ricorrendo ai criteri riportati nel can. 17 ed esaminati nel primo capitolo, pertanto riferendosi dapprima all'esame del *textus* e successivamente all'esame del *contextus* del can. 522, ricorrendo ai luoghi paralleli e tentando di mettere in luce il fine, le circostanze della legge e la *mens legislatoris* ad essa sottesa.

1.1 La prima proposizione

«*Parochus stabilitate gaudeat oportet*» è la prima proposizione del canone e al tempo stesso, come già accennato, ne è il dettato essenziale. Si tratta di una affermazione perentoria, nella quale il Legislatore non offre motivazioni e non fornisce nemmeno delle linee interpretative che possano orientare la comprensione del contenuto¹. Tale perentorietà permette di desumere che «la stabilità è una caratteristica inerente all'ufficio di parroco e non solo una qualità fra le altre richiesta dal Legislatore supremo in forza di una propria discrezione legislativa»².

Può essere interessante notare che mentre il can. 454 §1 CIC 1917, affermava che «*qui paroeciae administrandae praeficiuntur qua proprii eiusdem rectores, stabiles in ea esse debent*», il can. 522 CIC 1983 pone invece la stabilità come primo termine del dettato legislativo, dal-

¹ Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 82.

² G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 126.

la quale poi si desumono i contenuti più specifici della permanenza del parroco nel suo ufficio. In questo modo la stabilità viene semplicemente data, positivamente affermata prima di ogni altra determinazione, come inerente all'ufficio di parroco prima ancora di sapere chi egli sia in concreto o quali eventuali norme particolari possano interessare la parrocchia in questione³.

Questa proposizione presenta il primo tema oggetto del can. 522 ovvero l'affermazione che il parroco è stabile nel suo ufficio e questo primo tema, come già accennato, rappresenta anche l'asserto più importante di tutto il testo. Per questo motivo occorre analizzare con particolare attenzione i concetti che vi sono contenuti e che la norma utilizza per attribuire la nota della stabilità all'ufficio del parroco. Pertanto necessiterà esaminare dapprima che cosa il canone intenda esprimere con il termine *parochus*, successivamente si passerà ad esaminare l'espressione verbale *gaudeat oportet* con particolare concentrazione sull'impersonale *oportet*, infine si dovrà prendere in esame il significato della parola *stabilitas*.

1.1.1 Il concetto giuridico di *parochus*

La prima parola che apre l'enunciato del can. 522 è *parochus*. Dal contesto generale dell'enunciato, secondo la struttura appena messa in luce, appare subito con evidenza che tale parola individua il soggetto principale della norma. L'intero dettato del can. 522 riguarda il parroco, relativamente alla fattispecie concreta della sua nomina in relazione alla tutela del principio della stabilità nell'ufficio. La stabilità di cui il canone parla infatti non è quella riferita ad un qualunque ufficio ecclesiastico, ma quella propria dell'ufficio specifico del parroco.

In questo senso, al fine di comprendere il contenuto del concetto di *stabilitas*, sorge l'esigenza di determinare con precisione che cosa si intenda con il concetto di *parochus*, al quale la stabilità, oggetto del dettato del can. 522, si riferisce.

In questa fase dello studio ci si vuole limitare ad un esame di caratteristiche più tecnico-giuridico, rinviando successivamente le riflessioni che intorno al concetto di *parochus* possono sorgere sotto il profilo teologico ed ecclesiologico. Pertanto si analizzerà tale termine in riferimento alla natura dell'ufficio che esso indica, evidenziando quali siano le caratteristiche proprie del *munus* di parroco così come si evincono dal contesto delle norme del Codice.

³ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 126.

Da un confronto tra i cann. 515 §1⁴ e 519⁵ emergono alcuni elementi che possono essere considerati come costitutivi dell'ufficio del parroco. In essi infatti si afferma che il parroco è il *pastor proprius* al quale viene affidata la *cura pastoralis* di una *communitas christifidelium*, *sub auctoritate Episcopi dioeceseani*⁶. Il parroco, in quanto *vocatus in partem ministerii Christi*, esercita tale cura pastorale attraverso l'esercizio dei *munera docendi, sanctificandi et regendi*.

Per prima cosa occorre notare che questi elementi sono attribuiti anche al Vescovo diocesano. Il can. 369⁷ descrive la diocesi come la porzione di popolo di Dio affidata al Vescovo, al quale deve aderire come suo pastore, che la riunisce nello Spirito Santo. Il can. 370⁸ poi qualifica la natura dell'essere pastore definendo il Vescovo diocesano *pastor proprius*. Il can. 375 §1 si riferisce più in generale ai Vescovi quali pastori costituiti per essere maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo⁹ e il can. 375 §2 esplicita che gli uffici di santificare, insegnare e governare vengono loro conferiti con la consacrazione episcopale¹⁰.

Dal confronto tra il parroco e il Vescovo diocesano emergono alcuni elementi in comune e precisamente entrambi sono costituiti pastori propri di una comunità di fedeli ed esercitano la propria cura pastorale

⁴ Can. 515 §1: «*Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioeceseani, committitur parocho, qua proprio eiusdem pastori*».

⁵ Can. 519: «*Parochus est pastor proprius paroeciae sibi commissae, cura pastoralis communitatis sibi concreditae fungens sub auctoritate Episcopi dioeceseani, cuius in partem ministerii Christi vocatus est, ut pro eadem communitate munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi, cooperantibus etiam aliis presbyteris vel diaconis atque operam conferentibus christifidelibus laicis, ad normam iuris*».

⁶ Questo asserto trova un suo fondamento in CD 30: «*Praecipua autem ratione Episcopi cooperatores sunt parochi, quibus, tamquam pastoribus propriis, animarum cura committitur in determinata dioecesis parte sub illius auctoritate*».

⁷ Can. 369: «*Dioecesis est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut pastori suo adherens...in Spiritu Sancto congregata...*».

⁸ Can. 370: «*Prelatura territorialis aut abbatia territorialis est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Prelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioeceseani, tamquam proprius eius pastor regat*».

⁹ Can. 375 §1: «*Episcopi, qui ex divina institutione in Apostolorum locum succedunt per Spiritum Sanctum qui datus est eis, in Ecclesia Pastores constituuntur, ut sint et ipsi doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotes et gubernationis ministri*».

¹⁰ Can. 375 §2: «*Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi...*».

attraverso l'esercizio dei ministeri di santificare, insegnare e governare. Le differenze invece si possono rinvenire prima di tutto nel fatto che la natura della comunità di fedeli è evidentemente diversa, in quanto per il Vescovo diocesano si parla della *portio populi Dei* che è la diocesi in quanto Chiesa particolare, mentre per il parroco si parla della comunità di fedeli che è la parrocchia, costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare¹¹. Una seconda differenza è poi presente nel fatto che il parroco esercita la cura pastorale sotto l'autorità del Vescovo diocesano¹². Il confronto tra le due figure rivela una sostanziale analogia, per cui si può affermare che tanto l'ufficio del parroco quanto l'ufficio del Vescovo diocesano consistono nell'esercitare la cura pastorale celebrando il culto, insegnando e governando il popolo loro affidato che, per il Vescovo diocesano consiste nella *portio populi Dei* individuata nella diocesi, mentre per il parroco consiste in una comunità di fedeli circoscritta all'interno della *portio populi Dei* e individuata nella parrocchia. In questo senso il parroco, che pure è *pastor proprius* come il Vescovo diocesano, lo è *sub auctoritate* di quest'ultimo.

Per quanto riguarda il parroco il discorso viene ripreso e ulteriormente precisato in altri luoghi e precisamente nei cann. 528-530 che, sebbene in forma riassuntiva, esplicitano ulteriormente quanto affermato trattando rispettivamente del *munus docendi* (can. 528 §1), del *munus sanctificandi* (can. 528 §2 e can. 530) e del *munus regendi* (can. 529 §§1-2)¹³.

¹¹ Lo sviluppo di questo rapporto verrà trattato più approfonditamente nel capitolo successivo. Per il momento è sufficiente ricordare che la diocesi e la parrocchia differiscono per il fatto che il rapporto esistente tra Chiesa universale e Chiesa particolare (cf. LG 23) non è equiparabile a quello tra quest'ultima e la parrocchia.

¹² La differenza nel rapporto tra diocesi e parrocchia si rispecchia anche nella differenza complementare tra Vescovo diocesano e parroco. Essendo diversi i gradi del sacramento dell'ordine, la pienezza della *potestas sanctificandi*, della *potestas docendi* e della *potestas regendi* è posseduta solo dal Vescovo. Il parroco infatti è collaboratore del Vescovo per quanto riguarda la cura pastorale del popolo a lui affidato, quindi riceve una *missio canonica* limitata alla collaborazione all'esercizio della potestà di governo episcopale ed esercita pertanto i *munera sanctificandi, docendi et regendi* in forma collaborativa, secondo il tipo di potestà congruente al proprio grado dell'ordine; il Vescovo invece non è semplicemente un collaboratore del Romano Pontefice, ma in comunione con lui e con tutti i Vescovi, in quanto successori degli Apostoli uniti al loro Capo e mai senza di lui, egli partecipa della pienezza del *munus* apostolico, quindi riceve una *missio canonica* piena.

¹³ Cf. G.P. MONTINI, «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», 125-148; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 92-129; C. BONICELLI, «Il parroco come pastore (Can. 529 §1)», 43-49.

In questo modo emerge che l'ufficio del parroco è costituito da una serie di competenze che manifestano la sua forte peculiarità all'interno della Chiesa diocesana e un rapporto del tutto speciale con il Vescovo diocesano¹⁴, in ragione delle molte somiglianze istituzionali condivise con quest'ultimo, che rivelano una partecipazione del parroco alla responsabilità pastorale del Vescovo più radicale di quanto non sia quella di un qualunque altro presbitero appartenente al medesimo presbiterio diocesano. Tali somiglianze denotano la peculiare essenza dei due uffici per la vita della Chiesa in ordine alla cura pastorale del popolo di Dio e manifestano la loro reciproca ed intrinseca relazione.

Tuttavia questa mutua relazione tra il Vescovo diocesano e il parroco mette anche in luce una certa ambiguità delle due figure, poiché da un lato si afferma che entrambi sono pastori propri di una comunità loro affidata, ma dall'altro lato si afferma anche che il parroco, sebbene *pastor proprius*, esercita la cura pastorale *sub auctoritate Episcopi*.

Pertanto se da una parte l'espressione *pastor proprius* attribuita all'ufficio di parroco sembra esprimere la peculiarità di tale ufficio, d'altra parte essa esprime anche una sua ambiguità. Occorre dunque chiarire il significato della formula *pastor proprius* attribuita al parroco, soprattutto in relazione con il Vescovo diocesano, per poter poi più agevolmente esaminare gli altri elementi caratterizzanti il suo ufficio.

È bene premettere che l'esame della formula in questa prima fase dello studio vuole essere condotta sotto il profilo più strettamente giuridico, rinviando al capitolo successivo ogni altra determinazione derivante dalla riflessione sulle sue implicanze teologiche ed ecclesiologiche che le quali, come si avrà modo di vedere, risulteranno decisive per una comprensione integrale del concetto di *parochus pastor proprius*.

a) *Il significato della formula pastor proprius attribuita al parroco nel confronto con il Vescovo diocesano, pastor proprius della diocesi*

L'espressione *pastor proprius*, attribuita al parroco, è presente nei cann. 515 §1 e 519¹⁵. In particolare, il testo del can. 519 si apre con la definizione del parroco come pastore proprio della parrocchia a lui affidata. Da questa asserzione discendono poi le altre, come sua diretta conseguenza, e precisamente: esercita la cura pastorale della comunità;

¹⁴ Cf. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 122-125.

¹⁵ Essa compare anche nel can. 516 §1, riferita al sacerdote che presiede ad una quasi-parrocchia, la quale è di fatto equiparata alla parrocchia sebbene non sia eretta tale per ragioni di ordine estrinseco (cause geografiche, storiche, politiche ecc.).

lo fa *sub auctoritate Episcopi dioecesiani*; esplicita tale cura compiendo le funzioni di insegnare, santificare e governare; a tal fine è chiamato a servirsi della collaborazione di altri presbiteri e di diaconi; è chiamato a ricorrere all'apporto dei fedeli laici.

La struttura del canone mette in luce il fatto che tutte le dimensioni della cura pastorale sorgono dalla qualifica del parroco come pastore proprio, che in tal senso sembra dare origine a tutte le sue funzioni.

L'espressione *pastor proprius* però viene riferita anche al Vescovo diocesano nel can. 370¹⁶. Da ciò emerge l'esigenza di valutare la portata di questa formula nella considerazione del rapporto che lega il parroco al proprio Vescovo.

Innanzitutto occorre specificare il significato del termine *pastor*. Si può ritenere che esso designi «colui al quale compete, per la sua partecipazione sacramentale al ministero pastorale di Gesù Cristo e per il suo ufficio, esercitare la cura pastorale della comunità di fedeli che gli è stata affidata»¹⁷. Stando a questa definizione, è pastore il ministro ordinato, almeno nel secondo grado del sacramento dell'ordine, che attraverso un ufficio riceve la cura pastorale di una comunità di fedeli¹⁸. I due requisiti

¹⁶ Can. 370: «*Praelatura territorialis aut abbatia territorialis est certa populi Dei portio, territorialiter quidem circumscripta, cuius cura, specialia ob adiuncta, committitur alicui Praelato aut Abbati, qui eam, ad instar Episcopi dioecesiani, tamquam proprius eius pastor regat*».

¹⁷ A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 225. Non pare superfluo sottolineare che con l'espressione *partecipazione sacramentale al ministero pastorale di Cristo* si deve intendere il significato di *partecipazione sacramentale al sacerdozio di Cristo in forma ministeriale*, che qualifica lo specifico dei ministri ordinati nei gradi del presbiterato e dell'Episcopato, distinguendoli dai ministri ordinati nel grado del diaconato, e dai fedeli laici che sono investiti del sacerdozio comune: cf. *Communicationes* 41 (2009) 260-262. I ministri ordinati nel grado sacerdotale rappresentano Cristo Capo e «Pastore» nella comunità dei fedeli, operando in suo nome e in sua persona, attraverso l'esercizio della funzione di insegnare, di governare e di santificare (*PO* 2/c, *CL* 22, *PDV* 13 e 15), funzioni attraverso le quali sono destinati a servire il popolo di Dio (can. 1008).

¹⁸ Quest'affermazione potrebbe far sorgere il dubbio che il ministro ordinato che esercita un ufficio senza cura d'anime non sia un vero pastore. L'obiezione parrebbe legittima. Occorre tuttavia distinguere i due livelli di interpretazione del termine. Ad un primo livello il termine «pastore» può essere interpretato in senso largo, perché è evidente che ogni ministro ordinato è costituito pastore già solo per il fatto che, al di là dell'ufficio rivestito, egli agisce in persona di Cristo Capo e Pastore ogni qualvolta compie il sacrificio eucaristico e e gli altri sacramenti. Inoltre, sempre su questo livello, si deve ritenere che ogni ufficio abbia sempre una valenza pastorale poiché ogni ufficio nella Chiesa è sempre per il bene dei fedeli, anche quando essi non ne ricevono i frutti in modo immediato e diretto. In questo senso pertanto ogni azione di un mi-

dell'ordinazione e dell'ufficio con cura d'anime appaiono dunque fondamentali ai fini della qualifica di pastore. Pertanto quest'ultima può essere attribuita ad ogni sacerdote che esercita una piena cura d'anime su un gruppo di fedeli a lui affidati attraverso un ufficio ecclesiastico¹⁹.

All'interno di questo significato piuttosto ampio e generale si deve ritenere che l'aggettivo *proprius*, affiancato al termine *pastor*, circoscriva quest'ultimo secondo una particolare specificazione, che occorre individuare.

Questo aggettivo veniva già usato nel Medioevo all'interno di espressioni quali *sacerdos proprius*, *rector proprius*, *parochus proprius*, per indicare il sacerdote che esercitava una cura pastorale su un *populus proprius*, in forma immediata²⁰.

Ora è noto che quando il diritto qualifica un ufficio come «proprio» intende significare che colui che ne esercita le funzioni lo fa in nome proprio e non in nome d'altri²¹, perché gode di una potestà ordinaria qualificata come propria e non come vicaria (can. 131 §2). Più precisamente è propria la potestà di un ufficio che possiede un ambito di potere proprio nella più ampia sfera di tutto il potere dell'organizzazione ecclesiastica, e che per questo motivo viene definito ufficio principale²²; è vicaria invece la potestà ordinaria che appartiene ad un ufficio che a sua volta è parte delle funzioni o dei poteri di un altro ufficio principale e nei confronti del quale risulta subordinato, così che il tito-

nistro ordinato è sempre «pastorale». Ad un secondo livello invece il termine «pastore» può essere interpretato in senso stretto quando si vuole sottolineare il rapporto più diretto con una comunità specifica di fedeli, non semplicemente intesa come *una* comunità dei credenti ma come *la* comunità di credenti, individuata attraverso un criterio formale (come per esempio il territorio di una parrocchia), verso la quale il ministro ordinato esercita il suo ufficio in modo continuativo. L'analisi del termine «pastore» vuole collocarsi principalmente all'interno di questo secondo livello.

¹⁹ Il Codice infatti utilizza il termine in diverse occasioni. In riferimento ai pastori in generale, nei cann.: 212 §§1-3; 213; 214; 228 §§1-2; 652 §2; 822 §§1-2; 823 §1; 771 §1; 773; 794 §2; 843 §2; 861 §1; 890; 898; 1001; 1063; 1072; 1128; 1252. In riferimento al Romano Pontefice, nei cann.: 331; 333 §2; 353; 749 §1. In riferimento al Vescovo e alle figure ad esso equiparate nei cann.: 369; 370; 375 §1; 383 §1. In riferimento al parroco nei cann.: 515 §1; 516 §1; 519; 529 §1.

²⁰ Cf. A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 226; A. VIANA, «El párroco, pastor propio de la parroquia», 467-469; G.P. MONTINI, «Il parroco "pastor proprius"», 187-188.

²¹ Cf. A. VIANA, «El párroco, pastor propio de la parroquia», 469; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 90.

²² Cf. E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, 107. G. MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata*, 133.

lare dell'ufficio vicario agisce come sostituto o come collaboratore del titolare dell'ufficio principale²³.

Dunque il pastore che gode della potestà ordinaria propria esercita in nome proprio la cura di una comunità di fedeli secondo quanto l'ufficio per sua natura comporta, mentre chi gode di una potestà ordinaria vicaria esercita la cura di una comunità in nome dell'autorità superiore che gli ha conferito l'ufficio e dalla quale dipende. Pertanto dire che il parroco è *pastor proprius* significa che egli esercita le funzioni proprie del suo ufficio in nome proprio e non in nome di un'altra autorità, diversamente da quanto accade, ad esempio, per il vicario generale, che esercita il suo ufficio in nome del Vescovo, oppure per il vicario parrocchiale. Tuttavia, se si analizzano i testi di CD 30 e dei cann. 515 §1 e 519 sembrerebbe che essi intendano mitigare, se non addirittura contraddire, questa possibile conclusione, asserendo che l'esercizio delle funzioni derivanti dal suo ufficio sono esercitate dal parroco *sub auctoritate Episcopi*²⁴, insinuando tra l'altro il sospetto che la formula *pastor proprius* attribuita al Vescovo goda di una forza maggiore rispetto a quella di cui godrebbe la medesima formula attribuita al parroco²⁵.

In questo modo emerge una sospetta contraddizione tra le due espressioni *pastor proprius* e *sub auctoritate Episcopi*, che farebbe pensare all'ufficio di parroco come caratterizzato da due dimensioni apparentemente antitetiche ed inconciliabili. Da un lato infatti egli dovrebbe esercitare le sue funzioni nel modo autonomo che corrisponde all'esercizio di un ufficio con potestà ordinaria propria, mentre dall'altro lato il riferimento all'autorità del Vescovo sembrerebbe orientare l'ufficio del parroco verso la qualifica di ufficio con potestà ordinaria vicaria. Sorge pertanto l'esigenza di chiarire la natura del rapporto tra le due espressioni. Infatti non sembra sia possibile prescindere da questa tensione di fondo tra le due autorità²⁶.

²³ Cf. E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, 107. G. MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata*, 133.

²⁴ Questo rapporto di subordinazione del parroco rispetto al Vescovo diocesano viene espresso anche da altri testi del Concilio Vaticano II. Cf. LG 26/a. 28/b; PO 5/a; SC 42/a-b; CL 26/b.

²⁵ Infatti il codice per il parroco afferma che egli è *pastor proprius* che agisce *sub auctoritate Episcopi*, mentre per il Vescovo non dice che egli è *pastor proprius* che agisce *sub auctoritate Romani Pontificis*, ma che agisce nella comunione gerarchica, che indica la *hierarchica subordinatio* del Concilio Vaticano I.

²⁶ A partire dalla concezione del parroco quale pastore proprio e dalla conseguente potestà che gli viene riconosciuta a norma del diritto, molti autori traggono conseguenze sostanzialmente conformi: per esempio il fatto che il Vescovo diocesano non

Ora, l'analisi di tale rapporto appare tutt'altro che semplice. Infatti, confrontando gli autori che l'hanno affrontato si percepisce una certa difficoltà, se non addirittura un disagio, nel confrontare la portata giuridica delle due espressioni *pastor proprius* e *sub auctoritate Episcopi*²⁷. Ciò porta a ritenere che questo confronto non possa accontentarsi di essere fondato esclusivamente su ragioni più specificamente giuridiche, ma chiede di essere radicato prima di tutto su una corretta teologia del ministero ordinato e sulle conseguenti ragioni teologiche che esprimano il rapporto di comunione gerarchica tra il Vescovo e il presbitero-parroco.

Lo sviluppo di questa riflessione sarà trattato più diffusamente nel successivo capitolo. Per il momento può essere sufficiente avanzare al-

può limitare né eliminare la potestà del parroco, in virtù della sua qualifica di pastore proprio; o il fatto che il Vescovo diocesano non può esimere gruppi di fedeli dalla giurisdizione del parroco (ad eccezione dei casi espressamente previsti dal diritto soprattutto in relazione agli Istituti di vita consacrata). Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco "*pastor proprius*"», 189.

²⁷ Coccopalmerio per esempio esprime il significato della formula *pastor proprius* dicendo dapprima che essa «significhi almeno questo: le azioni del parroco sono "proprie" nel senso che tali azioni non possono essere riferite al Vescovo diocesano nello stesso modo in cui gli sono riferite le azioni di un Vicario nell'esercizio della potestà esecutiva», poi successivamente aggiunge: «Messo in chiaro ciò, il parroco "pastore proprio" non può assolutamente significare (in senso psicologico e spirituale) che egli sia pastore "indipendente" dal Vescovo diocesano. Il parroco, invece, è pastore "insieme con" il Vescovo diocesano». Riporta quindi una conclusione che appare ambigua sia sotto il profilo terminologico che sotto il profilo contenutistico: «In questo senso possiamo dire che il parroco sia "vicario" del Vescovo diocesano». F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 91. Montini fa notare che in questo modo «si giunge alla conclusione opposta a quella determinata dal Codice, con la denominazione del parroco *pastor proprius*». G.P. MONTINI, «Il parroco "*pastor proprius*"», 197, nota 40. A.S. Sánchez-Gil invece spiega il significato della espressione *pastor proprius* sostenendo che la missione del parroco è prevalentemente spirituale e non specificamente di governo o di giurisdizione, per cui può essere rischioso parlare di potestà del parroco. Al limite sul piano teologico si può parlare di una *potestas spiritualis* che il parroco riceve in quanto presbitero, ma «giuridicamente sembra improprio parlare di potestà di giurisdizione ordinaria dell'ufficio di parroco, giacché il potere giuridico che, in occasione, può essere esercitato dal parroco risponde piuttosto a deleghe di potestà o facoltà abituali (Can. 132) concesse espressamente dal diritto alla persona del parroco non attraverso l'ufficio, ma piuttosto perché è titolare di quest'ufficio». In questo modo però l'autore giunge a qualificare l'ufficio di parroco dotato non di potestà ordinaria, ma di potestà delegata, il che non corrisponde affatto alla disciplina codiciale perché le facoltà di cui gode il parroco sono annesse all'ufficio stesso. Cf. A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 228.

cune considerazioni che possono aiutare a comprendere il significato della formula *pastor proprius* riferita al parroco nell'imprescindibile rapporto che la lega all'autorità del Vescovo.

Una prima considerazione nasce dall'osservare che il parroco prima di tutto è un presbitero e non può non essere tale²⁸. In questo senso egli è un pastore ed è titolare del triplice compito di santificare, insegnare e governare, che non derivano al presbitero dal Vescovo, né dal conferimento dell'ufficio, ma da Cristo stesso attraverso l'ordinazione sacra. Pertanto l'esercizio delle funzioni del parroco in quanto sacerdote non dipende *in primis* dal mandato ricevuto dal Vescovo diocesano, ma dal sacramento dell'ordine ricevuto nel secondo grado, che qualifica il presbitero come collaboratore dell'ordine episcopale²⁹. Il conferimento dell'ufficio di parroco quindi non fa sorgere tale esercizio, ma contribuisce solo a circoscriverlo nell'ambito di una fattispecie concreta: il presbitero-parroco collabora con il Vescovo diocesano esercitando il suo ministero su una comunità parrocchiale, ben identificata secondo un criterio formale. In questo modo si può dire che il presbitero-parroco «non è se non vicario di Cristo, e non certo del Vescovo diocesano»³⁰.

Una seconda considerazione, in riferimento a quest'ultimo punto, può essere fatta sulla natura dell'ufficio di parroco. Esso infatti non sembra essere meramente strumentale ad una collaborazione pratica al ministero del Vescovo diocesano, ovvero non sembra sia possibile esaurire il contenuto di tale ufficio ritenendolo semplicemente un mezzo per venire incontro all'impossibilità fisica o morale del Vescovo diocesano nell'occuparsi concretamente di tutti i suoi fedeli³¹.

Ciò può essere affermato tenendo presente che l'ufficio di parroco sussiste in quanto esiste l'ente giuridico parrocchia, la quale è una determinata comunità di fedeli stabilmente costituita nell'ambito di una Chiesa particolare³², che dimostra di possedere alcune caratteristiche

²⁸ Il can. 521 §1 afferma: «*Ut quis valide in parochum assumatur, oportet sit in sacro presbyteratus ordine constitutus*». Questa norma trova il proprio presupposto nel can. 150 §1 che afferma: «*Officium secumferens plenam animarum curam, ad quam adimplendam ordinis sacerdotalis exercitium requiritur, ei qui sacerdotio nondum actus est valide conferri nequit*». Il can. 150 §1 permette di asserire che la disposizione del can. 521 §1 non sia una mera legge positiva. Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 191.

²⁹ LG 28/a.

³⁰ G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 192.

³¹ Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 190-191.

³² Can. 515 §1.

che la contraddistinguono in modo peculiare rispetto ad un qualunque altro gruppo di fedeli³³.

Innanzitutto la stessa comunità di fedeli è individuata sulla base di un criterio oggettivo che consiste generalmente nel territorio, ma anche nel rito, nella lingua, nella nazionalità o altri criteri ancora a norma del diritto³⁴, e non sulla base della volontà soggettiva dei membri della comunità.

In secondo luogo la parrocchia è una comunità costituita stabilmente da parte del Vescovo diocesano ed è destinata a durare nel tempo, almeno fino a quando le circostanze non suggeriscano di sopprimerla³⁵. La persistenza della parrocchia non dipende quindi dalla volontà dei membri della comunità.

Inoltre la parrocchia gode di una personalità giuridica per diritto stesso³⁶ e non semplicemente per iniziativa dei parrocciani.

Ma l'elemento distintivo che maggiormente contraddistingue la parrocchia da ogni altra comunità di fedeli consiste nel fatto che in essa tutte le esigenze della vita di fede trovano una loro risposta sostanziale, perché nella parrocchia sono presenti gli elementi costitutivi della Chiesa in quanto tali, ovvero: Eucaristia, Parola di Dio, Sacramenti e governo ecclesiastico.

Da quanto detto si può affermare che i membri della parrocchia non sono un semplice gruppo di fedeli, ma si identificano come una vera porzione di popolo di Dio, gerarchicamente strutturato, sotto la guida di un pastore che è chiamato a rappresentare il Vescovo; e conseguentemente il parroco non è un semplice presidente di un generico gruppo di fedeli, ma un pastore inserito nella comunità parrocchiale in modo gerarchico, con funzioni proprie di governo. Ciò significa che la parrocchia non può essere considerata come una mera suddivisione territoriale della diocesi, troppo ampia per consentire ad un solo pastore – il Vescovo, appunto – di occuparsene personalmente. Se così fosse non si spiegherebbe la perentorietà del can. 374 §1³⁷, che prescrive l'obbligatorietà di dividere la diocesi in parrocchie, senza fare alcun cenno

³³ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 581-582. Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 192.

³⁴ Can. 518.

³⁵ Can. 515 §1-2.

³⁶ Can. 515 §3.

³⁷ Can. 374 §1: «*Quaelibet dioecesis aliave Ecclesia particularis dividatur in distinctas partes seu paroecias*». Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 190-191. ID., «Il ministero del parroco (Can. 528-529)», 136.

all'estensione territoriale o alla gravosità dell'impegno pastorale. Se la parrocchia fosse solo una suddivisione territoriale, il Vescovo diocesano sarebbe l'unico *pastor proprius* e in questo caso non si avrebbe alcuna difficoltà a considerare il parroco quale semplice vicario del Vescovo, perché il suo ufficio sarebbe omogeneo a quello dello stesso Vescovo. Ma così non è, perché il Vescovo è l'Ordinario del luogo di tutta la diocesi in quanto Chiesa particolare, mentre il parroco è il pastore cui «viene affidata la cura delle anime in una determinata parte della diocesi»³⁸, presso la quale «rende in certo modo presente il Vescovo»³⁹ attraverso l'esercizio dei *tria munera*, per mezzo dei quali deve fare in modo che «i fedeli si sentano realmente membri non solo della diocesi, ma anche della Chiesa universale»⁴⁰.

Una terza considerazione deriva dalle riflessioni appena fatte, dalle quali si evince che la collaborazione fornita da un parroco al proprio Vescovo non può essere collocata sullo stesso piano di quella fornita da un presbitero attraverso un altro ufficio. Ciò trova una valida conferma nello stesso Concilio Vaticano II il quale, riferendosi più in generale ai presbiteri, li definisce «collaboratori provvidenziali»⁴¹, «collaboratori saggi»⁴², «collaboratori necessari e consiglieri»⁴³; ma riferendosi ai parroci li definisce «collaboratori principali»⁴⁴.

Il parroco risulta collaboratore principale perché, a differenza di ogni altro presbitero, egli rende possibile al Vescovo diocesano l'esercizio del *munus episcopale* sul proprio popolo, attraverso la comunità locale che è la parrocchia e ciò avviene perché l'ufficio che il parroco esercita su tale comunità non corrisponde semplicemente al coordinamento di un gruppo collegiale o di una associazione di fedeli, ma consiste nel governo di una porzione di Chiesa. Il parroco quindi è detto *pastor proprius* in quanto non agisce semplicemente come delegato del Vescovo diocesano, ma opera in virtù di una potestà ordinaria che è propria e che qualifica come proprie le sue azioni, in quanto ordinata alla cura pastorale di una *portio Ecclesiae* e non semplicemente di un generico *coetus fidelium*. Pertanto quando insegna e quando governa egli

³⁸ CD 30a.

³⁹ LG 28/b.

⁴⁰ CD 30/b.

⁴¹ CD 28/a.

⁴² LG 28/b.

⁴³ PO 7/b.

⁴⁴ CD 30/a: «*Praecipua autem ratione Episcopi cooperatores sunt parochi, quibus, tamquam pastoribus propriis, animarum cura committitur in determinata dioecesis parte sub illius auctoritate*».

esercita tali funzioni non in quanto delegate dal Vescovo, ma in nome proprio, anche se sempre in comunione con il Vescovo perché questi, a differenza del parroco, è Ordinario proprio della diocesi.

Esta doble relación es perfectamente compatible. El párroco es cabeza de la parroquia como entidad que goza de cierta autonomía en la Iglesia particular, autonomía que es reforzada por el instrumento canónico de la personalidad jurídica (can. 515 §3). Pero la esencial inserción de la parroquia en la estructura diocesana y la posición del obispo como Ordinario propio de la diócesis implican que la capitalidad del párroco resulte también constitutivamente limitada⁴⁵.

Le considerazioni sin qui condotte possono aiutare a comprendere le due espressioni *pastor proprius* e *sub auctoritate Episcopi* non come antitetiche, ma come complementari. Infatti tra la potestà ordinaria propria del parroco sulla parrocchia e la potestà ordinaria propria del Vescovo sulla diocesi in qualità di Ordinario e, quindi, anche su ogni singola parrocchia, non esiste una competizione conflittuale, ma vige una reciproca funzionalità tra due potestà in relazione di comunione gerarchica tra loro, in modo analogo a quanto avviene sul piano dei rapporti che vigono tra il Vescovo diocesano, *pastor proprius* della *portio populi Dei* affidatagli, e il Romano Pontefice, che essendo pastore supremo di tutta la Chiesa universale, gode di un potestà immediata su tutti i fedeli esercitabile anche senza l'opera intermediaria del Vescovo⁴⁶.

Alla luce di quanto detto appare con forte evidenza che il concetto di parroco *pastor proprius* può essere effettivamente compreso solo se inserito all'interno della riflessione sulla consistenza ecclesiologica della parrocchia. «Il parroco infatti non è un vicario del Vescovo diocesano in ragione della natura della Chiesa locale cui è posto a capo»⁴⁷. Per uno sviluppo più accurato di questo ambito si rimanda all'ultimo capitolo.

b) *Il ministero del parroco secondo i cann. 528-530 e conseguenti analogie tra gli uffici di Vescovo diocesano e parroco in ordine alla loro qualifica di pastor proprius*

Le norme comprese nei cann. 528-530 esprimono i contenuti del triplice *munus* del parroco in forma generale⁴⁸. Si tratta infatti di canoni di

⁴⁵ A. VIANA, *El parróco*, 471.

⁴⁶ Can. 331.

⁴⁷ G.P. MONTINI, «Il parroco "*pastor proprius*"», 190.

⁴⁸ Cf. M. RIVELLA, «Il parroco come evangelizzatore», 22-28; G.P. MONTINI, «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», 125-148; P. URSO, «La struttura interna delle

carattere riassuntivo, la cui funzione appare più di ricapitolazione delle funzioni del parroco che non di precisione giuridica⁴⁹, rimandando ad altre parti del Codice per una trattazione più specifica⁵⁰.

Il can. 528 §1⁵¹ è dedicato al *munus docendi* del parroco e trova la sua fonte in CD 30/e⁵². Il testo del canone esprime la responsabilità del parroco circa l'annuncio della Parola di Dio⁵³, indicando obiettivi pre-

Chiese particolari», 411-419; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 92-129; M. MORGANTE, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*, 37-120; D. MOGAVERO, «Il parroco e i sacerdoti collaboratori», 130-137; R. PAGÉ, *Les Églises particulières*, 92-98; J.C. PÉRISSET, *La paroisse*, 119-132; A. BORRAS, *La parrocchia*, 128-142.

⁴⁹ Cf. G.P. MONTINI, «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», 128.

⁵⁰ Relativamente al *munus docendi*: il parroco è il primo responsabile della predicazione (can. 757) e della catechesi (can. 776) nella parrocchia, così come il Vescovo diocesano lo è nella diocesi (can. 386 e 756 §2). Relativamente al *munus sanctificandi*: il parroco è tenuto all'obbligo di celebrare la *Missa pro populo* (can. 534 §1) così come il Vescovo diocesano (can. 388 §1). Relativamente al *munus regendi*: il parroco può dispensare dalla forma canonica e dagli impedimenti di diritto ecclesiastico nel caso di matrimonio in pericolo di morte, secondo le fattispecie previste dal can. 1079 §2; può anche dispensare dai voti privati (can. 1196, 1°), dagli obblighi del precetto festivo (can. 1247) e dagli obblighi dei giorni di penitenza (can. 1245). È tenuto all'obbligo della residenza (can. 533) così come il Vescovo diocesano (can. 395 §1). È legale rappresentante della parrocchia (can. 532) così come il Vescovo diocesano lo è della diocesi (can. 393). Infine occorre ricordare che sia il parroco (can. 527 §1) che il Vescovo diocesano (can. 382 §1) iniziano ad esercitare validamente le loro funzioni solo dopo la presa di possesso canonico.

⁵¹ Can. 528 §1: «*Parochus obligatione tenetur providendi ut Dei verbum integre in paroecia degentibus annuntietur; quare curet ut christifideles laici in fidei veritatibus edoceantur, praesertim homilia diebus dominicis et festis de praecepto habenda necnon catechetica institutione tradenda, atque foveat opera quibus spiritus evangelicus, etiam ad iustitiam sociale quod attinet, promoveatur; peculiarem curam habeat de puerorum iuvenumque educatione catholica; omni ope satagat, associata etiam sibi christifidelium opera, ut nuntius evangelicus ad eos quoque perveniat, qui a religione colenda recesserint aut veram fidem non profiteantur*».

⁵² CD 30/e: «*In exsequendo munere magisterii, parochorum est: verbum Dei praedicare omnibus christifidelibus, ut hi in fide, spe et caritate radicati, in Christo crescant et communitas christiana illud testimonium caritatis reddat, quod Dominus commendavit; itemque catechetica instructione fideles ad plenam mysterii salutis cognitionem ducere, unicuique aetati accommodatam. Ad hanc autem instructionem tradendam non solum religiosorum auxilium quaerant, sed etiam laicorum cooperationem, erecta quoque Confraternitate Doctrinae Christianae*».

⁵³ L'espressione «Parola di Dio», contestualmente al Canone in esame, deve essere intesa in senso ampio come deposito dottrinale della Chiesa, sia in quanto indica le verità da credersi come rivelate da Dio e contenute nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, sia in quanto indica l'insieme della dottrina proposto come magistero autentico. Cf. M. RIVELLA, «Il parroco come evangelizzatore», 24. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 93-94.

cisi da raggiungere per il conseguimento di questo fine. È possibile evidenziare in questo senso una differenza rispetto al testo conciliare, la cui impostazione è fondata sull'elenco di attività prescritte al parroco piuttosto che su traguardi da conseguire⁵⁴.

L'impostazione del canone, conformemente al testo conciliare, fa anche riferimento alla necessaria collaborazione che il parroco può chiedere ai religiosi e ai fedeli laici per il raggiungimento delle finalità indicate. Ciò significa che il parroco non è da considerare l'unico attore dell'annuncio, ma deve fare in modo che tutta la comunità lo diventi nel suo insieme e sotto la sua guida e responsabilità. Pertanto il parroco non è soltanto chiamato a «fare», ma anche a «lasciar fare»⁵⁵. In questo modo, se da un lato sono affermati compiti specifici che solo il parroco può svolgere in quanto presbitero⁵⁶, dall'altro lato vengono affermati compiti che possono essere svolti anche dai collaboratori religiosi o laici.

Relativamente al contenuto dell'annuncio sono indicati due ambiti principali. Un primo ambito riguarda tutta la dottrina rivelata, scritta e tramandata, che deve essere annunciata soprattutto attraverso la catechesi e l'omelia. Un secondo ambito riguarda invece la testimonianza attraverso la promozione di attività condotte secondo lo spirito evangelico.

I destinatari sono evidentemente tutti coloro che dimorano sul territorio parrocchiale, ma con una particolare attenzione ai giovani, a coloro che si sono allontanati e a coloro che non professano la fede.

I compiti indicati per il parroco trovano un loro corrispettivo nel *munus docendi* riconosciuto al Vescovo diocesano dal can. 386 §1⁵⁷, secondo il quale il Vescovo deve sia provvedere personalmente a proporre e spiegare le verità di fede, sia vigilare perché le norme riguardanti il ministero della parola siano rispettate. In ciò è possibile evidenziare un'esplicitazione concreta della duplice potestà del parroco e del Vescovo diocesano relativa al *munus docendi*, poiché quanto disposto dal

⁵⁴ Cf. G.P. MONTINI, «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», 129.

⁵⁵ Cf. M. RIVELLA, «Il parroco come evangelizzatore», 24-25.

⁵⁶ Cf. per es. il can. 757, che in merito all'annuncio del Vangelo afferma che esso è «*presbyterorum proprium*», in quanto cooperatori del Vescovo, e in particolare aggiunge che a questo compito «*praesertim tenentur parochi*». Cfr. anche il can. 767 §1, la cui riserva dell'omelia al sacerdote o al diacono chiama in causa la responsabilità primaria del parroco in quanto pastore proprio della parrocchia.

⁵⁷ Can. 386 §1: «*Veritates fidei credendas et moribus applicandas Episcopus diocesanus fidelibus proponere et illustrare tenetur, per se ipse frequenter praedicans; curet etiam ut praescripta canonum de ministerio verbi, de homilia praesertim et catechetica institutione sedulo servantur, ita ut universa doctrina christiana omnibus tradatur*».

can. 528 §1 per il parroco trova nel can. 386 §1 un suo complemento. Il fatto che il Vescovo debba insegnare le verità di fede personalmente non elide il medesimo compito del parroco. Il Vescovo infatti non si sostituisce al parroco insegnando al suo posto nella sua parrocchia, a meno che ciò non avvenga appositamente in seno ad eventi particolari (l'amministrazione del sacramento della confermazione, la visita pastorale), ma esercita il suo *munus* verso la comunità diocesana nei momenti più opportuni, quando per esempio molti fedeli di diverse parrocchie convergono per partecipare a celebrazioni di rilevanza diocesana, mentre il parroco lo deve esercitare verso i fedeli della sua comunità in modo quotidiano. Inoltre al Vescovo diocesano compete anche un'attività di vigilanza che evidentemente deve essere rivolta anche al parroco e ciò permette di vedere che l'esercizio del *munus docendi* di quest'ultimo non può non avvenire che all'interno di quella comunione gerarchica che lo lega al Vescovo e che permette di sottolineare la natura collaborativa di tale esercizio.

Il can. 528 §2⁵⁸ è dedicato al *munus sanctificandi* e trova il suo riferimento conciliare in CD 30/f⁵⁹. L'impostazione dei due testi è sostanzialmente conforme in quanto entrambi seguono lo schema tripartito: partecipazione all'Eucaristia; amministrazione degli altri sacramenti e in particolare quello della penitenza; la liturgia.

La celebrazione dei sacramenti è elemento essenziale alla vita dei fedeli perché essendo prima di tutto azione di Cristo e della Chiesa, i sacramenti sono segni e mezzi mediante i quali la fede viene espressa e rafforzata, si rende culto a Dio e si compie la santificazione degli uomini⁶⁰. Si comprende pertanto la ragione dell'insistenza con la quale il

⁵⁸ Can. 528 §2: «*Consulat parochus ut sanctissima Eucharistia centrum sit congregationis fidelium paroecialis; allaboret ut christifideles per devotam sacramentorum celebrationem, pascantur, peculiarique modo ut frequenter ad sanctissimae Eucharistiae et poenitentiae sacramenta accedant; annitatur item ut iidem ad orationem etiam in familiis peragendam ducantur atque conscie et actuose partem habeant in sacra liturgia, quam quidem, sub auctoritate Episcopi dioeceseos, parochus in sua paroecia moderari debet et, ne abusus irrepant, invigilare tenetur*».

⁵⁹ CD 30/f: «*In perficiendo opere sanctificationis, curent parochi ut celebratio Eucharistici Sacrificii centrum sit et culmen totius vitae communitatis christianae; itemque adlaborent ut fideles spirituali pabulo pascantur per devotam et frequentem Sacramentorum receptionem atque per consciam et actuosam in Liturgia participationem. Meminerint etiam parochi quam maxime sacramentum Poenitentiae ad vitam christianam fovendam conferre; quare faciles se praebeant ad fidelium confessiones audiendas, advocatis ad hoc, si opus fuerit, aliis etiam sacerdotibus, qui varias linguas calleant*».

⁶⁰ Can. 840.

can. 528 §2 raccomanda al parroco di essere il più possibile sollecito nell'educare i fedeli a ricevere fruttuosamente tutti i sacramenti e in special modo l'Eucaristia, che «*est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat*»⁶¹.

Quanto disposto dal can. 528 §2 deve essere letto in parallelo al can. 530⁶², che elenca le funzioni *specialiter commissae* al parroco in ordine all'esercizio del *munus sanctificandi*. Tali funzioni circoscrivono in modo più determinato l'esercizio del *munus sanctificandi* e sarebbero affidate al parroco *specialiter* in quanto questi non può sottrarsi alla loro celebrazione, poiché in esse trova lo specifico del suo ufficio e del suo ministero⁶³.

Questo secondo paragrafo del canone nella parte finale riferisce una esplicitazione del rapporto tra le due potestà del parroco e del Vescovo diocesano in merito all'esercizio del *munus sanctificandi*, dove accenna alla liturgia e ai doveri del parroco di moderarla e di vigilare contro gli abusi. Tuttavia, nel tentativo di comprendere correttamente il rapporto tra le due potestà, sembra necessario affrontare prima un problema relativo all'uso del verbo «*moderari*» applicato al parroco. Il problema nasce dalla disposizione del can. 838 §1 a norma del quale la *moderatio* della sacra liturgia spetta unicamente all'autorità della Chiesa⁶⁴, quindi l'uso del verbo «*moderari*» sembrerebbe impropriamente attribuito al parroco⁶⁵. Ci si chiede pertanto che cosa si vuole intendere dicendo che

⁶¹ SC 10/a.

⁶² Can. 530: «*Functiones specialiter parochi commissae sunt quae sequuntur: 1° administratio baptismi; 2° administratio sacramenti confirmationis iis qui in periculo mortis versantur, ad normam can. 883, n. 3; 3° administratio Viatici necnon unctionis infirmorum, firmo praescripto can. 1003, §§ 2 et 3, atque apostolicae benedictionis impartitio; 4° assistentia matrimoniis et benedictio nuptiarum; 5° persolutio funerum; 6° fontis baptismalis tempore paschali benedictio, ductus processionum extra ecclesiam, necnon benedictiones extra ecclesiam solemnes; 7° celebratio eucharistica solemnior diebus dominicis et festis de praecepto*».

⁶³ Su questo punto Coccopalmerio ritiene che l'espressione *functiones specialiter commissae* non significhi che esse devono necessariamente essere svolte dal parroco, come faceva intendere l'espressione *functiones reservatae* del corrispettivo Can. 462 CIC 1917, ma significhi che esse sono di importanza particolare e che perciò debbano essere svolte sotto la sua responsabilità e vigilanza. Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 126-129.

⁶⁴ Can. 838 §1: «*Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum*».

⁶⁵ Montini fa notare che un membro della Commissione codificatrice sollevò la questione dell'inopportunità di utilizzare il verbo «*moderari*» attribuito al parroco,

il parroco ha il compito di moderare la liturgia nella sua parrocchia. È certamente da escludere che con ciò si voglia intendere un significato contrario al can. 838 §1, attribuendo al parroco una sorta di potestà legislativa in materia liturgica per quanto attiene alla sua parrocchia. Sembrerebbe invece che il Legislatore abbia voluto significare un certo margine di azione del parroco per i necessari adattamenti che in ogni parrocchia talvolta appaiono necessari in relazione alla concreta situazione della vita comunitaria. Educare i fedeli ad un corretto modo di celebrare i sacri misteri è compito talvolta molto difficile, che si scontra con abitudini e tradizioni che, una volta acquisite, faticano ad essere abbandonate e in casi del genere la gradualità dei necessari cambiamenti deve essere accompagnata da progressivi adattamenti.

In questa linea sembra orientata la proposta di Coccopalmerio, che nel tentativo di coniugare il significato del termine *moderari* con la reale dimensione parrocchiale, afferma che

moderare significa sostanzialmente due cose: anzitutto, fare in modo che le azioni liturgiche siano coerenti con le norme fissate dall'autorità (ad es. cfr. le disposizioni del libro IV sulla celebrazione della liturgia, soprattutto dei sacramenti, sulle persone, i modi, il tempo, il luogo, i libri e così via); in secondo luogo, *adattare* le norme alla concreta situazione della parrocchia (ad es. l'orario della celebrazione delle messe, il modo di una celebrazione attiva, i tempi più opportuni per gli altri sacramenti, le persone incaricate dei servizi liturgici, e così via)⁶⁶.

In questo contesto emerge quanto il rapporto tra le due potestà sia delicato ma non per questo incompatibile. Si può affermare che, relativamente alla sacra liturgia, il parroco esercita il *munus sanctificandi* moderandola in relazione alla concreta situazione della comunità parrocchiale affidatagli, ma sempre *sub auctoritate Episcopi dioecisani* e sempre ricordando che in tale attività egli *tenetur invigilare ne abusus irrepant*, come indicato dallo stesso can. 528 §2. Ciò non lede evidentemente l'esercizio del medesimo *munus* da parte del Vescovo diocesano che, a norma del can. 387, rimane *praecipuus mysteriorum Dei dispensator*. Anche in questo caso dunque si può affermare che l'esercizio del *munus sanctificandi* non può non avvenire che all'interno di quella comunione gerarchica che lega

perché l'espressione «significa fare le leggi liturgiche, compito che non appartiene al parroco, ma al Sommo Pontefice o al Vescovo»: cf. *Communicationes* 13 (1981) 280. La proposta di un'espressione alternativa non fu approvata dalla Commissione e in questo, secondo l'autore, è possibile intravedere «la problematica della distinzione fra ministero parrocchiale e ministero episcopale». Cf. G.P. MONTINI, «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», 131-132.

⁶⁶ F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 112.

il parroco al Vescovo e che permette di sottolineare la natura collaborativa di tale esercizio.

Il can. 529 §§1-2⁶⁷ disciplina infine il *munus regendi*⁶⁸ e trova i suoi riferimenti conciliari in CD 30g, PO9 e CD 30b. Si tratta di un canone prevalentemente esortativo, la cui finalità appare più riepilogativa che giuridica. Il primo paragrafo è dedicato alla dimensione dell'azione pastorale, soprattutto rivolta a determinate categorie di fedeli considerate particolarmente bisognose o sensibili a tale azione, mentre il secondo paragrafo riguarda la promozione del ruolo dei laici e la collaborazione con il Vescovo diocesano e il presbiterio. La fisionomia dell'attività di governo del parroco appare dunque prevalentemente caratterizzata dall'attività pastorale-caritativa e dalla promozione della comunione ecclesiale.

La natura esortativa del can. 529 §1 induce a ritenere che il parroco sia gravato da un dovere più pastorale che giuridico di conoscere i suoi parrocchiani e di prendersi cura dei più bisognosi. Ciò farebbe pensare che da parte dei fedeli non esista un diritto a ricevere quanto prescritto dalla norma. Tuttavia questo non significa che il parroco non sia tenuto all'osservanza delle norme citate anche sotto il profilo giuridico. A questo riguardo risulta interessante l'interpretazione fatta da Bonicelli secondo cui il parroco che, senza motivi ragionevoli, non ottemperasse a quanto prescritto dal canone, potrebbe recare un danno ai fedeli tale da poter essere considerato alla luce dei cann. 1740-1741 come una causa per la sua rimozione dalla parrocchia⁶⁹. Questa prospettiva risulta di particolare interesse perché rappresenta una concreta esplicitazione

⁶⁷ Can. 529 §1. «*Officium pastoris sedulo ut adimpleat, parochus fideles suae curae commissos cognoscere satagat; ideo familias visitet, fidelium sollicitudines, angores et luctus praesertim participans eosque in Domino confortans necnon, si in quibusdam defecerint, prudenter corrigens; aegrotos, praesertim morti proximos, effusa caritate adiuvet, eos sollicito sacramentis reficiendo eorumque animas Deo commendando; peculiari diligentia prosequatur pauperes, afflictos, solitarios, e patria exsules itemque peculiaribus difficultatibus gravatos; allaboret etiam ut coniuges et parentes ad officia propria implenda sustineantur et in familia vitae christianae incrementum foveat. §2. Partem quam christifideles laici in missione Ecclesiae propriam habent, parochus agnoscat et promoveat, consociationes eorundem ad fines religionis fovendo. Cum proprio Episcopo et cum dioecesis presbyterio cooperetur, allaborans etiam ut fideles communionis paroecialis curam habeant, iidemque tum dioecesis tum Ecclesiae universae membra se sentiant operaque ad eandem communionem promovendam participant vel sustineant».*

⁶⁸ Cf. anche C. BONICELLI, «Il parroco come pastore (can. 529 §1)», 43-49.

⁶⁹ Cf. C. BONICELLI, «Il parroco come pastore (can. 529 §1)», 49.

di come il *munus regendi* del parroco sia inserito nel *munus regendi* del Vescovo diocesano e di quanto in certo modo dipenda da esso. La procedura di rimozione è infatti un modo peculiare che il Vescovo diocesano ha di esercitare la propria funzione di governo, che può intervenire sul parroco inadempiente quando quest'ultimo esercita male le sue funzioni, recando danni tali da legittimare un suo allontanamento. Ciò non significa, come si avrà modo di vedere più avanti, che il Vescovo possa esercitare un potere arbitrario sul parroco, in quanto le disposizioni contenute nei cann. 1740ss. circoscrivono fattispecie ben precise e particolarmente gravi. Il parroco infatti non può essere rimosso se non per le fattispecie previste e gode della possibilità di un ricorso amministrativo per la tutela dei suoi diritti. Ciò significa che il suo *munus regendi*, pur esercitato nella collaborazione con il *munus regendi* del Vescovo diocesano, è caratterizzato da una sua autonomia propria, riconosciuta e tutelata.

Il can. 529 §2 richiede che il parroco riconosca e promuova il ruolo proprio dei laici in ordine alla missione della Chiesa, richiamando in questo modo il disposto del can. 204 §1 che afferma che i laici *ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit*. È interessante considerare l'espressione *partem propriam*, riferita ai laici. Coccopalmerio sottolinea che l'aggettivo *propriam* indicherebbe sia che il ruolo dei laici è nativo, non delegato, in quanto ha origine dal sacramento del battesimo, sia che è di ciascuno in particolare, in quanto rispondente ai carismi dei singoli. In questo modo il parroco deve promuovere il ruolo dei laici sia evitando di fare tutto da solo, sia aiutando i suoi parrocchiani a scoprire la propria vocazione, per discernere il modo proprio di ciascuno di servire la Chiesa, secondo i propri carismi⁷⁰.

Per quanto riguarda il rapporto con il *munus regendi* del Vescovo diocesano può essere utile fare un confronto anche con il can. 383 §1⁷¹, il quale appare strutturato in modo del tutto analogo al can. 529 §1. Ciò esplicita la sostanziale congruenza dell'esercizio del *munus regendi* da parte del parroco e del Vescovo diocesano. Per il Vescovo tuttavia il

⁷⁰ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 118-119.

⁷¹ Can. 383 §1: «*In exercendo munere pastoris, Episcopus dioecesanus sollicitum se praebeat erga omnes christifideles qui suae curae committuntur, cuiusvis sint aetatis, condicionis vel nationis, tum in territorio habitantes tum in eodem ad tempus versantes, animum intendens apostolicum ad eos etiam qui ob vitae suae condicionem ordinaria cura pastoralis non satis frui valeant necnon ad eos qui a religionis praxi defecerint*».

Codice prevede ulteriori specificazioni, in ragione del suo peculiare ministero di pastore proprio della Chiesa particolare, che principalmente possono essere rinvenute nei cann. 392-394. In particolare risulta utile anche il can. 384, che nel prevedere il dovere del Vescovo diocesano di curare i propri presbiteri, raccomanda anche di ascoltarli come collaboratori e consiglieri. Anche in questo caso l'esercizio del *munus regendi* del parroco sulla parrocchia appare inserito nel più ampio quadro di esercizio del medesimo *munus* da parte del Vescovo diocesano su tutta la diocesi, all'interno del vincolo di comunione gerarchica che fonda la collaborazione del parroco con il Vescovo diocesano.

c) *Uffici di cura d'anime assimilabili all'ufficio di parroco*

Nell'ordinamento canonico esistono alcuni uffici di cura d'anime che per loro natura rappresentano una particolare configurazione dell'ufficio di parroco ed altri che, pur essendo sostanzialmente differenti, manifestano tuttavia una somiglianza particolarmente stretta con detto ufficio.

Nel contesto dell'esame del concetto di parroco appare necessario esaminarle con attenzione poiché se ad esse può applicarsi il contenuto giuridico della parola *parochus*, così come è stato descritto, ad esse può essere applicato anche il concetto di *stabilitas*. Quest'ultimo tuttavia, in ragione delle peculiarità proprie dei diversi uffici di cura d'anime, può subire degli adattamenti nella sua comprensione e nella sua applicazione.

+ La parrocchia affidata *in solidum* secondo il can. 517 §1

L'attuale Codice di diritto canonico ha introdotto una novità di notevole rilievo ai fini dell'esame della figura giuridica del parroco, là dove ammette la possibilità di affidare una o più parrocchie ad un gruppo di presbiteri perché ne esercitino la cura pastorale *in solidum*⁷². La fattispecie in questione è disciplinata nel can. 517 §1, che prevede: «*Ubi adiuncta id requirant, paroeciae aut diversarum simul paroeciarum cura pastoralis committi potest pluribus in solidum sacerdotibus, ea ta-*

⁷² Cf. G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco», 511-530; J.C. PÉRISSET, «De officio parochi», 357-385; ID., «De applicatione conceptus "in solidum"», 191-202; J. MIRAS, «El ministerio parroquial», 97-115; ID., «El ejercicio "In solidum"», 483-502; M. MORGANTE, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*, 166-168; F. IANNONE, «Sulla figura della parrocchia», 56-66; F. HEREDIA ESTEBAN, «El ministerio parroquial in solidum», 67-166; A. SPILLA, *L'affidamento della parrocchia in solidum*; J.-M. HUET, «Les nouvelles formes d'office curial», 47-74; A. CELEGHIN, «I responsabili della parrocchia», 67-89; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 131-145; A. GAUTHIER, «L'affidamento della parrocchia», 37-60.

men lege, ut eorundem unus curae pastoralis exercendae sit moderator, qui nempe actionem coniunctam dirigat atque de eadem coram Episcopo respondeat». Si tratta certamente di una novità di grande peso per quanto riguarda la normativa sulla parrocchia, anche in considerazione del fatto che di essa non si ha traccia nella normativa precedente⁷³. Accanto al can. 517 §1 il Codice tratta la figura della parrocchia affidata *in solidum* a più sacerdoti anche nei cann. 542, 543 e 544.

Il can. 517 §1 prevede questa fattispecie come di natura eccezionale, secondo l'affermazione *ubi adiuncta id requirant*, che apre l'enunciato della norma facendone emergere fin da subito il carattere di eccezionalità⁷⁴. Tale carattere vuole in effetti tutelare il principio plurisecolare secondo cui ad ogni parrocchia deve essere assegnato, come regola generale, un solo parroco⁷⁵. L'introduzione di questa nuova fattispecie non vuole ledere tale principio, ma ammettere solo che in presenza di determinate difficoltà o di particolari situazioni pastorali, comunque di natura eccezionale, si possa prevedere una fattispecie alternativa ma non opposta alla regola generale⁷⁶ in quanto, come si avrà modo di vedere, il principio dell'unicità del parroco viene mantenuto attraverso la figura del moderatore del gruppo.

⁷³ Secondo Périsset «cette figure d'un groupe de prêtres, curés *in solidum*, est l'innovation majeure du nouveau Code de droit Canonique quant au droit de la paroisse». Cf. J.C. PÉRISSET, *La paroisse*, 179. Pur non condividendo alla lettera tale affermazione, si può tuttavia ritenere che questo nuovo istituto rappresenti senza dubbio una delle innovazioni più significative che il codice prevede a riguardo della normativa sulla parrocchia.

⁷⁴ Il carattere eccezionale dell'affidamento *in solidum* della parrocchia viene attestato anche dai verbali della Commissione per la revisione del Codice nell'analisi dello schema del 1980 ove, in risposta alla proposta di un consultore, si afferma che «*figura iuridica Moderatoris, seu paroeciae pluribus sacerdotibus in solidum commissae, est casus exceptionalis et poni nequit in eadem linea ac ordinaria figura parochi*» e si aggiunge inoltre che «*clare apparet ex canonis redactione hunc casum esse vere exceptionalem. Non est regula, sed norma applicanda tantummodo "ubi adiuncta id requirant"*», *Communicationes* 14 (1982) 221; J. MIRAS, «El ministerio parroquial», 492-495; F. IANNONE, «Sulla figura della parrocchia», 57-59.

⁷⁵ Can. 526 §1: «*Parochus unius paroeciae tantum curam paroecialem habeat; ob penuriam tamen sacerdotum aut alia adiuncta, plurium vicinarum paroeciarum cura eidem parochi concedi potest*».

⁷⁶ Questo principio viene ribadito anche in sede di discussione durante i lavori di revisione sullo schema del 1980, ove si afferma: «*Remanet quidem regula generalis, vi cuius uni sacerdoti concedi debet paroeciae cura pastoralis. Attamen, exceptionis gratia, ubi rationes pastorales id requirant, haec cura committi posset diversis insimul sacerdotibus*», *Communicationes* 8 (1976) 23. Esso compare poi confermato anche dall'attuale CIC nel can. 526.

Tuttavia proprio dal rapporto tra i sacerdoti del gruppo e il moderatore al loro interno nascono delle difficoltà di carattere giuridico intorno alla natura effettiva di tale gruppo, poiché risulta difficile determinare se i sacerdoti che *in solidum* hanno la cura pastorale della parrocchia siano effettivamente parroci. La questione, che appare rilevante ai fini della chiarificazione del concetto di parroco, deve essere analizzata nel contesto dell'espressione *in solidum*. Essa non indica la natura di persona giuridica del gruppo di sacerdoti⁷⁷ poiché secondo questa particolare fattispecie l'azione del gruppo non è di esso in quanto tale, ma di ogni singolo presbitero che ha assunto la cura pastorale della parrocchia⁷⁸. Ciascun sacerdote, in quanto membro del gruppo, riceve l'ufficio pastorale proprio del parroco e pertanto acquista una responsabilità personale, che tuttavia esercita congiuntamente agli altri sacerdoti, che con lui condividono la medesima responsabilità per via dell'affidamento *in solidum*⁷⁹. Pertanto la responsabilità giuridica accettata dal singolo membro del gruppo diventa comune, nell'ottica di un'azione pastorale secondo la quale tutti sono competenti e responsabili a svolgere ogni settore della pastorale parrocchiale e ciò in virtù del proprio ufficio. Il can. 543 §1 afferma infatti che

singuli eorum, iuxta ordinationem ab iisdem statutam, obligatione tenentur munera et functiones parochi persolvendi de quibus in cann. 528, 529 et 530; facultas matrimoniis assistendi, sicuti et potestates omnes dispensandi ipso iure parochi concessae, omnibus competunt, exercendae tamen sunt sub directione moderatoris.

⁷⁷ Il CIC 1917 prevedeva alcuni casi di affidamento di una parrocchia ad una persona giuridica, come ad esempio ad un monastero o ad un capitolo di Canonici (cf. per es. can. 451 §1 e 452 §1 CIC 1917). L'attuale CIC ha invece previsto che il parroco non sia mai una persona giuridica (cf. can. 520 §§1-2).

⁷⁸ Cf. J.C. PÉRISSET, «De officio parochi», 365-370; *Communicationes* 8 (1976) 29-30: «*Talis sacerdotum coetus non ut persona moralis seu iuridica curam animarum (...) habet. Ceterum talis coetus non est persona iuridica. Sunt ergo singuli sacerdotes qui autem insimul seu coniuncti eandem curam assumunt*».

⁷⁹ A. BORRAS, *La parrocchia*, 160: «Ciascuno dei sacerdoti interessati riceve tutta la cura pastorale della parrocchia, salvo restando ciò che spetta in modo speciale al moderatore in ordine alla rappresentanza legale... Ciascuno è pastore proprio»; A. SPILLA, *L'affidamento della parrocchia in solidum*, 146: «Ciascun sacerdote diventa soggetto dell'ufficio pastorale proprio del parroco»; J.C. PÉRISSET, «De applicatione conceptus "in solidum"», 200: «*Unusquisque presbyter... obtinet plene et totaliter officium parochi, cum obligationibus et iuribus parochi propriis*»; F. IANNONE, «Sulla figura della parrocchia», 65: «Ciascuno dei membri del coetus è parroco nel senso canonico dell'espressione».

Il principio di unità di tale azione pastorale viene individuato nella figura del moderatore, al quale competono compiti a lui propri: dirigere l'attività comune e l'obbligo di risponderne davanti al Vescovo (can. 517 §1); dirigere l'esercizio della facoltà di assistere i matrimoni e delle facoltà di dispensa concesse al parroco a norma del diritto e spettanti a tutti i membri del gruppo (can. 543 §1); rappresentare la parrocchia o le parrocchie affidate al gruppo nei negozi giuridici (can. 453 §2, 3°). In questo modo all'interno del gruppo si individua un rapporto di sostanziale parità, all'interno del quale però emerge la figura del moderatore che dalla maggior parte degli autori viene interpretata come un *primus inter pares*.

Pertanto si può affermare che ciascuno dei presbiteri riceve direttamente la responsabilità dell'azione pastorale, ad eccezione dei compiti che il diritto affida alla persona del moderatore; e anche se poi in concreto ciascuno esercita solo una parte dell'azione pastorale secondo l'ordinamento stabilito da tutti i sacerdoti (can. 543)⁸⁰, rimane tuttavia responsabile, insieme ad essi, di tutta la cura pastorale⁸¹.

In questo modo si può affermare che un singolo presbitero è direttamente responsabile per quanto riguarda la parte affidatagli e indirettamente responsabile per quanto riguarda invece tutti gli altri settori di cui si occupano gli altri presbiteri, nel senso che egli deve comunque preoccuparsi che tutta l'azione pastorale della parrocchia sia opportunamente e adeguatamente esercitata.

Ora, alla luce delle considerazioni fatte, è possibile affrontare l'esame delle problematiche che emergono all'interno di questo quadro e che riguardano la natura del rapporto tra i membri del gruppo. Tra di essi infatti, come si è detto, esiste una sostanziale uguaglianza che risulta da una serie di fattori⁸², e precisamente: la responsabilità della cura pastorale riguarda ogni presbitero; il gruppo non è una persona giuridica collegiale; ogni presbitero è tenuto agli obblighi del parroco, ad eccezione di quelli che il diritto riserva al moderatore, ed è tenuto altresì ad esercitare personalmente le funzioni di cui ai cann. 528-530; le facoltà di dispensa concesse al parroco dal diritto spettano a tutti i membri; le decisioni vengono prese all'interno del gruppo secondo criteri stabiliti dagli stessi membri⁸³; le condizioni di idoneità per la nomina di

⁸⁰ In questo modo si può parlare di un'azione collegiale, non nel senso tecnico giuridico sopra descritto, ma nel senso di una collegialità nell'agire ordinario.

⁸¹ Cf. F. IANNONE, «Sulla figura della parrocchia», 62.

⁸² Cf. A. SPILLA, *L'affidamento della parrocchia «in solidum»*, 170.

⁸³ Can. 543 §1.

ciascun presbitero sono le stesse che il Codice prescrive per ogni parroco, devono essere nominati secondo quanto dispongono i cann. 522 e 524 e inoltre tutti ottengono la cura pastorale solo dopo la presa di possesso⁸⁴.

Considerando da sé soli gli elementi che sono stati elencati sembrerebbe di poter sostenere le tesi di quegli autori che avvalorano l'identità del gruppo come di un «parroco in solido». Tuttavia esistono altri elementi che parrebbero andare contro questa tesi e che devono essere considerati⁸⁵.

Per prima cosa occorre segnalare che il Codice, pur affidando ai sacerdoti del gruppo la cura pastorale della parrocchia o delle parrocchie, non li definisce mai parroci⁸⁶. Nonostante questo il can. 526 §2 sembrerebbe individuare nel moderatore qualcosa di simile al parroco, quando afferma: «*In eadem paroecia unus tantum habeatur parochus aut moderator ad normam can. 517, §1*»⁸⁷. Tecnicamente quindi il moderatore non corrisponderebbe al parroco, ma al tempo stesso, nonostante questo, sembra che in esso si possa individuare una sorta di responsabile ultimo della parrocchia, almeno analogo al parroco.

Questa ambivalenza è riscontrabile anche nel testo del can. 544. Se da un lato infatti esso sembra sostenere la sostanziale uguaglianza dei membri quando afferma che, venendo meno l'ufficio del moderatore, la parrocchia non diviene vacante, allo stesso modo in cui non diviene vacante se cessa l'ufficio di un altro sacerdote del gruppo, dall'altro lato sembrerebbe avvalorare la tesi opposta quando dice che, venendo meno l'ufficio del moderatore, in attesa che il Vescovo diocesano ne nomini un altro, deve essere il sacerdote più anziano per nomina a ricoprire

⁸⁴ Can. 542.

⁸⁵ Cf. A. CELEGHIN, «I responsabili della parrocchia», 78-81.

⁸⁶ Mentre il can. 515 §1 a proposito della cura pastorale afferma che essa «*committitur parocho, qua proprio eiusdem pastori*», il can. 517 §1 afferma invece che essa «*committi potest pluribus in solidum sacerdotibus*», senza definirli parroci, né tanto meno pastori propri. La stessa Commissione codificatrice, riferendosi all'ufficio conferito al *coetus presbyterorum*, non dice che ad esso è conferito *officium parochi*, ma afferma che «*sunt ergo singuli sacerdotes (...) in solidum officiis, saltem plerisque officiis parocho propriis obligati necnon certis eiusdem praeogativis gaudentes*».

⁸⁷ Si noti che il can. 526 §2 stabilisce il principio dell'unicità del parroco per ogni parrocchia e lo fa affermando che in una parrocchia vi deve essere o un solo parroco, o un solo moderatore, individuando in quest'ultimo una figura distinta ma analoga a quella del parroco tradizionale. Si osservi inoltre che il testo contrappone il parroco al moderatore, non il parroco al *coetus sacerdotum*, il che indurrebbe a ritenere che gli altri sacerdoti non siano analogabili alla figura del parroco in senso stretto.

temporaneamente tale ruolo⁸⁸. In ciò sembrerebbe ravvisarsi una sorta di amministrazione parrocchiale, che avrebbe senso solo se il moderatore fosse davvero equivalente al parroco.

Un ulteriore elemento di discordanza riguarda la presa di possesso. Da un lato infatti il can. 542, 3° la attribuisce a tutti i membri del gruppo, ma dall'altro lato solo il moderatore è tenuto a farla nel modo proprio del parroco, a norma del can. 527 §2, bastando per gli altri la sola professione di fede⁸⁹.

L'ambivalenza del ruolo del moderatore, in parte vicino all'ufficio di parroco ma di fatto non identificabile con esso, può generare anche dei problemi nella comprensione del rapporto tra tutti i sacerdoti del gruppo. Il can. 517 §1 afferma che egli «*actionem coniunctam dirigat atque de eadem coram Episcopo respondeat*», e il can. 543 §1 dichiara che le facoltà di assistere ai matrimoni e quelle di dispense concesse al parroco per diritto stesso «*omnibus competunt, exercendae tamen sunt sub directione moderatoris*». I verbi *dirigere* e *respondere* segnalano un'attività del moderatore che risulta difficile da determinare, in quanto alla luce delle considerazioni fatte finora non è chiaro se si tratti di una semplice attività di coordinamento oppure se si tratti di un'attività gerarchicamente superiore a quella degli altri⁹⁰.

Gli elementi riportati convergono nel fare emergere una sostanziale problematica intorno alla reale natura del *coetus sacerdotum* di cui al can. 517 §1, poiché non è chiaro se si possa dire che ciascuno dei sacerdoti sia veramente parroco e, in tal caso, se ciascuno lo sia al pari degli altri, oppure se il moderatore sia parroco in un senso più completo rispetto agli altri sacerdoti; oppure si debba ritenere che si tratti di una figura collegiale di parroco, come se questi fosse in qualche modo il gruppo stesso; o ancora, se sia da considerarsi propriamente

⁸⁸ Can. 544: «*Cum cesset ab officio aliquis sacerdos e coetu, de quo in can. 517, § 1, vel coetus moderator, itemque cum eorundem aliquis inhabilis fiat ad munus pastorale exercendum, non vacat paroecia vel paroeciae, quarum cura coetui committitur; Episcopi autem dioecesani est alium nominare moderatorem; antequam vero ab Episcopo alius nominetur, hoc munus adimpleat sacerdos eiusdem coetus nominatione antiquior*».

⁸⁹ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 136.

⁹⁰ L'ambivalenza dei rapporti interni al gruppo è altresì segnalata già nella Commissione codificatrice durante i lavori, quando viene proposto di decidere tra due opzioni, ovvero se il moderatore «*potestate parochi instructus, decisiones per se ipsum capere valeat postquam alios sacerdotes audierit, an, e contra, decisio esse debet collegialis, per maioritatem nempe suffragiorum, quo quidem in casu moderator non erit primus inter pares*». *Communicationes* 14 (1982) 222.

parroco solo il moderatore. Gli stessi autori manifestano questa difficoltà avanzando interpretazioni differenti tra loro⁹¹, talvolta anche con elementi contrastanti⁹². Non manca poi chi ritiene auspicabile estende-

⁹¹ Alcuni autori sostengono che il parroco debba identificarsi nel gruppo stesso, in quanto tale, riconoscendogli una certa soggettività giuridica sebbene non sia configurabile con una persona giuridica: cfr. A. SPILLA, *L'affidamento della parrocchia in solidum*, 170; M. MORGANTE, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*, 168; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 133-134; Altri invece propendono per considerare tutti i singoli membri del gruppo come parroci, inquadrando la figura del moderatore come un *primus inter pares*: cf. J.C. PÉRISSET, «De applicatione conceptus "in solidum"», 200-201 e ID., «De officio parochi», 369-370: l'autore distingue la recezione del potere del parroco, che tutti ricevono *plene et totaliter*, dal suo esercizio, che invece è pieno solo per il moderatore ed è parziale per gli altri; Iannone afferma che «ciascun presbitero riceve per intero l'ufficio di parroco ed è *pastore proprio* della parrocchia»: F. IANNONE, «Sulla figura della parrocchia», 62; 65; Cf. anche J. MIRAS, «El ministerio parroquial» 101-102; 112; ID., «El ejercicio "in solidum"», 499. Montini, partendo dalla considerazione che la cura pastorale di cui al can. 517 §1 non si distingue da quella di cui ai cann. 515 §1 e 519, essendo sempre rivolta ad una comunità di fedeli strutturata in una parrocchia, e considerando che la *ratio* del can. 517 §1 è costituita proprio dal fatto che i fedeli ricevano sempre tutta la cura pastorale di cui hanno bisogno e hanno diritto, afferma che «la categoria *in solidum* assicura la titolarità e l'adempimento in capo ad una persona fisica di tutte le facoltà e potestà in modo del tutto analogo a quanto accade alla persona fisica del parroco». Pertanto, se ciascuno dei sacerdoti è tenuto all'adempimento della cura pastorale nella sua totalità, si deve desumere che «i sacerdoti di cui al can. 517 §1 sono ciascuno parroco della parrocchia o delle parrocchie loro affidata o affidate dal Vescovo diocesano»: cf. G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco», 517-518. A sé stante e, come lo stesso autore afferma, contraddittoria, è invece l'opinione di Huet, che pur affermando che tutti sono da considerarsi parroci, sostiene però anche che il moderatore debba essere considerato superiore gerarchico: cf. J.-M. HUET, «Les nouvelles formes d'office curial», 58; 63-64. Celeghin nel complesso non propone una soluzione, ma si limita a considerare aperta la questione, affermando che le diverse distinzioni fatte dal codice tra il moderatore e gli altri presbiteri potrebbero avallare il dubbio che si tratti di un completo ufficio di parroco attribuito a ciascuno: cf. A. CELEGHIN, «I responsabili della parrocchia», 79. Lo stesso autore però, in un altro articolo, sostiene che la procedura per la rimozione e il trasferimento dei parroci possa applicarsi al solo moderatore, mentre ne sarebbero esclusi gli altri sacerdoti del gruppo. Da ciò sembrerebbe che l'autore identifichi il moderatore come l'equivalente del parroco, diversamente dagli altri sacerdoti: cf. A. CELEGHIN, «Il trasferimento e la rimozione dei parroci», 128.

⁹² Huet e Périsset sostengono un'interpretazione simile, perché entrambi affermano che ciascuno dei sacerdoti può essere considerato parroco. Tuttavia Huet afferma che «il convient dès lors de considérer le modérateur comme un supérieur hiérarchique, tenu de respecter la juste autonomie dont jouissent de plein droit ses confrères»: cf. J.-M. HUET, «Les nouvelles formes d'office curial», 63; Périsset invece dichiara che «*moderator vero non est hierarchicus superior presbyterorum locum tenens eos inter et Episcopum, nec eos inter et Archipresbyterum seu Vicarium foraneum (...) In sinu*

re l'affidamento in solido della parrocchia come forma privilegiata di collaborazione tra presbiteri, da preferire allo schema tipico di parroco e vicario parrocchiale, dimenticando però che l'affidamento della parrocchia in solido è voluto dal Legislatore come eccezionale e non certo ordinario⁹³.

In conclusione può essere detto che le problematiche relative a questa particolare forma di affidamento della cura pastorale di una parrocchia non permettono di chiarire del tutto l'effettiva natura giuridica del *coetus sacerdotum*, soprattutto in relazione al concetto di *parochus* più sopra esaminato. Tuttavia, ai fini del presente lavoro, la problematica trova una sua mitigazione nel can. 542, 2°, il quale chiede che i sacerdoti che formano il gruppo devono essere nominati secondo la disposizione del can. 522. Ciò significa che, pur non potendo affermare con sicurezza che i singoli presbiteri siano qualificabili convenzionalmente come parroci, si può però affermare che essi rientrino nella tipologia di *parochus* certamente in riferimento a ciò che il can. 522 prescrive per tale ufficio, compresa la nota della stabilità. La problematica però è soltanto mitigata, ma non superata, per il fatto che permane un dubbio, in quanto il can. 542, 2° non specifica se tutti i membri del gruppo debbano essere nominati con la stessa tipologia di nomina, ovvero tutti a tempo indeterminato o tutti a tempo determinato, o se possano essere nominati con entrambe le tipologie.

+ Il sacerdote moderatore della cura pastorale secondo il dettato del can. 517 §2.

Si tratta di una forma eccezionale di affidamento della parrocchia, prevista dal can. 517 §2⁹⁴ nel caso di carenza di sacerdoti, secondo cui

coetus presbyterorum paroecialis non datur relatio hierarchica: J.C. PÉRISSET, «De officio parochi», 366-367.

⁹³ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 270-271. L'autore ritiene che un suggerimento in questo senso sia contenuto nell'espressione «*simul sunt sponsores*» del can. 548 §3, che tratta della comune responsabilità del parroco e del vicario parrocchiale i quali, però, mantengono un rapporto di subordinazione che limiterebbe il senso dell'essere cogaranti. La limitazione sarebbe superata se fossero costituiti pastori in solido.

⁹⁴ Can. 517 §2 «*Si ob sacerdotum penuriam Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concedendam esse diacono aliive personae sacerdotali character non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastoralem moderetur*». Cf. V. MURGANO, «I laici partecipi dell'esercizio della cura pastorale», 161-189; J.A. RENKEN, «Parishes without a resident pastor», 100-

è possibile affidare l'esercizio della cura pastorale di una comunità parrocchiale ad un diacono o anche ad una persona non insignita del carattere sacerdotale, oppure ancora ad una comunità di persone. Tuttavia essi non diventano parroco della parrocchia, poiché non possiedono il requisito dell'ordinazione sacerdotale, richiesto come fondamentale dal can. 150 per ricoprire un ufficio con cura d'anime. Essi si limitano a partecipare all'esercizio della cura pastorale, svolgendo compiti che normalmente sono compiuti dal parroco e che di per sé non richiedono l'ordine sacerdotale. È comunque prevista la nomina di un sacerdote che dirige la cura pastorale con i poteri e le facoltà proprie del parroco, moderando l'attività della persona o delle persone chiamate a svolgere i compiti loro affidati, conservando per sé gli atti riservati al sacerdote.

Quest'ultima figura del sacerdote moderatore svolge le proprie funzioni *potestatibus et facultatibus parochi instructus*; tuttavia egli non è definito *pastor proprius*⁹⁵. Per questo motivo si deve ritenere che il sacerdote moderatore non possa essere qualificato tecnicamente come parroco, secondo quanto disposto dai cann. 515 §1 e 519. Egli esercita il proprio ufficio con i poteri e le facoltà proprie del parroco, senza tuttavia essere assimilabile ad esso.

Ciò significa che egli ha le facoltà, e ha il potere di esercitare tutte le funzioni, che il Codice attribuisce al parroco, ovvero: rappresenta la parrocchia in tutti i negozi giuridici, a norma del diritto, e cura l'amministrazione dei beni parrocchiali secondo quanto disposto dai cann. 1281-1288 (can. 532); può ricevere le confessioni dei fedeli che dimorano entro la giurisdizione della parrocchia (can. 968 §1); ha la facoltà di assistere ai matrimoni celebrati entro i confini della parrocchia (can. 1108 §1); ha la facoltà di dispensare i propri sudditi dai voti privati (ca. 1196, 1°).

Tuttavia, non essendo parroco in senso proprio, il sacerdote moderatore non è tenuto ai doveri propri del parroco, e cioè: a risiedere obbligatoriamente nella casa parrocchiale (cfr. can. 533 §1); alla presa di possesso canonica (cfr. can. 527); ad emettere la professione di fede all'inizio del proprio ministero (cfr. can. 833, 6°).

108; S.A. EUART, «Parishes without a resident pastor», 369-386; J.P. JAMMET, «Implications canoniques et pastorales», 36-46.

⁹⁵ Ciò sembrerebbe motivato dal fatto che la commissione per la revisione del codice decise di non ridurre eccessivamente la portata di questa nuova figura né di limitare eccessivamente la competenza delle figure indicate nel canone come affidatarie della partecipazione all'esercizio della cura pastorale della parrocchia. Cf. *Communicationes* 13 (1981) 149.

Ora occorre domandarsi se la stabilità richiesta dal can. 522 possa o debba applicarsi anche alla fattispecie di ufficio in esame. A questo riguardo l'opinione degli autori è divisa. Alcuni infatti affermano che la stabilità richiesta per l'ufficio del parroco non debba applicarsi al sacerdote moderatore di cui al can. 517 §2⁹⁶. Altri invece ritengono che la stabilità richiesta per il sacerdote moderatore non debba essere minore di quella richiesta per un parroco⁹⁷.

A questo riguardo occorre considerare che il sacerdote moderatore di cui al can. 517 §2 svolge il proprio ufficio *potestatibus et facultatibus parochi instructus* e pertanto, sebbene il suo ufficio non sia formalmente assimilabile a quello del parroco, mantiene tuttavia con esso delle forti analogie poiché appare qualificato dagli stessi poteri e dalle stesse facoltà. Pertanto, se il parroco, a motivo dell'esercizio dei rispettivi poteri e facoltà, deve godere di una stabilità nel proprio ufficio, non si vede per quale motivo ciò non debba valere anche per l'ufficio del sacerdote moderatore, che è chiamato ad esercitare i medesimi poteri e le medesime facoltà. Ciò considerato, si deve ritenere plausibile la tesi di quanti sostengono che la stabilità di cui al can. 522 debba essere applicata anche alla figura del sacerdote moderatore.

Per questo motivo le conseguenze derivanti dalla nota della stabilità per il parroco devono essere considerate anche per l'ufficio ad esso assimilato del sacerdote costituito moderatore dell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia affidata ai non sacerdoti.

+ Il parroco religioso

Il Codice di diritto canonico prevede la possibilità di affidare una parrocchia ad un parroco religioso⁹⁸. Tale possibilità appare già con-

⁹⁶ J.A. RENKEN, «Parishes without a resident pastor», 102: «He does not enjoy stability in office as does a pastor (...) It is not appropriate to pursue the processes for his removal or transfer mentioned in canons 1740-1742». S.A. EUART, «Parishes without a resident pastor», 378: «He does not, however, have a term of office, stability in office, nor is he obliged by all the obligations of a pastor; e.g., the obligation residency or the profession of faith».

⁹⁷ Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 205: «(...) è da osservare che detto ufficio non sembra richiedere una minore stabilità di quella dei regolari parroci».

⁹⁸ Can. 520 §1: «*Persona iuridica ne sit parochus; Episcopus autem dioecesanus, non vero Administrator dioecesanus, de consensu competentis Superioris, potest paroeciam committere instituto religioso clericali vel societati clericali vitae apostolicae, eam erigendo etiam in ecclesia instituti aut societatis, hac tamen lege ut unus*

templata nel CIC 1917⁹⁹, ma con distinzioni che nell'attuale legislazione sono venute a cadere¹⁰⁰.

L'attuale Codice infatti, nel can. 520 §1, considera l'opportunità di affidare una parrocchia a un istituto religioso clericale o a una società di vita apostolica, anche erigendola presso la stessa chiesa dell'istituto o della società, escludendo tuttavia che il parroco possa essere una persona giuridica, a differenza di quanto previsto dal Codice precedente¹⁰¹. In questo caso si tratta di parrocchie dette propriamente religiose, poiché esse sono affidate a religiosi in quanto membri di un istituto religioso. Pertanto è lo stesso istituto, nella persona del suo legittimo Superiore, che è investito della responsabilità pastorale della parrocchia, anche se di fatto viene nominato parroco un determinato religioso. A tal fine la provvisione dell'ufficio di parroco, che a norma del can. 523 compete al solo Vescovo diocesano, può avvenire su presentazione del Superiore.

Una seconda fattispecie, prevista dal can. 682 §1, stabilisce che l'Ordinario del luogo possa concedere un ufficio, anche quello parrocchiale, a un religioso, non solo in seguito a presentazione del legittimo

presbyter sit paroeciae parochus, aut, si cura pastoralis pluribus in solidum committatur, moderator, de quo in can. 517, § 1».

⁹⁹ Can. 456: «*Ad paroecias religiosis concreditas Superior, cui ex constitutionibus id competit, sacerdotem suae religionis praesentat Ordinario loci; qui eidem, servato praescripto can. 459, § 2 institutionem concedit*».

¹⁰⁰ Il can. 1425 CIC 1917 distingue infatti tra parrocchie unite *ad temporalia tantum* e parrocchie unite *pleno iure*. Nel primo caso la parrocchia non è propriamente religiosa, ma «*domus religiosa particeps fit solummodo fructuum paroeciae, et Superior religiosus sacerdotem e clero saeculari in eadem instituendum, assignata congrua portione, Ordinario loci praesentare debet*» (§1). Nel secondo caso invece la parrocchia è religiosa poiché il parroco è la stessa casa religiosa in quanto persona giuridica, e ciò in conformità con quanto previsto dal can. 451 §1, secondo cui il parroco può essere *sacerdos vel persona moralis*. In questo caso «*Superior potest sacerdotem e sua religione ad curam animarum exercendam nominare, sed Ordinarii loci est eundem probare et instituere*» (§2). Nell'attuale legislazione non viene più ammessa la parrocchia unita *pleno iure* ad una comunità religiosa e più in generale è venuta a cadere la stessa fattispecie dell'*unio* a favore della *commissio* attraverso una convenzione scritta (cf. PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, art. 33 §1, 771-772).

¹⁰¹ Can. 520 §1: «*Persona iuridica ne sit parochus; Episcopus autem dioecesanus, non vero Administrator dioecesanus, de consensu competentis Superioris, potest paroeciam committere istituto religioso clericali vel societati clericali vitae apostolicae, eam erigendo etiam in ecclesia instituti aut societatis, hac tamen lege ut unus presbyter sit paroeciae parochus, aut, si cura pastoralis pluribus in solidum committatur, moderator, de quo in can. 517, § 1».*

superiore ma anche solo con il suo consenso¹⁰². In questo caso, qualora si tratti dell'affidamento di un ufficio parrocchiale, le parrocchie non sarebbero qualificabili come parrocchie religiose in quanto non sono affidate ad un istituto. Esso, attraverso il consenso del Superiore, si limita a dare la disponibilità di un proprio membro, che il Vescovo nomina parroco nella parrocchia che rimane diocesana sotto tutti gli aspetti¹⁰³.

Nel caso delle parrocchie religiose appare particolarmente importante il disposto del can. 520 §2, che oltre a prevedere la possibilità di assegnare la parrocchia sia in perpetuo sia a tempo determinato, richiede che, in ogni caso, ciò avvenga attraverso una convenzione scritta tra il Vescovo diocesano e il competente Superiore dell'istituto o della società¹⁰⁴. La richiesta di una convenzione scritta rappresenta la novità più rilevante rispetto alla normativa precedente. I numerosi contributi conciliari sul senso e il ruolo della vita consacrata nella Chiesa¹⁰⁵ permettono di affermare che la presenza dei religiosi nelle parrocchie diocesane è espressione della ricchezza e della varietà dei doni della Chiesa. I religiosi sono chiamati a dare alla Chiesa particolare la testimonianza della propria identità e della fedeltà al proprio carisma fondativo¹⁰⁶. Pertanto il religioso parroco non può essere considerato semplicemente uno dei tanti parroci della diocesi, né tantomeno un parroco con funzioni sussidiarie o provvisorie, ma deve essere ritenuto un testimone tipico del carisma del proprio istituto di cui la Chiesa particolare si nutre anche attraverso il conferimento dell'ufficio di parroco. La convenzione di cui il Codice fa obbligo intende garantire proprio questa tipicità della presenza del religioso parroco, custodendo armonicamente da un lato la legittima autonomia dell'istituto cui il religioso parroco appartiene, e dall'altro il rapporto di obbedienza al Vescovo diocesano cui il religioso è tenuto in quanto parroco. In questo senso essa non può esse-

¹⁰² Can. 682 §1: «*Opera quae ab Episcopo dioecetano committuntur religiosis, eiusdem Episcopi auctoritati et directioni subsunt, firmo iure Superiorum religiosorum ad normam can. 678, §§ 2 et 3*».

¹⁰³ Cf. V. DE PAOLIS, «De paroeciis institutis religiosis commissis», 410; ID, «Il religioso parroco», 74.

¹⁰⁴ Can. 520 §2: «*Paroeciae commissio, de qua in § 1, fieri potest sive in perpetuum sive ad certum praefinitum tempus; in utroque casu fiat mediante conventionem scripta inter Episcopum dioecetatum et competentem Superiorem instituti vel societatis inita, qua inter alia expresse et accurate definiantur, quae ad opus explendum, ad personas eidem addicendas et ad res oeconomicas spectent*».

¹⁰⁵ LG 43-44; PC 2/b-c; CD 33-35.

¹⁰⁶ Cf. P. PUCA, «Rileggere il Concilio», 567-570.

re intesa soltanto come mero strumento utile ad evitare liti future, ma deve essere compresa anche come manifesto programmatico dell'attività dei religiosi e del contributo che il loro specifico carisma può donare alla Chiesa particolare anche attraverso l'esercizio del ministero parrocchiale¹⁰⁷.

Inoltre occorre sottolineare che la previsione di una convenzione scritta porta a concludere che l'affidamento delle parrocchie ad un istituto debba essere considerato di natura eccezionale¹⁰⁸.

All'interno del contesto appena descritto la figura del parroco religioso appare decisamente peculiare rispetto a quella di un parroco non religioso. Egli infatti non è soltanto un chierico, ma è un chierico religioso, che in quanto membro di una comunità religiosa, a norma dei cann. 574 e 207, possiede uno *status* che ha una propria specifica natura¹⁰⁹. Egli, aderendo al carisma del proprio istituto, è chiamato ad incarnare i consigli evangelici aderendo ad una particolare modalità di vita.

Inoltre non bisogna dimenticare che la vita religiosa, per sua natura, possiede una organizzazione imprescindibilmente comunitaria. Pertanto il parroco religioso è chiamato ad esercitare il proprio ufficio parallelamente alle esigenze proprie della vita comunitaria condivisa con i propri confratelli. Ciò, com'è facile prevedere, può generare non pochi problemi sotto diversi livelli, poiché il parroco religioso è chiamato a svolgere mansioni che a lui solo competono e a rendersi disponibile secondo tempi e modi che non sempre possono collimare con le esigenze proprie della vita comunitaria.

In particolare possono darsi differenti fattispecie¹¹⁰. Posto che ogni religioso ha l'obbligo di vivere in una casa religiosa, nell'osservanza della vita comune, può darsi il caso che il parroco viva in una casa dove non sia stata costituita una comunità religiosa, a causa della mancanza di requisiti essenziali come per esempio il numero dei membri. In tal caso egli vive in parrocchia, pur appartenendo ad una comunità religiosa fuori della parrocchia.

¹⁰⁷ Cf. V. DE PAOLIS, «De paroeciis institutis religiosis commissis», 412-414.

¹⁰⁸ Cf. L. NOTARO, «Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante "conventio"», 570-578. L'autore tuttavia, analizzando il carattere di eccezionalità di tale forma, arriva a concludere che «il motivo primo che ha spinto il Legislatore a prevedere tale istituto dell'affidamento sia soltanto la carenza del clero secolare» (574).

¹⁰⁹ Can. 588 §1: «*Status vitae consecratae, suapte natura, non est nec clericalis nec laicalis*».

¹¹⁰ Cf. V. DE PAOLIS, «Schema tipo di convenzione », 240-242.

Può darsi il caso che il parroco viva nella comunità religiosa con sede negli edifici della parrocchia. In questo modo il parroco religioso impegnato in parrocchia e gli altri membri impegnati in altri uffici non sono occupati allo stesso modo nel ministero parrocchiale. Ciò comporta la necessità di determinare le modalità attraverso le quali sia possibile custodire la vita comune nella diversità di ministero.

Può darsi ancora il caso che il parroco viva nella comunità religiosa costituita di membri che insieme con lui condividono il ministero pastorale. In tal caso si ha una coincidenza tra la comunità religiosa e la comunità pastorale. Tale coincidenza poi può essere maggiormente accentuata nel caso in cui la cura pastorale della parrocchia venga data *in solidum* all'insieme dei chierici religiosi, a norma del can. 517 §1.

I casi citati esprimono differenti gradualità di problematiche possibili all'interno di una comunità religiosa cui venga affidata la cura pastorale di una parrocchia. Inoltre non si deve dimenticare che un ulteriore rischio di problemi nelle relazioni tra i membri della comunità religiosa può darsi dal fatto che il parroco religioso non necessariamente è anche il Superiore della comunità. Ciò può comportare difficoltà in quanto i membri della comunità, compreso il Superiore, sono subordinati al parroco in quanto al governo della vita pastorale, mentre tutti i membri della comunità, compreso il parroco, devono sottoporsi alla disciplina del Superiore per quanto attiene alla dinamiche interne della vita religiosa della comunità.

Oltre alle difficoltà interne alla comunità occorre considerare quelle legate al rapporto tra il parroco religioso, e nel caso gli altri membri della comunità, con il Vescovo diocesano. Tali difficoltà possono sorgere dal fatto che i religiosi godono di una propria autonomia di vita, hanno un diritto proprio, e dei Superiori propri con poteri conferiti loro dal diritto universale e dal diritto proprio¹¹¹. Essi pertanto godono di un'ampia autonomia per quanto riguarda la disciplina, il governo e l'amministrazione, pur rimanendo sempre subordinati all'autorità ecclesiastica competente. Da ciò si comprende che anche i religiosi impegnati nella pastorale parrocchiale rimangono sempre religiosi e come tali essi svolgono i compiti loro propri. Il parroco religioso quindi non cessa di appartenere al proprio istituto ed è sottoposto in modo esclusivo ai suoi Superiori interni. Tuttavia l'ufficio di parroco gli è conferito dal Vescovo diocesano, che è l'unica autorità capace di conferire l'ufficio con le annesse facoltà. Poiché il Vescovo non può disporre dei religiosi, in quanto essi sono sot-

¹¹¹ Cann. 586; 587; 596; 617-633.

toposti all'obbedienza dei loro Superiori, il conferimento dell'ufficio avviene in seguito a presentazione del Superiore religioso o comunque con il suo consenso, a norma del can. 682 §1.

In questo modo si determina un equilibrio delicato tra subordinazione del parroco religioso al proprio Superiore per quanto attiene alla vita interna dell'istituto, e subordinazione al Vescovo diocesano per quanto riguarda il governo pastorale della parrocchia, tutto ciò in conformità al dettato del can. 678¹¹².

La delicatezza dell'equilibrio dei rapporti tra il parroco religioso, i suoi Superiori e il Vescovo diocesano emerge con particolare evidenza dalla disposizione del can. 682 §2, che prevede la possibilità di rimuovere il religioso dall'ufficio conferito, compreso quello del parroco, sia a discrezione dell'autorità che glielo ha affidato, informatone il Superiore religioso, sia da parte di quest'ultimo, informatone l'autorità committente, in entrambi i casi mai senza che vi sia bisogno del consenso dell'altra autorità. Tale disposizione, che riprende il dettato del can. 454 §5 CIC 1917, rappresenta l'unico caso di rimozione del parroco *ad nutum Episcopi* o *ad nutum Superioris* previsto dal Codice. Essa permette di individuare nella persona del parroco religioso una figura del tutto particolare di parroco, al punto che la tutela del suo diritto alla stabilità nell'ufficio viene privata delle garanzie previste dalle procedure di rimozione e trasferimento di cui ai cann. 1740-1752, proprio in ragione della natura peculiare della persona investita dell'ufficio di parroco.

+ I sacerdoti cappellani militari e i parroci degli Ordinariati per gli ex anglicani

Si tratta, nel primo caso, dei sacerdoti che operano all'interno dell'Ordinariato militare e che svolgono l'ufficio di cappellani, nel secondo caso si tratta invece dei sacerdoti che assumono l'ufficio di parroci negli Ordinariati per gli ex anglicani. I primi fanno riferimento all'Ordinariato militare mentre i secondi fanno riferimento all'Ordinariato per gli ex anglicani. Entrambi gli Ordinariati sono equiparati alla diocesi in quanto sono circoscrizioni ecclesiastiche personali¹¹³. Per

¹¹² Can. 678 §1: «*Religiosi subsunt potestati Episcoporum, quos devoto obsequio ac reverentia prosequi tenentur, in iis quae curam animarum, exercitium publicum cultus divini et alia apostolatus opera respiciunt*». Can. 678 §2: «*In apostolatu externo religiosi propriis quoque Superioribus subsunt et disciplinae instituti fideles permanere debent; quam obligationem ipsi Episcopi, si casus ferat, urgere ne omittant*».

¹¹³ BENEDETTO XVI, Cost. Apost. *Anglicanorum coetibus*, I §3, 987; GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Spirituali militum curae*, I §1, 482.

quanto riguarda la figura dei cappellani militari e quella dei parroci dell'Ordinariato personale vi sono alcune differenze.

La costituzione apostolica *Spirituali militum curae* afferma che «*sacerdotes qui in Ordinariatu cappellani nominantur parochorum iuribus gaudent et officiis tenentur, nisi ex rei natura vel statutis particularibus aliud constet, cumulative vero cum loci parrocho*»¹¹⁴. I cappellani sono normalmente assimilati al parroco nell'esercizio delle loro funzioni e pertanto godono degli stessi diritti e sono tenuti agli stessi doveri, a meno che gli statuti particolari non prevedano altro. Ciò significa che, in assenza di disposizioni diverse, i cappellani dovrebbero godere, tra l'altro, del diritto alla stabilità nel proprio ufficio e a loro dovrebbe anche essere applicata la procedura prevista circa la rimozione e il trasferimento dei parroci di cui ai cann. 1740-1752¹¹⁵.

Tuttavia, stando al testo della costituzione, si deve considerare che «gli statuti particolari potrebbero stabilire diversamente circa la stabilità dei cappellani militari e quindi anche circa la loro rimozione o il trasferimento»¹¹⁶. L'eccezione può spiegarsi per il fatto che i cappellani militari non sono qualificabili come parroci, ma sono ad essi soltanto equiparati, per il fatto che esercitano un ministero del tutto analogo e la cui unica differenza risiede nella particolare qualifica dei destinatari della loro azione pastorale che sono appunto i militari, i quali, per il fatto stesso di essere tali, formano il popolo proprio dell'Ordinariato.

I parroci dell'Ordinariato personale invece sono qualificati come parroci di una parrocchia personale e pertanto godono di tutti i diritti e sono tenuti a tutti gli obblighi previsti nel Codice di Diritto Canonico¹¹⁷. Ciò legittima a ritenere che per essi si debba applicare la normativa del can. 522 relativa alla stabilità dell'ufficio.

+ I pastori propri di una quasi-parrocchia

Il can. 516 §1¹¹⁸ descrive la quasi-parrocchia come una comunità di fedeli indipendente, che non è stata ancora eretta in parrocchia a causa di circostanze particolari. Questa figura era già prevista dalla precedente normativa codiciale come una realtà appartenente ai soli territori di

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Spirituali militum curae*, VII, 484.

¹¹⁵ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 205-206.

¹¹⁶ Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 206.

¹¹⁷ BENEDETTO XVI, Cost. Apost. *Anglicanorum coetibus*, VIII §2, 989.

¹¹⁸ Can. 516 §1: «*Nisi aliud iure caveatur, paroeciae aequiparatur quasi-paroecia, quae est certa in Ecclesia particulari communitas christifidelium, sacerdoti uti pastori proprio commissa, ob peculiaria adiuncta in paroeciam nondum erecta*».

missione. Il can. 216 §3 CIC 1917 infatti la descriveva come una parte di una prefettura apostolica o di un vicariato apostolico. L'attuale normativa invece la prevede come una fattispecie più ampia, non necessariamente legata ai territori di missione, relativa a quei casi in cui le circostanze suggeriscono una qualifica diversa da quella più definita di parrocchia. Si tratta di situazioni temporanee, che presuppongono l'intenzione di procedere a breve termine alla costituzione di una parrocchia vera e propria. La quasi-parrocchia viene affidata alla cura di un sacerdote come suo pastore.

La natura particolare di questa comunità di fedeli si ripercuote anche sulla configurazione giuridica del pastore che ne è messo a capo. Da un lato infatti egli: a) non viene chiamato parroco; b) non si afferma che egli sia equiparato al parroco; c) non viene detto che egli goda delle stesse facoltà e degli stessi poteri del parroco.

Dall'altro lato però occorre sottolineare che: a) la quasi-parrocchia è giuridicamente equiparata alla parrocchia, pertanto si deve ritenere che anche chi la regge debba essere logicamente equiparato al parroco. Ciò peraltro trova un fondamento nel fatto che coloro che presiedono ad una comunità assimilata alla diocesi sono assimilati al Vescovo diocesano, secondo il disposto dei cann. 381 §2 e 368; pertanto, analogicamente, si deve ritenere che il sacerdote che presiede alla quasi-parrocchia può essere equiparato al parroco; b) la quasi-parrocchia è, per sua natura, una comunità già ordinata ad essere costituita come parrocchia, pertanto colui che la regge di fatto lo fa in modo del tutto simile a quello del parroco; c) la quasi-parrocchia è assimilata in tutto ad una parrocchia a meno che il diritto non disponga diversamente, ma il Codice in effetti non prevede disposizioni diverse a questo riguardo; d) per quanto attiene alla necessità di rimuovere o trasferire un sacerdote preposto alla cura di una quasi-parrocchia la prassi prevista dalla Segnatura Apostolica consiste nel seguire la procedura contemplata per gli analoghi provvedimenti riguardanti i parroci¹¹⁹.

Alla luce di quanto detto, sebbene non sia affermata in modo esplicito una formale equiparazione del sacerdote messo a capo di una quasi-parrocchia con il parroco, si deve tuttavia ritenere che le due figure siano fondamentalmente analoghe e che pertanto non appaiono ragioni tali da non dover ritenere che la nota della stabilità sia da applicarsi anche al caso del sacerdote di cui al can. 516 §1.

¹¹⁹ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 207, nota 21.

+ I missionari titolari di una parrocchia o di una quasi-parrocchia in una Missione *sui iuris*

Le Missioni *sui iuris* consistono in comunità di fedeli presenti in alcuni territori di missione¹²⁰ che non fanno parte di Vicariati o di Prefetture Apostoliche e sono rette da un Superiore Ecclesiastico. Tali Missioni non vengono menzionate nella normativa codiciale. Tuttavia la Congregazione *De Propaganda Fide* ha dichiarato che i canoni che si riferiscono alle Prefetture Apostoliche e ai Prefetti Apostolici possono applicarsi, *servatis servandis*, anche alle Missioni *sui iuris* e ai loro Superiori¹²¹.

Queste Missioni sono costituite al loro interno da parrocchie e quasi-parrocchie. Pertanto, alla luce di quanto segnalato, si deve ritenere che i pastori ad esse preposti possano godere dei diritti e dei doveri propri dei parroci, compresa anche la nota della stabilità nel proprio ufficio.

1.1.2 Il significato del verbo *oportet*

Nel contesto dell'analisi della prima proposizione un aspetto degno di interesse riguarda il verbo *oportet* che accompagna il verbo *gaudeat*¹²². Introdotto probabilmente¹²³ al solo scopo di rafforzare il significato del verbo *gaudeat*, vuole esprimere un nesso di necessità tra la nomina del parroco e la stabilità dello stesso nel suo ufficio. Il solo verbo *gaudeat*, infatti, sarebbe risultato meno incisivo nel contesto della perentorietà dell'affermazione, la quale invece risulta rafforzata dal verbo *oportet* che determina un nesso di necessità tra i due termini *parochus* e *stabilitas*: la stabilità non è un fatto circostanziale che può esserci o non esserci, ma un elemento intrinseco alla stessa natura dell'ufficio di parroco.

Tuttavia tale interpretazione non è l'unica possibile: esiste infatti un filone di autori che si orienta nell'interpretare il verbo secondo il significato dell'opportunità piuttosto che della necessità¹²⁴. Per quanti spo-

¹²⁰ Le Missioni *sui iuris* sono sorte con il decreto *Excelsum* nel 1896. Cf. LEONE XIII, Decr. *Excelsum*, 437-440.

¹²¹ Cf. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, 1112-1113, n. 929.

¹²² La questione è ampiamente trattata in P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 83-84; 293-299.

¹²³ La Commissione non ha fornito alcuna precisazione in merito all'introduzione del verbo *oportet*.

¹²⁴ *Oportet* può essere tradotto con: occorre, è necessario, è opportuno. Cf. L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *Il vocabolario della lingua latina*.

sano tale linea, la traduzione di questa prima parte del canone dovrebbe essere «è opportuno che il parroco goda di stabilità» determinando così un significato differente¹²⁵.

¹²⁵ Si citano di seguito alcuni esempi di traduzioni:

1. Le versioni italiane:

- “**È opportuno** che il parroco goda di stabilità”, in *Codice di diritto Canonico: testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1983.
- “**È opportuno** che il parroco goda di stabilità”, in *Codice di diritto Canonico: testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1984.
- “Il parroco **abbia** stabilità” in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Commento al Codice di diritto canonico*.
- “**È necessario** che il parroco goda di stabilità”, in P. LOMBARDIA – J.I. ARRIETA, *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*.
- “**È opportuno** che il parroco goda di stabilità”, in L. CHIAPPETTA, *Il codice di diritto canonico: commento giuridico e pastorale*.
- “**È necessario** che il parroco goda di stabilità”, in *Codice di diritto canonico: testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1997.
- “Il parroco **abbia** stabilità”, in P.V. PINTO, *Commento al codice di diritto canonico*.

2. Le versioni spagnole:

- “El párroco **debe** tener estabilidad”, in INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Código de derecho canónico: edición anotada*.
- “El párroco **debe** tener estabilidad”, in A. BENLLOCH POVERA, *Código de derecho canónico: edición bilingüe fuentes y comentarios de todos los Canones*.
- “El párroco **debe** tener estabilidad”, in M. CAMARERO SUAREZ – J.M. GONZALES DEL VALLE, *Código de derecho canónico*.
- “El párroco **debe** tener estabilidad”, in INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al código de derecho canónico*.

3. Versione portoghese:

- “**É necessário** que o pároco tenha estabilidade”, in J.S. HORTAL, *Código de Direito Canônico*.

4. Le versioni inglesi:

- “The pastor **ought to** possess stability in office”, in *The code of Canon Law. A text and commentary*.
- “**It is necessary** that a parish priest have the benefit of stability”, in UNIVERSITY OF NAVARRA – SAINT PAUL UNIVERSITY, *Code of Canon Law annotated*.
- “**It is necessary** that a parish priest have the benefit of stability”, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law. Letter and Spirit*.
- “The pastor **ought to** possess stability in office”, in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law, Latin-English version*.
- “The pastor **must** possess stability”, in THE CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *New Commentary on the Code of Canon Law*.

Se da un lato l'ambiguità del verbo *oportet* può legittimare le due linee interpretative, dall'altro è necessario contestualizzare l'espressione nel suo proprio campo semantico per esplicitarne il significato più corretto.

Si può considerare innanzitutto un primo campo semantico di natura strettamente grammaticale. I dizionari della lingua latina concordano in buona parte nel trattare il significato del verbo *oportet* riportando prima di tutto il concetto di necessità e solo dopo quello di opportunità¹²⁶. Ciò significa che l'opportunità di cui si parla deve essere interpretata nel contesto semantico proprio di questo verbo, ovvero si tratta di un'opportunità che dovremmo considerare "forte", quasi una necessità e non semplicemente una mera opportunità. In tal senso *oportet* significa ciò che appare come necessario, che occorre che ci sia, che si deve avere e conseguentemente, in questo contesto, anche ciò che è opportuno, ragionevole, che conviene.

5. Le versioni francesi:

- “*Le curé doit jouir de la stabilité*”, in UNIVERSITÉ DE NAVARRE – UNIVERSITÉ SAINT PAUL, *Code de droit Canonique, édition bilingue annotée*.
- “*Le curé doit jouir de la stabilité*”, in LA SOCIÉTÉ DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, *Code de droit Canonique*.
- ¹²⁶Si riportano alcuni esempi di voci tratte da dizionari della lingua latina:
- L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *Il vocabolario della lingua latina*: «Occorre, è necessario, è opportuno»;
- F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*: «è necessario, fa d'uopo, conviene, bisogna»;
- *Oxford latin dictionary*: «It is demanded, it is proper, it must surely be the case, it may reasonably be expected»;
- C.T. LEWIS, C. SHORT, *A latin dictionary founded on Andrews' edition of Freunds' latin dictionary*: «It is necessary, needful, proper, becoming, or reasonable».
- E. FORCELLINI – G. FURLANETTO, *Lexicon totius latinitatis*: «bisogna, è d'uopo, è necessario, si deve, conviene».
- *Cassel's Latin Dictionary*: «It behoves, is needful, proper, it must be, ought to be».
- R. DE MIGUEL – EL MARQUÉS DE MORANTE, *Nuevo diccionario Latino-Español etimológico*: «Es necesario, conviene, es justo, es razonable, es conveniente».
- A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire étimologique de la langue latine*: «marque à l'origine la convenance, le devoir moral plutôt que la nécessité. A servi ensuite à exprimer l'idée de devoir, d'obligation».
- *Thesaurus Linguae Latinae*: «1) Pertinet ad officia, mores, actiones hominum. 2) Pertinet ad necessitatem consequendi rebus insitam».
- AUGUSTÍN BLANQUEZ FRAILE, *Diccionario Latino-Español, Español – Latino*: «Es preciso, es menester, es conveniente, conviene, es una obligación, es un deber».
- A. SOUTER, *A Glossary of Later Latin*: «There is need to».
- E. FONTANILLO MERINO – H.R. FERNANDEZ, *Diccionario Etimológico Latino-español*: «Es preciso, conviene, es necesario, es un deber».

È poi possibile esaminare un secondo campo semantico, complementare al primo e più strettamente giuridico, che riguarda la ricorrenza del verbo *oportet* nel Codice. Analizzando il significato di ciascuna ricorrenza è possibile delineare l'ambito semantico entro cui normalmente il Codice utilizza questo termine.

Escludendo il caso del can. 522, il termine *oportet* ricorre trentaquattro volte nel Codice¹²⁷.

Il can. 63 §3¹²⁸ utilizza il verbo nel senso della necessità, in quanto che la causa motivante il rescritto sia vera a partire da un dato momento non può essere opportuno, ma deve essere necessario in ordine alla certezza del diritto. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

I commentari si collocano sulla linea della necessità per interpretare il significato del verbo nel can. 68¹²⁹, anche in considerazione del fatto che questo canone impone un determinato comportamento (*debet praesentari*) quando questo è richiesto esplicitamente (*praecipitur*), o dipenda dalla natura della cosa trattata, o vi siano delle condizioni che, in tale contesto pre-cettivo, è necessario (e non certo solo opportuno) che siano comprovate.

Il can. 251¹³⁰, nel parlare della formazione filosofica dei futuri chierici, inserisce una proposizione relativa nella quale esprime due sue ca-

¹²⁷ Cf. X. OCHOA, *Index verborum*, 319-320. L'esame dei significati attribuiti a ciascuno dei trentaquattro lemmi citati sarà condotto comparando le traduzioni nelle lingue italiana, francese, spagnola, portoghese e inglese in riferimento ai seguenti commentari i quali, per comodità, verranno citati solo per segnalare eventuali variazioni dal contesto semantico della necessità: P.V. PINTO, *Commento al codice di diritto canonico*; QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ed.), *Codice di diritto canonico commentato*; L. CHIAPPETTA, *Il codice di diritto Canonico: commento giuridico e pastorale*; P. LOMBARDIAÙ – J.I. ARRIETA, *Codice di diritto Canonico e leggi complementari commentato*; J.S. HORTAL, *Código de Direito Canônico*; INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético*; THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law Letter and Spirit*; THE CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *New Commentary on the Code of Canon Law*; UNIVERSITÉ DE NAVARRE – UNIVERSITÉ SAINT PAUL, *Code de droit Canonique, édition bilingue annotée*; LA SOCIÉTÉ DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, *Code de droit Canonique*.

¹²⁸ Can. 63 §3: «*Causa motiva in rescriptis quorum nullus est exsecutor, vera sit oportet tempore quo rescriptum datum est; in ceteris, tempore executionis*».

¹²⁹ Can. 68: «*Rescriptum Sedis Apostolicae in quo nullus datur exsecutor, tunc tantum debet Ordinario impetrantis praesentari, cum id in iisdem litteris praecipitur, aut de rebus agitur publicis, aut comprobari condiciones oportet*».

¹³⁰ Can. 251: «*Philosophica institutio, quae innixa sit oportet patrimonio philosophico perenniter valido, et rationem etiam habeat philosophicae investigationis progredientis aetatis, ita tradatur, ut alumnorum formationem humanam perficiat, mentis aciem provehat, eosque ad studia theologica peragenda aptiores reddat*».

ratteristiche: essere radicata nel patrimonio filosofico perennemente valido e attenta al continuo progresso della ricerca filosofica. Tali caratteristiche non sono, com'è chiaro, due qualità che è opportuno ci siano nella formazione filosofica, ma che è necessario ci siano, dal momento che esse rappresentano il fondamento epistemologico della formazione stessa. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

Il can. 265¹³¹ utilizza il verbo *oportet* per esprimere la necessità dell'incardinazione dei chierici, e non certo la mera opportunità. Infatti non sarebbe verosimile asserire che sia opportuno che ogni chierico risulti incardinato, perché ciò lascerebbe intendere che l'incardinazione non sia vincolante e si ammetterebbe pertanto la possibilità di chierici non incardinati e quindi acefali o girovaghi, ciò che è esplicitamente escluso dallo stesso canone proprio nella sua parte finale. Che i chierici siano incardinati risulta invece una necessità, perché i chierici acefali o girovaghi non siano effettivamente ammessi. Tutti i commentari concordano con questa interpretazione.

Il can. 459 §2¹³² si riferisce alle attività internazionali o al modo di procedere internazionale delle Conferenze episcopali. Ciò può avvenire costituendo un consiglio internazionale, con propri statuti e precise rappresentanze delle singole Conferenze coinvolte. In questo senso il significato del verbo *oportet* deve essere compreso nella direzione della necessità. Infatti le attività e i modi di procedere delle Conferenze episcopali non possono non essere intesi come espressioni dell'agire della Chiesa, pertanto è necessario sentire la Sede Apostolica. Tutte le versioni esaminate sono in linea con questa interpretazione.

Il can. 473 §2¹³³ a riguardo del Moderatore di curia dice che *sacerdos sit oportet*. I compiti del Moderatore che lo stesso canone enuclea e le persone cui esse sono rivolte spingono ad interpretare il verbo nel senso della necessità. Il Moderatore infatti deve coordinare le attività riguardanti gli affari amministrativi e deve curare che gli addetti di cu-

¹³¹ Can. 265: «*Quemlibet clericum oportet esse incardinatum aut alicui Ecclesiae particulari vel praelaturae personali, aut alicui instituto vitae consecratae vel societati hac facultate praeditis, ita ut clerici acephali seu vagi minime admittantur*».

¹³² Can. 459 §2: «*Quoties vero actiones aut rationes a conferentiis ineuntur formam internationalem praeseferentes, Apostolica Sedes audiatur oportet*».

¹³³ Can. 473 §2: «*Ipsius Episcopi dioecisani est coordinare actionem pastorem Vicariorum sive generalium sive episcopalium; ubi id expediat, nominari potest Moderator curiae, qui sacerdos sit oportet, cuius est sub Episcopi auctoritate ea coordinare quae ad negotia administrativa tractanda attinent, itemque curare ut ceteri curiae addicti officium sibi commissum rite adimpleant*».

ria, che spesso sono essi stessi sacerdoti, svolgano fedelmente il proprio ufficio, tutto ciò sotto l'autorità del Vescovo. Si comprende che la natura del compito affidatogli, che presuppone un rapporto continuativo e fidato, di coordinamento di altri sacerdoti, talvolta inerente questioni riservate, richieda come necessaria la persona di un sacerdote. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

L'unanimità delle traduzioni emerge anche nel caso del can. 487 §1¹³⁴, che inizia dicendo che *archivum clausum sit oportet* e afferma che la chiave sia in possesso solo del Vescovo e del cancelliere. Inoltre aggiunge che nessuno è autorizzato ad entrarvi se non con una licenza espressamente data dal Vescovo oppure dal Moderatore di curia e dal cancelliere contemporaneamente. Il tenore del testo spinge chiaramente a considerare l'interpretazione del verbo *oportet* nel senso della necessità, poiché non sarebbe ammissibile immaginare che il canone suggerisca solo l'opportunità di chiudere a chiave l'archivio imponendo poi però tutte le restrizioni prescritte riguardo al suo accesso.

Il can. 521 §1¹³⁵ afferma che, perché uno sia validamente nominato parroco, *oportet sit in sacro presbyteratus ordine constitutus*. L'avverbio *valide* presente nel testo esprime chiaramente la necessità dell'ordine del presbiterato come elemento indispensabile al conferimento dell'ufficio di parroco. Ciò trova una conferma in un luogo parallelo, e precisamente nel can. 150¹³⁶, il quale prescrive che chi assume un ufficio che comporta la piena cura d'anime deve necessariamente essere ordinato sacerdote. Se l'ordine sacro fosse solo opportuno, si dovrebbero ammettere casi di parroci non presbiteri. I commentari sono sostanzialmente concordi con questa interpretazione¹³⁷.

Lo stesso canone al §3¹³⁸ fa riferimento all'accertamento della idoneità del candidato all'ufficio di parroco. Il canone afferma che

¹³⁴ Can. 487 §1: «*Archivum clausum sit oportet eiusque clavem habeant solum Episcopus et cancellarius; nemini licet illud ingredi nisi de Episcopi aut Moderatoris curiae simul et cancellarii licentia*».

¹³⁵ Can. 521 §1: «*Ut quis valide in parochum assumatur, oportet sit in sacro presbyteratus ordine constitutus*».

¹³⁶ Can. 150: «*Officium secumferens plenam animarum curam, ad quam adimplendam ordinis sacerdotalis exercitium requiritur, ei qui sacerdotio nondum auctus est valide conferri nequit*».

¹³⁷ La versione portoghese traduce con «requer-se que seja», che esprime certamente l'idea della necessità sebbene in una forma più mitigata rispetto a «è necessario». Cf. J.S. HORTAL, *Código de Direito Canônico*.

¹³⁸ Can. 521 §3: «*Ad officium parochi alicui conferendum, oportet de eius idoneitate, modo ab Episcopo dioecesano determinato, etiam per examen, certo constet*».

dell'idoneità *oportet certo constet*. La qualifica della certezza, riguardante l'accertamento dell'idoneità, sostiene l'interpretazione del verbo *oportet* nel senso della necessità. Anche in questo caso i commentari sono unanimi in questa interpretazione.

Il can. 542, 1°¹³⁹ stabilisce che le qualità affermate nel can. 521 per il singolo parroco vanno riferite anche ai quei sacerdoti ai quali, a norma del can. 517 §1, viene affidata in solido la cura pastorale di una o più parrocchie. In questo senso quanto detto per il dettato del can. 521 §§1 e 3 deve essere inteso anche per il can. 542, 1° e pertanto il verbo *oportet* utilizzato deve essere interpretato nel senso della necessità. Le versioni esaminate concordano.

Il can. 546, in parallelo con il can. 521 §1, chiede che il vicario parrocchiale sia costituito nel sacro ordine del presbiterato. Anche in questo caso, come per quello analogo del parroco, si deve ritenere che il significato del verbo *oportet* sia certamente da intendersi nel senso della necessità, anche grazie alla presenza dell'avverbio *valide*, che fa dell'ordine sacro un elemento indispensabile per la valida provvisione dell'ufficio. Se infatti fosse semplicemente opportuno che il vicario parrocchiale fosse un presbitero, si dovrebbero ammettere vicari parrocchiali non presbiteri. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

Il can. 566 §1 nella sua prima parte¹⁴⁰ chiede che il cappellano sia fornito di tutte le facoltà che richiede una cura pastorale ordinata. Tali facoltà, in quanto servono a qualificare come *recta* la pastorale, devono ritenersi necessarie e non facoltative e pertanto anche in questo caso il verbo *oportet* deve essere inteso nel senso della necessità. Le interpretazioni delle versioni analizzate concordano.

Il dettato del can. 627 §1¹⁴¹ afferma che il Superiori religiosi sono tenuti ad avvalersi dell'opera del proprio consiglio, a norma delle rispet-

¹³⁹ Can. 542, 1°: «*Sacerdotes quibus in solidum, ad normam can. 517, § 1, alicuius paroeciae aut diversarum simul paroeciarum cura pastoralis committitur: 1° praediti sint oportet qualitatibus, de quibus in can. 521*».

¹⁴⁰ Can. 566 §1: «*Cappellanus omnibus facultatibus instructus sit oportet quas recta cura pastoralis requirit. Praeter eas quae iure particolari aut speciali delegatione conceduntur, cappellanus vi officii facultate gaudet audiendi confessiones fidelium suae curae commissorum, verbi Dei eis praedicandi, Viaticum et unctionem infirmorum administrandi necnon sacramentum confirmationis eis conferendi, qui in periculo mortis versentur*».

¹⁴¹ Can. 627 §1: «*Ad normam constitutionum, Superiores proprium habeant consilium, cuius opera in munere exercendo utantur oportet*».

tive Costituzioni. Le versioni esaminate presentano tutte traduzioni che esprimono il significato del verbo *oportet* in ordine ad una necessità. Del resto tale interpretazione risulta conforme al tenore del dettato del can. 127¹⁴².

Il can. 678 §3¹⁴³ chiede che nell'organizzazione delle attività apostoliche dei religiosi i Vescovi diocesani e i Superiori religiosi procedano su un piano di reciproca intesa. La collaborazione tra Vescovi e Superiori, riferendosi al coordinamento delle attività apostoliche, non può essere considerata come facoltativa, ma al contrario doverosa e indispensabile, prima di tutto in ordine al bene delle anime cui tali attività sono rivolte. Viene cioè affermata l'esigenza di attuare una pastorale equilibrata che sia frutto di un pacifico accordo tra Vescovo diocesano e Superiore religioso. Pertanto il verbo *oportet* deve essere inteso nel senso di ciò che è necessario. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

Le versioni concordano anche nel caso del can. 721 §3¹⁴⁴ che si riferisce alla maturità di colui che chiede di entrare in un istituto secolare nel primo periodo di prova. Il dettato del canone in questo caso è assolutamente chiaro in quanto afferma che tale maturità, la quale i candidati *habeant oportet*, è *necessaria ad vitam instituti propriam recte ducendam*. L'aggettivo *necessaria* induce a ritenere che il verbo *oportet* debba essere tradotto con «è necessario». Ciò trova inoltre un'ulteriore

¹⁴² Can. 127: § 1 «Cum iure statuatur ad actus ponendos Superiorem indigere consensu aut consilio alicuius collegii vel personarum coetus, convocari debet collegium vel coetus ad normam can. 166, nisi, cum agatur de consilio tantum exquirendo, aliter iure particolari aut proprio cautum sit; ut autem actus valeant requiratur ut obtineatur consensus partis absolute maioris eorum qui sunt praesentes aut omnium exquiratur consilium». §2 «Cum iure statuatur ad actus ponendos Superiorem indigere consensu aut consilio aliquarum personarum, uti singularum: 1° si consensus exigatur, invalidus est actus Superioris consensum earum personarum non exquirentis aut contra earum vel alicuius votum agentis; 2° si consilium exigatur, invalidus est actus Superioris easdem personas non audientis; Superior, licet nulla obligatione teneatur accedendi ad earundem votum, etsi concors, tamen sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, ab earundem voto, praesertim concordi, ne discedat».

§3 «Omnes quorum consensus aut consilium requiritur, obligatione tenentur sententiam suam sincere proferendi atque, si negotiorum gravitas id postulat, secretum sedulo servandi; quae quidem obligatio a Superiore urgeri potest».

¹⁴³ Can. 678 §3: «In operibus apostolatus religiosorum ordinandis Episcopi diocesani et Superiores religiosi collatis consiliis procedant oportet».

¹⁴⁴ Can. 721 §3: «Praeterea, ut quis recipiatur, habeat oportet maturitatem, quae ad vitam instituti propriam recte ducendam est necessaria».

conferma nella analoga disposizione del can. 642 riguardante l'ammissione al noviziato in un istituto religioso¹⁴⁵.

Il can. 760¹⁴⁶ utilizza il verbo per esprimere la relazione tra il ministero della parola e quelle che ne sono ritenute le fonti, ovvero la Sacra Scrittura, la Tradizione, la liturgia, il ministero e la vita della Chiesa. Dal dettato del canone appare chiaro che tale relazione debba essere intesa nel senso della necessità, poiché che il ministero della parola si fondi sulle fonti citate non può essere semplicemente opportuno, ma evidentemente deve essere necessario¹⁴⁷. Le versioni esaminate concordano.

Sulla medesima motivazione si fonda l'interpretazione del verbo *oportet* nel senso della necessità in riferimento al dettato del can. 768 §1¹⁴⁸, poiché quanto va creduto e fatto in ordine alla gloria di Dio e alla salvezza degli uomini per sua natura non può essere solo opportuno, ma deve essere considerato necessario e come tale va predicato. Anche in questo caso quindi i commentari sono concordi nella medesima interpretazione.

Il can. 796 §2¹⁴⁹ parla dei rapporti tra genitori e maestri nelle scuole. Il verbo *oportet* è utilizzato per esprimere il richiamo alla cooperazione dei genitori con gli educatori dei loro figli. Tale cooperazione, considerando l'avverbio *arcte* che accompagna il verbo *cooperentur*, e il dettato del primo paragrafo, il quale presenta le scuole come *praecipuum auxilium* ai genitori nell'adempire la loro funzione educativa, deve essere intesa nell'ordine della necessità. La scuola infatti non può considerarsi, per sua natura, un sostituto dei genitori, ma una collaboratrice

¹⁴⁵ Can. 642: «*Superiores vigilanti cura eos tantum admittant qui, praeter aetatem requisitam, habeant valetudinem, aptam indolem et sufficientes maturitatis qualitates ad vitam instituti propriam amplectendam; quae valetudo, indoles et maturitas comprobentur adhibitis etiam, si opus fuerit, peritis, firmo praescripto can. 220*».

¹⁴⁶ Can. 760: «*In ministerio verbi, quod sacra Scriptura, Traditione, liturgia, magisterio vitaeque Ecclesiae innitatur oportet, Christi mysterium integre ac fideliter proponatur*».

¹⁴⁷ Una versione italiana non traduce il verbo *oportet* ed esprime il contenuto del canone nella formula seguente: «Nel ministero della parola, che si basa su...». In ogni caso la traduzione esclude il significato dell'opportunità. Cf. P.V. PINTO, *Commento al codice di diritto canonico*, can. 760.

¹⁴⁸ Can. 768 §1: «*Divini verbi praecones christifidelibus imprimis proponant, quae ad Dei gloriam hominumque salutem credere et facere oportet*».

¹⁴⁹ Can. 796 §2: «*Cum magistris scholarum, quibus filios educandos concredant, parentes arcte cooperentur oportet; magistri vero in officio suo persolvendo intime collaborent cum parentibus, qui quidem libenter audiendi sunt eorumque consociationes vel conventus instaurentur atque magni existimentur*».

valida e qualificata. A conferma di ciò il canone esprime il dovere dei maestri di ascoltare volentieri i genitori (*audiendi sunt*) e raccomanda l'istituzione di associazioni e riunioni. Il significato del verbo *oportet* sulla linea della necessità è condivisa da tutti i commentari esaminati.

Il can. 797¹⁵⁰, in linea con il precedente, esprime la necessità che i genitori siano effettivamente liberi nello scegliere le scuole cui inviare i loro figli. Infatti, che ciò sia necessario, è sostenuto dalla seconda parte del canone, che auspica una tutela della libertà dei genitori anche da parte della società civile. Una riprova di ciò si ha nella parte in cui il canone afferma che i fedeli devono (*debent*) impegnarsi perché la società civile riconosca ai genitori questa libertà. Il verbo *debent* rafforza l'interpretazione del verbo *oportet* nel senso della necessità. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

Allo stesso modo le diverse traduzioni concordano per il can. 803 §2¹⁵¹, che parla dell'istruzione e dell'educazione nella scuola cattolica in riferimento ai loro fondamenti, che sono rinvenuti nei principi della dottrina cattolica. Anche in questo caso l'educazione e l'istruzione, la cui natura è cattolica in quanto insegnate nella scuola cattolica, devono necessariamente fondarsi sui principi della dottrina cattolica.

Il can. 812¹⁵² richiede che quanti insegnano discipline teologiche negli istituti di studi superiori abbiano il mandato della competente autorità ecclesiastica. In questo caso appare del tutto chiaro il significato di stretta necessità del verbo *oportet*, poiché che tali insegnanti abbiano il mandato non è solo opportuno, ma doveroso. Tutti i commentari concordano con questa interpretazione.

Il can. 851¹⁵³ ricorre all'uso del verbo *oportet* nel suo enunciato introduttivo, ove richiede che la celebrazione del battesimo debba essere

¹⁵⁰ Can. 797: «*Parentes in scholis eligendis vera libertate gaudeant oportet; quare christifideles solliciti esse debent ut societas civilis hanc libertatem parentibus agnoscat atque, servata iustitia distributiva, etiam subsidiis tueatur*».

¹⁵¹ Can. 803 §2: «*Institutio et educatio in schola catholica principiis doctrinae catholicae nitatur oportet; magistri recta doctrina et vitae probitate praestent*».

¹⁵² Can. 812: «*Qui in studiorum superiorum institutis quibilibet disciplinas tradunt theologicas, auctoritatis ecclesiasticae competentis mandatum habeant oportet*».

¹⁵³ Can. 851: «*Baptismi celebratio debite praeparetur oportet; itaque:*

1° adultus, qui baptismum recipere intendit, ad catechumenatum admittatur et, quatenus fieri potest, per varios gradus ad initiationem sacramentalem perducatur, secundum ordinem initiationis ab Episcoporum conferentia aptatum et peculiares normas ab eadem editas;

2° infantis baptizandi parentes, itemque qui munus patrini sunt suscepturi, de significatione huius sacramenti deque obligationibus cum eo cohaerentibus rite edo-

preparata debitamente. Dal contesto delle traduzioni esaminate emerge il significato del verbo *oportet* nell'ordine della necessità, sebbene alcune ricorrano a formule più mitigate¹⁵⁴.

Il can. 853¹⁵⁵ utilizza il verbo *oportet* nel senso di una evidente necessità e ciò appare chiaro dall'inciso *extra casum necessitatis*, che orienta a ritenere che la benedizione dell'acqua secondo quanto prescritto nei libri liturgici debba essere considerata la norma da osservare fedelmente. I commentari sono unanimi in questa interpretazione¹⁵⁶.

Il can. 865 §1¹⁵⁷ riporta alcune condizioni in ordine al conferimento del battesimo ad un adulto che, per loro natura, appaiono come manifestamente necessarie. Le versioni analizzate si collocano su questa linea e pertanto il verbo deve essere interpretato nel senso della necessità.

Il can. 868 §1¹⁵⁸ fa ricorso all'uso di *oportet* per indicare la presenza di determinati elementi in ordine alla lecita celebrazione del battesimo. L'utilizzo dell'avverbio *licite* muove evidentemente ad interpretare il verbo nel senso della necessità, poiché non si può ritenere che quanto richiesto per la liceità di un atto sia solo opportuno e non necessario. Tutti i commentari concordano con questa interpretazione.

ceantur; parochus per se vel per alios curet ut ita pastoralibus monitionibus, immo et communi precatione, debite parentes instruantur, plures adunando familias atque, ubi fieri possit, eas visitando».

¹⁵⁴ Una versione inglese traduce «*debite praeparetur oportet*» con l'espressione «*should be prepared*», che letteralmente significa «dovrebbe essere preparata» e non «deve essere preparata». Cf. THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law Letter and Spirit*. Così una versione italiana traduce con «sia preparata», ponendosi sul piano esortativo. Cf. P.V. PINTO, *Commento al codice di diritto canonico*. In ogni caso entrambe le traduzioni si collocano nel contesto della necessità, sebbene in una forma più mitigata.

¹⁵⁵ Can. 853: «*Aqua in baptismo conferendo adhibenda, extra casum necessitatis, benedicta sit oportet, secundum librorum liturgicorum praescripta*».

¹⁵⁶ Una versione inglese traduce «*benedicta sit oportet*» con l'espressione «*should be blessed*», che comunque esprime l'idea della necessità. Cf. *The code of Canon Law. A text and commentary*, can. 853.

¹⁵⁷ Can. 865 §1: «*Ut adultus baptizari possit, oportet voluntatem baptismum recipiendi manifestaverit, de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit instructus atque in vita christiana per catechumenatum sit probatus; admoneatur etiam ut de peccatis suis doleat*».

¹⁵⁸ Can. 868 §1: «*Ut infans licite baptizetur, oportet:*

1° *parentes, saltem eorum unus aut qui legitime eorum locum tenet, consentiant;*

2° *spes habeatur fundata eum in religione catholica educatum iri; quae si prorsus deficiat, baptismus secundum praescripta iuris particularis differatur, monitis de ratione parentibus*».

Il can. 874 §1¹⁵⁹ utilizza il verbo per indicare la presenza di determinate condizioni per l'ammissione di una persona all'incarico di padrino. La stessa natura di dette condizioni è tale da dover ritenere che, in caso di loro mancanza, colui che è stato designato a svolgere il ministero di padrino non possa lecitamente ottemperare a tale compito. Pertanto il significato del verbo *oportet* deve conseguentemente essere interpretato nel senso della necessità.

Sulla stessa linea interpretativa è da ritenersi l'uso del verbo nel can. 893 §1¹⁶⁰, che esprime la necessità delle medesime condizioni in riferimento al padrino del confermando. Anche in questo caso vi è piena concordanza tra le diverse traduzioni esaminate.

I commentari concordano anche nel caso del can. 911 §2¹⁶¹ che esprime la necessità per il ministro interessato di informare il proprio superiore competente qualora si sia trovato nella necessità di portare il Viatico agli infermi.

Nel can. 987¹⁶² il verbo *oportet* è utilizzato in relazione alle disposizioni del penitente che desidera ricevere l'assoluzione sacramentale. Tali disposizioni concernono il ripudio dei peccati commessi e il proposito di emendarsi. All'interno di questo contesto si deve ritenere che il significato del verbo sia da individuarsi nella categoria della necessità, poiché le condizioni suddette sono elemento essenziale in ordine alla valida e fruttuosa confessione sacramentale. I commentari sono unanimi in questa interpretazione.

¹⁵⁹ Can. 874 §1: «*Ut quis ad munus patrini suscipiendum admittatur, oportet:*

1° ab ipso baptizando eiusve parentibus aut ab eo qui eorum locum tenet aut, his deficientibus, a parcho vel ministro sit designatus atque aptitudinem et intentionem habeat hoc munus gerendi;

2° decimum sextum aetatis annum expleverit, nisi alia aetas ab Episcopo dioecetano statuta fuerit vel exceptio iusta de causa parcho aut ministro admittenda videatur;

3° sit catholicus, confirmatus et sanctissimum Eucharistiae sacramentum iam receperit, idemque vitam ducat fidei et muneri suscipiendo congruam;

4° nulla poena canonica legitime irrogata vel declarata sit innodatus;

5° non sit pater aut mater baptizandi».

¹⁶⁰ Can. 893 §1: «*Ut quis patrini munere fungatur, condiciones adimpleat oportet, de quibus in can. 874».*

¹⁶¹ Can. 911 § 2: «*In casu necessitatis aut de licentia saltem praesumpta parochi, cappellani vel Superioris, cui postea notitiam dari oportet, hoc facere debet quilibet sacerdos vel alius sacrae communionis minister».*

¹⁶² Can. 987: «*Christifidelis, ut sacramenti paenitentiae remedium percipiat saluterum, ita dispositus sit oportet ut, peccata quae commiserit repudiando et propositum sese emendandi habens, ad Deum convertatur».*

Il can. 1026¹⁶³ tutela la libertà del candidato agli ordini sacri. Il primo enunciato del canone, dove compare il verbo *oportet*, chiede che il candidato sia libero. L'interpretazione del verbo nel senso della necessità appare chiara dal contesto che segue, anche attraverso l'uso di vocaboli ed espressioni che esprimono un divieto assoluto (*nefas est... quovis modo, ob quamlibet causa... cogere; nefas est... avertere*) i quali corroborano l'affermazione che il candidato *deve* essere libero. Le versioni esaminate concordano.

Il can. 1039¹⁶⁴, di contenuto chiaramente precettivo, utilizza il verbo *oportet* nel senso di una chiara necessità. Poiché gli esercizi spirituali degli ordinandi sono considerati come necessari, non è solo opportuno, ma è doveroso che il Vescovo si accerti se siano stati svolti correttamente. Il significato del verbo *oportet* sulla linea della necessità è condivisa da tutti i commentari esaminati.

Il can. 1337 §2¹⁶⁵ afferma che, per infliggere la pena di dimorare in un determinato luogo o territorio ad un chierico o ad un religioso occorre che ci sia una condizione, ovvero che l'Ordinario di quel luogo vi consenta. Tale condizione, richiesta attraverso l'utilizzo del verbo *oportet*, deve essere intesa come necessaria, poiché non pare ammissibile che il consenso dell'Ordinario del luogo sia solo opportuno. Anche in questo caso i commentari sono concordi con questa interpretazione.

Piena concordanza si riscontra anche nel caso del can. 1561¹⁶⁶ che fa ricorso al verbo per disciplinare la presenza del notaio che assiste il giudice durante l'interrogatorio del teste. Anche in questo caso *oportet* esprime la necessità della presenza di un notaio, che non può essere solo opportuna.

¹⁶³ Can. 1026: «*Ut quis ordinetur debita libertate gaudeat oportet; nefas est quemquam, quovis modo, ob quamlibet causam ad ordines recipiendos cogere, vel canonice idoneum ab iisdem recipiendis avertere*».

¹⁶⁴ Can. 1039: «*Omnes qui ad aliquem ordinem promovendi sunt, exercitiis spiritualibus vacent per quinque saltem dies, loco et modo ab Ordinario determinatis; Episcopus, antequam ad ordinationem procedat, certior factus sit oportet candidatos rite iisdem exercitiis vacasse*».

¹⁶⁵ Can. 1337 §2: «*Ut praescriptio commorandi in certo loco vel territorio irrogetur, accedat oportet consensus Ordinarii illius loci, nisi agatur de domo extradioecsanis quoque clericis paenitentibus vel emendandis destinata*».

¹⁶⁶ Can. 1561: «*Examen testis fit a iudice, vel ab eius delegato aut auditore, cui assistat oportet notarius; quapropter partes, vel promotor iustitiae, vel defensor vinculi, vel advocati qui examini intersint, si alias interrogationes testi faciendas habeant, has non testi, sed iudici vel eius locum tenenti proponant, ut eas ipse deferat, nisi aliter lex particularis caveat*».

Infine il can. 1612 §1¹⁶⁷ specifica i soggetti che devono essere indicati nella sentenza. Anche in questo caso il significato del verbo deve intendersi nel senso della necessità, poiché non può ritenersi solo opportuno, ma deve essere evidentemente necessario che la sentenza indichi con precisione i soggetti elencati. Ancora una volta i commentari sono unanimi in questa interpretazione.

L'analisi comparata dei canoni che contengono nel loro testo il verbo *oportet*, benché condotta in modo sintetico e senza pretese di esaustività, permette tuttavia di far emergere che il Codice di diritto canonico utilizza il verbo in esame primariamente nel senso della necessità. Conseguentemente si può affermare che nel campo semantico giuridico l'idea di necessità appare certamente più consona rispetto a quella di mera opportunità.

Inoltre, rimanendo sempre nel medesimo campo semantico di natura giuridica, si deve integrare l'analisi del verbo considerando, sul piano sinottico, come il concetto di stabilità viene espresso nel CIC 1917 e in CD 31. Nel primo caso, il can. 454 §1 recita che «*qui paroeciae administrandae praeficiuntur qua proprii eiusdem rectores, stabiles in ea esse debent*», mentre nel testo conciliare si legge «*parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio quam animarum bonum requirant*». Risulta evidente una prima attenuazione dell'espressione, operata attraverso il passaggio dalla forma tassativa del CIC 1917 alla forma esortativa del testo conciliare, attenuazione che rappresenta la base della formulazione conclusiva dell'attuale can. 522: «*stabilitate gaudeat oportet*». Tuttavia tale attenuazione non può che essere letta alla luce dell'evoluzione della norma e il suo significato deve essere interpretato nel contesto dei testi ora citati, per cui il *gaudeat oportet* del CIC 1983 va considerato alla luce del *stabiles esse debent* del CIC 1917, dal momento che la stabilità non ha mai cessato di essere un elemento intrinsecamente necessario all'ufficio di parroco e che in tal senso entrambi i codici, sebbene su presupposti differenti, hanno l'intenzione di tutelare tale caratteristica dell'ufficio parrocchiale con la medesima forza prescrittiva.

In tal senso si può concludere che il concetto di necessità appare certamente più adeguato, tenuto conto della natura del verbo e del contesto in cui viene generalmente usato nel diritto, oltre al fatto che al momen-

¹⁶⁷ Can. 1612 §1: «*Sententia, post divini Nominis invocationem, exprimat oportet ex ordine qui sit iudex aut tribunal; qui sit actor, pars conventa, procurator, nominibus et domiciliis rite designatis, promotor iustitiae, defensor vinculi, si partem in iudicio habuerint*».

to attuale la maggioranza degli interpreti utilizza una traduzione in termini di necessità piuttosto che di mera opportunità.

Se questo è vero, allora si deve concludere anche che il verbo *oportet*, accompagnando il verbo *gaudeat*, determina una espressione concettuale più completa e rafforzata, in virtù della quale non sembra sufficiente dire «il parroco goda di stabilità», ma piuttosto «è necessario che il parroco goda di stabilità», ovvero si richiede come costitutivo allo stesso ufficio di parroco che esso sia accompagnato dalla nota della stabilità, nel senso che tale ufficio o è stabile o semplicemente non è.

1.1.3 Il concetto di *stabilitas*

Rimane infine da analizzare il contenuto del concetto di *stabilitas*, che può essere considerato come il termine principale del can. 522. Posto che la stabilità è necessaria all'ufficio di parroco, ci si chiede che cosa si deve intendere propriamente con questo termine.

Nel Codice precedente l'inamovibilità (o amovibilità) del parroco trovava la sua regolamentazione nel contesto del diritto beneficiale e pertanto il motivo fondamentale che ne giustificava la disciplina sembrava più che altro la tutela della persona del parroco. La sua permanenza doveva pertanto garantirgli una sicurezza soprattutto di ordine economico, anche se si deve ammettere che considerare questa come la sola ragione fondante della permanenza a tempo indefinito nell'ufficio parrocchiale sarebbe un'eccessiva semplificazione, dal momento che attraverso tale tutela veniva garantita anche l'efficacia dell'azione pastorale e quindi il diritto dei fedeli ad avere un pastore che permanesse nel suo ufficio per il tempo necessario. Tuttavia non si può negare che il beneficio finì con il prevalere sull'ufficio, creando non poche ambiguità ed equivoci, al punto che lo stesso Concilio ha dovuto intervenire riequilibrando gli elementi in gioco, mutando il concetto di ufficio e ricordando che ciò che ne caratterizza intrinsecamente la natura è la cura delle anime¹⁶⁸. Pertanto coloro che nella Chiesa assumono un ufficio, lo assumono primariamente per il bene delle anime e questo appare con maggiore forza proprio per l'ufficio di parroco, per via della sua natura¹⁶⁹. Ciò che de-

¹⁶⁸ PO 20: «*Systema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum*».

¹⁶⁹ CD 31: «*parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio quam animarum bonum requirat*».

termina la nomina di un parroco è un motivo di servizio pastorale, rivolto al bene delle anime. La ragione è la *salus animarum*, concetto nel quale tra l'altro non può trovare spazio solo il popolo di Dio affidato al parroco ma anche, evidentemente, il parroco stesso, perché un'efficace azione pastorale non avvantaggia solo le anime dei fedeli ma anche l'anima del parroco. L'azione pastorale infatti non è semplicemente opera del parroco come soggetto attivo nei confronti del popolo affidatogli come soggetto passivo, ma azione congiunta di tutte le membra che compongono il corpo ognuno, naturalmente, secondo i propri compiti e carismi¹⁷⁰. Infatti, se l'elemento principale della provvisione dell'ufficio di parroco è il servizio delle anime in ordine alla loro salvezza, anche la stabilità dello stesso parroco non può che essere giustificata primariamente da questo elemento e solo dopo può essere considerato anche un motivo di garanzia per la persona del parroco, garanzia prima di tutto spirituale in ordine al bene della sua anima e secondariamente garanzia di carattere economico in ordine al suo onesto sostentamento.

In tal senso con il termine *stabilitas* il Codice, in linea con il Magistero conciliare, vuole intendere una permanenza garantita per un tempo necessario ed utile ad ottenere il bene delle anime. Il tempo infatti deve essere sufficientemente garantito al parroco per conoscere la situazione del territorio parrocchiale e la situazione delle persone e delle famiglie che vi vivono, per programmare un'adeguata azione pastorale e tradurla in pratica, ma anche per poter ricevere tutto il bene spirituale che i fedeli a lui affidati sono in grado di dargli attraverso la loro preziosa collaborazione.

Alla luce di queste considerazioni risulta difficile comprendere ed accettare la posizione di quanti sembrano interpretare il termine *stabilitas* al di fuori di ogni riferimento pastorale, considerandolo semplicemente come termine tecnico che vuole fondare la nomina a tempo indeterminato e semplificando così ai minimi termini il dettato del primo enunciato del canone. Appare infatti troppo povero interpretare la *stabilitas* del can. 522 come «un surrogato dell'antica *perpetuitas*, ora che ne è venuto a cadere il fondamento puramente contingente insito nella impostazione beneficiale dell'ufficio parrocchiale»¹⁷¹.

Occorre inoltre ricordare che la stabilità non può essere considerata sinonimo di irremovibilità. Il fatto che il parroco debba essere stabile

¹⁷⁰ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 127.

¹⁷¹ P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 84.

non comporta la conseguenza che egli sia destinato a permanere nel medesimo ufficio parrocchiale per tutta la vita, ma solo per un tempo ragionevolmente lungo e utile alla più appropriata azione pastorale. Il parroco può cessare di permanere nel suo ufficio nei casi previsti dal diritto, ovvero: nel caso della rimozione (cann. 1740-1747); nel caso del trasferimento (cann. 1748-1752); nel caso di rinuncia (cann. 187-189; 538 §3); nel caso di nomina a tempo determinato, allo scadere del tempo determinato; nel caso di privazione dell'ufficio in pena di un delitto (can. 196).

1.2 *La seconda proposizione*

È necessario che il parroco goda di stabilità, «*ideoque ad tempus indefinitum nominetur*». Questa seconda proposizione presenta il secondo tema del can. 522 ovvero l'affermazione che di norma il parroco deve essere nominato a tempo indefinito. Essa si correla alla prima proposizione attraverso l'avverbio *ideo* unito alla congiunzione enclitica *que*, determinando in questo modo una relazione tra i termini *stabilitas* e *tempus indefinitum* alla luce della quale la nomina a tempo indefinito appare come la "naturale conseguenza" della stabilità del parroco. In questo senso il Legislatore considera tale nomina come la modalità ordinaria e forse più opportuna per tutelare e realizzare la stabilità precedentemente affermata, manifestando così una chiara scelta di merito tra le due possibili modalità. Ora, tale scelta non è priva di problemi e chiede di essere chiarita.

1.2.1 Il significato dell'avverbio *ideoque*

Occorre innanzitutto precisare il senso dell'avverbio *ideoque*, tenendo presente che su questo punto l'opinione degli autori non è sempre concorde.

Alcuni hanno fatto notare l'apparente incongruenza del termine, rilevandone l'ambiguità su fondamenti diversi.

Secondo l'opinione di Coccopalmerio

la parola "perciò" (*ideoque*) appare incongrua. Infatti la stabilità del parroco non si ottiene necessariamente con la nomina a tempo indeterminato. "A tempo indeterminato" significa propriamente "senza un termine prestabilito". Ma, se il Vescovo nominasse i parroci a tempo indeterminato e tuttavia li trasferisse dopo breve tempo, ad es. dopo due anni, l'esigenza di stabilità non sarebbe garantita. Per tale motivo la norma potrebbe venir modificata press'a poco in questi termini: "È necessario che il parroco goda di stabilità; perciò (*ideoque*) normalmente permanga nel suo ufficio per un tempo

sufficientemente lungo, perché il suo compito pastorale possa essere efficacemente adempiuto. Ciò posto il parroco può essere nominato sia a tempo indeterminato, sia a tempo determinato se, tuttavia, tale possibilità sia stata ammessa con decreto della Conferenza episcopale. Questa poi determini la durata minima del tempo determinato»¹⁷².

La tesi di Coccopalmerio sostiene che il canone, relazionando la stabilità con la nomina a tempo indefinito, determina una incongruenza dovuta al fatto che tale modalità di nomina non garantisce necessariamente la stabilità. Infatti il Vescovo potrebbe trasferire il parroco dopo un periodo di tempo anche molto breve. Così, mentre la prima proposizione del canone asserisce che è *necessario* che il parroco goda di stabilità, la seconda afferma che tale necessità sarebbe *sempre* garantita in via ordinaria dalla nomina a tempo indeterminato, ma questo in realtà non è sempre vero se si considerano i casi di trasferimenti effettuati in un breve arco di tempo. L'obiezione di per sé appare ragionevole, tuttavia ci si deve chiedere se tale prospettiva si possa effettivamente realizzare o se non si tratti invece di una mera congettura. Non si deve dimenticare infatti che il trasferimento del parroco risponde ad esigenze e circostanze ben precise, tutelate e disciplinate dal diritto, le quali circoscrivono profondamente la decisione del Vescovo e non rendono di fatto possibile il trasferimento *ad nutum Episcopi*. Questa è l'obiezione mossa da Urso, secondo cui «la nomina a tempo indeterminato non equivale alla nomina a discrezione del Vescovo e per essere trasferiti contro la volontà del titolare o rimossi da un ufficio conferito a tempo indeterminato occorrono cause gravi e l'osservanza della procedura stabilita dalla legge»¹⁷³.

Su questa stessa linea è anche l'opinione di Montini il quale, riferendosi alla tesi di Coccopalmerio, sostiene che

è frutto di un sofisma l'incongruenza rilevata nel nesso tra stabilità e nomina *ad tempus indefinitum*. Si confonde infatti in un siffatto ragionamento il piano di diritto con il piano di fatto. Si dimentica inoltre che il trasferimento non è *ad nutum Episcopi*, ma richiede il consenso del parroco o, nel caso in cui il consenso manchi, una procedura propria tramite la valorizzazione dell'interesse privato del titolare a permanere nel ministero che esercita. L'incongruenza dell'*ideoque* è invece rilevabile se si considera che nel can. 522 anche la nomina *ad tempus determinatum* è pensata all'interno della necessaria stabilità soggettiva del parroco¹⁷⁴.

¹⁷² F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 169-170.

¹⁷³ P. URSO, «La struttura interna delle Chiese particolari», 470-471.

¹⁷⁴ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 130, nota 10.

Proprio quest'ultima considerazione di Montini sembra avere maggiori fondamenti circa la possibile incongruenza del termine *ideoque*. Infatti entrambe le modalità di nomina sono pensate come forma di tutela della stabilità del parroco con la differenza che, come si avrà modo di vedere, con la nomina a tempo indeterminato la stabilità è garantita per un periodo sufficientemente lungo di cui non si conosce il termine, per il fatto che esso non è prestabilito; mentre con la nomina a tempo determinato la stabilità è garantita nel senso che il parroco permane nel suo ufficio in modo stabile per tutta la durata del tempo di nomina. Se questo è vero, non si capisce il senso dell'*ideoque* connesso alla sola nomina a tempo indeterminato. In tal modo, infatti, il canone sembrerebbe dire che con la prima modalità di nomina la stabilità sarebbe certamente garantita, mentre con la seconda questa garanzia non sarebbe data come certa e proprio per questo la nomina a tempo determinato sarebbe una possibilità eccezionale che chiede per l'appunto l'intervento della Conferenza episcopale. Alla luce di questa considerazione, la proposta di riformulazione del testo del canone avanzata da Coccopalmerio appare forse più giustificata¹⁷⁵.

Si fatica invece a capire l'obiezione di Gherri quando, riferendosi alla posizione assunta da Montini, in modo a dir poco pittoresco parla di un «evidente autogoal»¹⁷⁶ per il fatto che l'autore prima «bolla di sofisma la rilevata incongruenza testuale nell'uso di questo *ideoque* fatta da Coccopalmerio»¹⁷⁷, ma poi ammette lui stesso che effettivamente questa incongruenza esisterebbe. In realtà sembra che Montini non neghi in sé l'esistenza di una eventuale incongruenza dovuta al termine *ideoque*, semmai afferma che tale incongruenza non si dà nel contesto del ragionamento avanzato da Coccopalmerio e propone un altro genere di considerazioni che vorrebbero giustificarne l'effettiva consistenza.

Gherri invece tenta di giustificare l'incongruenza dell'avverbio evidenziando la presenza di due presunti salti logici che si verrebbero a determinare proprio con l'utilizzo dell'*ideoque* come nesso di relazione. L'autore, riferendosi alla consequenzialità tra *stabilitas* e *tempus*

¹⁷⁵ F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 170. «È necessario che il parroco goda di stabilità; perciò normalmente permanga nel suo ufficio per un tempo sufficientemente lungo, perché il suo compito pastorale possa essere efficacemente adempiuto. Ciò posto, il parroco può essere nominato sia a tempo indeterminato, sia a tempo determinato, se, tuttavia, tale possibilità sia stata ammessa con decreto della Conferenza episcopale. Questa poi determini la durata minima del tempo determinato».

¹⁷⁶ Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 86, nota 17.

¹⁷⁷ P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 86, nota 16.

indefinitum determinata attraverso il nesso *ideoque*, afferma che di essa «non si coglie la necessità né testuale, né logica. Infatti, anche solo guardando la struttura sintattica del periodo e l'utilizzo dei vocaboli, si nota con evidenza la presenza di due “salti logici”», il primo dei quali sarebbe dovuto al fatto che sono messi in relazione due concetti che per loro natura sarebbero non relazionabili, in quanto «concetto qualitativo il primo (*stabilitas*) e quantitativo il secondo (*tempus indefinitum*); di fatto la consequenzialità sintattica imposta non è sufficiente a fondare quella logica», mentre il secondo sarebbe determinato dall'«utilizzo di una quantità non-determinata (*tempus indefinitum*) come parametro di permanenza e sinonimo di durata in contrapposizione ad una quantità determinata (*tempus certum*) presunta come necessariamente scarsa o comunque non sufficientemente rilevante»¹⁷⁸.

In tutta onestà, si fatica a capire le ragioni addotte a fondamento dell'incongruenza di tali relazioni. La *stabilitas*, infatti, è un concetto qualitativo intrinsecamente connesso con l'ambito temporale: per definizione ciò che è stabile è anche duraturo, pertanto affermare che una determinata realtà è stabile, significa che essa è destinata a durare per un tempo ragionevolmente lungo, sia nel caso in cui di tale tempo non sia specificato il termine conclusivo, sia nel caso in cui tale termine sia specificato. Si pone anche qualche dubbio circa l'effettiva incongruenza della contrapposizione tra una quantità indeterminata e una quantità determinata. Si tratta invero di due possibilità temporali (*tempus indefinitum* e *certum tempus*) entrambe presupposte come sufficientemente lunghe e tra le quali non è riscontrabile una vera contrapposizione. Infatti, come si vedrà più avanti, dire *certum tempus* non equivale a dire *tempus determinatum*: tecnicamente, infatti, è determinato il tempo di cui si conosce un termine, mentre è certo il tempo di cui si conosce soltanto il fatto che dovrà cessare, sebbene non sia specificato quando. Lo stesso Gherri nella sua analisi arriva a questa medesima conclusione, affermando che «in questo modo accade che *certum tempus* e *tempus indefinitum* non sono logicamente antitetici o alternativi, pur lasciando intendere due concetti di durata non equivalenti»¹⁷⁹: ma se non sono “logicamente” antitetici o alternativi, come si può affermare che nella loro contrapposizione si verifica un “salto logico”?

L'autore non propone una formulazione alternativa del canone.

¹⁷⁸ P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 85-86.

¹⁷⁹ P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 90.

1.2.2 Il significato dell'espressione *tempus indefinitum*

Come si è avuto modo di vedere precedentemente la scelta di questa espressione è stata preferita a quella di *tempus indeterminatum*, formula ritenuta ambigua nel suo effettivo significato tanto che la stessa Commissione per la revisione del Codice ha discusso a lungo intorno a questa scelta. Di per sé il significato proprio della formula non crea particolari problemi: dire che il parroco deve essere nominato a tempo indefinito significa dire che la nomina deve essere fatta senza un termine prestabilito. In questo senso alcuni autori parlano indistintamente di tempo indefinito e di tempo indeterminato¹⁸⁰. Altri invece rilevano l'ambiguità dell'espressione e preferiscono parlare di tempo indefinito¹⁸¹. Posto che il parroco deve essere stabile nel suo ufficio, egli saprà di rimanervi per un tempo ragionevolmente lungo in relazione alle necessità della parrocchia e al bene delle anime a lui affidate, ma saprà anche di doversi tenere pronto a lasciare la parrocchia quando il Vescovo diocesano gliene farà richiesta. Tuttavia non si può dimenticare che tale indeterminazione di tempo rappresenta uno strascico della precedente normativa e delle istanze di perpetuità e inamovibilità che essa portava con sé, anche se evidentemente il contesto è profondamente mutato con l'affermazione del concetto di stabilità.

1.3 La terza proposizione

«*Ad certum tempus [tantum] ab Episcopo dioecetano (parochus) nominari potest*». Con questa proposizione il Legislatore enuncia la vera novità del canone e presenta il terzo tema oggetto del can. 522 ovvero l'affermazione che il parroco può anche essere nominato a tempo determinato, secondo le condizioni richieste dal diritto.

Si colloca tra parentesi quadra l'avverbio *tantum* perché esso costituisce di fatto il termine di relazione con la quarta proposizione che conclude il dettato normativo e pertanto verrà analizzato subito dopo, unitamente alla particella ipotetica *si* con cui si correla.

Come già accennato all'inizio, questa proposizione introduce il secondo enunciato del canone e si lega al primo attraverso un punto e virgola. I due enunciati, in questo modo, risultano autonomi nella loro portata sintattica e contenutistica, ma al tempo stesso permangono legati l'uno all'altro per il fatto che condividono lo stesso soggetto (*pa-*

¹⁸⁰ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 166.

¹⁸¹ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 130; D. MOGAVERO, «Il parroco e i sacerdoti collaboratori», nota 36, 128.

rochus) e lo stesso oggetto (*stabilitas*). Secondo l'opinione di Gherri, invece,

non esiste coordinazione tra la prima parte del canone e la seconda, quanto piuttosto un'interruzione con un “;” di sospetto valore disgiuntivo. Di fatto pare proprio che questa seconda parte sia soltanto giustapposta alla prima, condividendone unicamente il soggetto (*parochus*) ma non il tenore, la terminologia, né il contenuto¹⁸².

Una simile posizione non pare onestamente condivisibile. Infatti i due enunciati, come già detto, trattano dello stesso soggetto e dello stesso oggetto, lo fanno all'interno del medesimo contesto del solo can. 522 e sono separati da un segno di punto e virgola, che di norma viene usato in modo analogo al segno del punto ma per segnalare che i concetti da esso separati si trovano all'interno dello stesso discorso e sono tra loro correlati in modo più stretto.

Proprio in virtù di questa relazione è possibile cogliere un importante aspetto del contenuto del canone. La seconda e la terza proposizione, condividendo soggetto e oggetto, dicono che il Vescovo diocesano nomina i parroci, ma con due diverse specificazioni: la prima afferma che il Vescovo diocesano *deve* nominare i parroci a tempo indefinito; la seconda afferma invece che il Vescovo diocesano *può* nominare i parroci secondo un tempo certo (e in tal caso *può* anche continuare a nominare i parroci a tempo indefinito)¹⁸³ se la Conferenza episcopale lo ammette.

1.3.1 Il significato dell'espressione *certum tempus*

Alcune considerazioni vanno fatte circa il concetto di *certum tempus*. Questa formula viene presentata come alternativa alla prima possibilità di nomina secondo un *tempus indefinitum*. Ma come già anticipato poco sopra, tra i due concetti temporali non si può ravvisare una piena contrapposizione. *Certum tempus* non è il contrario di *tempus indefinitum*, così come sarebbe invece l'espressione *tempus determinatum*. Quest'ultima infatti esprime un concetto di tempo definito nel suo termine ultimo, mentre *certum tempus* esprime un concetto di tempo indefinito nel suo intervallo, senza alcuna determinazione del termine ultimo, ovvero: un certo tempo indeterminato. Anche sulla scelta di questa formula, così come accaduto per l'espressione *tempus indefinitum*, la Com-

¹⁸² P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 88.

¹⁸³ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 167.

missione per la revisione del Codice ha discusso a lungo ma senza conseguenze sostanziali sul contenuto del canone.

Tuttavia occorre segnalare che gli autori normalmente interpretano l'espressione *certum tempus* con lo stesso significato di *tempus determinatum*, sebbene semanticamente non siano propriamente equivalenti. In questo senso si parla di “nomina *ad certum tempus*” o “a tempo determinato” come espressioni dal significato equipollente e complementare. Ciò può essere spiegato tenendo conto della seguente considerazione. Il canone si riferisce a questa seconda possibilità di nomina sotto il profilo del diritto universale prescindendo, come è ovvio, dalle scelte delle singole Conferenze episcopali che devono intervenire sull'argomento. In questo modo, stando unicamente al testo del canone, l'opzione che può presentarsi al Vescovo diocesano a livello teorico è tra due forme di temporaneità entrambe indefinite, (*tempus indefinitum* e *certum tempus*), purché tale opzione sia ammessa dalla propria Conferenza episcopale. Tuttavia nella prassi concreta le Conferenze episcopali non si limitano ad ammettere la possibilità della nomina *ad certum tempus* lasciando ai singoli Vescovi il compito di determinare autonomamente il numero di anni, ma sono solite pronunciarsi determinando loro stesse il tempo effettivo di durata. Infatti, sebbene il canone chieda semplicemente che le Conferenze episcopali si pronuncino sull'ammissibilità di tale modalità di nomina, senza nulla specificare, la prassi normalmente seguita in questi casi vede determinare la nomina *ad certum tempus* con un numero di anni prestabilito come termine dell'ufficio¹⁸⁴, determinando in questo modo una fattispecie di consuetudine *praeter legem*. Ciò comporta che, di fatto, la scelta del Vescovo diocesano a livello particolare può essere fatta tra una forma di temporaneità indefinita (*tempus indefinitum*) e una determinata (il periodo di tempo deciso dalla Conferenza episcopale).

Alla luce di queste considerazioni, unite a quelle riportate circa la differenza tra *tempus indefinitum* e *tempus indeterminatum*, le espressioni che appaiono maggiormente corrette e quindi da preferire, sia in riferimento al testo del canone, sia in riferimento all'effettiva applicazione della norma da parte delle Conferenze episcopali, sono certamente «tempo indefinito» e «tempo determinato».

Infine va ricordato che questa seconda modalità di nomina rimane sempre una possibilità per il Vescovo diocesano, così come indicato dal

¹⁸⁴ Cf. J.A. JANICKI, «Parishes pastors and parochial vicars», 422; A.S. SANCHEZ-GIL, «Commentario al Can. 522», 1241.

verbo *potest*. Infatti «la Conferenza episcopale non può stabilire l'obbligo; può solo stabilire la possibilità»¹⁸⁵ della nomina a tempo determinato. Qualora la Conferenza episcopale si pronunciasse in tal senso, il Vescovo diocesano *potrebbe* nominare tutti i parroci della sua diocesi a tempo determinato, nominare alcuni parroci a tempo determinato e altri a tempo indefinito o ancora scegliere di non nominare parroci a tempo determinato continuando a nominarli a tempo indefinito.

1.4 La quarta proposizione

«[*Tantum*] si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit». Quest'ultima proposizione è strettamente correlata alla prima attraverso il nesso *tantum si* che introduce una *condicio sine qua non* per l'ammissione della seconda possibilità di nomina a tempo determinato, condizione che a norma del can. 39 rende irritante la disposizione del can. 522, così che l'eventuale atto di nomina del parroco a tempo determinato operato dal Vescovo diocesano senza un esplicito intervento normativo della Conferenza episcopale non sarebbe soltanto illecito, ma anche invalido a norma del can. 10.

Occorre notare che nel caso del can. 522 alle Conferenze episcopali non viene affidato un esplicito mandato normativo, così come avviene in altre parti del Codice, ma si tratta solo dell'ammissione di una possibilità di intervento che le singole Conferenze episcopali dovranno valutare autonomamente (*tantum si id admissum fuerit*). Esse pertanto non devono pronunciarsi obbligatoriamente su questa modalità di nomina, ma possono farlo se lo ritengono opportuno. In questo modo il canone qualifica l'intervento delle Conferenze episcopali come una *admissio*, una permesso, allo scopo di evitare che la loro potestà possa accrescersi eccessivamente rischiando di invadere quella dei Vescovi diocesani, soprattutto nell'ambito di una questione come la nomina dei parroci che appare intimamente connessa con la responsabilità personale del Vescovo¹⁸⁶.

La procedura che le Conferenze episcopali devono seguire in questo caso è quella indicata nel can. 455, a norma del quale il decreto deve essere espresso da almeno i due terzi dei presuli aventi diritto di voto deliberativo nella riunione plenaria, deve essere sottoposto alla *recognitio* della Sede Apostolica e legittimamente promulgato.

L'opinione degli autori circa l'intervento delle Conferenze episcopali viene tendenzialmente giudicato in un duplice senso.

¹⁸⁵ F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 167, nota 5.

¹⁸⁶ Cf. *Communicationes* 25 (1993) 183.

La maggior parte di essi, fondando la propria opinione sui verbali dei lavori preparatori¹⁸⁷, lo interpreta in senso restrittivo affermando che tale intervento rappresenta una forma di equilibrio dell'autorità del Vescovo per evitare che il parroco, in balia delle decisioni del Vescovo, non goda di quella necessaria stabilità che il suo ufficio richiede¹⁸⁸, oppure giustificando l'intervento della Conferenza episcopale come garanzia perché in un territorio omogeneo la stabilità dei parroci sia la stessa¹⁸⁹.

Altri invece lo interpretano in senso procedurale, affermando che l'iter di cui al can. 455 non sia altro che una semplice procedura formale ed ordinaria per disciplinare la materia che il diritto universale ha riservato alla Conferenza episcopale¹⁹⁰. In questi casi però gli autori non sembrano tenere in considerazione i verbali dei lavori preparatori per la revisione del Codice e talvolta non sembrano nemmeno in grado di motivare ragionevolmente la loro opinione¹⁹¹.

2. Analisi del can. 522 sotto il profilo dei criteri interpretativi secondari secondo il can. 17

Attraverso l'indagine esegetica appena presentata dovrebbero essere emersi il peso e l'importanza che il concetto di *stabilitas* porta con sé

¹⁸⁷ Cf. *Communicationes* 13 (1981) 272; 14 (1982) 223.

¹⁸⁸ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 135; P. URSO, «La struttura interna delle Chiese particolari», 471; B. BYRON, «The stability necessary for a parish priest», 314-315; R.J. AUSTIN, «The stability in office of a parish priest», 292.

¹⁸⁹ Cf. J.C. PÉRISSET, *La paroisse*, 73.

¹⁹⁰ Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 92; R. PARALIEU, *Petite guide du nouveau Code de droit Canonique*, 53.

¹⁹¹ Un esempio in tal senso è dato da Gherri. Relativamente all'intervento delle Conferenze episcopali interpretato in senso restrittivo, afferma che «tale funzione di "sbarramento" non pare chiaramente suffragabile dalle osservazioni strutturali» avanzate dagli autori che si orientano in tal senso. Tuttavia non spiega su quali basi ritiene che le opinioni di cui sopra non siano «chiaramente suffragabili». L'autore invece sostiene che il fondamento dell'intervento della Conferenza episcopale sia di natura squisitamente procedurale, escludendo altri possibili fondamenti quando afferma che «il principio di sussidiarietà... pare qui non essere il criterio del rinvio alle Conferenze episcopali...: autore della scelta di nominare i parroci ad *certum tempus* è infatti il solo Vescovo diocesano... la Conferenza episcopale deve soltanto "ammettere" questa possibilità» e pertanto l'unico modo di legittimare tale intervento permissivo è di giustificarlo sulla base della disciplina di una materia riservata alle Conferenze dal diritto universale, secondo la normale procedura prevista. Tuttavia sembra davvero troppo poco legittimare l'intervento delle Conferenze episcopali sulla base di una mera procedura, senza domandarsi quali siano le motivazioni di fondo di una simile riserva. In tal senso infatti si spiega il «come» della procedura, ma si omette il «perché». Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 92.

nell'attuale legislazione. La parrocchia infatti «è una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare e la cui cura è affidata (...) ad un parroco quale suo proprio pastore» (can. 515). Se la parrocchia è dunque una comunità istituita stabilmente, stabile deve essere anche il pastore proprio al quale essa viene affidata. Si propone pertanto di riprendere il concetto di *stabilitas* dell'ufficio di parroco per esaminarlo più dettagliatamente sotto il profilo contenutistico, per individuare il principio che ne sta a fondamento, anche in relazione alla parrocchia presso cui il parroco è inviato. Un esame che si proponesse di valutare il concetto di "parroco stabile" come un diritto soggettivo e personale del parroco in merito all'ufficio di cui viene investito, senza però commisurarlo con la realtà e le istanze della parrocchia presso cui tale ufficio esiste e si manifesta e quindi con il contesto pastorale e teologico che ne costituisce la radice, risulterebbe un'indagine monca e insufficiente.

Si tenterà poi di illustrare più compiutamente le due modalità di nomina del parroco a tempo indefinito e a tempo determinato, mettendole a confronto.

2.1 *La salus animarum come fondamento del concetto di stabilitas*

Il can. 522 nel suo primo enunciato si limita a dichiarare la necessità della stabilità del parroco nel suo ufficio, senza alcun riferimento ai fondamenti o alle ragioni che sottostanno a tale esigenza. Si tratta di una affermazione perentoria, nella quale non sembrano emergere né le motivazioni né le possibili linee interpretative che possano orientare la comprensione del contenuto. La norma si limita a dire che il parroco deve essere stabile, ma non si spinge a dire il perché.

Tuttavia, analizzando il pensiero degli autori che hanno presentato i loro contributi sull'interpretazione del can. 522, è possibile riscontrare un'opinione pressoché comune circa il fondamento principale della stabilità dell'ufficio del parroco. Quasi tutti infatti, considerando l'ufficio in relazione alla parrocchia presso cui esso esiste e si esprime, concordano nell'affermare che tale fondamento consiste principalmente nella *salus animarum* (o anche bene delle anime). Tali opinioni, del resto, convergono perfettamente con CD 31/b che, come si è visto, rappresenta la fonte principale del can. 522, laddove auspica che «*parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio, quam animarum bonum requirat*» anche se, come già detto, il Legislatore ha preferito non inserire i riferimenti al bene delle anime nel testo del canone.

La maggior parte degli autori presenta dunque un approccio all'ufficio del parroco in relazione alla parrocchia, che in questo senso è il luogo naturale entro cui l'ufficio parrocchiale trova la sua ragion d'essere e presso cui si manifesta in tutte le sue potenzialità. Scrive infatti Dal Lago

la parrocchia vuole offrire (e di ciò è responsabile il parroco) la possibilità di vivere tutti i momenti dell'itinerario di fede cristiana: l'annuncio della Parola e la catechesi (can. 528 §1); i sacramenti dell'iniziazione cristiana e quelli che santificano l'amore umano e la malattia (can. 528 §2); le opere di carità e lo spirito di comunione (can. 529 §§1-2) (...) Questa pienezza di ministero, per potersi sviluppare adeguatamente in un progetto pastorale, richiede la stabilità e la permanenza del parroco per un numero di anni che non può essere stabilito a priori, ma che dovrebbe essere di regola un numero indeterminato (...) Nell'odierna situazione pastorale, il bene delle anime esige più che mai la stabilità del parroco nel suo ufficio, perché si possano realizzare al massimo le possibilità insite nel rapporto di collaborazione tra il sacerdote e i suoi fedeli. Per instaurare tale rapporto, è necessario molto tempo (...) ¹⁹².

Da ciò appare che l'ufficio del parroco non può essere compiutamente compreso se non all'interno della parrocchia come luogo naturale entro cui si esprime. Poiché la parrocchia è una comunità stabile di fedeli, costituita nell'ambito di una Chiesa particolare¹⁹³, anche il parroco che vi è posto a capo come pastore proprio dovrà essere costituito in modo stabile. Il principio unificatore tra la stabilità della comunità e quella dell'ufficio del suo pastore viene rinvenuto nella *salus animarum*¹⁹⁴.

Ora, all'interno di questo rapporto, si nota che la maggior parte degli autori tende a considerare la *salus animarum* come un concetto riguardante il popolo di Dio affidato al parroco ma in qualche modo estrinseco a quest'ultimo. La salvezza al cui servizio l'ufficio del parroco è finalizzato sembrerebbe riguardare le sole anime dei fedeli, ma non l'anima del parroco.

A questo punto appare necessario precisare che cosa si intenda per *salus animarum* nel diritto canonico¹⁹⁵. Lungi dal trattare in questa sede

¹⁹² L. DAL LAGO, *L'immovibilità dei parroci*, 119-121.

¹⁹³ Cf. can. 515.

¹⁹⁴ Cf. anche A.S. SANCHEZ-GIL, «Commentario al Can. 522», 1240; J.C. PÉRISET, *La paroisse*, 73; THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law Letter and Spirit*, 289; J.A. RENKEN, «Parishes, Pastors and Parochial Vicars», 693; G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 127-128; F. COCCO-PALMERIO, *La parrocchia*, 165.

¹⁹⁵ Cf. J. HERRANZ, «*Salus animarum*», 291-306; P. MONETA, «La *salus animarum*», 307-326; C.J. ERRÁZURIZ M., «La *salus animarum*», 327-341; J.I. ARRIETA,

l'ampia evoluzione che lo studio del concetto di *salus animarum* ha avuto nel contesto dello sviluppo della scienza canonistica, si può affermare che, alla luce della riflessione postconciliare sulla natura teologica del diritto canonico, è possibile interpretare il concetto di *salus animarum* non solo come la meta che costituisce il fine ultimo cui il diritto deve tendere, ma come l'elemento intrinseco al diritto stesso, che manifesta una sua specifica valenza salvifica e che per questo rende il diritto strumento di salvezza al servizio del più grande mistero di salvezza che è la Chiesa¹⁹⁶. Il principio della *salus animarum* pertanto non può essere letto come elemento estrinseco al diritto, consistente nel suo fine salvifico, perché ciò indurrebbe a considerare il diritto canonico come una sovrastruttura sociologica della Chiesa, ma deve essere considerato come elemento intrinseco al diritto stesso, che esprime l'indirizzo teologico del diritto canonico come dotato di una propria valenza salvifica.

In questa prospettiva l'affermazione secondo la quale la *salus animarum* costituisce il principio determinante del diritto canonico, in quanto *lex suprema in Ecclesia*¹⁹⁷, deve essere interpretata non semplicemente in senso accessorio al diritto, ma in senso intrinsecamente costitutivo ad esso. In questo modo si deve ritenere che quando una norma positiva richiama il principio fondante della *salus animarum*, questa deve evidentemente coinvolgere tutti i soggetti interessati dalla norma stessa perché il valore salvifico del diritto, che si esprime attraverso una singola norma positiva, deve riguardare tutte le parti interessate dal dettato normativo.

Pertanto, sulla base di questa prospettiva, risulta evidente che la stabilità di cui al can. 522 non può essere considerata semplicemente e solo in ordine al bene delle anime dei parrocchiani, ma dovrà essere considerata anche in ordine al bene dell'anima dello stesso parroco. In questo modo l'interpretazione della stabilità del parroco nel proprio ufficio come un'evoluzione della precedente inamovibilità, a garanzia per la tutela della sua persona, attraverso il diritto a ricoprire un ufficio da cui poter ricavare il proprio mantenimento, che di fatto stava a fondamento della normativa precedente in termini quasi esclusivi, deve venire integrata dalla più ampia interpretazione secondo cui la stabilità rappresen-

«La *salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori», 343-374. Gli autori citati presentano anche diversi riferimenti bibliografici relativi all'evoluzione del concetto di *salus animarum* nel contesto della scienza canonistica.

¹⁹⁶ Cf. P. MONETA, «La *salus animarum*», 314.

¹⁹⁷ Cf. can. 1752.

ta anche un bene spirituale per il parroco, finalizzato alla propria *salus animae*.

Particolarmente interessante, secondo questa prospettiva, è il contributo di Montini, il quale propone di considerare il concetto di *salus animarum* sotto una visione più ampia e completa quando segnala che in tale nozione non si può omettere l'anima dello stesso sacerdote, né si può circoscrivere il concetto alle sole anime presenti fisicamente nella parrocchia, perché si rischierebbe una eccessiva semplificazione. Scrive infatti l'autore:

a me preme piuttosto sottolineare la parzialità nell'uso del termine e molto più nel concetto di *salus animarum*. Esso infatti non può, concentrandosi, ad esempio, in modo oltremodo semplicistico ed immediato solo sui fedeli che di fatto compongono questa parrocchia, escludere l'anima del sacerdote stesso; l'anima di tutti i fedeli della Chiesa universale sia in senso geografico sia in senso temporale (soprattutto futuro, ovviamente). Non può cioè prescindere dal fatto che la *salus animarum* è principio basilare dell'ordinamento canonico non solo là dove viene invocata nella soluzione di un caso singolo (nella forma della dispensa, dell'*aequitas non in legibus constituta*), ma pure (e con pari forza) là dove appare strutturare l'ordinamento della Chiesa, nella sua forma costitutiva, dove le anime della cui *salus* ci si preoccupa sono tutte quelle di coloro che verranno o potranno venire a contatto con una simile situazione¹⁹⁸.

Secondo quanto riportato in LG 28,

*Presbyteri, ordinis Episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium et organum, ad Populo Dei inserviendum vocati, unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt, diversis quidem officiis mancipatum. In singulis locis fidelium congregationibus Episcopum, quocum fidenti et magno animo consociantur, quodammodo praesentem reddunt eiusque munera et sollicitudinem pro parte suscipiunt et cura cotidiana exercent*¹⁹⁹.

Ciò significa che la loro azione pastorale attraverso l'ufficio del parroco non giova solo al popolo di Dio che vive nel territorio parrocchiale, ma anche evidentemente a tutto il popolo di Dio affidato alla cura pastorale del Vescovo che governa la diocesi in quanto Chiesa particolare. Inoltre non si deve dimenticare che il presbitero, in quanto tale, non è semplicemente e soltanto per la Chiesa particolare in cui è incardinato, ma anche per la Chiesa universale, in quanto le Chiese particolari sono formate ad immagine della Chiesa univer-

¹⁹⁸ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 127.

¹⁹⁹ LG 28/b.

sale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa Cattolica una ed unica²⁰⁰.

Di conseguenza il suo ministero di parroco si esercita direttamente e visibilmente per la salvezza delle anime a lui affidate in quanto domiciliate nel territorio della parrocchia, ma conserva evidentemente un'aspetto "metaparrocchiale" laddove si estende a beneficiare tutto il popolo di Dio in virtù della sua dimensione universale. In questo senso pertanto i presbiteri

*sub auctoritate Episcopi portionem gregis dominici sibi addictam sanctificant et regunt, Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt et in aedificando toto corpore Christi validam opem afferunt*²⁰¹.

Pertanto il presbitero che assume l'ufficio di parroco favorisce immediatamente il bene delle anime della parrocchia, ma anche il bene delle anime che verranno, il bene delle anime della Chiesa particolare e il bene delle anime della Chiesa universale che esiste e si esprime *nella e a partire dalla* Chiesa particolare. Tali considerazioni sull'ufficio del parroco, considerato all'interno di un contesto ecclesiologico di così ampio respiro, permettono di rilevare con ancor più chiarezza il fondamento e la necessità della sua stabilità.

In un simile inquadramento della questione risulta al contempo evidente come da un bene così mistericamente esteso a tutte le anime dei fedeli coinvolti dall'azione pastorale del parroco, non possa essere esclusa l'anima dello stesso pastore. La stabilità del parroco nel suo ufficio, infatti, procura frutti e vantaggi spirituali non solo per le anime dei parrocchiani, ma anche per l'anima dello stesso sacerdote, perché permette all'azione pastorale congiunta del parroco e del popolo affidatogli di dispiegarsi efficacemente nel tempo e di svilupparsi al meglio. Così facendo, la Chiesa tutta trae un proficuo vantaggio da tale azione. Evidentemente quest'ultima è guidata e controllata dal parroco, ma non si può ridurla ad una semplice prestazione d'opera nello schema riduttivo del parroco soggetto agente e del popolo soggetto passivo e ricevente, poiché lo Spirito Santo che opera attraverso le mediazioni umane procura del bene spirituale anche all'anima dello stesso pastore attraverso l'irrinunciabile contributo del gregge alla medesima azione pastorale. La vocazione propria del pastore trova piena soddisfazione e, con-

²⁰⁰ LG 23/a: «*Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*».

²⁰¹ LG 28/b.

seguentemente, la sua anima procura il proprio bene spirituale, nello svolgere la sua missione di pastore proprio della comunità a lui affidata. Pertanto è possibile affermare che la stabilità del suo ufficio rileva al bene delle anime del gregge a lui affidato, nella parrocchia in senso diretto e nella Chiesa tutta in senso indiretto, anime che si edificano incontrando Cristo e alimentando la loro vocazione battesimale attraverso un'efficace azione pastorale; e anche al bene dell'anima dello stesso parroco in quanto pastore proprio, che si edifica soddisfacendo la sua vocazione presbiterale attraverso un efficace ministero.

Lontana da questo schema²⁰² appare invece l'interpretazione di Gherri, il quale sostiene una lettura differente dei fondamenti della norma²⁰³. Nel contesto della sua analisi, l'autore arriva ad affermare che

appare evidente lo scarso contenuto teologico e pastorale del can. 522, certamente al di sotto della media dello stesso capitolo VI che lo contiene; ciò rivela la sua particolare natura: si tratta di una semplice norma di sola procedura, pertinente non tanto al diritto sostanziale (teologico-pastorale), quanto piuttosto a quello formale ed in particolare, trattandosi dei tempi di conferimento di un ufficio, di quella branca del diritto, anche canonico, opportunamente chiamato amministrativo. È pertanto, all'interno di quel contesto che il canone dovrà essere inquadrato per averne una corretta interpretazione²⁰⁴.

Certamente il can. 522 rientra nel contesto del diritto amministrativo canonico e in esso va letto ed interpretato, ma ci si chiede se all'interno di tale contesto sia davvero possibile prescindere dai criteri teologici e pastorali. Tenendo presenti le considerazioni degli altri autori esaminati e dei fondamenti conciliari che sottostanno al can. 522, ci si deve orientare verso una risposta negativa. La norma procedurale infatti è contenuta all'interno dell'unico corpo legislativo che è il Codice e, pur nelle distinzioni delle singole branchie del diritto, deve essere interpretata nella sola ed unica economia di tale strumento, la quale è al contempo giuridica, pastorale e teologica.

²⁰² P. MONETA, «La *salus animarum*», 315: «Questa impostazione così accentuatamente teologica del diritto canonico non è da tutti condivisa, soprattutto da chi ritiene che il diritto, per quanto profondamente inserito in una realtà religiosa che non può essere compresa con le sole categorie della ragione umana, non può non mantenere il suo carattere di regola intersubiettiva, che agisce su di un piano distinto da quello della norma morale».

²⁰³ Cf. P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 96, nota 50: l'autore, in linea con la sua proposta, non ritiene che le argomentazioni di ordine pastorale e teologico in riferimento alla *salus animarum* possano essere attendibili, orientandosi piuttosto verso una lettura di ordine procedurale.

²⁰⁴ P. GHERRI, *I tempi di nomina dei parroci*, 88.

Quanto sin qui affermato permette dunque di riconoscere nel bene delle anime il criterio principale che sostiene la necessità della stabilità del parroco. Tuttavia si deve ricordare anche che da questo principio non deriva solo la conseguenza che il parroco deve rimanere nell'ufficio per tutto il tempo utile a conseguire il bene delle anime della sua parrocchia, ma anche che non deve permanere in tale ufficio qualora egli sia ritenuto così capace da legittimare un suo trasferimento presso un'altra comunità parrocchiale che ne richiede la presenza qualificata, oppure, nel caso contrario, che egli non deve permanere nel suo ufficio qualora ciò non giovi al bene delle anime ed anzi, magari, procuri ad esse dei danni, legittimando in questo modo la sua rimozione²⁰⁵. Per questo motivo, prima di passare all'esame delle singole modalità di nomina, appare opportuno presentare alcune considerazioni riguardo alle procedure di trasferimento e rimozione del parroco, considerate come corollario della stabilità del parroco letta come strumento atto a tutelare il bene delle anime. Queste due procedure infatti sono previste secondo criteri rigorosi e restrittivi e per questo evidenziano il peso e il fondamento del concetto di stabilità attribuito all'ufficio di parroco.

2.2 *La rimozione e il trasferimento*

È bene ricordare che l'argomento²⁰⁶ non tratta di una rimozione penale, quale la privazione dell'ufficio²⁰⁷, ma di un provvedimento amministrativo mirato a tutelare il bene dei fedeli, lo stesso bene che viene salvaguardato dalla stabilità di cui al can. 522. Nel paragrafo precedente infatti si è visto che il bene delle anime – le quali, si ricordi, sono sia quelle dei fedeli, sia quella dello stesso parroco – rappresenta il fondamento principale del concetto di stabilità dell'ufficio. Ora, quando il ministero del parroco si rivela dannoso, può accadere che la sua stabilità possa diventare nociva, sia per i fedeli, sia per lo stesso sacerdote. In

²⁰⁵ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 165.

²⁰⁶ Cf. su questo argomento: Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 199-247, che riporta un'abbondante bibliografia relativa alla giurisprudenza della Segnatura Apostolica; F. COCCOPALMERIO, «De causis ad amotionem parochorum requisitis (can. 1740-1741)», 273-302; S. MAREGGINI, *La rimozione dei parroci non residenti*, 80-144; G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco tra legislazione, prassi e giurisprudenza», 109-125; A. CELEGHIN, «Il trasferimento e la rimozione dei parroci», 121-148; F. DANEELS, «The Removal or Transfer of a Pastor», 295-301; A. LAURO, «I procedimenti», 303-313; A. RANAUDO, «Il ricorso gerarchico», 503-548; P. VALDRINI, «Les procédures de recours», 359-366.

²⁰⁷ Cf. cann. 196; 1336 §1, 2°.

questi casi il bene delle anime non viene tutelato attraverso la garanzia della permanenza del parroco nel proprio ufficio, ma attraverso la possibilità di procedere alla sua rimozione. Oppure, in riferimento alle anime dei fedeli che appartengono ad una comunità parrocchiale diversa da quella di cui un sacerdote è parroco, può accadere che la tutela del loro bene determini la necessità di trasferire quel parroco presso la loro parrocchia. Pertanto, se il criterio fondamentale del bene delle anime rappresenta il quadro entro cui comprendere il principio della stabilità del parroco, appare chiaro allora che quest'ultimo dovrà essere considerato non solo dal punto di vista del parroco che riveste l'ufficio, ma anche dal punto di vista della comunità verso cui l'ufficio viene svolto e, quindi, considerandolo anche alla luce delle procedure amministrative della rimozione e del trasferimento.

Come si è già visto, questo tema in passato fu trattato in modo sostanziale dal decreto *Maxima cura* e successivamente nel Codice del 1917 nei cann. 2142-2161. Il Decreto conciliare CD 31 confermò la necessità di riconoscere e tutelare la stabilità nell'ufficio di parroco richiesta dal bene delle anime e stabili, in conseguenza di ciò, di provvedere ad una procedura più semplice per il trasferimento e la rimozione del parroco²⁰⁸. Questo orientamento venne poi raccolto dal Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*²⁰⁹.

La procedura di rimozione e di trasferimento del parroco è attualmente disciplinata nei cann. 1740-1752. Si tratta di una procedura piuttosto elaborata, la quale trova la propria *ratio* nella natura della stessa stabilità dell'ufficio, che chiede di essere tutelata e garantita in modo speciale²¹⁰, diversamente da quanto lo stesso Codice prevede per la ri-

²⁰⁸ CD 31/b: «*Parochi vero in sua quisque paroecia ea gaudeant stabilitate in officio, quam animarum bonum requirat. Quare, abrogata distinctione inter parochos amovibiles et inamovibiles, recognoscatur et simplicior reddatur modus procedendi in translatione et amotione parochorum, quo Episcopus, servata quidem naturali et canonica aequitate, aptius necessitatibus boni animarum providere possit*».

²⁰⁹ PAOLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, 20: «*Episcopus potest, salvo iure de Religiosis vigente, quemlibet parochum, a paroecia legitime amovere, quandocumque eius ministerium, etiam citra gravem ipsius culpam, noxium aut saltem inefficax reddatur ob aliquam ex causis in iure recensitis, aut aliam similem iudicio eiusdem Episcopi, adhibita usque ad Codicem recognitum ratione procedendi statuta pro parochis amovibilibus (cann. 2157-2161)*».

²¹⁰ Si tratta in ogni caso di una procedura più semplice rispetto a quella prevista dal Codice precedente il quale, oltre ai due processi amministrativi speciali della rimozione e del trasferimento del parroco, prevedeva altri processi amministrativi per: i chierici non residenti (cann. 2168-2175 CIC 1917); i chierici concubinari (cann. 2176-2181 CIC 1917); i parroci negligenti nei doveri parrocchiali (cann.

mozione e il trasferimento di altri uffici per i quali sono previste soltanto delle norme generali nei cann. 190-195²¹¹. La particolarità della procedura indica evidentemente che l'ufficio di parroco viene visto dal Legislatore sotto una luce del tutto speciale, in ragione della sua natura e della sua importanza per il bene delle anime. In particolare emerge che alla stabilità dell'ufficio viene data un'importanza tale da giustificare una procedura più articolata e complessa per provvedere alla eventuale rimozione o al trasferimento del suo titolare.

2.2.1 La rimozione: motivi che ne determinano la fattispecie

Le cause che possono determinare la rimozione di un parroco sono contenute nei cann. 1740-1741²¹². Il can. 1740²¹³ indica il genere delle cause che possono determinare la rimozione, affermando che esse devono essere tali da qualificare il ministero del parroco come dannoso o almeno inefficace. La dannosità di cui parla il canone deve riferirsi evidentemente ad un'attività che rechi un danno oggettivo, mentre

2182-2185 CIC 1917); il processo per la sospensione *ex informata conscientia* (cann. 2186-2194 CIC 1917).

²¹¹ *Communicationes* 6 (1974) 42-43: «La Commissione ha ritenuto che questo negozio, oltre che dalle norme generali che regolano ogni procedura amministrativa, fosse munito di talune garanzie processuali maggiori, attese le gravi responsabilità connesse con l'ufficio del parroco che sembra esigere una maggiore stabilità degli altri uffici. Difatti, caduto il principio dell'inamovibilità, la maggiore stabilità si può raggiungere solo attraverso garanzie processuali». Cf. anche *Communicationes* 8 (1976) 199, n. 72: «*sublata inamovibilitate, remanet stabilitas in officio*». È interessante notare che la Commissione sembra giustificare la natura speciale della procedura in relazione alla natura della stessa stabilità dell'ufficio vista come un'evoluzione della precedente inamovibilità e tale da dover essere tutelata e garantita in modo analogo a quello con cui l'inamovibilità veniva assicurata. Che poi la particolarità della procedura sia motivata dalla peculiare natura dell'ufficio del parroco è dimostrato anche da una risposta che la Commissione diede ad una proposta di estendere le norme in questione anche ad altri uffici: «*Procedura haec specificè ad parochos tantum propter momentum singulare huius officii restringitur. Non potest ideo indiscriminatim extendi. Pro ceteris datur communis procedura administrativa [cf. etiam can. 190 (che corrisponde all'attuale can. 193)]*». *Communicationes* 16 (1984) 90. In questo modo la Commissione ha confermato che la normativa generale di cui ai cann. 190-195 è sussidiaria a quella specifica di cui ai cann. 1740-1752: quest'ultima pertanto prevale sulla prima.

²¹² I due canoni vanno interpretati come un'unità. Cf. *Communicationes* 11 (1979) 287.

²¹³ Can. 1740: «*Cum alicuius parochi ministerium ob aliquam causam, etiam contra gravem ipsius culpam, noxium aut saltem inefficax evadat, potest ipse ab Episcopo dioecesano a paroecia amoveri*».

l'inefficacia deve riferirsi ad una effettiva infruttuosità pastorale. Il can. 1741²¹⁴ descrive invece alcune cause specifiche. Esse devono essere intese in senso esemplificativo e non tassativo, in quanto il canone le elenca come cause che *praesertim* possono costituire motivo legittimo per la rimozione, lasciando pertanto intendere che altre se ne possono aggiungere, purché costituiscano fonte di danno o di inefficacia dell'azione pastorale²¹⁵.

I criteri che possono essere utilizzati per qualificare la dannosità o l'inefficacia in ordine alla legittima rimozione del parroco possono essere considerati i seguenti²¹⁶. Innanzitutto, in conformità al dettato del

²¹⁴ Can. 1741: «*Causae, ob quas parochus a sua paroecia legitime amoveri potest, hae praesertim sunt:*

1° *modus agendi qui ecclesiasticae communioni grave detrimentum vel perturbationem afferat;*

2° *imperitia aut permanens mentis vel corporis infirmitas, quae parochum suis muneribus utiliter obeundis imparem reddunt;*

3° *bonae existimationis amissio penes probos et graves paroecianos vel aversio in parochum, quae praevideantur non brevi cessaturae;*

4° *gravis neglectus vel violatio officiorum paroecialium quae post monitionem persistat;*

5° *mala rerum temporalium administratio cum gravi Ecclesiae damno, quoties huic malo aliud remedium afferri nequeat.*

²¹⁵ È interessante notare che nell'evoluzione della normativa si assiste ad un passaggio dalla tassatività dell'elenco delle cause ad un elenco esemplificativo. Nel decreto *Maxima cura* infatti l'elenco era tassativo. Il can. 1 affermava: «*Causae ob quas parochus administrativo modo amoveri potest hae sunt...*». Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, 637. Ma il Codice del 1917, nel can. 2147 §2, stabiliva invece: «*Hae causae sunt praesertim quae sequuntur...*», dove compare l'avverbio *praesertim* che verrà poi recuperato nel testo del can. 1741. Così il Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 20, 1, affermava: «*ob aliquam ex causis in iure recensitis, aut aliam similem iudicio eiusdem Episcopi*». Cf. Paolo VI, M.p. *Ecclesiae Sanctae* I, 20 §1, 768.

²¹⁶ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 214-215, nota 57. L'autore fa notare l'inciso del can. 1740: «*etiam citra gravem ipsius culpam*», riferito cioè all'eventuale colpevolezza del parroco nell'aver causato il motivo della possibile rimozione. Il riferimento ad una colpa anche non grave potrebbe far pensare che sia rilevante non solo una colpa grave, ma anche una colpa lieve. In realtà l'autore sottolinea che il riferimento alla colpa del parroco appare del tutto irrilevante e che questi può essere rimosso anche senza sua colpa, poiché il fine ultimo della rimozione è il fine supremo del bene delle anime. Durante i lavori della Commissione fu proposto di sostituire quest'inciso con le parole: «*quaestione culpae non attenta*» affinché fosse chiaro che il motivo principale della rimozione era proprio il bene delle anime, ma ciò non venne accolto dalla Commissione, che sostenne: «*sensum unius vel alterius locutionis esse eundem*» (*Communicationes* 11 [1979] 287).

can. 193 §§1-2²¹⁷, occorre che la causa di rimozione da un ufficio, provvisto sia a tempo indeterminato che a tempo determinato, deve essere grave. Definire la natura e l'entità di tale gravità appare tutt'altro che semplice, poiché è chiaro che l'esercizio del ministero del parroco sul piano pastorale è soggetto a delle discriminanti che non gli consentono di essere sempre efficace così come si vorrebbe. Al fine di circoscrivere il concetto di gravità può essere però illuminante riferirsi proprio all'elenco esemplificativo del can. 1741, il quale fa riferimento a motivazioni decisamente serie e rilevanti, che consentono di ritenere che non qualunque debolezza del parroco può essere considerata grave, né qualunque causa in sé discutibile che faccia riferimento alle soggettive sensibilità dei singoli.

Il riferimento al can. 1741 permette anche di delineare un secondo criterio che deve qualificare la causa come dannosa o almeno inefficace e che consiste nella sua durata. La dannosità o l'inefficacia devono essere per loro natura durature, ovvero devono essere tali da indurre a ritenere che o non possono essere eliminate del tutto, o non possono esserlo entro un tempo ragionevolmente prevedibile. Nel caso in cui un parroco fosse solo temporaneamente impedito nell'esercizio del suo ministero, per esempio per malattia, il Vescovo potrebbe ricorrere alla nomina di un amministratore parrocchiale, a norma dei cann. 539-540.

Infine la dannosità o la inefficacia devono essere provate e ciò per tutelare l'esigenza di una oggettività della valutazione, che prescinda dalle considerazioni personali.

Un'ultima considerazione deve essere fatta sulle parole *parochus amoveri potest*, che sono presenti sia nel can. 1740 che nel can. 1741. L'espressione sembrerebbe stabilire solo la facoltà di rimuovere il parroco, e non l'obbligo. Tuttavia si deve considerare che nel can. 1741 l'espressione è integrata dall'avverbio *legitime*. In questo senso essa indicherebbe che, tranne nei casi indicati e in quelli ad essi affini, il parroco non può essere legittimamente rimosso²¹⁸.

Dal tenore dei canoni si deve ritenere che la decisione finale per addivenire alla rimozione sia rimessa al solo Vescovo. Ciò sembra trovare una conferma nel testo del can. 1742 §1 che riferendosi al Vescovo af-

²¹⁷ Can. 193 §§1-2: «§ 1. *Ab officio quod alicui confertur ad tempus indefinitum, non potest quis amoveri nisi ob graves causas atque servato procedendi modo iure definito.* §2. *Idem valet, ut quis ab officio, quod alicui ad tempus determinatum confertur, ante hoc tempus elapsum amoveri possit, firmiter praescripto can. 624, §3.*».

²¹⁸ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 221; F. COPALMERIO, «De causis ad amotionem parochorum requisitis», 249-250 e 278-279.

ferma che, dopo aver verificato se esista una causa di cui al can. 1740, sentiti i parroci di cui allo stesso can. 1742 §1, decide se sia il caso di procedere oppure no (*quod si exinde censeat ad amotionem esse deveniendum...*)²¹⁹.

Il can. 1741 descrive le cinque cause per la rimozione previste dal Codice. Può essere opportuno esaminarle singolarmente, rinunciando tuttavia ad un'analisi approfondita, al solo scopo di far emergere al loro interno quelle forme di garanzia che esprimono la tutela della stabilità nell'ufficio del parroco.

La prima si riferisce ad un modo di agire che arrechi grave danno alla comunione ecclesiale. Per comprendere che tipo di danno o di turbamento possa minare la comunione ecclesiale può essere utile appoggiarsi al can. 205²²⁰, che specifica i requisiti costitutivi della piena comunione ecclesiale mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico. Pertanto si deve ritenere che un comportamento lesivo della comunione ecclesiale sia tale quando nuoce ad uno dei tre vincoli indicati dal canone. Inoltre tale comportamento deve essere grave, ovvero deve consistere in un modo di agire che si manifesti pubblicamente ed in contrasto inequivocabile con almeno uno dei tre vincoli indicati.

Si noti che il canone non richiede che il *modus agendi* sia necessariamente del parroco, pertanto si deve ritenere che la fattispecie in esame si verifichi anche nel caso in cui la causa del danno o del turbamento della comunione ecclesiale sia provocata non solo dall'agire del parroco, ma anche da quello della comunità parrocchiale, o di qualche gruppo²²¹.

Nel caso di un comportamento da parte del parroco, occorre ricordare che certamente si deve trattare di un comportamento inferiore a quello previsto dal can. 194 §1, 2°, secondo cui è rimosso dall'ufficio *ipso iure* colui che ha pubblicamente abbandonato la fede cattolica o la comunione della Chiesa. Infatti in tal caso non sarebbe più necessario ricorrere ad una procedura amministrativa per la rimozione, in quanto

²¹⁹ Can. 1742 §1: «*Si ex instructione peracta constiterit adesse causam de qua in can. 1740, Episcopus rem discutat cum duobus parochis e coetu ad hoc stabilter, a consilio presbyterali constituto, Episcopo proponente, selectis; quod si exinde censeat ad amotionem esse deveniendum, causa et argumentis ad validitatem indicatis, parochi paterne suadeat ut intra tempus quindecim dierum renuntiet*».

²²⁰ Cf. F. COCCOPALMERIO, «De causis ad amotionem parochorum requisitis», 283.

²²¹ Cf. G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco tra legislazione, prassi e giurisprudenza», 113.

quest'ultima interverrebbe appunto *ipso iure*²²². Pertanto si deve ritenere che il modo di agire del parroco, per arrecare un danno o un turbamento della comunione ecclesiale, debba essere certamente un comportamento pubblico, in contrasto con la professione di fede, o con l'amministrazione dei sacramenti, o con il governo ecclesiastico, ma comunque un comportamento inferiore all'abbandono esplicito.

La seconda causa si riferisce alla imperizia o alla infermità permanente della mente o del corpo, che rendano il parroco inabile a svolgere utilmente i propri compiti. Il Decreto *Maxima cura* prevedeva a questo riguardo non solo l'*imperitia*, ma anche l'*ignorantia*²²³. Quest'ultima poi è scomparsa già nel can. 2147 §2, 1° CIC 1917. Nel contesto evolutivo della normativa è certamente possibile interpretare l'imperizia parallelamente all'ignoranza e pertanto si può ritenere che la fattispecie prevista in questo secondo numero debba riferirsi ai casi di grave ignoranza, di difetto di discrezione di giudizio sulle questioni più importanti della vita e dell'esercizio del ministero ordinato, di carenze teologiche molto gravi, di incapacità grave nello svolgere diligentemente e secondo un minimo accettabile i doveri propri di un parroco per la cura delle anime a lui affidate.

L'*infirmis* invece consiste nella malattia che rende il parroco inabile ad assolvere convenientemente i propri doveri. La malattia, che viene definita *permanens*, non necessariamente significa "per sempre", ma può significare "per un tempo duraturo"²²⁴.

La terza causa riguarda la perdita della buona considerazione da parte di parrocchiani onesti e seri o l'avversione²²⁵ contro il parroco, le quali si prevede non cesseranno in breve. Si tratta invero di una situazione tale per cui la persona del parroco appare ai parrocchiani come negativa e, conseguentemente, appare negativo anche il suo ministero il

²²² Cf. F. COCCOPALMERIO, «De causis ad amotionem parochorum requisitis», 283.

²²³ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 2, 637.

²²⁴ Ciò trova una conferma nella disciplina precedente. Già il Decreto *Maxima cura* affermava: «*Surditas, caecitas et alia quaelibet animae et corporis infirmitas, quae necessariis curae animarum officiis imparem in perpetuum vel etiam per diuturnum tempus sacerdotem reddant...*». SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 3, 637.

²²⁵ Il Decreto *Maxima cura*, can. 1, n. 4, così come il can. 2147 §2, 2° CIC 1917, usavano l'espressione *odium plebis*. La Commissione preferì cambiarla nell'espressione *aversio in parochum*, evidentemente più mite. Cf. *Communicationes* 8 (1976) 199; 11 (1979) 288.

quale, per questo motivo, diventa dannoso o inefficace. Pertanto si deve ritenere che questa fattispecie sia causa di rimozione del parroco solo se all'avversione della persona consegue come effetto l'avversione al suo ministero²²⁶. L'avversione nei confronti del parroco infatti non può essere fondata su fattori arbitrari, quali i suoi difetti, l'antipatia, ecc., ma deve essere oggettivamente fondata sull'inutilità del suo ministero. Per questo motivo il canone chiede che i parrocchiani chiamati a manifestare l'*aversio* contro il parroco siano *probos et graves*, qualità che aiutano a formarsi un giudizio equilibrato sulla situazione effettiva del parroco²²⁷. L'attuale canone, a differenza di quanto avveniva nel Decreto *Maxima cura* e nel CIC 1917, non elenca i tipi di cause che possono portare alla perdita della stima verso il parroco²²⁸.

La quarta causa che può determinare la rimozione del parroco è legata ad una grave negligenza o alla violazione dei doveri parrocchiali, che persista anche dopo l'ammonizione.

Questa causa era presente nel Decreto *Maxima cura*²²⁹ mentre non venne raccolta dal CIC 1917.

I doveri parrocchiali sono molteplici e appaiono in diversi luoghi all'interno della normativa codiciale²³⁰. Si tratta di compiti e funzioni

²²⁶ L'avversione alla persona è ritenuta causa di sterilità del suo stesso ministero. Così infatti si pronunciò la Commissione. Cf. *Communicationes* 11 (1979) 288: «...*aversio est causa sterilitatis ministerii parochi...*».

²²⁷ La terminologia compariva già nel Decreto *Maxima cura*: «*Penes probos et graves viros*». Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 5, 637-638. Fu poi ripresa anche nel can. 2147 §2, 3° CIC 1917. Durante i lavori la Commissione accettò il suggerimento di mutare la parola *viros* con la parola *paroecianos*, che lascia intendere che tutti i parrocchiani, non solo uomini e, si direbbe, non solo adulti, possano esprimere ragionatamente l'avversione. Inoltre tra i *paroeciani* vanno inclusi anche i girovaghi che si trovano temporaneamente sul territorio parrocchiale (cf. can. 107 §2).

²²⁸ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 5, 637-638; can. 2147 §2, 3°. Evidentemente l'intenzione del Legislatore consiste nel porre l'attenzione sul fatto in sé e non tanto sulle cause che l'hanno determinato.

²²⁹ Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 8, 638.

²³⁰ Egli deve: amministrare il battesimo, la confermazione in pericolo di morte, il viatico e l'unzione degli infermi, benedire le nozze, celebrare i funerali, guidare le processioni, impartire le benedizioni solenni fuori della Chiesa, celebrare la Messa solenne nei giorni di festa (can. 530, 1°-7°); deve annunciare la Parola di Dio, curare la catechesi, tenere l'omelia (cann. 528 §1; 757-771; 776; 777); deve preparare e celebrare i sacramenti, soprattutto l'Eucaristia e la Penitenza, deve formare alla preghiera e alla corretta partecipazione liturgica (cann. 528 §2; 851, 2°; 855; 861 §2; 890; 914; 1070); deve visitare le famiglie, curare gli ammalati, i poveri e gli sposi (can.

che sono direttamente connessi con il bene delle anime. Essi possono essere disattesi sia attraverso un comportamento omissivo, sia attraverso una violazione concreta. Il canone, come già a suo tempo il Decreto *Maxima cura*, prevede l'ammonizione previa, garantendo al parroco la possibilità di ravvedersi prima di procedere alla rimozione²³¹.

La quinta ed ultima causa consiste nella cattiva amministrazione dei beni temporali con grave danno per la Chiesa, quando non sia possibile rimediare in altro modo a questo male.

L'amministrazione dei beni fa riferimento ai cann. 1273-1310. Tuttavia non qualunque cattiva gestione può essere causa di rimozione, ma solo quella che determini un grave danno per la Chiesa²³². Il riferimento alla Chiesa spinge ad interpretare il danno non solo come coinvolgente la parrocchia, ma come fonte di scandalo o di turbamento che screditi la Chiesa stessa, per esempio avendo delle pesanti ricadute sulla diocesi. Inoltre il canone afferma che la rimozione deve essere l'*extrema ratio*, ricorrendo ad essa solo quando non sia più possibile porre rimedio al danno arrecato con un mezzo diverso. Ciò deve far intendere che il Vescovo, prima di procedere alla rimozione, deve cercare ogni altra soluzione che sia ad essa preferibile.

L'analisi appena condotta rivela una tutela del tutto particolare riservata all'ufficio del parroco e alla stabilità richiesta per esso, dalla quale emerge la rilevanza che tale ufficio possiede.

In primo luogo emerge che il parroco non può venire rimosso per una qualunque causa, ma solo per una di quelle elencate nel can. 1741 o per un'altra ad esse affine, che risponda ai requisiti richiesti dal can. 1740. Ciò circoscrive l'intervento del Vescovo, che prima di intervenire deve ponderare attentamente se sussistano o meno le condizioni richieste.

In secondo luogo le fattispecie previste sono sempre piuttosto ampie; esse, più che singoli casi circoscritti, indicano piuttosto delle tipologie

529 §1); deve promuovere le vocazioni (can. 233 §1); deve promuovere il ruolo dei laici (can. 529 §2); deve richiedere e conservare gli oli santi (can. 847 §2); deve designare eventualmente il padrino del battesimo (can. 874 §1, 1°-2°); deve risiedere sul territorio parrocchiale (can. 533 §§1-3); deve celebrare la Messa per il popolo (can. 534); deve rappresentare legalmente la parrocchia (can. 532); deve redigere un registro speciale per le Messe ricevute e celebrate, le intenzioni e l'offerta (can. 958 §1).

²³¹ La giurisprudenza della Segnatura Apostolica fa rientrare all'interno di questo quarto numero anche casi di comportamenti contrari al sesto comandamento, che hanno portato automaticamente alla rimozione del parroco. Cfr. G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco tra legislazione, prassi e giurisprudenza», 115-116.

²³² Cf. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, decr. *Maxima cura*, can. 1, n. 7, 638; can. 2147 §2, 5°.

di casi, all'interno dei quali non è così semplice riuscire ad inserire un determinato comportamento del parroco. I criteri adottati inoltre non sono di facile delimitazione: appare complesso specificare il contenuto della comunione ecclesiale, dell'imperizia, della buona considerazione, dell'avversione, del danno alla Chiesa. La difficoltà inoltre aumenta nel momento in cui questi ampi criteri devono essere utilizzati per valutare un comportamento concreto.

In terzo luogo le singole cause prevedono al loro interno delle forme di garanzia per il parroco e di limitazione all'intervento del Vescovo, quali: il dovere della prova, l'obbligo della ammonizione previa, l'obbligo di provvedere all'individuazione di altri rimedi.

Infine la tutela della stabilità dell'ufficio del parroco emerge con ancora maggiore evidenza se, unitamente alle considerazioni appena esposte, si considera che il Vescovo può rimuovere dal proprio incarico figure come il Vicario Generale e il Vicario Episcopale²³³, il cancelliere di Curia²³⁴, l'economo²³⁵, il Vicario foraneo²³⁶, il rettore di una chiesa e i cappellani²³⁷, secondo le norme generali contenute nei cann. 192-195; mentre per l'ufficio del parroco il Codice prevede una disciplina amministrativa particolare e maggiormente garantistica riguardo alla rimozione, capace di offrire una tutela che non è prevista per altri uffici.

2.2.2 La procedura per la rimozione del parroco

La garanzia della stabilità dell'ufficio di parroco emerge con ulteriore evidenza anche in considerazione delle norme relative alla procedura di rimozione, le quali appaiono orientate a tutelare sia il bene del parroco che non intende rinunciare all'ufficio, sia la stabilità dell'ufficio stesso²³⁸.

Un'analisi sintetica dei passaggi circa la procedura per la rimozione del parroco può essere utile per focalizzare ancor meglio la tutela della stabilità dell'ufficio.

²³³ Can. 481 §1.

²³⁴ Can. 485.

²³⁵ Can. 494 §2.

²³⁶ Can. 554 §3. Quest'ultimo, contrariamente a quanto previsto per gli uffici a tempo determinato (can. 193 §3), può essere rimosso dal Vescovo diocesano anche in mancanza di una grave causa, essendo sufficiente una giusta causa, e senza una procedura particolare.

²³⁷ Cann. 563 e 572.

²³⁸ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 222; *Communicationes* 6 (1974) 42-43.

In primo luogo il Vescovo diocesano deve accertare che vi sia la causa giuridica che possa giustificare la rimozione del parroco, attraverso un'istruttoria. Accertata l'esistenza della causa, il Vescovo deve consigliarsi con due parroci a ciò designati dal consiglio presbiterale, a norma del can. 1742 §1, i quali hanno solo funzione consultiva. Qualora il Vescovo ritenga di dover procedere alla rimozione, la causa deve essere notificata al parroco, unitamente alle relative prove. La notifica è richiesta per la validità dell'atto. Il Vescovo ha il dovere di convincere paternamente il parroco a rinunciare autonomamente all'ufficio entro quindici giorni²³⁹. In mancanza di una risposta, il Vescovo deve rinnovare l'invito e attendere la risposta del parroco entro un ulteriore tempo di quindici giorni²⁴⁰.

La notifica e l'invito alla rinuncia, avendo valore giuridico, devono essere fatti per iscritto, oppure oralmente davanti a due testimoni o ad un notaio che devono sottoscrivere il verbale²⁴¹.

Se il parroco non risponde dopo il secondo invito, senza essere trattenuto da un legittimo impedimento, oppure se rifiuta di rinunciare senza addurre alcun motivo, il Vescovo può emettere il decreto di rimozione²⁴².

Se invece il parroco risponde adducendo al rifiuto motivazioni che al Vescovo appaiano insufficienti, questi, *ad validitatem*, deve invitare il parroco a vedere gli atti e a presentare per iscritto le sue controindicazioni; deve poi valutare la relazione del parroco con i due parroci consultori; infine decide se il parroco debba essere rimosso oppure no; in caso di rimozione, emette il decreto amministrativo²⁴³, corredandolo delle motivazioni²⁴⁴.

Nel contesto di questa procedura grava sul Vescovo il dovere di provare in foro esterno la causa della rimozione, conformemente ai criteri di cui ai cann. 1740-1741.

Il parroco ha la possibilità di ricorrere gerarchicamente contro il decreto di rimozione. In primo luogo egli deve ricorrere presso lo stesso Vescovo che ha emanato il decreto attraverso una *remonstratio*, entro dieci giorni dal ricevimento del decreto, per chiedere la verifica dell'atto amministrativo²⁴⁵. Il ricorso così avviato produce l'effetto del-

²³⁹ Can. 1742 §1.

²⁴⁰ Can. 1744 §1.

²⁴¹ Cann. 37 e 55.

²⁴² Can. 1744 §2.

²⁴³ Can. 1745.

²⁴⁴ Can. 1742 §1; can. 51.

²⁴⁵ Cann. 1734-1735.

la sospensione dell'esecuzione del decreto²⁴⁶: si tratta di un effetto parzialmente sospensivo in quanto il Vescovo non può nominare validamente un nuovo parroco successore del parroco rimosso finché non sia conclusa la procedura del ricorso. Il Vescovo deve rispondere entro trenta giorni, contrariamente ai tre mesi normalmente previsti dal can. 57 §1, e può: revocare il decreto, correggerlo, respingere la domanda, oppure non rispondere nulla fino allo scadere del tempo.

Nel caso in cui il Vescovo non abbia revocato il decreto, il parroco può adire il superiore in linea gerarchica, ovvero alla Congregazione competente²⁴⁷, entro quindici giorni a partire da quando il Vescovo ha risposto alla *remonstratio*²⁴⁸, o dal trentesimo giorno a partire da quando il Vescovo ha ricevuto la *remonstratio* senza rispondervi²⁴⁹. A questo fine egli può trasmettere il ricorso gerarchico per mezzo dello stesso Vescovo che ha emanato il decreto²⁵⁰. Ciò costituisce una forma di garanzia per il parroco, perché obbliga il Vescovo ad intervenire personalmente nel favorire il ricorso gerarchico presso il suo stesso Superiore, mettendo il parroco al riparo da eventuali errori *in procedendo*. Il Superiore gerarchico può confermare il decreto, dichiararlo invalido, rescinderlo, revocarlo, correggerlo, sostituirlo, obrogarlo²⁵¹.

Qualora la Congregazione non abbia soddisfatto la richiesta del parroco, questi può ricorrere ulteriormente presso la Seconda Sezione della Segnatura Apostolica, che è l'organo competente a ricevere i ricorsi che abbiano esaurito la via gerarchica dei Superiori dell'autorità che ha emanato il decreto. Non si tratta più di una verifica operata dal legittimo Superiore chiamato a fungere da giudice, ma di una verifica operata da un vero e proprio tribunale, che procede attraverso norme proprie²⁵².

Se la procedura si conclude a favore della rimozione del parroco con una sentenza, questa diventa pienamente esecutiva e non può più essere impugnata.

La tutela dell'ufficio del parroco appare con evidenza anche dall'esame della procedura appena delineata.

²⁴⁶ Can. 1736 §1.

²⁴⁷ I Dicasteri competenti sono la Congregazione per il Clero, la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli e la Congregazione per le Chiese orientali.

²⁴⁸ Can. 1737 §2.

²⁴⁹ Can. 1735.

²⁵⁰ Can. 1744 §1.

²⁵¹ Can. 1739.

²⁵² Per una descrizione dettagliata della procedura, cf. Z. GROCHOLEWSKI, «La "Sectio Altera"», 65-110.

In primo luogo e in senso più generale, dalla procedura emerge che grava sul Vescovo il dovere di provare in foro esterno la causa della rimozione.

In questo senso una prima forma di garanzia compare nella richiesta di un'istruttoria previa per accertare l'effettiva sussistenza della causa della rimozione, secondo i cann. 1740-1741. L'istruttoria costituisce la garanzia formale che la causa non sia immotivata o semplicemente generica.

Una seconda forma di garanzia si rinviene nella consultazione dei due parroci consultori nominati a norma del can. 1742 §1. Ciò garantisce il parroco dal rischio che il Vescovo decida arbitrariamente, senza consultarsi con alcuno.

Una terza forma di garanzia si trova nella notifica della causa, che è per la validità dell'atto e deve essere corredata delle prove raccolte. La forma scritta con cui deve essere fatta, o in alternativa la presenza di due testimoni, rappresenta un'ulteriore garanzia.

Il parroco viene garantito non solo dalle formalità richieste dalla procedura, ma anche dall'intervento personale del Vescovo, che è chiamato a convincere paternamente il parroco a rinunciare autonomamente. L'opera di convincimento va ripetuta in caso di una mancata risposta del parroco. Anche in questo elemento, di ordine pastorale prima ancora che giuridico, si rinviene una garanzia per la stabilità del parroco. La procedura infatti sembra preferire una soluzione pacifica, che eviti un contenzioso amministrativo, il quale arrecherebbe danno non solo al rapporto tra il Vescovo e il parroco, ma anche ai parrocchiani. In ogni caso anche l'invito alla rinuncia deve essere fatto per iscritto, oppure oralmente ma alla presenza di due testimoni, a tutela degli interessi del parroco e della correttezza procedurale.

Se il parroco continua a persistere nel rifiuto, un'altra forma di tutela si ha nella richiesta di una risposta al Vescovo data per iscritto e corredata dalle sue motivazioni, necessarie per la validità. La forma scritta garantisce il parroco da eventuali abusi del Vescovo ma, al tempo stesso, impone al parroco di contribuire ad una corrispondente correttezza formale verso i suoi superiori.

La necessità di un secondo consulto dei parroci di cui al can. 1742 §1 da parte del Vescovo rappresenta un'ulteriore garanzia dell'operato di quest'ultimo.

Infine un'ulteriore tutela per il parroco è rappresentata dalla possibilità del ricorso, garantito nei due gradi attraverso la Congregazione competente e la Segnatura Apostolica. Si noti che il ricorso può essere

fatto attraverso lo stesso Vescovo che ha emanato il decreto e ciò a tutela ulteriore del parroco, che in questo modo viene messo al riparo da possibili errori *in procedendo*.

Da quanto descritto emerge che la tutela dell'ufficio riguarda sia il parroco, sia i fedeli. In primo luogo riguarda il parroco perché egli viene garantito nella conservazione del proprio ufficio, sia *in decernendo*, per il fatto che non per un qualunque motivo egli può venire rimosso, sia *in procedendo*, perché la rimozione deve avvenire attraverso una procedura precisa, che offre garanzie. Al tempo stesso però la tutela dell'ufficio riguarda anche i fedeli, che possono essere privati del proprio pastore solo nel caso di una causa grave che produca danno per le loro anime. Essi infatti possiedono il diritto di avere un pastore abile e competente, che produca fruttuosi risultati per l'edificazione del loro cammino spirituale, e questo diritto non viene garantito solo nel caso in cui sia necessario rimuovere un parroco il cui ministero sia dannoso o inefficace, ma anche nel caso in cui la rimozione non sia necessaria, evitando che il Vescovo possa abusare del proprio potere rimuovendo immotivatamente un parroco quando ciò non sia richiesto esclusivamente dal bene dei fedeli.

Da tutto questo si evince quanto l'ufficio del parroco sia garantito e tutelato in ordine alla sua stabilità, sia per il sacerdote stesso, sia per i fedeli, sul comune fondamento della *salus animarum*.

2.2.3 Il trasferimento: motivi che ne determinano la fattispecie

Come si è visto la fattispecie della rimozione si fonda sulla dannosità o almeno sull'inefficacia del ministero del parroco, mentre il motivo che ne determina il ricorso consiste nel tutelare il bene delle anime che ricevono il danno. La fattispecie del trasferimento invece si fonda sul caso opposto, ovvero sul fatto che il parroco regga la parrocchia *utiliter*²⁵³, cioè in modo valido, adeguato, vantaggioso. I motivi che ne determinano il ricorso consistono o nel bene delle anime, o nella necessità o utilità della Chiesa, motivi ai quali il trasferimento dovrebbe provvedere. Il parroco pertanto può essere trasferito sia per favorire il bene delle anime di un'altra parrocchia²⁵⁴, sia per favorire il bene di un altro

²⁵³ Can. 1748.

²⁵⁴ Normalmente si tratta del bene di una parrocchia o di un ufficio *ad quod*, che necessita dalla presenza del parroco. Tuttavia Grocholewski fa notare che il can. 1748 non fa riferimento alcuno al fatto che si tratti del bene dell'ufficio *ad quod* e pertanto non si esclude che il bene possa essere anche quello della parrocchia *a qua*. È il caso, per esempio, di un parroco molto anziano e tuttavia molto capace, che viene trasferito

ufficio e in quest'ultimo caso, sia per motivi di necessità, sia per motivi di utilità²⁵⁵.

Contrariamente a quanto disciplinato per la rimozione nel can. 1741, il can. 1748 non fa alcun esempio delle cause che determinano il trasferimento. Si limita solo ad enunciare la fattispecie del bene che si vuole procurare alla parrocchia o all'ufficio.

Occorre comunque tenere presente quanto disposto dal can. 190 §2, che per il trasferimento contro la volontà del titolare dell'ufficio prescrive che ci vuole una causa grave e ciò evidentemente vale anche per il trasferimento del parroco. Ciò significa che, nel caso in cui il parroco si opponesse al trasferimento, il Vescovo potrebbe procedere ugualmente solo se la causa del trasferimento fosse giudicata grave. In questo senso appare tutelata la stabilità dell'ufficio del parroco. Se infatti, nel caso di trasferimento coatto, fosse sufficiente una qualunque causa, il principio della stabilità verrebbe minato nei suoi fondamenti.

2.2.4 La procedura per il trasferimento

Il can. 1748 prescrive che il Vescovo deve cercare di convincere il parroco ad accettare il trasferimento. La proposta deve avvenire per iscritto. In questo caso il canone si esprime in termini precettivi: *Episcopus eidem (parrocho) translationem proponat ac suadeat... ut consentiat*. La ragione che muove l'opera di convincimento del Vescovo risiede nell'amore di Dio e delle anime. Il canone non prescrive invece al Vescovo di indicare i motivi che lo spingono a proporre il trasferimento²⁵⁶.

Non sono indicati i termini per una risposta del parroco²⁵⁷. Il can. 1749 impone però al parroco di rispondere per iscritto nel caso in cui

da una grande parrocchia impegnativa ad una parrocchia più piccola, favorendo nella parrocchia *a qua* l'ingresso di un parroco più giovane e più adatto al carico di lavoro ivi presente.

²⁵⁵ Il CIC 1917 indicava solo il bene delle anime come motivo del trasferimento (can. 2162). L'attuale codice invece, concordemente a quanto affermato nel M.p. *ES* I, art. 20 §2, considera anche la necessità o l'utilità della Chiesa. Per questo motivo esso prende in considerazione il trasferimento ad un'altra parrocchia o ad un altro ufficio.

²⁵⁶ Durante i lavori della preparazione del codice venne rifiutata la proposta di imporre al Vescovo il dovere di indicare i motivi: cf. *Communicationes* 11 (1979) 295. A questo riguardo sono state avanzate alcune critiche, quali il fatto che appare difficile convincere il parroco senza indicargli i motivi, così come appare difficile per il parroco opporre un rifiuto se non conosce i motivi che spingono il Vescovo a trasferirlo.

²⁵⁷ Sembra pertanto evidente che, se il parroco non dà cenni di risposta in tempi ragionevolmente brevi, il Vescovo può indicargli un termine. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 243.

non intenda accettare, esponendo i motivi. Ciò significa che, in caso di risposta affermativa, il parroco può rispondere anche oralmente.

Nel caso in cui il parroco risponda negativamente, il Vescovo, qualora non intenda rinunciare al trasferimento, deve valutare i motivi addotti per iscritto dal parroco con i due sacerdoti indicati dal can. 1742 §1²⁵⁸. Il dovere del Vescovo di effettuare la consultazione, a norma del can. 127 §2, deve essere intesa per la validità del trasferimento, ma trattandosi di una consultazione, egli resterà libero di decidere indipendentemente dal parere ricevuto.

Nel caso in cui il Vescovo decida di procedere, deve rivolgere nuovamente delle esortazioni paterne al parroco. Il Vescovo, se il parroco persiste nel rifiuto ed egli ritiene necessario il trasferimento, deve emanare il decreto, stabilendo il momento in cui la parrocchia diviene vacante²⁵⁹.

Decretato il trasferimento, sul parroco trasferito gravano i medesimi doveri del parroco rimosso. Qualora il parroco avvii un ricorso, questo ha un effetto sospensivo della procedura identico a quello che si ha nel caso di rimozione.

La procedura descritta presenta alcune garanzie a tutela del parroco in relazione alla stabilità del suo ufficio.

In primo luogo si può sostenere che la prima garanzia sia la procedura stessa. Infatti il trasferimento, a differenza della rimozione, non interviene per risolvere i gravi problemi sorti nell'esercizio del ministero del parroco, ma al contrario si fonda su una situazione pastorale positiva che può favorire un bene ulteriore. In questo caso, in assenza di un contesto contenzioso, potrebbe bastare un accordo verbale tra il Vescovo e il parroco. In realtà il Codice prescrive comunque una procedura formale da seguire che, sebbene più semplice rispetto a quella della rimozione, costituisce una garanzia per le parti coinvolte e in special modo per il parroco. Pertanto si deve ritenere che l'ufficio del parroco deve essere tutelato con una procedura formale anche nel caso di un trasferimento proprio perché caratterizzato dalla nota della stabilità.

La garanzia in tal senso si esplicita fin dal primo momento della comunicazione della proposta fatta al parroco da parte del Vescovo, che deve avvenire per iscritto. Per iscritto inoltre lo stesso parroco deve rispondere al Vescovo, nel caso in cui intenda rifiutare il trasferimento.

Nella proposta inoltre il Vescovo non deve intimare il trasferimento, ma deve proporlo, tentando di convincere il parroco ad accettare per

²⁵⁸ Can. 1750.

²⁵⁹ Can. 1751.

amore di Dio e delle anime. Si tratta quindi di una proposta paterna, che va rinnovata nel caso in cui il parroco rifiuti.

Da quanto detto emerge con particolare evidenza il fatto che la tutela dell'ufficio del parroco garantisce sia lo stesso sacerdote, sia i fedeli. Il parroco infatti è tutelato contro ogni trasferimento incondizionato, mentre i fedeli trovano la loro tutela in un duplice senso: in primo luogo sono tutelati i fedeli della parrocchia *a qua*, che possiedono l'interesse a conservare il proprio parroco in quanto abile e capace; sono però anche tutelati i fedeli della parrocchia *ad quam* che, per i medesimi motivi, hanno l'interesse a ricevere i frutti derivanti dal ministero del parroco. Anche in questo caso si evince quanto l'ufficio del parroco sia garantito e tutelato in ordine alla sua stabilità, sia per il sacerdote stesso, sia per i fedeli, sul comune fondamento della *salus animarum*.

2.2.5 Abusi nel ricorso al trasferimento

Il ricorso al trasferimento presenta spesso alcuni abusi, che si possono verificare in casi diversi.

In primo luogo può accadere di decretare una rimozione sotto forma di trasferimento. In tal caso il Vescovo ricorre alla procedura prevista per quest'ultimo ma con il fine di operare una rimozione. Ciò può avvenire sia per evitare volutamente il ricorso alla procedura più complessa della rimozione, che tra l'altro costringerebbe il Vescovo a notificare al parroco le prove del ministero dannoso o inefficace, con il rischio di compromettere i rapporti con lui; sia quando, per ignoranza o per superficialità, il Vescovo confonde le due fattispecie, anche in ragione della loro somiglianza²⁶⁰. Un caso simile rappresenterebbe una grave minaccia per la stabilità dell'ufficio del parroco. La stabilità infatti tutela non soltanto il bene del parroco ma anche il bene della comunità parrocchiale, pertanto ricorrere al trasferimento per rimuovere un parroco il cui ministero si è rivelato dannoso o inefficace rappresenterebbe per la comunità una grave forma di raggirio e di inganno. Inoltre costituirebbe un grave rischio nel caso di ricorso del parroco, poiché se venisse accertato un caso simile si paleserebbe un errore *in decernendo* e *in procedendo* e ciò qualificerebbe il decreto di trasferimento come illegittimo per violazione della legge²⁶¹.

²⁶⁰ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 246-247; G.P. MONTINI, «La rimozione del parroco tra legislazione, prassi e giurisprudenza», 110-111.

²⁶¹ La Congregazione del Clero e la Segnatura Apostolica confermano nella loro prassi l'inaccettabilità di una simile fattispecie. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, «Trasferimento e rimozione del parroco», 246-247 e le relative note.

Un altro abuso piuttosto frequente si verifica quando il Vescovo, dovendo provvedere ad una necessaria ridistribuzione del clero sul territorio diocesano – resa necessaria da motivi anche oggettivi, quali il numero calante dei sacerdoti disponibili a ricoprire l'ufficio, o l'età sempre più elevata del clero – provvede a trasferire alcuni parroci. In questi casi abitualmente il Vescovo propone oralmente al parroco il trasferimento e, se questi accetta, lo induce a rinunciare alla parrocchia e a rendersi disponibile. In questo modo viene scavalcata la procedura prevista e si qualifica una fattispecie diversa, quella della rinuncia volontaria del parroco al proprio ufficio. La fattispecie della rinuncia all'ufficio, attraverso la quale in realtà si vuole realizzare un trasferimento, conduce a non considerare il presupposto che il parroco regga la parrocchia *utiliter*, né a considerare lo spostamento nell'ottica di dover necessariamente provvedere ad un bene ulteriore per le anime o per la Chiesa. Questo espediente, cui si ricorre per provvedere più speditamente allo spostamento di un parroco, ma forse anche perché non sempre la fattispecie del trasferimento è conosciuta così come prevista dalla normativa, mina pesantemente la stabilità dell'ufficio. Infatti indurre il parroco ad una rinuncia al solo fine di agevolare la traslazione di parroci tra le diverse parrocchie dequalifica l'ufficio stesso del parroco e non tutela doverosamente le anime dei parrocchiani, per il cui bene la stabilità è primariamente finalizzata.

Gli abusi descritti mettono in particolare risalto quanto la nota della stabilità sia determinante per l'ufficio del parroco. Infatti nella normativa codiciale non esiste la fattispecie di un semplice spostamento del parroco da una parrocchia ad un'altra. Una traslazione è possibile solo: in caso di rinuncia all'ufficio da parte del parroco; in caso di rimozione; in caso di trasferimento; in caso di raggiunto limite d'età, ma sempre per espressa rinuncia del parroco. Al di fuori di queste fattispecie, che si realizzano solo presenti i presupposti richiesti e le garanzie a tutela dei diritti del parroco, quest'ultimo non può essere semplicemente spostato. Qui è possibile rinvenire quanto la nota della stabilità costituisca un elemento decisivo dell'ufficio del parroco, il quale a differenza di tutti gli altri uffici gode di alcune garanzie molto forti. Proprio queste garanzie, previste a tutela del parroco e della comunità parrocchiale, se sono interpretate come ostacoli per procedere con disinvoltura allo spostamento frequente, necessitano di essere aggirate attraverso gli espedienti che sono stati illustrati.

2.2.6 La fattispecie peculiare del parroco religioso

Una fattispecie del tutto particolare riguardo alla rimozione del parroco si ha nel caso del parroco religioso²⁶². Il can. 682 §2²⁶³ afferma infatti che questi può essere rimosso dall'ufficio conferitogli a discrezione sia dell'autorità che glielo ha affidato, informatane il Superiore religioso, sia dal Superiore stesso, informatone l'autorità committente, per entrambi i casi senza richiedere il consenso dell'altra parte.

Il CIC 1917, nel can. 454 §5, prevedeva già questo tipo di rimozione²⁶⁴. A differenza dell'attuale canone però il motivo della rimozione *ad nutum* da parte di entrambe le autorità veniva giustificato *ratione personae*, in quanto il religioso, a causa del voto, dipendeva sempre dal Superiore circa l'impostazione della propria vita, mentre per quanto riguarda l'ufficio di parroco dipendeva sempre dall'Ordinario del luogo.

Il religioso infatti veniva istituito nell'ufficio di parroco da parte dell'Ordinario, previa presentazione del Superiore²⁶⁵. Entrambe le autorità godevano di un potere di giurisdizione sul religioso: il Vescovo aveva competenza sul religioso in quanto parroco, circa i suoi diritti-doveri e quelli relativi alla parrocchia²⁶⁶, mentre il Superiore aveva competenza sul parroco in quanto religioso, circa i suoi diritti-doveri e quelli relativi alla vita religiosa²⁶⁷. La normativa precedente pertanto

²⁶² Cf. su questo argomento: D. SALVATORI, «La rimozione ad nutum del religioso», 399-409; V. DE PAOLIS, «Il religioso parroco», 69-75; ID., «Praescriptum can. 520 et parocchia religiosus committenda», 462-468; ID., «De paroeciis institutis religiosus commissis», 389-417; ID., «Schema tipo di convenzione», 133-180. 233-260; A. GAUTHIER, «L'affidamento della parrocchia», 37-60; P. PUCA, «Rileggere il Concilio», 564-572; I.F. BARBERENA, *La parroquia diocesana regida por religiosos: problemas y orientaciones*; V. MAMEDE, *La parroquia confiada aos institutos religiosos clericais*; L. NOTARO, «Affidamento della parrocchia ad un Istituto religioso», 570-578; L. GUTIERREZ, «Los convenios sobre parroquias encomendadas a religiosos», 219-239; J.C.R. GARCIA PAREDES, «Carisma religioso y compromiso parroquial», 141-161; P.G. GONZALES, «Gobierno provincial y parroquias de religiosos», 163-173.

²⁶³ Can. 682 §2: «*Religiosus ab officio commissus amoveri potest ad nutum sive auctoritatis committentis, monito Superiore religioso, sive Superioris, monito committente, non requisito alterius consensu*».

²⁶⁴ Can. 454 §5 «*Parochi autem, ad religiosam familiam pertinentes, sunt semper, ratione personae, amovibiles ad nutum tam loci Ordinarii, monito Superiore, quam Superioris, monito Ordinario, aequo iure, non requisito alterius consensu: nec alteri causam iudicii sui aperire multoque minus probare tenetur*».

²⁶⁵ Can. 456 CIC 1917.

²⁶⁶ Can. 631 CIC 1917.

²⁶⁷ Can. 630 §§1-2 CIC 1917. Cfr. D. SALVATORI, «La rimozione ad nutum del religioso», 400.

sottoponeva il religioso parroco ad una duplice giurisdizione, del Vescovo diocesano circa il religioso in quanto parroco, e del Superiore circa il parroco in quanto religioso.

Quanto disposto nella normativa precedente è stato raccolto nel can. 682 §2 dell'attuale Codice, con la differenza che la norma in questione è stata inserita nella parte dedicata alla disciplina degli istituti religiosi, in riferimento alla rimozione del religioso da un qualunque ufficio, privata tra l'altro dell'inciso *ratione personae*. L'attuale Codice pertanto disciplina una fattispecie più ampia di rimozione, entro la quale, secondo il dettato del can. 538 §2²⁶⁸, può essere inserita anche la rimozione dall'ufficio di parroco.

Alla luce di quanto affermato si deve pertanto concludere che, nel caso di un parroco religioso, la procedura prevista dai cann. 1740-1747 non deve essere applicata. Ciò per altro trova conferma nel disposto del can. 1742 §2²⁶⁹. La rimozione da un ufficio conferito *ad nutum*, rientrando nella fattispecie prevista dal can. 193 §3²⁷⁰, non prevede il ricorso ad una specifica procedura ed esclude pertanto le garanzie che quest'ultima, come si è visto, prevede sia per il parroco che per la comunità parrocchiale.

La procedura cui ricorrere per rimuovere un parroco religioso dal proprio ufficio deve quindi fare riferimento al solo dettato del can. 682 §2. La particolarità della procedura prevista dal canone consiste nel fatto che nel caso del parroco religioso l'autorità competente per la sua rimozione non è solo quella che gode del diritto di provvisione dell'ufficio, ma anche l'autorità religiosa. Infatti il can. 682 §1 afferma che l'autorità competente per la provvisione dell'ufficio è solo il Vescovo diocesano, pertanto, secondo il dettato del can. 193 §3, a lui solo spetterebbe il diritto di procedere alla rimozione. In tal senso il Superiore religioso dovrebbe essere incompetente circa la rimozione. Invece il can. 682 §2 riconosce il diritto di rimuovere il parroco religioso anche al suo Superiore e in questo modo costituisce un'eccezione al can. 193 §3. La peculiarità del caso si spiega per il fatto che il religioso, ottenuta la licenza per assumere un ufficio al di fuori del

²⁶⁸ Can. 538 §2: «*Parochus, qui est sodalis instituti religiosi aut in societate vitae apostolicae incardinatus, ad normam can. 682, § 2 amovetur*».

²⁶⁹ Can. 1742 §2: «*De parochis qui sunt sodales instituti religiosi aut societatis vitae apostolicae, servetur praescriptum can. 682, § 2*».

²⁷⁰ Can. 193 §3: «*Ab officio quod, secundum iuris praescripta, alicui confertur ad prudentem discretionem auctoritatis competentis, potest quis iusta ex causa, de iudicio eiusdem auctoritatis, amoveri*».

suo Istituto, non è per ciò sottratto alla sua giurisdizione e resta comunque soggetto ai propri Superiori²⁷¹. Pertanto la previsione del can. 682 §2 circa la rimozione dall'ufficio ottenuto, *ad nutum* di una delle due autorità, senza la necessità del consenso dell'altra, atteso tuttavia il dovere di informarla, sembrerebbe voler garantire l'autonomia delle due autorità entrambe competenti circa la rimozione, sebbene a titolo differente²⁷². Il Vescovo infatti esercita il diritto di rimozione in quanto provvisore dell'ufficio e quindi competente *pleno iure*, mentre il Superiore lo esercita in quanto competente non avendo perso la sua giurisdizione sul religioso²⁷³.

La rimozione del parroco religioso, sulla base di quanto descritto, proprio perché sottratta alla procedura prevista per la rimozione dei parroci nei cann. 1740-1747, appare come un caso di rimozione del tutto singolare e non privo di problemi. Poiché infatti ciascuna autorità competente non è tenuta ad ottenere il consenso dell'altra, si può affermare che nel presente caso ci si trova di fronte alla fattispecie di una rimozione da un ufficio del parroco conferito *ad nutum*, che rappresenta una particolare eccezione alla procedura più generale e in questo senso una minore tutela della stabilità del parroco religioso nel suo ufficio. Il fatto che il parroco sia un religioso e che pertanto debba rimanere sottoposto alla giurisdizione del proprio Istituto sottopone l'ufficio di parroco ad una privazione di quella più generale tutela che l'ordinamento prevede proprio in ragione della sua stabilità.

2.3 *La nomina a tempo indefinito*

Alla luce di quanto sin qui esposto, tenendo conto dei presupposti che sottostanno a fondamento della stabilità dell'ufficio del parroco, è ora possibile procedere all'analisi delle due modalità di nomina previste dal can. 522.

²⁷¹ Cann. 671 e 678 §2.

²⁷² De Paolis fa notare che il religioso, in quanto tale, è legato completamente al suo istituto e, in forza del voto di obbedienza, egli deve sempre trovarsi disponibile di fronte alle richieste dei suoi Superiori. In più, il religioso parroco lavora a nome e per conto dell'istituto e quest'ultimo garantisce alla parrocchia la prestazione e l'attività, non la persona. Ciò spiega perché il Superiore gode di un'ampia libertà verso il religioso, la quale appare prima di tutto necessaria all'Istituto stesso. Conclude quindi l'autore: «Se tale libertà è necessaria all'Istituto, è ovvio che debba essere lasciata anche al Vescovo, se non altro per una reciprocità e parità di diritti e di doveri». V. DE PAOLIS, «Schema tipo di convenzione», 238-239.

²⁷³ Cf. D. SALVATORI, «La rimozione ad nutum del religioso», 406-407.

La nomina a tempo indefinito consiste nell'ipotesi prevista dal Codice in via ordinaria. *Ad indefinitum tempus* significa semplicemente senza un termine "pre-stabilito" ovvero senza un termine stabilito prima. Ciò significa che il parroco viene nominato per un tempo di cui non è determinato l'intervallo di durata ma che, in ragione della stabilità di cui deve godere e del suo fondamento che è il bene delle anime, si deve presumere ragionevolmente lungo, in relazione alla parrocchia cui il presbitero è inviato come pastore proprio e alle esigenze pastorali che essa manifesta.

Come già illustrato più sopra, affermando che il parroco deve essere nominato a tempo indefinito perché deve godere della stabilità nel suo ufficio, il Codice sembra avere fatto una scelta precisa circa il merito di questa particolare modalità di nomina, considerandola come quella forse più opportuna per tutelare e realizzare la stabilità precedentemente affermata. Occorre pertanto domandarsi quali siano i fondamenti che sottostanno ad una simile scelta operata dal Legislatore.

A questo riguardo risulta interessante l'analisi presentata da Montini²⁷⁴. L'autore segnala per prima cosa che la prassi di nominare i parroci a tempo indefinito si fonda su una tradizione ultramillenaria che evidentemente conserva il suo peso e rappresenta il contesto storico dell'evoluzione della normativa. L'analisi storica sviluppata nel precedente capitolo ha infatti permesso di rilevare che nel corso dei secoli i parroci non sono mai stati nominati per un tempo determinato. All'interno di questo contesto l'autore presenta poi quattro possibili ragioni che possono essere prese in considerazione come fondamenti sottostanti alla scelta del Legislatore.

In primo luogo viene ricordato il beneficio parrocchiale.

L'ufficio parrocchiale è strettamente congiunto con il diritto alla rendita di una dote di beni annessa all'ufficio stesso (cfr. can. 1409 CIC 17). Si tratta dell'impostazione beneficiale in cui la Chiesa si è strutturata prevalentemente fino al Codice vigente, ove tale impostazione, ancorché non scomparsa, è divenuta residuale o speciale (cfr. can. 1272)²⁷⁵.

Il peso che il beneficio annesso ad un ufficio ha acquisito nel corso del tempo è divenuto sempre maggiore, soprattutto nel caso dell'ufficio parrocchiale, al punto che lo stesso beneficio ha finito con il prevalere sull'ufficio, che per questa ragione finiva molto spesso per essere interpretato più facilmente come possesso di un posto con tutti i diritti an-

²⁷⁴ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 130-133.

²⁷⁵ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 131.

nessi piuttosto che come un servizio. Questo appare assolutamente normale nel contesto di una società economicamente statica e priva di qualunque forma previdenziale, all'interno della quale i diritti che sorgono intorno ad una massa specifica di beni diventano di fatto l'unica garanzia di sostentamento e di tutela dei diritti acquisiti. In questo senso il presbitero nominato parroco presso una determinata parrocchia cui erano annessi benefici poteva ricevere da questi il sostentamento necessario, garantendosi in questo caso un diritto che generalmente arrivava ad estendersi per la durata di tutta la sua vita.

In questo modo la tutela della persona del parroco soprattutto in senso economico, frutto dell'evoluzione dell'istituto del beneficio parrocchiale, ha indubbiamente influenzato anche il contenuto del concetto di stabilità del titolare dell'ufficio parrocchiale, arrivando ad intendere quest'ultima come la naturale conseguenza di detta tutela, anche se, come già ricordato, considerare questa come la sola ragione fondante della permanenza a tempo indefinito nell'ufficio parrocchiale sarebbe un'eccessiva semplificazione, dal momento che attraverso tale tutela veniva garantita anche la presenza stabile di un sacerdote in tutti i villaggi, una efficace azione pastorale e quindi il diritto dei fedeli ad avere un pastore che permanesse nel suo ufficio per il tempo necessario.

Nell'attuale normativa il beneficio parrocchiale ha perso il suo peso, così come auspicato in PO 20, contribuendo a ristabilire un più equilibrato rapporto tra ufficio parrocchiale e beneficio parrocchiale, ciò che ha permesso di comprendere più correttamente il diritto del parroco all'equo sostentamento all'interno dell'ufficio cui si riferisce come sua naturale conseguenza e non certo come suo presupposto.

Tuttavia, anche in questo contesto, il diritto al sostentamento non perde la sua importanza, così come segnala Dal Lago²⁷⁶ ricordando la disposizione del can. 1254 §2. Tale norma afferma che tra i fini propri che la Chiesa persegue anche attraverso l'acquisizione e l'amministrazione dei beni temporali vanno ricordati principalmente l'ordinamento del culto divino, l'onesto sostentamento del clero e degli altri ministri e l'esercizio di opere di apostolato sacro e di carità. Pertanto tra le finalità che tali redditi hanno nel caso della parrocchia c'è anche quella di contribuire al sostentamento del parroco. Ciò significa che nel Codice attuale il sistema beneficiale è stato superato, ma non si è voluto sopprimere i benefici che erano annessi alle singole parrocchie, lasciando al diritto particolare il compito di decidere quale destinazione darne. In

²⁷⁶ Cf. L. DAL LAGO, *L'immovibilità dei parroci*, 117-119.

questo senso il can. 1272, prevedendo per le Conferenze episcopali il compito di provvedere all'amministrazione di tali beni beneficiari, prescrive di trasferire i redditi che provengono dalla loro amministrazione (e se possibile, la stessa dote) all'istituto di cui al can. 1274 §1, che provvede alla raccolta dei beni e delle offerte al preciso scopo di interessarsi al sostentamento dei chierici.

In paesi come l'Italia, ove è da tempo in vigore un collaudato sistema di sostentamento del clero, la ragione del diritto al sostentamento non appare più così incisiva come un tempo nel determinare il motivo di una maggiore stabilità nell'ufficio di parroco. Tuttavia non è possibile affermare lo stesso per molti altri paesi dove i parroci non godono di tali garanzie e dove il loro sostentamento, e talvolta la loro stessa sopravvivenza, dipendono proprio dalle offerte dei parrocchiani e dalla retta amministrazione dei beni parrocchiali.

La seconda ragione ricordata da Montini è il titolo di ordinazione. Come si è visto, si tratta di un istituto nato in seno alla Chiesa primitiva per contrastare il fenomeno delle ordinazioni assolute e ripetutamente ribadito nel tempo, che garantiva un legame indissolubile tra il chierico e la Chiesa per la quale egli era ordinato, impedendo qualunque trasferimento che fosse determinato dalla sola volontà del chierico. Il fondamento di una tale normativa, rigidamente sancita e tutelata a partire dal Concilio di Calcedonia, si prefiggeva di affermare e tutelare il profondo legame tra il chierico e la Chiesa locale per la quale egli era stato ordinato, garantendo una presenza stabile del chierico che doveva tutelare in primo luogo la Chiesa soprattutto per i risvolti disciplinari, ma anche il chierico stesso. Certamente il fine principalmente perseguito da questa normativa era volto a far scomparire il fenomeno dei chierici girovaghi, che creava numerosi problemi soprattutto di ordine disciplinare non essendo chiaro in questi casi chi fosse l'Ordinario di riferimento; ma sotto questa esigenza molto pratica è possibile ritrovare il fondamento ecclesiologico del profondo vincolo di unione che lega il chierico alla Chiesa particolare per la quale egli è stato ordinato, la cui tutela è alla base dell'istituto dell'incardinazione. Per questo motivo sarebbe possibile rinvenire nel titolo di ordinazione «la ragione più profonda e permanente per tutta la tradizione millenaria della Chiesa circa la stabilità dei parroci, intesa come nomina a tempo indefinito»²⁷⁷, poiché fin dalle origini sembra chiaro il valore fondamentale di una presenza stabile.

²⁷⁷ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 132.

In terzo luogo Montini ricorda la ragione della libertà nell'esercizio del ministero svolto dal parroco. Una presenza stabile tutelata attraverso la nomina a tempo indefinito dovrebbe permettere al parroco di esercitare la sua funzione di pastore proprio in modo più libero, ovvero senza l'influenza di fonti esterne che, come nel caso della nomina a tempo determinato, potrebbero rappresentare una limitazione al pieno e fruttuoso esercizio del ministero. Il parroco che vedesse avvicinarsi la scadenza della propria nomina sarebbe tentato di ridurre il tenore della sua azione o quantomeno ad avviare a conclusione molte opere che rappresenterebbero un freno nel cammino della comunità in attesa dell'arrivo del nuovo pastore.

Ma la ragione che Montini presenta come la più importante di tutte è di ordine ecclesiologico. Le ragioni sin qui addotte, per quanto fondate e reali, presuppongono prevalentemente i diritti e la libertà del parroco a fondamento della stabilità. Tuttavia l'autore, di fronte alla nozione di parrocchia che emerge dal Concilio Vaticano II nel contesto del concetto di Chiesa locale, si chiede se i diritti da tutelare non siano prima di tutto i diritti della parrocchia stessa, nell'ottica del bene istituzionale di tutta la Chiesa, e i diritti dei fedeli che nella parrocchia vivono. Il parroco infatti viene inviato nella parrocchia come *pastor proprius*, dotato di una potestà propria, non vicaria, per il fatto che egli non è vicario del Vescovo diocesano pur rimanendo *sub auctoritate Episcopi*, e questo in ragione del fatto che la parrocchia è una determinata comunità di fedeli costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare (can. 515 §1). Ciò significa che la parrocchia non può essere considerata come una semplice suddivisione del territorio diocesano, ma come una comunità dinamica di fedeli che si colloca nel tessuto della Chiesa particolare di cui fa parte e che manifesta concretamente, acquisendo in questo modo una identità istituzionale e costituzionale di grande peso che ne rivela il profondo valore ecclesiologico. Ecco perché non è sufficiente inviarvi un vicario del Vescovo diocesano, ma occorre invece inviare un presbitero che sotto l'autorità del Vescovo sia costituito in essa come pastore proprio.

Una simile proposta si accorda perfettamente con la tutela del bene delle anime intesa come principale fondamento della stabilità del parroco nel suo ufficio: in questo senso la stabilità del parroco tutela prima di tutto i diritti della parrocchia e i diritti dei fedeli che in essa vivono e solo secondariamente tutela i diritti personali del parroco, secondo una logica chiaramente istituzionale.

Per questo motivo Montini ritiene che la nomina a tempo indefinito sia di fatto da preferirsi a quella a tempo determinato. Ci si propone pe-

rò di tornare su questo argomento nel capitolo successivo, quando le due forme di nomina saranno esaminate nel confronto tra loro.

2.4 *La nomina a tempo determinato*

Come è già stato fatto notare più sopra nel contesto dell'analisi della struttura del can. 522, la nomina a tempo determinato rappresenta una possibilità la cui ammissione viene lasciata alla decisione delle singole Conferenze episcopali. Qualora una Conferenza episcopale si pronunciasse in tal senso, tale modalità di nomina continuerebbe ancora a conservare il suo carattere di possibilità per ogni singolo Vescovo diocesano. Essa pertanto non rappresenta mai un obbligo, né nei confronti della singola Conferenza episcopale, né nei confronti del singolo Vescovo diocesano.

Ora, in riferimento all'eventualità che una Conferenza episcopale ammettesse questa seconda possibilità di nomina ed essa venisse successivamente applicata da un Vescovo diocesano, ci si chiede se la stabilità del parroco sarebbe ugualmente garantita.

Da un punto di vista formale, in riferimento all'economia di tutto il testo del can. 522, la risposta non può che essere affermativa, dal momento che tale modalità di nomina viene considerata all'interno del medesimo can. 522 e che all'interno di un unico dettato legislativo non si ammettono contraddizioni: viene quindi affermata la necessità della stabilità del parroco e successivamente vengono indicate le due modalità di nomina che possono garantirla e tutelarla. Si deve pertanto ritenere che, nel caso di nomina a tempo determinato, il parroco sia stabile all'interno di tale periodo e durante il suo decorso non possa essere trasferito o rimosso se non nei casi espressamente previsti dal diritto²⁷⁸. In questo senso la nomina a tempo determinato appare formalmente compatibile con la necessità di garantire la stabilità del parroco così come affermato all'inizio dal can. 522.

Tuttavia dal punto di vista sostanziale questa compatibilità può presentare qualche problema se si considera che la nomina a tempo determinato è possibile soltanto se (*tantum...si*) la Conferenza episcopale l'ha ammessa attraverso un decreto. Se si confrontano i verbali dei lavori preparatori nelle fasi di confronto sulla nomina *ad tempus*, è possibile riscontrare nella commissione un certo timore per un probabile ec-

²⁷⁸ *Communicationes* 13 (1981) 272: «[Mons. Segretario] sostiene che la stabilità può coesistere con il concetto di tempo definito, perché *stabilitas* significa non che debba essere nominato per un tempo indefinito, ma che *eo durante non debet amoveri*».

cesso di potere da parte del Vescovo a danno del parroco, timore che sembra giustificare la necessità dell'intervento della Conferenza episcopale finalizzato proprio ad equilibrare il potere decisionale dei Vescovi²⁷⁹. Il fatto che il canone predisponga la necessità del decreto della Conferenza episcopale come condizione *ad validitatem* in qualità di forma di controllo e di mediazione, perché la stabilità del parroco sia garantita con la stessa forza con la quale viene tutelata attraverso la nomina a tempo indefinito, insinua il dubbio che la nomina a tempo determinato non sia considerata di per sé idonea a garantire la stabilità almeno quanto lo sarebbe la nomina a tempo indefinito.

Montini propone una riflessione a tale riguardo quando afferma che

la richiesta *ad validitatem* di tale decreto non avrebbe significato alcuno se in sé la prassi generalizzata o qualsivoglia prassi applicativa della norma *ad tempus* di parroci fosse perfettamente ed in ogni caso compatibile di fatto con la stabilità di cui i medesimi parroci devono godere²⁸⁰.

La considerazione appare ragionevole: la previsione di una condizione invalidante a riguardo della nomina *ad tempus* del parroco circoscrive notevolmente l'applicazione di tale possibilità e lascia intendere, da un lato, che affidarla alle sole mani del Vescovo diocesano potrebbe procurare maggiori rischi circa la prevaricazione dei diritti del parroco e della parrocchia, o anche solo creare disomogeneità nella sua applicazione nelle diverse diocesi che non verrebbe vista evidentemente come positiva; dall'altro lato, che la nomina *ad tempus* non sarebbe effettivamente compatibile con il principio della stabilità poiché, se davvero lo fosse, non si vedrebbe la necessità di richiedere l'intervento *ad validitatem* delle Conferenze episcopali.

A questo punto occorre rivolgere l'attenzione alla legislazione delle Conferenze episcopali che sono intervenute sull'argomento per verificare se e come la stabilità del parroco sia stata effettivamente tutelata attraverso la nomina *ad tempus*²⁸¹.

²⁷⁹ *Communicationes* 13 (1981) 272: «Mons. Segretario, di fronte ad un organo consultivo che sostiene che il parroco deve essere nominato sempre per un tempo determinato, dichiara che il parroco deve godere di una certa stabilità e non deve essere lasciato in balia delle decisioni del Vescovo (...) Sostiene anche che per la definizione del tempo debba intervenire la Conferenza Episcopale e non debba essere lasciata alla volontà del solo Vescovo».

²⁸⁰ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 135.

²⁸¹ L'esame delle delibere delle singole Conferenze episcopali verrà affrontata, per la maggior parte di esse, tenendo presente il testo di J.T. MARTIN DE AGAR, L. NAVARRO, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al CIC*.

Occorre segnalare innanzitutto che sedici Conferenze episcopali non hanno emanato alcun decreto sull'ammissione della nomina *ad tempus*²⁸².

Tra le Conferenze episcopali che si sono pronunciate è possibile distinguere diverse tipologie di intervento, secondo il seguente schema:

- decreto di ammissione, senza alcuna determinazione di tempo²⁸³;
- decreto di ammissione, senza alcuna determinazione di tempo, ma con la possibilità di rinnovo a prudente discrezione dell'Odinario del luogo²⁸⁴.
- decreto di ammissione con la determinazione di un periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale, ove tale determinazione
 - * è indicata in modo precisato (ad es. sei anni)²⁸⁵,
 - * è indicata in modo imprecisato (ad es. non meno di sei anni)²⁸⁶;
 - * è indicata con un intervallo di tempo (ad es. tra 3 e 5 anni)²⁸⁷.
- decreto di ammissione con la determinazione di un periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale, previa consultazione di un organo consultivo da parte del Vescovo diocesano²⁸⁸;
- decreto di ammissione con la determinazione di un periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale previsto come rinnovabile, ove tale determinazione
 - * è indicata in modo precisato (ad es. sei anni)²⁸⁹,
 - * è indicata in modo imprecisato (ad es. non meno di sei anni)²⁹⁰;

²⁸² Non sono intervenute le Conferenze episcopali di: Austria, Benin, Cechia, Croazia, Ecuador, Germania, Giappone, Inghilterra e Galles, Lussemburgo, Nuova Zelanda, Papua Nuova Guinea, Polonia, Rwanda, Scozia, Slovacchia, Slovenia, Ungheria.

²⁸³ È il caso delle Conferenze episcopali di: Paraguay, Scandinavia, Nigeria, Tanzania.

²⁸⁴ È il caso del Ghana. È da notare che la Conferenza episcopale ghanese lascia la determinazione del tempo alla discrezione dei singoli Vescovi diocesani.

²⁸⁵ È il caso delle Conferenze episcopali di: Italia, Malta.

²⁸⁶ È il caso delle Conferenze episcopali di: Albania, Bosnia Erzegovina, Brasile, Cina, India, Jugoslavia, Messico, Nicaragua, Oceano Indiano, Perù, Portorico, El Salvador, Svizzera.

²⁸⁷ È il caso della Corea.

²⁸⁸ È il caso delle Conferenze episcopali di: Africa settentrionale, Olanda.

²⁸⁹ È il caso delle Conferenze episcopali di: Argentina, Australia, Belgio, Bolivia, Botswana-Sud Africa-Swaziland, Cile, Filippine, Francia, Gambia-Sierra Leone, Haiti, Honduras, Irlanda, Kenya, Liberia, Lituania, Pacifico, Sri Lanka, Venezuela, Zimbabwe.

²⁹⁰ È il caso delle Conferenze episcopali di: Colombia, Guatemala, Panama, Portogallo, Repubblica Dominicana, Spagna, Sri Lanka, Thailandia, Uruguay.

– decreto di ammissione con la determinazione di un periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale previsto come rinnovabile, previa consultazione di un organo consultivo da parte del Vescovo diocesano²⁹¹.

Si nota per prima cosa che quasi tutte le Conferenze episcopali intervenute sulla materia determinano la normativa prefissando un periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale e non si limitano ad una delibera di ammissione così come prescritto dal can. 522. Ciò corrisponde alla prassi effettivamente seguita dalle Conferenze episcopali di pronunciarsi *praeter legem* determinando loro stesse il tempo effettivo di durata attraverso un numero preciso di anni.

La determinazione di tale periodo poi viene quantificata nella quasi totalità dei casi in un tempo di sei anni, ad eccezione delle Conferenze episcopali di Italia (nove anni), Lituania e Malta (sette anni), Thailandia e Oceano Indiano (cinque anni). Tra di esse si nota che trenta lo prevedono come rinnovabile, mentre venti non prevedono tale possibilità. Solo tre Conferenze episcopali predispongono la condizione previa della consultazione di un organo consultivo, che è il consiglio presbiterale (nel caso di Africa settentrionale, Canada e Namibia) oppure il Collegio dei Consultori o il Capitolo della Cattedrale (nel caso dell'Olanda).

Nel determinare il periodo di tempo come durata nell'ufficio parrocchiale venti Conferenze episcopali lo indicano in modo precisato²⁹², mentre ventitré lo indicano in modo imprecisato²⁹³. In questi ultimi casi viene indicato il minimo di anni al di sotto dei quali non è possibile che scenda il periodo di nomina, ma non sempre questo è detto in modo certo²⁹⁴.

²⁹¹ È il caso della Conferenza episcopale del Canada e della Namibia.

²⁹² Le espressioni utilizzate nelle varie lingue corrispondono sostanzialmente alla seguente: «Il parroco sia nominato per un periodo di *x* anni».

²⁹³ La tipologia delle espressioni utilizzate in questi casi è più varia: «for at least a renewable five-year term» (Thailandia), «for a period of not less than six years» (Sri Lanka, Irlanda), «un tiempo determinado no inferior a los seis años» (Uruguay, El Salvador e, sostanzialmente simile, Perù), «para un tempo determinado, generalmente no inferior a seis años» (Spagna), «por un período fijo, no menos de seis años» (Colombia), «ad certum tempus...sed non minus quam sex annorum» (Jugoslavia), «a tempo determinato, mai inferiore a sei anni» (Svizzera e, in lingua spagnola, Portorico), «por um período não inferior a seis anos» (Brasile, Portogallo).

²⁹⁴ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 139, nota 43: «Più problematico è il caso in cui l'indicazione del minimo di tempo per la nomina a parroco non è richiesto in modo assoluto o prescrittivo in ogni caso: si avrebbe qui la possibilità del Vescovo diocesano nel singolo caso di nominare parroci al di sotto del minimo indicato. Cfr.

In molti casi la normativa delle Conferenze episcopali aggiunge anche elementi ulteriori che circoscrivono maggiormente l'ambito di applicazione della nomina *ad tempus*: quando si presentano speciali situazioni o ragioni²⁹⁵; quando ciò viene richiesto da una necessità parrocchiale eccezionale²⁹⁶; quando si verificano circostanze speciali²⁹⁷; quando ciò è richiesto da ragioni pastorali²⁹⁸; quando il Vescovo lo giudica conveniente²⁹⁹ o utile³⁰⁰; infine per il bisogno di mantenere il principio della stabilità³⁰¹. Emerge che in queste fattispecie il tenore delle ragioni o circostanze ricordate varia notevolmente: le situazioni o ragioni possono essere pastorali o più semplicemente generali e sono definite speciali o addirittura eccezionali. Talvolta la loro valutazione dipende dallo stesso Vescovo diocesano.

Ora, posto che la prassi con cui le Conferenze episcopali intervengono si spinge oltre il dettato della norma, occorre domandarsi se tale intervento sia lecito.

A tale riguardo Montini presenta una riflessione che parte dalla considerazione dell'ambito di potestà legislativa che compete alle Conferenze episcopali³⁰². La potestà legislativa delle Conferenze episcopali è normata dal can. 455 §1 secondo il quale «*Episcoporum conferentia decreta generalia ferre tantummodo potest in causis in quibus ius universale id praescripserit aut peculiare Apostolicae Sedis mandatum sive motu proprio sive ad petitionem ipsius Conferentiae id statuerit*». Le Conferenze episcopali pertanto, a norma del canone citato, godono della potestà legislativa ordinaria e propria quando emanano decreti generali nei casi prescritti dal diritto oppure per mandato speciale della Sede Apostolica³⁰³. In questi casi seguono la procedura indicata dal can. 455 §2. Il can. 522, che è norma di diritto universale, prescrive la possibilità

ad esempio il decreto della Conferenza Episcopale Spagnola (...) Così di fatto è stato interpretato se su 36 diocesi spagnole che hanno risposto a un questionario, 22 risultano nominare parroci per sei anni, 2 per cinque anni, una per quattro anni, una per otto anni e le rimanenti per periodi variabili a seconda dell'età del candidato».

²⁹⁵ Bosnia Erzegovina, Honduras, Irlanda, Jugoslavia, Olanda, Portorico, Repubblica Dominicana.

²⁹⁶ Uruguay.

²⁹⁷ El Salvador.

²⁹⁸ Argentina, Paraguay, Perù.

²⁹⁹ Venezuela.

³⁰⁰ Africa Settentrionale.

³⁰¹ È il caso dello Sri Lanka, che ammette la nomina a tempo determinato «in view of the need to maintain the principle of stability in the appointment of Parish Priests».

³⁰² Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 137-138.

³⁰³ Cf. anche *Communicationes* 15 (1983) 137-139.

per le Conferenze episcopali di emanare un decreto generale in favore dell'ammissione della nomina *ad tempus*, pertanto esse dovrebbero limitarsi a questo senza aggiungere altro. Invece il fatto che la maggior parte di esse proceda oltre nel dare norme sulla nomina dei parroci a tempo determinato e lo faccia secondo la procedura di cui al can. 455 §2, chiama in causa una potestà amministrativa. La questione pertanto consiste nel verificare se le Conferenze episcopali possiedano una tale potestà. Alla luce dell'interpretazione autentica che è stata data su tale argomento nel 1985³⁰⁴, nei decreti generali di cui al can. 455 §1 vanno compresi anche i decreti generali esecutivi. Pertanto nel contesto di tale interpretazione e in quello della normativa di cui ai cann. 31-33, si può ritenere che le Conferenze episcopali godono della potestà amministrativa relativamente a tutti gli ambiti per i quali viene loro riconosciuta la potestà legislativa ordinaria ossia, attraverso la potestà legislativa fornita dalla legge universale, si deve ritenere che venga fornita al tempo stesso tutta la potestà amministrativa necessaria per portare ad esecuzione le norme³⁰⁵.

³⁰⁴ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Resp. I*, 14 maii 1985, AAS 77 (1985) 771.

³⁰⁵ Sulla legittimità di un intervento delle Conferenze episcopali volto a determinare con precisione il periodo di tempo come durata nell'ufficio di parroco si sono pronunciati anche diversi altri autori: «La Conferenza episcopale, ammettendo la nomina a tempo determinato, farà cosa opportuna se determinerà la durata minima di tale tempo determinato, ad es. nove anni» (F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 169). «Although nothing is explicitly stated in law, a healthy uniformity of practice seems to require that the conference of bishops determines such matters as the number of years for a term of office, the number of times a term is renewable, how the presbyteral council is to be consulted, and norms for exceptions to the rule» (J.A. JANICKI, «Parishes pastors and parochial vicars», 422). «Conviene que la Conferencia episcopal, al establecer dicha posibilidad, si así lo considera oportuno en las circunstancias de la propia nación, señale también un tiempo mínimo y bien determinado que sea, además, lo suficientemente prolongado para que pueda hablarse de estabilidad, en el sentido de una cierta continuidad» (A.S. SANCHEZ-GIL, «Commentario al Can. 522», 1239). «A tale soluzione si può fare ricorso solo a due condizioni: che in tal senso sia intervenuto un decreto della Conferenza episcopale; che dalla stessa sia stato fissato il numero di anni che costituisce il tempo determinato. Si eviterà così ogni dubbio e ogni discrezionalità illimitata, salvaguardando le esigenze del ministero parrociale (*sic*), i diritti del parroco e quelli del Vescovo» (D. MOGAVERO, «Il parroco e i sacerdoti collaboratori», 128-129). L'opportunità che la Conferenza episcopale si pronunci determinando con precisione il tempo di nomina è emersa anche dalla stessa vicenda giurisprudenziale della Conferenza episcopale italiana. La CEI è intervenuta in un primo momento con la delibera n. 5 del 23 dicembre 1983 (cf. «Notiziario della Conferenza episcopale italiana», n. 7 del 23 dicembre 1983, 209) che si limitava a riconoscere ai Vescovi la

La legittimità delle Conferenze episcopali di intervenire in tal senso viene tra l'altro suffragata dalla *recognitio* della Santa Sede³⁰⁶.

In conclusione è dunque possibile affermare che la previsione di un intervento *ad validitatem* delle Conferenze episcopali, così come la prassi che esse stesse seguono in concreto per attuarla, si rivelano come elementi correttivi molto forti, necessari per una effettiva garanzia nell'applicazione della normativa sulla nomina *ad tempus* dei parroci. Ciò sembra significare che tra quanto previsto dal can. 522 e la sua effettiva applicazione esiste una certa discrepanza. Il dettato della norma infatti intende affermare che entrambe le modalità di nomina garantiscono in egual misura la stabilità dell'ufficio del parroco, sebbene in due forme differenti, mentre in realtà la prassi seguita dalle Conferenze episcopali sembrerebbe rivelare che la nomina dei parroci *ad tempus* non tutela la stabilità allo stesso modo della nomina *ad indefinitum tempus*, così che per garantirla effettivamente si renderebbero necessarie alcune condizioni ulteriori assicurate dall'intervento delle Conferenze episcopali. Ciò peraltro troverebbe una conferma nel fatto che nella sua prima parte il can. 522 presenta la nomina a tempo indefinito del parroco come la modalità ordinaria da preferire per una effettiva tutela della stabilità nell'ufficio.

Nel presente contesto appare necessario avanzare ancora alcune considerazioni circa il riferimento al can. 186³⁰⁷, che afferma: «Lapsu temporis praefiniti vel adimpleta aetate, amissio officii effectum habet tantum a momento, quo a competenti auctoritate scripto intimatur». La norma afferma che la perdita di un ufficio conferito a tempo determinato oppure fino ad un'età precisa del titolare e la relativa vacanza non hanno effetto con la mera scadenza del termine, ma chiedono l'intimazione scritta da parte dell'autorità competente. Ciò significa che scaduto il termine, se l'intimazione non viene fatta, l'ufficio non diviene va-

facoltà di nominare i parroci *ad certum tempus*. Ora tale delibera suscitò numerose perplessità dovute per lo più al fatto che l'intenzione della Commissione per la revisione era appunto quella di evitare che la determinazione del tempo fosse lasciata alla volontà del solo Vescovo. Le perplessità furono superate con il secondo intervento nella delibera n. 17 del 6 settembre 1984 (cf. «Notiziario della Conferenza episcopale italiana», n. 17 del 6 settembre 1984, 204) nella quale si esplicitò che la durata della nomina dei parroci *ad certum tempus* doveva essere per un periodo di nove anni.

³⁰⁶ In alcuni casi la Congregazione per il clero, prima di approvare il decreto della Conferenza episcopale, ha ritenuto opportuno dare indicazioni mirate sul periodo di anni per la nomina dei parroci: è il caso delle Conferenze Episcopali Italiana, Brasiliana e Statunitense. Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 138-139.

³⁰⁷ Cf. G.P. MONTINI, «Il momento della vacanza di un ufficio», 195-208.

cante, il titolare continua ad essere tale. Tra le motivazioni a fondamento della norma è certamente da segnalare la necessità di evitare che si verifichino delle discontinuità nella titolarità di un ufficio, ciò che potrebbe facilmente accadere se allo scadere del termine non si provvedesse a nominare un nuovo titolare nella forma dovuta per la validità della nomina. Conseguentemente si deve ritenere che l'autorità competente non sia tenuta ad intimare al titolare dell'ufficio la cessazione per scadenza del termine, potendo eventualmente ritenere opportuno dilazionare il tempo per diversi motivi.

Ora, applicando la fattispecie in esame al caso del parroco nominato a tempo determinato, si deve ritenere che, scaduto il termine, egli rimanga titolare dell'ufficio a tutti gli effetti, fino a quando non gli venga intimata per iscritto la perdita. Ciò lo collocherebbe in una condizione peggiore rispetto a prima in quanto l'ufficio non potrebbe essere considerato neppure alla luce del can. 193 §3 come conferito a prudente discrezione dell'autorità competente e pertanto, a partire da quel momento, egli potrebbe essere rimosso con una semplice lettera di notifica, senza nemmeno la garanzia di una giusta causa. Con ciò si vedrebbe diminuita la garanzia della stabilità della quale ha diritto a norma del can. 522.

Anche quest'ultima considerazione sembrerebbe fondare alcune perplessità sull'effettiva capacità della nomina a tempo determinato di riuscire a tutelare in modo compiuto la stabilità del parroco nel proprio ufficio.

Le considerazioni sin qui presentate rappresentano il quadro normativo entro cui comprendere i diversi aspetti che caratterizzano le due modalità di nomina. All'interno di tale contesto occorre ora domandarsi quali elementi possono determinare la scelta tra le due modalità di nomina del parroco ovvero comprendere sulla base di quali fattori il Vescovo diocesano può preferire una modalità piuttosto che l'altra, sempre che ciò sia stato preventivamente ammesso dalla propria Conferenza episcopale con apposito decreto.

2.5 Ragioni proponibili a fondamento delle due modalità di nomina del parroco, secondo le opinioni degli autori

Alla luce di quanto sin qui rilevato circa la portata effettiva delle due modalità di nomina, si rivolge ora l'attenzione all'analisi delle ragioni che possono essere mosse a favore dell'una e dell'altra per verificare, se possibile, quale delle due sia da preferire.

Tra gli autori che hanno contribuito allo studio del tema della stabilità del parroco nel suo ufficio solo alcuni si sono pronunciati circa le possibili ragioni che possono essere proposte a fondamento delle forme di nomina del parroco e generalmente si tratta di valutazioni intorno alla nomina a tempo determinato. Pertanto verranno prese in esame tali considerazioni nel tentativo di un confronto.

Secondo Périsset³⁰⁸ la nomina *ad tempus certum* comporta alcuni vantaggi che si collocano sostanzialmente sul piano pastorale, affermando che attraverso questa modalità di nomina il parroco viene messo nelle condizioni di conoscere bene i fedeli a lui affidati e di avere il tempo di elaborare un programma pastorale che sia ragionevole rispetto al tempo di durata della nomina. Inoltre l'autore afferma che in questo modo tanto il parroco quanto la parrocchia sono posti nella condizione di evitare di considerarsi l'una proprietaria dell'altro e viceversa.

Tra i rischi Périsset segnala invece che un parroco nominato *ad tempus certum* potrebbe mantenere un atteggiamento distaccato dalla parrocchia, sapendo che il suo mandato è di fatto temporaneo e potrebbe diminuire il tenore dell'azione pastorale con l'avvicinarsi della scadenza del termine fissato. Un ulteriore rischio riguarderebbe anche la difficoltà cui andrebbe incontro il Vescovo diocesano nell'eventualità di un trasferimento del parroco, perché secondo l'autore la nomina a tempo determinato conferisce al parroco un diritto più forte nella sua permanenza nell'ufficio proprio in ragione del tempo fissato.

Coccopalmerio³⁰⁹ sostiene che la nomina a tempo determinato tutela da un lato la stabilità del parroco e dall'altro la sua mobilità. Tutela la stabilità del parroco perché durante il periodo di nomina il Vescovo diocesano non può cambiare il parroco, mentre tutela la sua mobilità per il duplice fatto che il parroco non rimane nell'ufficio per un tempo lunghissimo e che allo scadere di detto tempo egli cessa dall'ufficio. Per questo motivo la nomina *ad tempus* risulta particolarmente utile nei casi in cui il parroco si riveli poco valido nella sua azione pastorale, così che allo scadere del tempo possa essere cambiato senza particolari problemi.

Renken³¹⁰ riporta alcuni argomenti a favore e altri contro la nomina a tempo determinato. Secondo l'autore essa è positiva perché favorisce l'introduzione di idee nuove e creative nella parrocchia, diffonde diver-

³⁰⁸ Cf. J.C. PERISSET, *La paroisse*, 73-74.

³⁰⁹ Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 167-169.

³¹⁰ Cf. J.A. RENKEN, «Parishes, Pastors and Parochial Vicars», 694, nota 113.

se esperienze pastorali e carismi sopra una più larga area, e permette ai sacerdoti di divenire parroci ad una età più giovane.

Si oppone invece alla scelta della nomina *ad tempus* il fatto che il parroco, allo scadere del tempo, si veda costretto ad abbandonare una realtà che ha ben conosciuto lungo il periodo della durata del suo ufficio e a trovarsi in una nuova situazione pastorale magari totalmente diversa dalla precedente, unitamente al fatto che potrebbe essere costretto anche ad interrompere il percorso pastorale avviato lasciandolo incompleto.

Sanchez-Gil³¹¹ non riporta espliciti argomenti a favore o contro la nomina a tempo determinato, ma si limita a ricordare che secondo il dettato del can. 522 la nomina a tempo indefinito è la modalità ordinaria prevista dal Legislatore e che come tale sarebbe di norma da preferire. Ciò non toglie evidentemente che una Conferenza episcopale preveda la nomina a tempo determinato, ma in questo caso sarebbe consigliabile che determinasse al contempo ulteriori elementi quali la durata effettiva del periodo quantificandolo in un tempo sufficientemente lungo, un riferimento oggettivo alla scadenza dell'ufficio e alla procedura che verrà seguita per notificarlo. L'autore segnala infine che nell'optare per l'una o per l'altra modalità di nomina si devono evitare alcuni pregiudizi di fondo: la nomina a tempo indefinito non deve essere vista come la miglior tutela della stabilità del parroco nel senso immobilista del termine, ovvero come la garanzia di un suo diritto personale che non tiene in considerazione il bene delle anime; la nomina a tempo determinato invece non deve essere vista come un mero ricorso giuridico che nella pratica consenta una più facile mobilità dei parroci a tutto vantaggio della maggior libertà del Vescovo diocesano. In questo senso l'autore non propende né per una modalità, né per l'altra.

Janicki³¹² ricorda diverse ragioni a favore della nomina a tempo determinato: essa previene gli effetti deleteri di una troppo lunga permanenza del parroco nella stessa parrocchia, conferisce una relativa stabilità alle parrocchie, provvede all'introduzione di nuove guide nella comunità, permette di uscire da situazioni spesso difficili senza particolari problemi o difficoltà per le parti in causa, previene stagnazioni all'interno della parrocchia, provvede a nuovi stimoli e alla soddisfazione del proprio lavoro.

Ma l'autore riporta anche alcuni rischi: l'avvicinarsi della cessazione dell'ufficio comporta un distacco dalla comunità che potrebbe generare una crisi nel parroco spingendolo a non prendere decisioni o ad elabo-

³¹¹ Cf. A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 1242.

³¹² Cf. J.A. JANICKI, «Parishes pastors and parochial vicars», 423.

rare programmi necessari per la comunità parrocchiale, inoltre un tempo fisso potrebbe non essere sufficiente per conoscere veramente bene tutti i fedeli a lui affidati.

Montini³¹³ riporta diverse ragioni, in parte prese da altri autori³¹⁴. L'autore presenta innanzitutto una serie di ragioni che possono essere considerate a favore della nomina a tempo determinato, ricordando per prima cosa che essa deve servire al Vescovo diocesano per procedere alla nomina di un parroco la migliore possibile in relazione al bene delle anime. A questa che appare la ragione fondamentale, per altro condivisa con la nomina a tempo indefinito, si collegano poi altre ragioni: le nomine *ad tempus* sono in grado di prevenire gli spiacevoli effetti di permanenze troppo lunghe nelle parrocchie; favoriscono una certa stabilità pastorale presso quelle comunità parrocchiali che sono considerate come "di passaggio" nel senso che per loro natura permettono un'esperienza pastorale limitata nel tempo e propedeutica ad incarichi più impegnativi presso comunità più complesse; consentono una valutazione oggettiva del ministero svolto durante il periodo determinato; possono rendere più facile l'accesso dei sacerdoti giovani all'ufficio di parroco e possono permettere un maggior dialogo tra i sacerdoti di diverse generazioni; consentono di risolvere situazioni compromesse createsi in parrocchia; prevengono la personale stagnazione dovuta ad una permanenza troppo lunga; permettono di vivere più esperienze pastorali; permettono ai sacerdoti che desiderano ritirarsi prima dell'età richiesta di poterlo fare.

L'autore però controbilancia tali ragioni osservando dapprima che molte di esse possono di fatto essere raggiunte anche con altri strumenti, che talvolta appaiono addirittura più adatti. Ricorda poi che la nomina a tempo determinato presenta anche diversi rischi, in parte già ricordati dai precedenti autori presentati: la crisi personale del sacerdote davanti alla prospettiva di un cambio automatico, l'incapacità di assumere responsabilità e di prendere decisioni con l'approssimarsi della scadenza del tempo fissato, la impossibilità in alcune parrocchie di conoscere tutta la popolazione specialmente se molto numerosa, può danneggiare la continuità pastorale di una parrocchia soprattutto se di importanti dimensioni.

Avviandosi infine verso una conclusione, Montini ripropone il criterio ecclesiologico già ricordato quando è stata presentata la trattazione dell'autore circa l'analisi della nomina a tempo indefinito, attraverso il quale suggerisce di considerare la parrocchia sotto il suo profilo costi-

³¹³ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 144-153.

³¹⁴ Cf. J.A. JANICKI, «Limited term of office and retirement», 39-59.

tuzionale ed istituzionale e su questo fondamento ritiene che la nomina a tempo indefinito sia senza dubbio da preferirsi³¹⁵.

Considerando l'insieme delle osservazioni proposte dagli autori citati non emergono ragioni che possano orientare decisamente verso una scelta a favore di una modalità di nomina in particolare.

Spesso le osservazioni proposte a vantaggio di una di esse potrebbero benissimo essere presentate a vantaggio dell'altra: affermare, per esempio, che la nomina a tempo determinato favorisce l'introduzione di nuove idee può essere posto a ragione di entrambe le modalità di nomina; così come il fatto che il parroco sia messo nelle condizioni di conoscere bene il popolo a lui affidato, o che si provveda all'introduzione di una nuova guida, o che al termine del periodo in cui si è rivestito l'ufficio parrocchiale sia possibile fare una valutazione oggettiva del ministero svolto. In taluni casi si assiste addirittura ad opinioni proposte dapprima a vantaggio di una determinata modalità di nomina e poi, da parte di un altro autore, a svantaggio della stessa. È il caso, per esempio, della considerazione relativa al tempo necessario al parroco per conoscere bene tutti i fedeli del territorio parrocchiale: Périsset afferma che la nomina *ad tempus* permette questa conoscenza, mentre Janicki sostiene che a tal fine il tempo determinato potrebbe risultare insufficiente.

Altre considerazioni, inoltre, appaiono opinabili o addirittura poco chiare: per esempio si fatica a comprendere che cosa si voglia intendere affermando che la nomina a tempo determinato permette di diffondere diverse esperienze e nuovi carismi su una più larga area, o che permette un maggior dialogo tra i sacerdoti di diverse generazioni. Forse si pensa che essa consenta un più frequente movimento di parroci, ma ciò non è necessariamente detto, e inoltre certamente il loro frequente spostamento non corrisponde al fine della norma la quale, semmai, esige di tutelare l'esatto contrario, ovvero che i parroci permangano il più stabilmente possibile nel proprio ufficio. Coccopalmerio afferma che la nomina *ad tempus* favorisce la mobilità del parroco soprattutto nei casi in cui la sua presenza sia divenuta deleteria per la parrocchia e il sopraggiungere della scadenza del tempo di nomina sia imminente: ma cosa accadrebbe nel caso contrario, ovvero se l'azione pastorale del parroco si rivelasse da subito poco valida o addirittura nociva e la scadenza del termine fissato

³¹⁵ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 133: «Partendo dalla nozione di Chiesa locale che il Concilio ha posto in evidenza anche in ordine alla parrocchia e dal concetto corrispondente di parroco come *pastor proprius*, come emerge dalla tradizione e dal Codice vigente, non si può non giungere alla convenienza somma di mantenere l'ultima realtà sostanziale della stabilità del parroco, che è appunto la nomina a tempo indefinito».

fosse ancora molto lontana? Tentare uno spostamento potrebbe risultare più difficile rispetto al caso di una nomina a tempo indefinito, come ricordato da Périsset, col risultato che la nomina a tempo determinato si rivelerebbe una trappola a danno della comunità parrocchiale. Oltre questo si deve sottolineare che l'impostazione dell'autore, prevedendo il concetto di «mobilità» come elemento da favorire, si presenta fin da subito debole nel suo presupposto. La norma infatti, a prescindere dalla modalità di nomina che si vuole scegliere, intende in ogni caso tutelare la permanenza stabile del parroco nel proprio ufficio, intesa come un tempo ragionevolmente lungo e utile alla più appropriata azione pastorale; pertanto all'interno di questa finalità, comunemente condivisa dai diversi autori, sebbene con accenti diversi, non si comprende che spazio possa trovare il concetto di mobilità, in quanto ciò che il can. 522 vuole salvaguardare è che il parroco possa permanere a lungo nel suo ufficio.

Altre considerazioni risultano invece condivisibili. La nomina a tempo determinato può certamente presentare il rischio di un calo qualitativo dell'azione pastorale con l'approssimarsi della scadenza del tempo fissato, anche se tale rischio non viene escluso come effetto anche della nomina a tempo indefinito perché in questi casi, dopo molti anni in cui un parroco ha guidato una determinata parrocchia, attende ragionevolmente di essere trasferito o può semplicemente aver esaurito tutte le iniziative e la creatività necessarie ad una efficace azione pastorale. È anche vero che la nomina *ad tempus* può rendere più complesso il caso di un eventuale trasferimento, mentre può agevolare la risoluzione di difficili situazioni con il semplice sopraggiungere della scadenza del tempo fissato o impedire una eccessiva personale stagnazione dovuta ad una permanenza troppo lunga del parroco.

In conclusione è possibile ritenere che entrambe le modalità di nomina presentano vantaggi e rischi, molti dei quali spesso sono comuni ad entrambe sebbene con accentuazioni o caratteristiche diverse, oppure dipendono semplicemente da alcune variabili quali il contesto diocesano, le qualità del parroco, la sua età, la realtà specifica della parrocchia in questione. Pertanto le ragioni proposte, per quanto fondate, non sembrano orientare verso una scelta particolare.

La domanda relativa a quale delle due forme sia da preferire rimane quindi aperta. A questo punto, tenendo presente quanto sin qui elaborato, appare necessario abbandonare la via delle ragioni di opportunità relative alle due forme di nomina del parroco e orientarsi invece verso un altro genere di valutazioni che tengano conto di criteri più obiettivi. A tal proposito possono essere avanzate due considerazioni.

La prima considerazione che appare oggettivamente proponibile nel contesto del confronto tra le due modalità di nomina consiste nel prendere atto che la relazione tra la nomina a tempo indefinito e quella a tempo determinato permane in un rapporto di regola ad eccezione. Questa osservazione, pur nella varietà delle opinioni dei singoli autori, è di fatto condivisa dalla maggior parte di essi³¹⁶. In effetti, dall'analisi più approfondita che si è tentata a proposito della modalità di nomina a tempo determinato, è emerso in modo evidente che dal punto di vista dell'applicazione del diritto, se si considera l'intervento specifico della Conferenza episcopale attraverso un decreto che non si limita ad ammettere la possibilità della nomina *ad tempus*, ma si spinge a decretarne la durata, tale modalità di nomina non sembra perfettamente compatibile con la stabilità affermata come necessaria all'inizio dal can. 522. Pertanto il diritto presenta la nomina a tempo indefinito come la modalità ordinaria prevista dal Legislatore e come tale sarebbe da preferirsi poiché il criterio applicativo della norma dovrebbe a rigor di logica essere compatibile con il dettato della stessa legge.

La seconda considerazione riguarda la proposta avanzata da Montini relativamente alla prospettiva ecclesiologica entro cui considerare la questione. Come già accennato in precedenza, essa si fonda all'interno di un quadro costituzionale entro cui la parrocchia viene compresa, che si accorda con la qualifica del parroco come *pastor proprius* e che in questo senso orienta verso la maggiore convenienza della nomina a tempo indefinito. Tale proposta, unitamente alla prima considerazione, sembra fornire un quadro obiettivamente fondato entro cui la nomina a tempo indefinito appare come la scelta più ragionevole.

Nel capitolo successivo si tenterà una valutazione approfondita della ragione ecclesiologica in relazione alla parrocchia, presentandola come una possibile chiave interpretativa del concetto di stabilità, capace di rendere ragione della particolare tutela prevista per l'ufficio del parroco da parte della legislazione canonica, a differenza di tutti gli altri uffici. Inoltre si verificherà se davvero la nomina a tempo indefinito sia di fatto l'opzione più conveniente a tutela della stabilità, secondo il presupposto della salvezza delle anime che ne costituisce il fondamento primo.

³¹⁶ Cf. R.J. AUSTIN, «The stability in office of a parish priest», 292; A. MARZOA, «El concepto de parroquia», 465; D. MOGAVERO, «Il parroco e i sacerdoti collaboratori», 128; G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 150-151; R. PAGÉ, *Les Eglises particulières*, 72. 75-76; A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 1240. 1242.

CAPITOLO IV

Il fondamento ecclesiologico della stabilità dell'ufficio di parroco ed effetti circa le due modalità di nomina previste dal can. 522

1. Introduzione

L'analisi sin qui condotta si è avvalsa degli strumenti ordinari che il diritto mette a disposizione per l'interpretazione delle norme canoniche. Tuttavia, come già anticipato nel primo capitolo, una corretta esegesi di una norma non può fare a meno, soprattutto sul piano dell'interpretazione dottrinale, di appoggiarsi anche ad un contesto teologico che abbia i suoi presupposti fondati su una corretta ecclesiologia, la quale deve essere conforme agli orientamenti delineati dal Concilio. Questo quarto capitolo pertanto intende dapprima evidenziare gli elementi che una corretta teologia della Chiesa può fornire alla comprensione della parrocchia nella sua valenza ecclesiologica. Successivamente, partendo dagli elementi enucleati, si tenterà di comprendere la valenza ecclesiologica che l'ufficio di parroco possiede per mettere in luce, anche su questo piano, il fondamento della stabilità dell'ufficio. Infine si proporrà una valutazione delle due modalità di nomina previste dal can. 522 e interpretate alla luce delle conclusioni emerse dall'esame delle ragioni ecclesiologiche a fondamento della parrocchia e dell'ufficio stesso di parroco.

2. Lineamenti per una teologia della parrocchia

Già prima del Concilio Vaticano II, ma soprattutto dopo la sua chiusura, è apparsa una serie molto ampia di studi sulla realtà della Chiesa particolare in rapporto alla Chiesa universale e, conseguentemente, sulla parrocchia, non considerata quindi semplicemente come una mera divisione amministrativa della diocesi, ma come manifestazione locale della

Chiesa. Ciò ha permesso di rivalutare la qualità ecclesiologica della parrocchia, considerata nella sua natura di evento di Chiesa in un luogo.

Negli anni cinquanta si è sviluppata una prima fase della riflessione, dalla quale è emerso in modo chiaro che la parrocchia partecipa della natura della Chiesa particolare e quindi di tutta la Chiesa, di modo che ciò che viene detto della Chiesa, della diocesi, può anche essere detto per *modum participationis* della parrocchia¹. Il Concilio, com'è noto, non ha sviluppato una elaborazione compiuta della parrocchia, tuttavia, attraverso i diversi riferimenti ad essa², il Concilio ha contribuito alla riscoperta del valore della parrocchia nell'accezione di Chiesa locale sempre in rapporto alla Chiesa particolare di cui essa è parte integrante.

Pertanto una riflessione teologica sulla parrocchia può essere possibile solo se questa è compresa nell'accezione di Chiesa locale, come parte costitutiva della diocesi e quindi della Chiesa. Si potrà perciò parlare di una teologia della parrocchia solo in quanto derivata dalla teologia della Chiesa particolare e della Chiesa universale considerate nelle loro mutue relazioni. In questo senso «è la teologia della Chiesa che proietta la sua luce sulla parrocchia. La teologia della parrocchia sarà una teologia della Chiesa applicata al fenomeno parrocchiale»³.

I diversi autori che dal Concilio in poi si sono dedicati a questo argomento hanno tutti studiato la realtà della parrocchia individuando il suo fondamento epistemologico nella Chiesa come mistero. I risultati di tali studi sono spesso approdati ad esiti diversi, a seconda della prospettiva ecclesiale considerata⁴. Esula dagli intendimenti del presente lavo-

¹ Cf. B. SEVESO, «La parrocchia e la teologia», 19; D. GRASSO, «Osservazioni sulla teologia della parrocchia», 303: «La teologia della parrocchia è concepita dai suoi sostenitori come una conseguenza della teologia della Chiesa. Essa consiste nell'applicare alla comunità locale raccolta intorno al parroco, le qualità che vengono attribuite alla Chiesa universale e alla diocesi».

² SC 42/a; CD 30; LG 26. 28; PO 6; AG 15. 37; AA 10.

³ C. DILLENSCHNEIDER, *Il parroco e la sua parrocchia*, 35.

⁴ Le teorie dei teologi che hanno studiato la parrocchia sotto il profilo ecclesiologico hanno determinato esiti differenti. La parrocchia è stata vista come: cellula integrante della diocesi capace di riflettere la vita di tutta la Chiesa in quanto suo micro-organismo; rappresentazione concreta della Chiesa; cellula vivente; Chiesa in piccolo, in miniatura; tutta la Chiesa presente su territorio limitato; il mistero della Chiesa nella celebrazione eucaristica locale; comunità di credenti; comunità gerarchica; cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Il parroco e la sua parrocchia*, 35. Grasso riporta in traduzione il pensiero di alcuni teologi di area tedesca: cf. D. GRASSO, «Osservazioni sulla teologia della parrocchia», 300-301: Wintersig: «A un livello meno perfetto della diocesi, ma molto reale e fondamentale, la parrocchia forma un'immagine della Chiesa universale; essa ne è una cellula integrante, che riflette e raccoglie, come un microrganismo, la vita della Chiesa intera»;

ro affrontare in modo sistematico l'analisi dei percorsi seguiti. Tuttavia è possibile sostenere che all'interno delle riflessioni prodotte emerga quantomeno un elemento fondamentale relativo alla parrocchia.

Essa è la realizzazione della Chiesa in un preciso contesto spazio-temporale, ovvero manifestazione della Chiesa nella storia attuale degli uomini, *hic et nunc*.

Come conseguenza di ciò, la parrocchia, che è preminentemente una comunità territoriale, non può essere vista come risultante da una suddivisione del territorio diocesano, né tantomeno dalla suddivisione del territorio mondiale della Chiesa universale, ma deve essere considerata piuttosto come «una concentrazione della Chiesa nella sua natura specifica di avvenimento (...) il grado più alto d'attualità della Chiesa universale»⁵.

Questo aspetto deriva dal fatto che la Chiesa non è semplicemente una organizzazione umana di tipo sociale ma è prima di tutto una realtà di fede. Essa congrega la comunità di tutti i credenti che confessano la medesima fede in Gesù Cristo Figlio di Dio, crocifisso e risorto, e che per questo sono uniti nello Spirito Santo. Tuttavia lo Spirito Santo non è indistintamente diffuso su ogni uomo e su ogni realtà redenta, ma si manifesta in modo storico, incarnato e quindi sacramentale. Ciò costituisce l'essenza del mistero della Chiesa che pertanto non può che esprimersi in modo storicamente tangibile.

Quindi si deve dire che il mistero della Chiesa quale sacramento della salvezza del mondo si realizza in maniera territoriale, si verifica nel tempo e nello spazio⁶. Pertanto «la Chiesa quale sacramento della salvezza del mondo possiede un carattere inevitabilmente territoriale, mentre tale carattere territoriale proprio della Chiesa quale realtà socia-

Schurr: «La parrocchia... è non soltanto una parte meccanicamente inserita nel tutto della Chiesa, ma un membro organico, in cui il tutto opera e agisce; nella parrocchia cioè si realizza la vita sacramentale della Chiesa: essa è un'autopresentazione della Chiesa, una *Ecclesiola in Ecclesia*... Poiché essa è il luogo normale della distribuzione dei sacramenti, è il posto regolare, organico del cristiano nella Chiesa». Cf. anche R. SPIAZZI, «Spunti per una teologia della parrocchia», 32, che di fatto anticipa i contenuti che sarebbero stati esplicitati dal Concilio più di dieci anni dopo: «Nella parrocchia come nella Chiesa l'autorità consiste nel potere di comandare tutto quello che è necessario alla salvezza delle anime, che è il fine immediato della Chiesa ... Nella parrocchia questo fine viene perseguito in modo immediato e diretto, attraverso l'azione del Pastore che in certa misura partecipa e svolge quei poteri sacerdotali, di magistero e di governo che il Papa ha per tutta la Chiesa e il Vescovo per la diocesi».

⁵ K. RAHNER, «Per una teologia della parrocchia», 49; A-M. CHARUE, «Paroisse et théologie», 5-7; A. BALLESTRERO, «La parrocchia: comunità di persone», 14.

⁶ Cf. K. RAHNER, «Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale», 176.

le partecipa alla qualità di mistero»⁷. La parrocchia dunque partecipa di questa qualità territoriale della struttura della Chiesa.

Evidentemente le tipologie attraverso cui la Chiesa si realizza e si esprime visibilmente nella storia sul piano territoriale sono molteplici e non si esauriscono solo nella realtà della parrocchia. Ciò almeno per due motivi: sia perché possono esistere altri principi associativi oltre a quello del luogo, come per esempio il rito o la lingua; sia soprattutto perché «l'evento di Chiesa che lì avviene è una attuazione simbolica in un luogo determinato del segno della Chiesa che si dà pienamente e adeguatamente solo nella Chiesa del Vescovo»⁸.

Quanto al primo aspetto, si deve ricordare che esistono le parrocchie personali e le comunità monastiche, che non hanno un carattere territoriale definito. Tuttavia, se in tali realtà si vuole celebrare l'Eucaristia, che consiste nella forma più elevata dell'autorealizzazione sacramentale della Chiesa e permette alla Chiesa di realizzarsi in maniera piena, bisogna necessariamente convenire in un luogo e nel contesto della celebrazione eucaristica non si può fare a meno di un esplicito riferimento al Vescovo della Chiesa particolare in cui si è, e al Sommo Pontefice. Da ciò si evince che in ultima analisi il carattere locale della Chiesa non può essere in alcun modo eliminato⁹.

Quanto invece al secondo aspetto si deve ricordare che, diversamente dalle altre comunità locali che possiedono un certo grado di ecclesialità, la parrocchia manifesta in modo più completo la propria identità di comunità ecclesiale, sia perché essa possiede una struttura sacramentale potenzialmente completa, che rende la comunità dei fedeli capace di presentare tutto ciò che è necessario alla vita cristiana, essendo capace di esprimere la Chiesa a livello locale e in modo visibile¹⁰; sia per il fatto che essa è strutturalmente legata alla Chiesa particolare attraverso la presidenza di un presbitero, legato al Vescovo attraverso un vincolo di comunione gerarchica, il quale è indice di riferimento del vincolo di comunione tra la parrocchia e la Chiesa particolare. In questo modo il principio territoriale della Chiesa, in via normale e nella forma più semplice, immediata e completa, si verifica nella parrocchia, la quale per sua natura si fonda su una realtà umana individuata dalla convivenza all'interno di uno spazio definito¹¹.

⁷ K. RAHNER, «Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale», 177.

⁸ F.G. BRAMBILLA, «La parrocchia nella Chiesa», 95.

⁹ Cf. A. MÜLLER, «Le specifiche funzioni di vita della parrocchia», 167-199.

¹⁰ Cf. B. SEVESO, «La parrocchia e la teologia», 24.

¹¹ Cf. K. RAHNER, «Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale», 177-178; ID., «Per una teologia della parrocchia», 50-51.

Da ciò si può concludere che «se tutto questo vale in primo luogo per la parrocchia ed il suo ufficio divino, ciò significa che esiste veramente una teologia della parrocchia e non soltanto un diritto canonico con disposizioni concernenti la vita parrocchiale»¹². La ragione teologica della parrocchia appare dalla combinazione tra la sua struttura interna, come Chiesa locale, e la componente territoriale attraverso cui essa si manifesta¹³.

Quanto esposto, pur nella sinteticità di una premessa, permette tuttavia di far emergere la legittimità di una riflessione ecclesiologicala sulla parrocchia, ma al tempo stesso ne sottolinea anche le condizioni imprescindibili, individuate nel contesto di una ecclesiologia della Chiesa particolare nella quale e a partire dalla quale esiste l'unica e sola Chiesa cattolica¹⁴. Pertanto, poiché «attraverso il legame con la diocesi, la parrocchia è per natura sua aperta alla Chiesa universale»¹⁵, è solo all'interno di questo rapporto che la riflessione ecclesiologicala sulla parrocchia deve trovare il proprio fondamento.

3. I fondamenti ecclesiologicali della parrocchia e dell'ufficio di parroco nei testi del Concilio Vaticano II

Con l'espressione «Chiesa locale» il Concilio intende, genericamente, la Chiesa cattolica che si rende presente e si attua in una concreta comunità cristiana, identificata normalmente in un luogo determinato, attraverso diversi modi di cui quello preminente è la celebrazione eucaristica¹⁶. Non pare sia possibile andare oltre questa definizione per determinare in modo più preciso che cosa il Concilio intenda con questa espressione. Infatti, da un lato, essa è prevalentemente attribuita alla Chiesa particolare¹⁷, soprattutto nella descrizione della assemblea liturgica¹⁸, ma viene anche usata per indicare un gruppo di Chiese particolari che costituiscono un rito particolare¹⁹; dall'altro lato, però, in alcuni testi il Concilio sembra attribuire la medesima espressione anche alle comunità infradiocesane presiedute da un presbitero.

¹² K. RAHNER, «Per una teologia della parrocchia», 57.

¹³ Cf. B. SEVESO, «La parrocchia e la teologia», 24.

¹⁴ LG 23/a.

¹⁵ B. SEVESO, «La parrocchia e la teologia», 25.

¹⁶ Cf. G. CANOBBIO, «Teologia della Chiesa locale», 886.

¹⁷ LG 23; CD 3. 11; AG 6. 19.

¹⁸ SC 26. 41; LG 26.

¹⁹ OE 2. 10.

Questa ambivalenza deriva da una certa fluttuazione terminologica²⁰, attraverso la quale per indicare la diocesi il Concilio ricorre talvolta all'espressione Chiesa locale²¹, talvolta invece all'espressione Chiesa particolare²². Esaminando i testi in cui le espressioni vengono utilizzate sembrerebbe che l'espressione Chiesa locale sia adoperata per sottolineare la relazione di una Chiesa con il territorio²³ e in questo senso essa sarebbe sinonimo dell'espressione Chiesa particolare. Quest'ultima invece sarebbe adoperata per indicare la relazione di una Chiesa con le particolari tradizioni culturali di un luogo, con il rito o con la lingua usata²⁴. Da ciò si può ritenere che il significato dell'espressione Chiesa locale, riferita prevalentemente al territorio, sia da considerarsi più ampio e generico rispetto a quello di Chiesa particolare.

All'interno di questo quadro è allora possibile affermare che Chiesa locale è certamente la Chiesa diocesana, anche se per indicare quest'ultima il Concilio utilizza molto più spesso l'espressione Chiesa particolare. Ma non si può escludere che l'espressione possa adattarsi adeguatamente anche alla realtà della parrocchia e ciò in effetti emergerebbe da alcuni testi conciliari, i quali chiedono di essere esaminati con attenzione per verificare se l'espressione Chiesa locale possa adeguatamente riferirsi anche alla parrocchia²⁵. I testi in questione devono essere interpretati tenendo in considerazione il fatto che, sotto il profilo ecclesiologico, il Concilio non ha inteso trattare della parrocchia in modo siste-

²⁰ Questa questione terminologica è stata oggetto di un articolato dibattito. Cf. P. CHOUINARD, «Les expressions "Eglise locale" et "Eglise particulière"», 115-161; M.G. ROUTHIER, «"Eglise locale" ou "Eglise particulière"», 277-334.

²¹ LG 23. 26; AG 19.

²² LG 23; AG 20. 23.

²³ LG 23/d. 26/a; UR 14/a; AG 27/a.

²⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 43.

²⁵ L'ambiguità del Concilio in merito all'utilizzazione di questa espressione, in parallelo a quella di Chiesa particolare, si esprime anche attraverso la diversità di opinioni dei diversi autori, che talvolta non sono concordi nel ritenere che in un determinato testo l'espressione Chiesa locale si riferisca effettivamente alla parrocchia. Lanne per esempio ritiene che il Concilio non utilizzi mai l'espressione per indicare le parrocchie: cf. E. LANNE, «Chiesa locale», 812-813. Ghirlanda invece sostiene che il Concilio lo utilizzi riferito alla parrocchia in modo certo solo in un caso, ovvero in PO 6/d: cf. G. GHIRLANDA, «Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo codice di diritto canonico», in *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, 852. Le-grand invece afferma che l'espressione in quattro casi designerebbe la diocesi, una volta la diocesi nel suo contesto culturale, due volte un raggruppamento di diocesi e una sola volta la parrocchia; tuttavia l'autore non cita alcun testo di riferimento: cf. H. LEGRAND, «La realizzazione della Chiesa in luogo», 150.

matico. Esso, concentrandosi principalmente sul concetto di Chiesa come mistero, sulla costituzione gerarchica e sull'episcopato, presenta una prospettiva particolarmente attenta alla Chiesa particolare e alla sua relazione con la Chiesa universale. All'interno di questa prospettiva emergono, come rimando, una serie di riferimenti alle comunità locali di fedeli e quindi alla parrocchia. Infatti, concentrandosi sull'elemento territoriale come via attraverso cui la Chiesa si manifesta e considerando gli elementi intrinseci e costitutivi di essa, il Concilio tratta della Chiesa particolare come argomento principale, ma non può non accennare alla realtà della parrocchia, la quale evidentemente manifesta la Chiesa in un luogo perché possiede tutti gli elementi costitutivi di essa. La parrocchia pertanto può essere compresa solo in relazione alla Chiesa particolare di cui è parte integrante e costitutiva.

3.1 PO 6/d

Il testo del Decreto conciliare afferma:

*Spiritus autem communitalis debite ut colatur, non tantum ecclesiam localem sed et universam Ecclesiam amplecti debet. Communitas autem localis non suorum dumtaxat fidelium curam fovere, sed etiam zelo missionali imbuta viam ad Christum omnibus hominibus parare debet*²⁶.

Così come formulato il testo rimane oscuro quanto alla possibilità di estendere alla parrocchia l'espressione «*ecclesiam localem*». Tuttavia un aiuto per la sua interpretazione può venire da un emendamento avanzato durante i lavori conciliari, nella *Congregatio generalis* del 16 ottobre 1965²⁷. In esso, relativamente al testo in esame, si legge una proposta di modifica secondo la formula: «*non tantum ad communitatem localem vel Ecclesiam propriam particularem respiciant...*»²⁸. L'espressione *Ecclesia localis* viene contrapposta all'espressione *Ecclesia particularis*, la quale certamente non si applica mai alla parrocchia, ma solo alla diocesi e alle Chiese ad essa affini. Pertanto si evince chiaramente che l'espressione *communitas localis* può riferirsi agevolmente alla realtà della parrocchia. Il fatto che il testo conciliare, recependo l'emendamento, abbia successivamente scelto l'espressione «*Ecclesia localis*» può legittimare l'interpretazione secondo cui il significato di quest'espressione si riferisce effettivamente alla realtà delle comunità locali o parrocchie. Se quest'interpretazione è vera, allora si può

²⁶ PO 6/d.

²⁷ Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 84.

²⁸ AS IV/5, 39.

ritenere che in questo caso il Concilio applichi alla parrocchia il titolo di Chiesa locale.

3.2 LG 26/a

Un testo di particolare interesse è LG 26/a nel quale, a proposito del *munus sanctificandi* del Vescovo, si dice che «*Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus, est "oeconomus gratiae supremi sacerdotii", praesertim in Eucharistia, quam ipse offert vel offerri curat, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia*». Il testo poi prosegue nella parte che qui maggiormente interessa, dicendo che

*Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur. Hae sunt enim loco suo Populus novus a Deo vocatus, in Spiritu Sancto et in plenitudine multa*²⁹.

Le legittime congregazioni di fedeli sono certamente le Chiese locali diocesane, poiché l'argomento di cui si tratta è il *munus sanctificandi* del Vescovo diocesano. Tuttavia è possibile sostenere che esse possano designare anche le comunità locali parrocchiali. Infatti nel testo che apre il numero 26 si dice che il Vescovo è l'economista della grazia del supremo sacerdozio e ciò soprattutto nell'Eucaristia, che *ipse offert vel offerri curat*. L'Eucaristia, che nutre la Chiesa di Cristo veramente presente nelle comunità locali, può essere celebrata dal Vescovo stesso oppure da un suo rappresentante e ciò avviene nelle comunità infradiocesane e, primariamente, nelle parrocchie³⁰. Una riprova di questa lettura può venire dalla *Relatio* della commissione dottrinale che spiegando il testo afferma:

*Inseritur hic textus de communitate eucharistica, praesertim in Ecclesia locali, secundum decisionem commissionis doctrinalis (...) Consideratur autem Ecclesia particularis praesertim infra dioecesim, sive sit paroecialis, sive alia ratione convocetur, semper tamen sub dependentia ab Episcopo*³¹.

Da ciò appare manifesto il fatto che nel testo aggiunto si fa riferimento soprattutto alla Chiesa infradiocesana³², sia che si tratti di una parrocchia o di altra comunità³³.

²⁹ LG 26/a.

³⁰ Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 127.

³¹ AS III/1, 253.

³² Va segnalato che, come appare dal confronto dei testi, la terminologia utilizzata è ancora imprecisa. La *Relatio* infatti si riferisce alle comunità infradiocesane defi-

Se dunque le legittime congregazioni locali di fedeli sono anche le parrocchie, si comprende la pregnanza dell'affermazione conciliare quando afferma che in esse *Christi Ecclesia vere adest*. Esse, gerarchicamente strutturate nella comunione con la Chiesa diocesana, partecipano della qualità di quest'ultima di essere presenza della Chiesa di Cristo in un determinato luogo³⁴. La natura di questa qualità attribuita alle parrocchie viene poi meglio definita in SC 42/a e in LG 28/b.

3.3 SC 42/a

Il testo della Costituzione conciliare afferma:

*Cum Episcopus in Ecclesia sua ipsemet nec semper nec ubique universo gregi praeesse possit, necessario constituere debet fidelium coetus, inter quos paroeciae, localiter sub pastore vices gerente Episcopi ordinatae, eminent: nam quodammodo repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam*³⁵.

Il testo ascrive la parrocchia nel genere dei gruppi di fedeli che in una diocesi devono essere costituiti per consentire al Vescovo di pascere il gregge affidatogli. Tra questi gruppi di fedeli le parrocchie *eminent* e la ragione di tale eminenza si ritrova nelle caratteristiche ad esse attribuite.

In primo luogo sono comunità *localiter ordinatae*. La parrocchia dunque è una comunità locale, individuata principalmente attraverso un territorio³⁶.

nendole Chiese particolari, mentre nel testo definitivo esse vengono definite più precisamente assemblee locali di fedeli che, essendo chiamate Chiese già nel Nuovo Testamento, possono definirsi anche Chiese locali. Il fatto che il testo finale non utilizzi l'espressione Chiese particolari, evidentemente riservata alle diocesi o alle forme ad essa equiparate, ma la formula più generale Chiese locali, legittima ulteriormente l'interpretazione secondo cui il testo in questione si riferisca anche alle comunità infradiocesane e quindi pure alle parrocchie.

³³ Questa interpretazione è condivisa anche da altri autori. Cf. H. LEGRAND, «La realizzazione della Chiesa in luogo», 180; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 299; T. CITRINI, «Appunti a margine del Vaticano II», 200. Tononi ritiene che il testo di LG 26/a non solo sia estensibile alla parrocchia, ma che esso intenda volutamente farvi riferimento: cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 88. Canobbio invece ritiene che non si possa affermare con certezza se LG 26/a si riferisca alla diocesi o alla parrocchia: cf. G. CANOBBIO, «Chiesa particolare e ministero episcopale», 344-345.

³⁴ Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 128.

³⁵ SC 42/a.

³⁶ Si noti che il testo conciliare non definisce la parrocchia a partire dal territorio, ma dal *coetus fidelium*. È il gruppo di fedeli che definisce l'identità di una parrocchia e contribuisce a definirla Chiesa locale. Proprio questa immagine «predispone i fon-

In secondo luogo le parrocchie sono *sub pastore vices gerente Episcopi ordinatae*. La parrocchia dunque deve avere a capo un pastore, che la presiede facendo le veci del Vescovo. Ciò appare come un elemento costitutivo della parrocchia la quale pertanto non può sussistere senza di esso³⁷.

Dal testo dunque emergono tre elementi essenziali alla definizione di parrocchia: 1) una comunità di fedeli; 2) individuata territorialmente nell'ambito di una Chiesa diocesana; 3) avente come capo un pastore che fa le veci del Vescovo.

All'interno di questo quadro, identificato dagli elementi messi in luce, occorre ora specificare per quale motivo il Concilio sostiene che la parrocchia *eminet* rispetto ad altre comunità di fedeli. Il Concilio stesso offre gli elementi utili a determinare l'eminenza delle parrocchie quando afferma che esse *quodammodo repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam*.

Il verbo *repraesentare* può essere inteso non solo nel senso di «essere rappresentazione», ma anche di essere segno, ovvero «ripresentazione», nel senso di ciò che rende presente un'altra realtà rendendola percepibile³⁸. In questo modo si deve ritenere che secondo il Concilio le parrocchie sono immagine della Chiesa e la rendono visibile e percepibile ai fedeli nella prossimità del luogo ove essi vivono. Da ciò emerge un evidente valore ecclesiologico della parrocchia che tuttavia appare relativizzato dall'avverbio *quodammodo*³⁹, in virtù del quale le parrocchie rap-

damenti per una diversa comprensione della "territorialità", non più concepita come criterio individuante l'ambito materiale entro il quale deve esercitarsi il ministero della parrocchia, ma come criterio individuante le opportunità che di regola consentono la nascita di una determinata *comunità* di fedeli stabilmente costituita»: cf. G. ANGELINI, «L'immagine concreta della parrocchia», 108. In tal senso la parrocchia è *comunità* parrocchiale prima ancora di essere un territorio. Questo schema si ritrova anche all'interno del Codice, il quale nel can. 515 §1 definisce la parrocchia *certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta*, mentre nel can. 518 afferma che *regula generali sit territorialis*.

³⁷ La presenza del parroco come pastore inviato dal Vescovo viene recepita dal Codice come elemento essenziale e costitutivo della parrocchia. Il can. 515 §1, infatti, inserisce nella definizione della parrocchia la presenza di un parroco al quale, in qualità di *pastor proprius*, *committitur cura pastoralis sub auctoritate Episcopi dioecesiani*.

³⁸ Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 125.

³⁹ Cf. G. CANOBBIO, «La Chiesa si realizza in un luogo», 96: «se con il verbo "rappresentare" si vuole, nello stesso tempo, indicare che la parrocchia è un'immagine della Chiesa diffusa su tutta la terra e che rende questa presente, allora la valenza ecclesiologica della parrocchia appare notevole. Certo non è da porre sullo stesso piano della diocesi».

presenterebbero e ripresenterebbero la Chiesa universale, ma solo in certo modo. Giova ricordare che questo avverbio fu inserito volutamente nel testo emendato dalla commissione durante la *congregatio generalis* del 6 dicembre 1962⁴⁰. Il testo precedente affermava che le parrocchie «*in se perfectius repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum*». L'avverbio *perfectius* è stato poi sostituito con *quodammodo*, probabilmente allo scopo di non creare equivoci tra parrocchia e diocesi, riservando solo a quest'ultima la capacità di rappresentare più perfettamente la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra⁴¹. La parrocchia quindi rappresenta la Chiesa solo *per modum participationis* alla rappresentazione più perfetta della Chiesa particolare di cui è parte costitutiva. Il legame con la Chiesa diocesana viene garantito dalla presenza di un pastore che governa la parrocchia sotto l'autorità del Vescovo diocesano.

3.4 LG 28/b

Il testo afferma:

*[Presbyteri] in singulis localibus fidelium congregationibus Episcopum, quocum fidenti et magno animo consociantur, quodammodo praesentem reddunt eiusque munera et sollicitudinem pro parte suscipiunt et cura cotidiana exercent. Qui sub auctoritate Episcopi portionem gregis dominici sibi additam sanctificant et regunt, Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt et in aedificando toto corpore Christi validam opem afferunt*⁴².

In questo caso è del tutto pacifico che il Concilio si riferisca alle comunità locali infradiocesane di fedeli e quindi anche alle parrocchie. Tuttavia, mentre i testi finora esaminati si concentrano primariamente su queste comunità, il testo in questione preferisce concentrarsi sulla rilevanza ecclesiale del presbitero che vi è posto a capo. In particolare si assiste ad uno spostamento di accento rispetto a quanto affermato da SC 42/a: là infatti si afferma che le comunità locali rendono presente in certo modo la Chiesa cattolica; qui invece si afferma che i presbiteri a capo delle comunità locali, come le parrocchie, rendono visibile in certo modo il Vescovo.

Da questo confronto emerge una complementarità tra la consistenza ecclesiologica della parrocchia come Chiesa locale e la consistenza ecclesiologica del presbitero che vi è posto a capo.

⁴⁰ Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 85. Cf. AS IV, 323-325.

⁴¹ Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale nel Concilio Vaticano II», 86. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 125.

⁴² LG 28/b.

Il valore della rappresentanza del Vescovo da parte del presbitero, espressa attraverso l'avverbio *quodammodo*, in parallelo con SC 42/a, ribadisce che il rapporto tra presbitero e Vescovo è essenziale affinché la Chiesa locale possa rendere effettivamente presente la Chiesa cattolica. Una Chiesa locale non potrebbe mai rendere presente *in certo modo* la Chiesa cattolica se non fosse presieduta da un presbitero che, proprio perché inviato dal Vescovo e per ciò stesso legato a lui da un vincolo di comunione gerarchica, lo rende *in certo modo* presente quest'ultimo.

3.5 CD 30/a

Il testo del Decreto afferma: «*Praecipua autem ratione Episcopi cooperatores sunt parochi, quibus, tamquam pastoribus propriis, animarum cura committitur in determinata dioecesis parte sub illius auctoritate*»⁴³.

Occorre notare per prima cosa che, mentre LG 28/b definisce i presbiteri saggi collaboratori dell'ordine episcopale (*providi cooperatores ordinis episcopalis*), il testo in esame definisce i presbiteri che rivestono l'ufficio di parroco come collaboratori principali (*cooperatores praecipua ratione*). Il testo non spiega i motivi della *praecipua ratio*, tuttavia una indicazione è possibile rinvenire nella qualifica di *pastor proprius* che viene attribuita al parroco. Lo stesso Decreto, al numero 11/b, attribuisce la medesima qualifica anche ai Vescovi diocesani. Per entrambi essa è strettamente connessa alla cura delle anime loro affidata e più precisamente all'esercizio dei *tria munera*⁴⁴. Ciò significa che essere pastore proprio di una comunità di fedeli comporta rivestire un ufficio di evidente pregnanza ecclesiologica. Infatti, poiché la comunità di fedeli cui si è preposti a capo è capace di rendere presente la Chiesa cattolica in un luogo e per questo possiede una pregnante consistenza ecclesiologica, ne deriva che il pastore preposto alla sua guida riveste un ufficio anch'esso dotato della medesima consistenza ecclesiologica, espressa attraverso la qualifica tecnica di *pastor proprius*. Tuttavia quest'ultima, riferita al parroco, deve essere intesa solo in senso analogico rispetto alla medesima qualifica attribuita al Vescovo. Il parroco infatti, essendo collaboratore del Vescovo, esercita il suo ufficio sempre *sub illius auctoritate*. Da qui già si comprende perché nella sua parrocchia il parroco rappresenti *quodammodo* il Vescovo⁴⁵.

⁴³ CD 30/a.

⁴⁴ CD 30/a, n. 1 per i parroci; CD 11/b per i Vescovi diocesani.

⁴⁵ LG 28/b.

A partire dalla qualifica di *pastor proprius* si può comprendere il motivo per cui i parroci costituiscono i collaboratori del Vescovo *praecipua ratione*: essi esercitano un ufficio che appare del tutto analogo, per quanto riguarda la sua pregnanza ecclesiologica, a quello del Vescovo diocesano, per lo stesso motivo per cui il valore ecclesiologico della parrocchia come Chiesa locale⁴⁶ appare del tutto analogo a quello della diocesi come Chiesa particolare, poiché entrambe, sebbene in modo differente, rendono presente la Chiesa cattolica. Questa interpretazione si accosta a quella presentata circa il valore dell'avverbio *quodammodo*, utilizzato dal Concilio in SC 42/a e in LG 28/b per esprimere il modo partecipato che la parrocchia come Chiesa locale ha di rendere presente *in certo modo* la Chiesa cattolica, perché presieduta da un presbitero che, in virtù dell'ufficio di parroco, è costituito suo pastore proprio ed è quindi capace di rendere *in certo modo* presente il Vescovo diocesano, pastore proprio della diocesi di cui la parrocchia è parte costitutiva, perché a questi legato da un vincolo di comunione gerarchica.

3.6 AA 10/b-c

Il testo di AA 10/b afferma: «Paroecia exemplum perspicuum apostolatus communitarii praebet, omnes quotquot ibi invenit diversitates humanas in unum congregans et Ecclesiae universalitati inserens».

La parrocchia è limpido esempio di apostolato comunitario perché essa, per sua natura, ha la capacità di congregare in unità tutte le diversità umane. Tutti i credenti, al di là delle loro differenze di sesso, cultura, posizione sociale, ecc. si ritrovano accomunati tra loro per il solo fatto di trovarsi riuniti in uno stesso luogo, intorno ad un solo altare, e

⁴⁶ Il riferimento di CD 30/a alla parrocchia come *pars dioecesis* può insinuare il dubbio che in questo testo non si possa parlare della parrocchia come Chiesa locale immagine della Chiesa particolare. Coccopalmerio ritiene che l'espressione «sembra essere non tanto un gruppo di fedeli, una "*personarum pars*", bensì un ambito territoriale, una "*territorii pars*". Con ciò, tuttavia, non si vuole affermare che l'elemento territorio assurga nel pensiero del Concilio a elemento essenziale della parrocchia. Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 130. Tononi invece appare più critico circa la scelta di ricorrere all'espressione *pars dioecesis* per descrivere la parrocchia: «Emerge comunque l'impressione che preoccupazioni pratiche orientino a trascendere i campanilismi parrocchiali, piuttosto che a fissare l'attenzione sulla rilevanza ecclesiale della parrocchia». Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 97. Così anche Citrini, secondo cui l'andamento giuridico del decreto spinge a ritenere che si voglia insistere più sull'idea della parrocchia come parte della diocesi piuttosto che come presenza della Chiesa in un luogo determinato. Cf. T. CITRINI, «Appunti a margine del Vaticano II», 201.

questo esprime l'indole prevalentemente comunitaria dell'apostolato parrocchiale e la sua conseguente eminenza sotto il profilo ecclesiologico rispetto alle altre forme di comunità cristiana.

Il testo di AA 10/c invece, parlando dei laici, esorta che essi «*Colant iugiter sensum dioecesis, cuius paroecia velut cellula est, prompti semper, ad invitationem Pastoris sui, suas quoque vires inceptis dioecesanis adicere*».

Il testo descrive la parrocchia come una cellula della diocesi⁴⁷. Il termine intende esprimere la natura della parrocchia come una parte della diocesi, non intesa però nel senso di una mera suddivisione territoriale, ma di una parte viva. Il concetto di cellula infatti può essere interpretato nel senso di una parte viva di un organo⁴⁸, secondo cui essa gode di una sua autonomia, ma sempre nella vita del corpo nel quale è inserita. Sembra che l'intenzione del testo sia quindi quella di affermare che la parrocchia è esempio luminoso di apostolato comunitario solo se esso è considerato come apostolato diocesano⁴⁹.

3.7 AG 37/a

Il testo afferma: «*Cum autem populus Dei in communitatibus, praesertim dioecesanis et paroecialibus vivat, et in ipsis quodammodo visibilis appareat, ad istas etiam pertinet Christum coram gentibus testificari*».

Il testo, nel complesso del documento, ha per oggetto la natura dell'agire missionario della Chiesa, ma offre anche uno spunto per la determinazione dell'identità essenziale della Chiesa nelle due forme diocesane e parrocchiale.

Vi è un riferimento alle comunità cristiane nelle quali il popolo di Dio vive e si dice che esse sono *praesertim* diocesane e parrocchiali. Il testo evidentemente intende comprendere anche altre forme di comunità di fedeli. In ogni caso è chiaro che qui si parla primariamente della diocesi e della parrocchia. Queste possiedono un evidente carat-

⁴⁷ Si noti che il testo non dice che la parrocchia *est cellula*, ma afferma che essa *est velut cellula*. Durante i lavori di redazione diversi Padri mossero alcune critiche al concetto di cellula per descrivere la parrocchia in rapporto alla diocesi. Nel primo schema infatti si affermava che la parrocchia era cellula *tantum principalioris illius corporis, scilicet dioecesis*: cf. AS III/4, 694. Nel secondo schema pertanto l'espressione scomparve: cf. AS III/3, 372. Ricompare invece nel terzo schema, che diventerà definitivo, con l'attenuazione dell'avverbio *velut*.

⁴⁸ Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», 132; R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 100.

⁴⁹ Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 100.

tere ecclesiologicalo poiché in esse vive e si manifesta in forma visibile il popolo di Dio. Esso infatti si costituisce attraverso il battesimo, partecipa alla vita ecclesiale strutturata in base ai doni e ai carismi dei singoli, si nutre degli strumenti di salvezza istituiti nella Chiesa e si riconosce nella pluralità dei singoli come un solo popolo attraverso il vincolo dell'unica professione di fede, della comunione e del governo ecclesiastico.

Anche in questo caso il rapporto tra diocesi e parrocchia poggia su una relazione di analogia. Ciò si evince dallo stesso Decreto, che al numero 20/a afferma: «*Ecclesia particularis universalem Ecclesiam quam perfectissime repraesentare tenetur*». Entrambe dunque, seppure su piani diversi, sono il luogo principale ove il popolo di Dio si riconosce nella sua visibilità e dove si attua. Nella diocesi tuttavia il popolo di Dio si riconosce come tale in un modo più pregnante.

In questo modo può trovare una spiegazione il senso dell'avverbio *quodammodo*, che in questo testo pone una difficoltà poiché esso, a prima vista, sembrerebbe applicato non solo alla parrocchia, ma anche alla diocesi, in apparente contrasto con i testi di SC 42/a e LG 28/b. In realtà, nel quadro del rapporto tra parrocchia e diocesi così come descritto, l'interpretazione può essere data tenendo conto che il testo, poiché parla non solo delle diocesi ma anche delle parrocchie, rende obbligatorio l'uso dell'avverbio: infatti, mentre per la diocesi si può dire che il popolo di Dio si manifesta visibilmente in modo pieno, poiché essa rappresenta la Chiesa universale nel modo più perfetto (AG 20/a), per la parrocchia si deve dire che il popolo di Dio si manifesta *in certo modo*, poiché solo *in certo modo* la parrocchia, come Chiesa locale, manifesta la Chiesa visibile costituita su tutta la terra (SC 42/a)⁵⁰.

Questa interpretazione converge con la lettura dei testi più sopra esaminati⁵¹.

⁵⁰ Al limite si potrà obiettare che la formula approvata nel testo definitivo, così come strutturata, risulta ambigua, perché sembrerebbe attribuire l'avverbio *quodammodo* anche alle diocesi.

⁵¹ Tononi ritiene che questa lettura possa essere legittima, ma al tempo stesso sostiene che AG 37/a e SC 42/a poggino su due presupposti differenti, che attenuerebbero il confronto tra i due testi. L'autore sostiene che «il tenore dell'espressione è diverso: SC 42 parla infatti di rappresentare "quodammodo" la Chiesa visibile... mentre il nostro testo sostiene che nelle comunità il popolo di Dio appare "quodammodo visibilis". Il primo testo parte da un concetto di Chiesa universale, già intesa come "Chiesa visibile"... il secondo sembra partire da un concetto di "popolo di Dio invisibile", che "quodammodo è reso visibile nelle comunità". Cf. R. TONONI, «La parrocchia come Chiesa locale», 102.

3.8 Osservazioni conclusive

È possibile raccogliere le affermazioni ricavate dall'esame dei testi conciliari attraverso il seguente schema.

- 1) La parrocchia è qualificata come Chiesa locale (PO 6/d).
- 2) In quanto tale, in essa è veramente presente la Chiesa di Cristo (LG 26/a). Ciò può essere affermato perché come Chiesa locale la parrocchia appare strutturata nella comunione con la Chiesa particolare diocesana e pertanto partecipa della qualità propria di quest'ultima di essere presenza della Chiesa cattolica in un luogo. Si tratta quindi di una manifestazione *per modum participationis* a quello della Chiesa diocesana.

3) Questo modo di manifestare la Chiesa in forma partecipata viene descritto su due livelli:

- a) Sotto il profilo della *communitas christifidelium*: La parrocchia è una comunità di fedeli, costituita localmente, sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo. Pertanto essa *quodammodo* rappresenta la Chiesa visibile per tutta la terra e quindi, tra le diverse forme di comunità locali di fedeli, è quella più eminente (SC 42/a).

In questo senso essa è come una cellula della diocesi (AA 10/c) ed offre un limpido esempio di apostolato (AA 10/b).

- b) Sotto il profilo del *parochus* qualificato come *pastor proprius*. Il presbitero che è messo a capo della parrocchia come suo pastore proprio in qualità di parroco è cooperatore del Vescovo diocesano a titolo speciale rispetto ai presbiteri che rivestono un ufficio differente, poiché con il Vescovo condivide la qualifica di *pastor proprius* (CD 30/a). Per questo motivo nella sua parrocchia il parroco rende *quodammodo* presente il Vescovo diocesano (LG 28/b) e rende altresì visibile la Chiesa universale (LG 28/b).

- 4) Come conseguenza, nella parrocchia il popolo di Dio si manifesta *quodammodo* visibile.

Questi punti rivelano che il Concilio considera la parrocchia come un certo sacramento visibile della Chiesa universale e che, come tale, essa manifesta visibilmente i principi costitutivi del popolo di Dio: l'unità di condizione, che proviene dalla dignità di battezzati; la pluralità, che proviene dalla diversità di ministeri e di carismi; la complementarietà reciproca tra i diversi ministeri e carismi e la loro mutua relazione gerarchica⁵².

⁵² Cf. E. BARCELÓN, «Identidad teológico-jurídica de la parroquia», 554-555.

Il Concilio attribuisce alla parrocchia gli stessi elementi costitutivi della Chiesa, che sono la Parola di Dio, l'Eucaristia, l'azione dello Spirito Santo che la tiene unita e suscita i carismi, e ministeri⁵³. Con la predicazione del Vangelo vengono radunati i fedeli; i fedeli radunati celebrano l'Eucaristia riconoscendosi e costruendosi come comunità cristiana intorno ad un unico altare; la comunione tra i fedeli della parrocchia, e tra essi e la Chiesa tutta è garantita dal ministero del parroco che, in quanto pastore proprio, rende presente in certo modo il Vescovo e agisce sotto la sua autorità. Questi elementi, essendo presenti in un luogo attraverso la parrocchia e ivi vissuti dai fedeli che la costituiscono, rendono capace la parrocchia di manifestare a livello locale la vera Chiesa di Cristo, la costituiscono appunto una Chiesa locale.

Gli stessi elementi sono presenti nella diocesi, Chiesa particolare della quale la parrocchia è una parte costitutiva, come una cellula. Tuttavia sussiste una differenza sostanziale rispetto alla parrocchia. Infatti, mentre la predicazione della parola di Dio e la celebrazione dell'Eucaristia possiedono evidentemente la medesima efficacia, la comunione dei fedeli tra loro, e tra loro e tutta la Chiesa viene garantita dal Vescovo.

In questo modo la differenza tra la parrocchia e la diocesi si spiega su due ordini di ragioni, intimamente interconnesse tra loro⁵⁴.

La prima ragione riguarda la differente consistenza ecclesiologica delle due istituzioni. La diocesi infatti, in quanto Chiesa particolare, è istituzione di diritto divino. Non è costituita all'interno della Chiesa universale, ma è formata a sua immagine, per cui in essa è veramente presente ed opera la Chiesa di Cristo⁵⁵. La parrocchia, invece, è istituzione di diritto ecclesiastico. Essa è costituita stabilmente all'interno della Chiesa particolare, che la precede sia cronologicamente che teologicamente, e ne rappresenta una suddivisione⁵⁶.

La seconda ragione riguarda la differente consistenza teologica dei ministri che ne sono a capo. Il Vescovo infatti possiede la pienezza del ministero ordinato, mentre il parroco non la possiede.

⁵³ Cf. A. CATTANEO, *La Chiesa locale*, 87-105.

⁵⁴ Per un'analisi del rapporto Chiesa universale - Chiesa particolare e Chiesa particolare - parrocchia, cf. P.G. SOLANO VILLAMIL, *Determinación de la teología de la parroquia*, 62-76.

⁵⁵ Cf. CD 11/a, dove la diocesi viene descritta come una *portio Populi Dei*, dove il termine *portio*, a differenza del termine *pars*, «designa una parte che conserva tutte le proprietà dell'insieme»: cf. H. LEGRAND, «La realizzazione della Chiesa in luogo», 156. Cf. anche LG 23/a e can. 369; A. BORRAS, *La parrocchia*, 66.

⁵⁶ La parrocchia infatti non viene definita come una *portio Populi Dei*, ma come una *communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta*: cf. can. 515 §1.

Per questo motivo la diocesi manifesta la Chiesa di Cristo in modo diverso e certamente più perfetto rispetto alla parrocchia (AA 20/a), poiché è in essa e a partire da essa che esiste la Chiesa cattolica una ed unica (LG 23/a).

Pertanto, nella diocesi, la Chiesa cattolica esiste e quindi si manifesta nel modo più perfetto, perché in essa esiste la pienezza del ministero ordinato che ne garantisce la piena manifestazione. Nella parrocchia, invece, la Chiesa cattolica viene manifestata solo in certo modo, perché solo in certo modo in essa è presente la pienezza del ministero ordinato attraverso l'ufficio del parroco.

Da qui si evince la natura analogica del rapporto tra parrocchia come Chiesa locale e diocesi come Chiesa particolare: entrambe sono «Chiesa», ma in modo differente per consistenza ecclesiologica.

Parlare della parrocchia come Chiesa locale appare come un modo di valorizzare la sua reale ecclesialità, dicendo che è diversa da quella della diocesi, ma neanche così diversa da non poterle essere paragonata; e anche di valorizzare la sua località, segnalando così la caratteristica della forma *princeps* di parrocchia nota alla storia della Chiesa, cioè la parrocchia territoriale, con tutti i suoi valori ampiamente noti e analizzati⁵⁷.

L'analogie comporte une différence: la communauté diocésaine est qualifiée d'Eglise; en elle réside l'Eglise. La médiation est plus étroite ou plus complète. Néanmoins la paroisse se comprend théologiquement comme réalisant partiellement et en dépendance ce que réalise l'Eglise diocésaine, d'où l'insistance particulière dans divers textes sur l'insertion de l'action paroissiale dans l'œuvre du diocèse, l'insertion des prêtres dans le presbyterat et le lien à l'évêque ... L'ecclésialité de la paroisse se conçoit analogiquement à celle de l'Eglise présidée par l'évêque; celle-ci est l'analogué principal⁵⁸.

Si evince anche la natura analogica del rapporto tra Vescovo e presbitero: entrambi sono pastori propri della rispettiva Chiesa, ma lo sono in modo differente per consistenza teologica.

Questa duplice analogia viene espressa attraverso l'avverbio *quodammodo*, con cui il Concilio esprime la capacità, sia delle parrocchie che dei presbiteri, di rappresentare la Chiesa cattolica, non nel senso che le parrocchie sarebbero Chiesa per modo di dire, ma nel senso che esse lo sono nella dimensione locale, in modo partecipato e dipendente a quello più perfetto della diocesi, di cui sono cellula costitutiva. In questo risiede il fondamento della consistenza ecclesiologica della parrocchia.

⁵⁷ T. CITRINI, «La parrocchia come Chiesa locale», 90.

⁵⁸ A. HOUSSIAU, «L'approche théologique de la paroisse», 317-328.

Quanto emerso dall'analisi dei testi conciliari chiede ora di essere ripreso e sviluppato in modo sistematico. L'esame dei presupposti che sottostanno alla natura analogica del rapporto che lega la parrocchia alla diocesi, ovvero la Chiesa locale alla Chiesa particolare, saranno esaminati considerando la Chiesa attraverso la categoria della comunione ecclesiale. Su tale fondamento, successivamente, si valuterà l'effettiva consistenza ecclesiological della parrocchia, e conseguentemente, l'effettiva consistenza ecclesiological dell'ufficio di parroco.

4. La Chiesa come comunione

Il Concilio ha promosso una visione della Chiesa a partire dalle categorie di *mysterium* e di *communio*. La Chiesa viene dunque presentata principalmente come mistero di comunione, che

produce l'unità grazie alla *comunione trinitaria* da cui essa trae la propria origine; *comunione gerarchica*, che determina l'unità del collegio apostolico insieme al suo capo visibile; *comunione sacramentale* che unisce anche preti e vescovi come ministri ordinati; *comunione ecclesiale* che costituisce l'unico popolo di Dio; *comunione dei santi* che unisce la Chiesa pellegrinante a quella celeste e le conferisce il carattere escatologico⁵⁹.

La nozione di comunione rappresenta quindi una chiave di lettura di primaria importanza per l'ecclesiologia del Vaticano II poiché essa, com'è noto, ha contribuito a ricomprendere la riflessione sul mistero della Chiesa a partire dalla realtà delle Chiese particolari in rapporto alla Chiesa universale. Dunque il ricorso a questo concetto può essere particolarmente utile per comprendere la parrocchia nella sua valenza ecclesiological.

Una proposta di particolare interesse che presenta la Chiesa come mistero di comunione è quella elaborata da Gianfranco Ghirlanda⁶⁰.

L'autore considera il fatto che già a partire dal Nuovo Testamento la Chiesa è descritta come manifestazione visibile della comunione di tutti i credenti col Padre e con il Figlio Gesù Cristo, attraverso l'opera dello Spirito Santo che tiene uniti i credenti all'insegnamento originario e alla Tradizione Apostolica⁶¹. L'autore quindi individua nella Tradizione Apostolica e nella tradizione ecclesiastica i due fondamenti originari

⁵⁹ P. FLORIO, *La comunità parrocchiale*, 32.

⁶⁰ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 30-45; ID., «Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica», 209-214, dove viene riportata anche una ricca bibliografia sul tema; ID., «Chiesa universale, particolare e locale», 839-868.

⁶¹ 2 Cor 13,13; Fil 2, 1; 1 Gv 1, 3-7; At 2, 42.

della comunione ecclesiale. La Tradizione Apostolica costituisce il fondamento primario della comunione ecclesiale in quanto con il concetto di «Tradizione» non si intende una ripetizione dei fatti del passato nel tempo presente, ma una vera e propria azione libera dello Spirito presente nella Chiesa. In questo senso dunque la Tradizione Apostolica «esprime la fedeltà della Chiesa allo Spirito, perché è per mezzo dell'azione dello Spirito che la parola e l'azione della Chiesa si accomoderanno sempre alle necessità dei tempi, assumendo nuove forme, ma in continuità ininterrotta con i tempi passati»⁶². In questo primo livello la comunione, compresa come comunione dei credenti col Padre e col Figlio, è non solo resa possibile, ma anche oggettivamente garantita. La comunione ecclesiale però trova anche un secondo fondamento nella tradizione ecclesiastica, che consiste nella prassi della vita della Chiesa così come si è strutturata nei suoi fondamenti dottrinali e strutturali durante i suoi primi cinque secoli di vita. In questo secondo livello la comunione ecclesiastica indica «il vincolo di unione tra Vescovi e i fedeli, tra i Vescovi, e tra i fedeli»⁶³ e in questa accezione la comunione «esprime l'unità ecclesiastica, che è più che un'affinità di pensiero o un affetto di amicizia»⁶⁴. Si tratta infatti di un vincolo istituzionale, che si manifesta nei diversi ambiti di vita della Chiesa ma sempre a partire dal fondamento della fede comune alimentata in primo luogo dalla celebrazione dell'Eucaristia. Ghirlanda definisce dunque la comunione ecclesiale come una «istituzione sacramentale giuridica», che consiste cioè in un insieme di rapporti tra i diversi soggetti (istituzione), i quali trovano la loro origine nei sacramenti del Battesimo, dell'Ordine sacro e dell'Eucaristia (sacramentale) e che sono regolati da precise norme di condotta comune, date ed applicate dalla competente autorità e aventi pertanto forza vincolante (giuridica)⁶⁵. Dunque la comunione ecclesiale, soprattutto per quanto riguarda i rapporti tra i fedeli, è costituita da diversi doni e ministeri, suscitati dall'azione dello Spirito Santo, che danno origine a diverse condizioni e quindi a diverse relazioni tra i membri della comunità cristiana. In questo senso dunque la comunione ecclesiale si presenta come una realtà organica e si specifica nelle due forme della comunione ecclesiastica e della comunione gerarchica, le quali sono recepite e sviluppate nel testo della Costituzione dogmatica

⁶² G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 33.

⁶³ G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 37.

⁶⁴ G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 37.

⁶⁵ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 39.

*Lumen gentium*⁶⁶. «È questo un punto di fondamentale importanza per la comprensione della natura della Chiesa, secondo il pensiero del Vaticano II, che troviamo riflesso nel Codice del 1983»⁶⁷.

4.1 *La comunione ecclesiale come comunione ecclesiastica*

La comunione ecclesiastica «vige tra tutti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa ricevuti, che sono congiunti con Cristo dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione»⁶⁸. La comunione ecclesiastica, così come descritta, costituisce la piena comunione cattolica che si manifesta ed esiste nella Chiesa cattolica. Di «Chiesa cattolica» infatti si può parlare quando: 1) ci si riferisce alla comunità dei battezzati; 2) che sono organicamente differenziati in base ai diversi doni e carismi; 3) che accolgono l'ordinamento della Chiesa e i mezzi di salvezza in essa istituiti; 4) che sono uniti nei vincoli della professione di fede, dei sacramenti, della comunione e del governo ecclesiastico, gerarchicamente strutturato attraverso il ministero dei Vescovi e del Sommo Pontefice⁶⁹.

Quest'insieme di elementi, che si devono considerare costitutivi e pertanto essenziali, esiste sempre nei tre livelli attraverso cui l'unica Chiesa cattolica si manifesta, ovvero universale, particolare e locale. Questi livelli sono tre attributi dell'unico soggetto Chiesa e ne manifestano tre gradi di specificazione.

Così la Chiesa è universale quando si indica la relazione tra il soggetto Chiesa, che unisce in sé gli elementi costitutivi più sopra indicati, e l'universalità dei fedeli dispersi per tutta la terra. La Chiesa è poi particolare quando si indica la relazione del soggetto Chiesa con una porzione della totalità dei fedeli, individuata attraverso la determinazione

⁶⁶ Cf. LG 1-5. Ciò peraltro trova il proprio fondamento nella stessa *Nota Explicativa Praevia* alla *Lumen gentium*, la quale definisce il concetto di *communio* affermando che esso «non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur». Cf. NEP 2.

⁶⁷ G. GHIRLANDA, «Chiesa universale, particolare e locale», 841. Cf. G. BALDANZA, «L'incidenza della teologia del Vaticano II», 180: «Ci pare di poter dire che nella Costituzione *Lumen gentium* ... la parrocchia è presente nel concetto stesso di *koinonia*, di *ekklesia*; quindi con una teologia propria, sebbene intrinsecamente connessa con la teologia dell'episcopato ... la comunità parrocchiale deve essere sempre concepita aperta al mistero della comunione ecclesiale o al mistero di tutta la Chiesa. Inoltre occorre tener presente che il sacerdozio non può essere esercitato dal presbitero se non in comunione con chi ha la pienezza del sacerdozio stesso: il Vescovo».

⁶⁸ G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 40-41. LG 1-5.

⁶⁹ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 41.

di un governo e di uno spazio entro cui questo si esprime. Infine la Chiesa è anche locale, sebbene per quest'attributo occorra premettere una precisazione.

Il Concilio infatti spesso parla della Chiesa locale come sinonimo di Chiesa particolare⁷⁰ per sottolineare la relazione di quella porzione di popolo di Dio con il territorio, mentre preferisce ricorrere all'espressione Chiesa particolare per indicare la relazione di quella porzione di popolo di Dio con il governo, il rito, la tradizione teologica, spirituale e culturale⁷¹. Alla luce di quest'ultima considerazione Ghirlanda può affermare che la località, per il fatto che esprime una particolare relazione tra una porzione di popolo di Dio e un territorio, per analogia può facilmente essere estesa anche ad altre realtà identificate sulla base di un territorio⁷², ma specialmente si può adattare alla realtà territoriale della parrocchia⁷³. In essa infatti esiste la comunione ecclesiastica dei fedeli, caratterizzata dalla presenza degli elementi essenziali costitutivi della Chiesa cattolica, ma soprattutto essa è governata da un presbitero come suo pastore proprio, che rende presente il Vescovo. In questo modo il carattere territoriale della Chiesa trova la sua forma più immediata nella parrocchia non solo perché essa, per sua natura, si fonda su una realtà umana individuata dalla convivenza all'interno di uno spazio, che trova la sua più perfetta espressione nella celebrazione eucaristica, ma anche perché la comunità di fedeli che convivono vicini è governata dalla presenza di un presbitero e ciò la inserisce costitutivamente nella comunione ecclesiale.

Da quanto sin qui detto emerge dunque che la comunione ecclesiale, nella forma della comunione ecclesiastica, si esprime sempre all'interno della Chiesa cattolica nei suoi tre livelli universale, particolare e locale, che ne sono un'espressione concreta, pur sempre secondo le proporzioni che sono loro proprie in considerazione della

⁷⁰ LG 23/d. 26/a; UR 14/a; AG 27/a.

⁷¹ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 43.

⁷² Cf. LG 28/b.d; PO 5/c; AG 15/b.d.

⁷³ Cf. PO 6/d; SC 42/a; CD 30/a; AA 30/c. Coccopalmerio mette in risalto l'utilità dell'espressione per il fatto che essa integra l'elemento della territorialità della parrocchia, così come presente nello stesso Codice di diritto canonico, con l'elemento della località. L'autore sostiene che «la parrocchia è una comunità non solo territoriale, ma anche locale, nel senso che è la comunità formata da quei fedeli che possono partecipare all'Eucaristia nello stesso luogo e allo stesso altare. Questa peculiarità ha certamente grande importanza, per il fatto che è proprio la compresenza dei fedeli nello stesso luogo che consente loro di conoscersi e di amarsi e perciò di attuare e manifestare la Chiesa». Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*, 30.

loro natura. In particolar modo la Chiesa è locale quando si indica la relazione tra il soggetto Chiesa e una porzione di fedeli appartenenti ad una comunità locale.

4.2 *La comunione ecclesiale come comunione gerarchica*

La comunione gerarchica è la seconda forma attraverso la quale si manifesta la comunione ecclesiale e non può prescindere dalla forma della comunione ecclesiastica. Essa indica un vincolo di natura spirituale e organico-strutturale tra diversi soggetti, e precisamente: riguardo ai Vescovi, indica il vincolo di questi col capo del collegio e i membri di esso; riguardo ai presbiteri, indica il vincolo di questi con il proprio Vescovo e tutto l'ordine dei Vescovi; infine, riguardo ai diaconi, il vincolo tra questi e i presbiteri e il loro rispettivo Vescovo⁷⁴.

Pertanto la comunione dei battezzati può dirsi cattolica e piena solo se garantita dal vincolo del governo ecclesiastico, nei suoi tre livelli di espressione, ovvero: il governo del Sommo Pontefice e del Collegio dei Vescovi, sul piano della Chiesa universale; il governo del Vescovo o del patriarca che siano in comunione gerarchica con il capo del collegio e con i membri di questo, sul piano della Chiesa particolare; il governo di un presbitero che sia in comunione gerarchica con il suo Vescovo e quindi con tutto l'ordine dei Vescovi, sul piano della Chiesa locale.

Ora, il governo di un presbitero su una comunità locale, in comunione gerarchica con il Vescovo, si realizza in modo compiuto proprio nella parrocchia e viene garantito dall'ufficio di parroco. Da ciò pertanto si comprende la ragione per cui si può affermare che la parrocchia «non è semplicemente la conseguenza di una ripartizione, bensì il grado più alto d'attualità della Chiesa universale»⁷⁵, in quanto la comunità dei fedeli è individuata localmente non solo in virtù della professione di fede e della celebrazione dei sacramenti, ma anche in virtù

⁷⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 44. In particolare, in merito ai diaconi, Ghirlanda ricorda che non si parla mai di comunione gerarchica in quanto per essi si dice solo che sono ordinati «*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*». LG 29/a. Il diaconato infatti non ha rilevanza in ordine alla definizione di Chiesa poiché, sebbene sia il primo grado del sacramento dell'ordine, esso tuttavia non è un grado del sacerdozio. Cf. ID., «Chiesa universale, particolare e locale», 847, nota 54. Essi tuttavia servono il popolo di Dio in comunione con il Vescovo e i suoi presbiteri e pertanto si deve ritenere che tale comunione sia necessariamente gerarchica. Cf. ID., «Chiesa universale, particolare e locale», 847.

⁷⁵ K. RAHNER, «Per una teologia della parrocchia», 49.

del governo ecclesiastico. Solo in presenza di queste tre condizioni si ha la piena comunione⁷⁶.

In questo modo si può asserire che la parrocchia è individuata dalla determinazione di uno spazio, generalmente un territorio, nel quale i fedeli si riconoscono come comunità di battezzati, organicamente differenziati in base ai diversi doni e carismi, che accolgono l'ordinamento della Chiesa e i mezzi di salvezza in essa istituiti, sono uniti nei vincoli della professione di fede, dei sacramenti, della comunione e del governo ecclesiastico gerarchicamente strutturato attraverso il ministero dei Vescovi e del Sommo Pontefice.

4.3 *Prime osservazioni*

Da quanto detto si può quindi affermare che la comunione gerarchica e la comunione ecclesiastica si implicano a vicenda, in quanto la seconda non sussiste senza la prima⁷⁷ e questo in ragione del fatto che entrambe sono ugualmente ed essenzialmente costitutive dell'unica comunione ecclesiale. Esse, costituite sia dall'elemento di grazia che da quello organico-strutturale, esprimono la natura complessa del soggetto «Chiesa».

Ciò permette di dire che, come le Chiese particolari sono nella comunione ecclesiastica con la Chiesa di Roma e tra di loro, quando i Vescovi conservano la comunione gerarchica col Vescovo di Roma e con tutti i membri del collegio, in modo analogo la comunità locale dei fedeli presieduta da un presbitero è nella comunione ecclesiastica quando il presbitero che presiede è nella comunione gerarchica con il suo Vescovo e con tutto l'ordine dei Vescovi⁷⁸.

Da ciò si evince l'innegabile rilievo ecclesiologico che la parrocchia possiede e che vieta di considerarla come mera suddivisione territoriale della diocesi. Tale rilievo deve quindi essere compreso nella relazione che lega la parrocchia con la Chiesa particolare insieme con la Chiesa universale, e solo nell'analogia con la relazione che lega la stessa Chiesa particolare con la Chiesa universale. Infatti il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, e tra Chiesa universale e particolare da una parte e parrocchia dall'altra, non è equivalente, ma appunto solo

⁷⁶ Can. 205: «*Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt ii baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis*».

⁷⁷ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 44.

⁷⁸ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 44.

analogico, benché si debba ritenere che si tratti di una non debole analogia. Pertanto, se si vuole comprendere il peso ecclesiologicalo che la parrocchia possiede, si rende necessario specificare i contenuti di questa analogia.

4.4 *Il rilievo ecclesiologicalo della parrocchia sotto il profilo della comunione ecclesiastica: il rapporto tra parrocchia, Chiesa particolare e Chiesa universale*

La natura del rapporto che lega la parrocchia alla Chiesa universale attraverso la Chiesa particolare di cui essa è parte integrante può trovare un appoggio appropriato nella affermazione del Concilio, secondo cui le parrocchie «*quodammodo repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam*»⁷⁹. Il Concilio inoltre afferma: «*Cum autem Populus Dei in communitatibus, praesertim dioecesanis et paroeialibus vivat, et in ipsis quodammodo visibilis appareat, ad istas etiam pertinet Christum coram gentibus testificari*»⁸⁰. L'elemento rilevante delle affermazioni conciliari risiede nell'avverbio *quodammodo*, che ora è necessario esaminare più analiticamente.

La parrocchia rende presente la Chiesa universale rendendola visibile nella sua attualità, ma lo fa *quodammodo*, dal momento che solo le diocesi (e le altre Chiese particolari ad essa equiparate) rappresentano perfettamente la Chiesa universale, in quanto «*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*»⁸¹ e questo perché la Chiesa particolare è costituita per diritto divino, mentre la parrocchia è costituita per diritto ecclesiale. Pertanto il modo che la parrocchia ha di manifestare la Chiesa universale, pur essendo simile a quello che ha la Chiesa particolare, non è tuttavia ad esso identico. Tra di essi però esiste una forte analogia, che giustifica l'avverbio *quodammodo* usato dal Concilio.

Volendo specificare meglio quanto affermato, si può dire che questo mutuo rapporto tra Chiesa universale, Chiesa particolare e parrocchia è giustificato dal fatto che esse sono tre specificazioni dell'unica Chiesa cattolica. Infatti, com'è stato ricordato più sopra, perché si possa parlare di Chiesa cattolica si devono avere almeno quattro elementi essenziali: 1) il battesimo; 2) una differenziazione organica dei fedeli che manifesti la diversità dei doni ricevuti dallo Spirito Santo;

⁷⁹ SC 42/a.

⁸⁰ AG 37/a.

⁸¹ LG 23/a.

3) la presenza di tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti e in modo particolare la proclamazione del Vangelo e la celebrazione dell'Eucaristia; 4) l'unione con Cristo nella Chiesa visibile attraverso i vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione⁸².

Questi elementi essenziali si ritrovano nella Chiesa nei livelli universale, particolare e locale, dal momento che essi sono tre attributi dell'unico soggetto Chiesa, il quale evidentemente non esiste in astratto ma sempre in una sua specificazione concreta.

In tal senso si può affermare che la Chiesa particolare quale è la diocesi, possedendo in modo pieno i quattro elementi essenziali della natura della Chiesa sopra elencati, è formata ad immagine della Chiesa universale e in essa sussiste l'unica Chiesa Cattolica. Per questo motivo per le Chiese particolari si può affermare che *è in esse e a partire da esse* che esiste l'unica Chiesa Cattolica. La Chiesa universale, che in questo modo si manifesta localmente nella Chiesa particolare, può dirsi ad essa legata da un rapporto di mutua immanenza.

Analogamente per la parrocchia si può dire che anche in essa si ritrovano gli elementi essenziali della natura della Chiesa e pertanto anch'essa, *in certo modo*, rende presente la Chiesa estesa per tutta la terra. In questo senso si può parlare della parrocchia come Chiesa locale sebbene tale espressione possa applicarsi anche ad altre comunità locali da essa distinte⁸³. Tuttavia viene detto *in certo modo* per il fatto che la parrocchia rende visibile la Chiesa universale non per virtù propria, ma solo in quanto parte costitutiva della Chiesa particolare nella quale è inserita. Infatti il Concilio afferma che l'una e unica Chiesa cattolica esiste nelle Chiese particolari e a partire da esse⁸⁴, ma non afferma la stessa cosa per la parrocchia. Per questo motivo il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa particolare è solo analogico rispetto a quello tra Chiesa particolare e Chiesa universale. Da esso però, proprio in forza di questa analogia, emerge l'effettiva natura dello spessore ecclesiologico della parrocchia, la quale non si riduce a mera suddivisione territoriale della più estesa diocesi, ma ne rappresenta l'espressione visibile ed attuale attraverso la quale la stessa Chiesa universale si manifesta e si esprime.

⁸² Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 41-44.

⁸³ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 43; B. SEVESO, «La parrocchia e la teologia», 26-27.

⁸⁴ LG 23/a.

4.5 *Il rilievo ecclesiologico della parrocchia sotto il profilo della comunione gerarchica: il rapporto tra presbiteri e Vescovi*

Il rilievo ecclesiologico della parrocchia, così come emerso, appare altresì se si considera il rapporto di comunione gerarchica tra il presbitero parroco e il Vescovo diocesano, anche qui nell'analogia con il rapporto tra il Vescovo diocesano con il Collegio episcopale e con il suo capo.

Il Concilio afferma che

*[Presbyteri], in singulis localibus fidelium congregationibus Episcopum, quocum fidenti et magno animo consociantur, quodammodo praesentem reddunt eiusque munera et sollicitudinem pro parte suscipiunt et cura cotidiana exercent. Qui sub auctoritate Episcopi portionem gregis dominici sibi additam sanctificant et regunt, Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt et in aedificando toto corpore Christi validam opem afferunt*⁸⁵.

Anche in questo caso il Concilio utilizza l'avverbio *quodammodo* per esprimere il rapporto che lega il presbitero al Vescovo. L'avverbio rivela che il parroco nella sua parrocchia rappresenta il Vescovo in modo diverso da quello con cui quest'ultimo può rappresentare il Sommo Pontefice e il Collegio episcopale, unito al suo capo, nella Chiesa particolare di cui è costituito pastore proprio. Questa differenza emerge con particolare chiarezza se la si considera nel contesto più ampio del rapporto tra il ministero del Sommo Pontefice e quello dei Vescovi da un lato, e tra il ministero dei Vescovi e quello dei presbiteri dall'altro. Qui basterà richiamarne solo gli elementi essenziali. Nella Chiesa esistono due soggetti della suprema e piena potestà di governo e di magistero autentico sulla Chiesa universale, il Sommo Pontefice e il Collegio dei Vescovi⁸⁶. Essi costituiscono il Collegio episcopale con il suo capo. Nel Collegio dei Vescovi, in comunione con il suo capo e mai senza di esso, è presente il corpo degli Apostoli⁸⁷. Tra di essi esiste un rapporto di comunione gerarchica che deve essere inteso nel senso di una *hierarchica subordinatio*, in quanto il Sommo Pontefice, successore di Pietro sul piano personale, partecipa personalmente della piena e suprema potestà Apostolica, mentre i Vescovi, successori degli Apostoli, ne partecipano collegialmente, e pertanto essi godono di tale potestà solo se ricevono la legittima consacrazione, per mezzo della quale sono costituiti membri del Collegio unitamente al proprio capo. Per questo motivo essi, nella loro reciproca relazione, sono descritti come inade-

⁸⁵ LG 28/b.

⁸⁶ LG 22/b; 25; cann. 330; 331; 336; 749 §§1-2.

⁸⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Chiesa particolare, universale e locale», 855-857.

guatamente distinti⁸⁸, poiché per il Sommo Pontefice la potestà è primaziale, mentre per i Vescovi essa è collegiale⁸⁹.

Il Vescovo legittimamente consacrato può ricevere attraverso la *missio canonica* la potestà di governo e di magistero autentico su una Chiesa particolare. In questo modo il Vescovo, poiché in virtù della legittima consacrazione partecipa alla struttura della comunione gerarchica con il capo del Collegio e con i membri di esso, attraverso la *missio canonica* stabilisce i sudditi della propria Chiesa particolare nella medesima comunione gerarchica. In questo modo la Chiesa particolare può essere immagine della Chiesa universale e rendere presente in sé la Chiesa cattolica solo se essa vive in un rapporto di relazione subordinata con la Chiesa di Roma e tale rapporto viene garantito dal Vescovo. Egli rende la sua Chiesa particolare partecipe della realtà organico-strutturale della comunione ecclesiastica di tutta la Chiesa⁹⁰.

Il rapporto di subordinazione con la Chiesa di Roma, che esprime la comunione gerarchica con il capo del Collegio, non è però sufficiente da sé solo. Infatti il Vescovo preposto alla guida di una Chiesa particolare appare in relazione di comunione gerarchica anche con tutti gli altri membri del Collegio, cioè con il Collegio stesso che sempre cointende il suo capo. Pertanto la relazione di comunione gerarchica è duplice ed implica che il Vescovo sia in comunione gerarchica con il Romano Pontefice, in quanto Capo del Collegio, da un lato, e con i membri del Collegio episcopale dall'altro, cioè con il Collegio stesso che sempre cointende il suo capo⁹¹. Da ciò deriva anche il vincolo di comunione ecclesiastica tra le Chiese particolari e la Chiesa di Roma da un lato, e tra le Chiese particolari tra loro. Quanto sin qui affermato può essere applicato, in via analogica, anche per descrivere il rapporto di comunione gerarchica che lega il presbitero nella Chiesa locale con il Vesco-

⁸⁸ NEP 1, 3, 4.

⁸⁹ È bene ricordare che, come si esprime NEP 3, «*distinctio non est inter Romanum Pontificem et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim et Romanum Pontificem simul cum Episcopis*». Infatti «*Collegium enim necessarium et semper Caput suum cointelligit, quod in Collegio integrum servat suum munus Vicarii Christi et Pastoris Ecclesiae universalis*». Unitamente a ciò NEP 3 ricorda che «*Summus Pontifex est Caput Collegii, ipse solus quosdam actus facere potest, qui Episcopis nullo modo competunt, v. gr. Collegium convocare et dirigere, normas actionis approbare, etc.*». Ciò comporta che il Romano Pontefice può compiere atti senza il consenso dei vescovi, mentre il Collegio non può compiere atti senza il consenso del Romano Pontefice.

⁹⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Chiesa universale, particolare e locale», 860-861.

⁹¹ PG 8.

vo nella Chiesa particolare e, attraverso di lui, con tutti i Vescovi della Chiesa. Attraverso la legittima ordinazione presbiterale i presbiteri sono immessi nella comunione gerarchica con il proprio Vescovo, intorno al quale formano un presbiterio. Questo rapporto di comunione gerarchica tuttavia non equivale a quello che lega il Vescovo con i membri del Collegio episcopale e con il suo capo, in quanto il collegio dei presbiteri intorno al Vescovo non è di istituzione divina come lo è invece il Collegio Apostolico.

I Vescovi infatti non sono collaboratori del Romano Pontefice, ma in comunione gerarchica con lui e tra loro, essi formano un unico Collegio. Poiché nel Collegio dei Vescovi è presente il collegio degli Apostoli, esso è soggetto della potestà suprema e piena di governo e di magistero sulla Chiesa universale. Il presbiterio invece, nel quale i presbiteri sono costituiti con l'ordinazione presbiterale, non equivale al Collegio dei Vescovi e i presbiteri non godono della potestà piena del Vescovo. Essi infatti sono costituiti come collaboratori dell'ordine episcopale, suo aiuto e strumento, e per servire il popolo di Dio costituiscono con il proprio Vescovo un solo presbiterio⁹².

Il Concilio quindi non equipara il Collegio episcopale con il collegio dei presbiteri; pertanto solo «per analogia possiamo dire che un presbitero è costituito membro del presbiterio in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica con il suo Vescovo e l'ordine dei Vescovi»⁹³.

Inoltre i presbiteri possono esercitare il ministero della collaborazione solo se il Vescovo, o altra autorità competente, conferisce loro la *missio canonica* attraverso la quale viene conferito un ufficio e trasmessa la corrispondente potestà di governo. Ma alla luce di quanto appena detto circa la natura dei due collegi, è evidente che la *missio canonica* con la quale il presbitero riceve un ufficio dal Vescovo non equivale alla *missio canonica* che il Vescovo riceve nel momento in cui viene costituito pastore di una Chiesa particolare.

Da ciò si comprende il significato dell'avverbio *quodammodo* applicato ai presbiteri. Essi rendono presente il Vescovo nella Chiesa locale, ma in qualità di suoi collaboratori. Ciò significa che il parroco rende presente il Vescovo nella sua parrocchia, ma lo fa *in certo modo*, poiché governa la parrocchia in qualità di suo collaboratore; pertanto anche la parrocchia, come Chiesa locale, rende visibile la Chiesa

⁹² LG 28/b.

⁹³ G. GHIRLANDA, «Chiesa particolare, universale e locale», 864.

cattolica *in certo modo*, perché lo fa solo attraverso la Chiesa particolare di cui è espressione.

Il Vescovo invece, in virtù del rapporto di comunione gerarchica che lo lega ai membri del Collegio e al suo capo, governa la diocesi esercitando una potestà che gli deriva dall'essere membro del Collegio e che non riceve da questo per esserne un semplice collaboratore; pertanto la Chiesa particolare non si limita a rendere visibile la Chiesa cattolica ma, in sé e a partire da sé, la Chiesa cattolica esiste.

La rilevanza ecclesiologica della parrocchia emerge dunque anche sotto il profilo della sua struttura di governo, che si esprime attraverso l'ufficio del parroco che ne è posto a capo.

4.6 *Il rapporto di analogia tra l'ufficio del Vescovo diocesano e l'ufficio del parroco espresso attraverso la formula pastor proprius*

Alla luce di quanto sin qui affermato è possibile dire che la parrocchia attua la Chiesa particolare diocesana per il fatto che possiede una struttura del tutto simile, soprattutto per quanto riguarda l'analogia struttura di governo.

A questo proposito appare degno di nota il fatto che il Concilio e, conseguentemente, anche il Codice, in riferimento al governo della diocesi e della parrocchia, ascrive sia al Vescovo diocesano sia al parroco l'attributo di *pastor proprius*⁹⁴. Relativamente all'aspetto gerarchico che riguarda l'analogia tra presbitero inviato dal Vescovo, posto a capo della parrocchia quale pastore proprio, e il Vescovo stesso, pastore proprio della diocesi, è possibile sottolineare il fatto che proprio l'espressione *pastor proprius* riferita ad entrambi rafforza tale analogia in modo particolarmente stretto e che in tal senso, parlando dell'ufficio del parroco, il Concilio si riferisce al suo triplice *munus* di insegnare, governare e santificare, in perfetta analogia con il triplice *munus* del Vescovo e che va esercitato perché i fedeli si sentano membri della propria Chiesa particolare che è la loro diocesi.

La natura analogica di questo rapporto emerge dal fatto che sia il testo di CD 30/a, sia il can. 519, affermano che il parroco è *pastor proprius*, ma specificano *sub auctoritate Episcopi*. Da ciò emerge una ten-

⁹⁴ CD 11/b: «*Singuli Episcopi, quibus Ecclesiae particularis cura commissa est, sub auctoritate Summi Pontificis, tamquam proprii, ordinarii et immediati earum pastores, oves suas in nomine Domini pascunt, munus docendi, sanctificandi et regendi in eas exercentes*». CD 30/a: «*Praecipua autem ratione Episcopi cooperatores sunt parochi, quibus, tamquam pastoribus propriis, animarum cura committitur in determinata dioecesis parte sub illius auctoritate*».

sione tra il concetto di pastore proprio riferito al parroco in relazione alla parrocchia e la sua sottomissione all'autorità del Vescovo diocesano. Tale tensione è emersa già nel precedente capitolo, in riferimento all'analisi della potestà del parroco *pastor proprius* la quale, essendo annessa all'ufficio, è stata definita come ordinaria propria. È altresì emerso però che il Vescovo diocesano, in qualità di *pastor proprius* della diocesi, gode anch'egli di una potestà ordinaria propria, la quale permane sempre su tutti i fedeli della diocesi e quindi anche sui fedeli che costituiscono la parrocchia, la quale è porzione della Chiesa particolare di cui è parte integrante. Tale potestà di fatto sembra coesistere con quella del parroco.

Ora risulta evidente la necessità di comprendere tale rapporto di dipendenza del parroco dal Vescovo diocesano e come sia possibile che di fatto su un'unica porzione di fedeli possano coesistere due potestà ordinarie e proprie facenti capo a due uffici ben distinti tra loro. L'esito dell'analisi condotta su questo punto nel precedente capitolo ha anticipato il fatto che il concetto di parroco *pastor proprius*, se compreso all'interno della riflessione sulla consistenza ecclesiologicala della parrocchia, può rendere ragione della natura di subordinazione delle due potestà ordinarie e proprie inserendole all'interno del vincolo di comunione gerarchica che lega il parroco al Vescovo diocesano. È quanto occorre ora sviluppare.

Alla luce dell'analisi condotta nei paragrafi precedenti è emersa una analogia tra il rapporto che lega le relazioni tra Chiesa universale e Chiesa particolare da un lato, e tra Chiesa particolare e Chiesa locale dall'altro. Ciò posto, è chiaro che si possa stabilire, come conseguenza, un'analogia relazione tra il rapporto che lega Primato ed Episcopato da un lato, e Vescovo diocesano e parroco dall'altro. Come nella Chiesa particolare coesistono la potestà ordinaria e immediata del Romano Pontefice unitamente a quella del Vescovo diocesano in virtù dei vincoli della comunione gerarchica, che sorgono dal fatto di essere membri dell'unico Collegio episcopale e dal fatto che il Vescovo è legittimamente eletto e consacrato con il mandato pontificio, ciò che genera un rapporto personale di subordinazione al Romano Pontefice, così *in certo modo* si può dire che nella parrocchia coesistono la potestà ordinaria e immediata del Vescovo diocesano e quella del parroco in virtù della loro reciproca qualifica ecclesiale di pastore proprio e del corrispettivo vincolo di comunione gerarchica. Di per sé non vi è nulla che vieti la contemporanea esistenza di due o più giurisdizioni su una stessa comunità di fedeli se tra esse vige un vincolo di comunione gerarchica. In

questo senso possiamo affermare che sui fedeli della comunità parrocchiale «vi sono tre pastori propri: il parroco (cfr. can. 519), il Vescovo diocesano (cfr. can. 381 §1) ed il Romano Pontefice (cfr. can. 331)»⁹⁵.

Il vincolo di comunione gerarchica che vige tra il parroco e il Vescovo diocesano sorge dal sacramento dell'ordine, comune ad entrambi sebbene in due gradi diversi; pertanto la qualifica di *pastor proprius*, anch'essa comune ad entrambi, può essere compresa pienamente solo alla luce delle considerazioni che discendono da tale vincolo, le quali rivelano che l'espressione *pastor proprius* manifesta una forte coerenza tra il dato sacramentale e quello giuridico⁹⁶.

Sia i Vescovi che i presbiteri, a prescindere dal *munus* acquisito, con il sacramento dell'ordine ricevuto nel rispettivo grado, ricevono un *munus* Apostolico che consiste nel «dono spirituale con il quale, insieme alla grazia sacramentale e al carattere sacro, essi sono ontologicamente configurati a Cristo e partecipano in modo speciale alla sua vita e missione per svolgere le funzioni di santificare, insegnare e governare»⁹⁷. Il *munus* è da intendersi come un qualcosa di unitario a cui i Vescovi e i presbiteri partecipano secondo il rispettivo grado. Esso viene normalmente distinto nei *munera sanctificandi, docendi et regendi* che sono da considerarsi come una triplice dimensione della stessa realtà. Dal *munus* così inteso al ministro ordinato discende anche la *sacra potestas* per il servizio del popolo di Dio⁹⁸, la quale consiste nel diritto e nella capacità di compiere atti determinati e di natura diversa secondo il grado del sacramento ricevuto, atti che possono essere di santificazione (potestà d'ordine), di magistero e di governo (potestà di giurisdizione)⁹⁹.

Da quanto detto emerge dunque che l'episcopato e il presbiterato poggiano su un terreno comune che fa riferimento al sacramento dell'ordine, secondo il quale tanto i Vescovi quanto i presbiteri «*constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, novo et peculiari titulo Dei populo inserviant*»¹⁰⁰.

⁹⁵ G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 193.

⁹⁶ Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco “*pastor proprius*”», 194.

⁹⁷ G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 259.

⁹⁸ Cf. LG 18/a.

⁹⁹ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 259. GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Novo incipiente*, 397.

¹⁰⁰ Can. 1008, nella nuova versione riveduta con la promulgazione del Motu proprio *Omnium in mentem*. Cf. Benedetto XVI, M.p. *Omnium in mentem*, 8-10. La precedente versione concludeva affermando: «...*constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant*». Nella

Tuttavia viene specificato che essi sono deputati a servire il popolo di Dio *pro suo quisque gradu*, ovvero secondo quanto il grado del sacramento dell'ordine da essi ricevuto li abilita a fare. Ai Vescovi infatti con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, che comporta i *munera* di santificare, insegnare e governare in modo pieno, i quali però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con i membri del collegio¹⁰¹. I presbiteri invece non possiedono l'apice del sacerdozio e dipendono dai Vescovi nell'esercizio della loro potestà¹⁰², ma sono tuttavia congiunti ad essi nella dignità sacerdotale e pertanto esercitano l'ufficio di santificare, insegnare e governare in qualità di saggi collaboratori, aiuto e strumento dell'ordine episcopale¹⁰³.

Pertanto l'elemento di uniformità tra Vescovi e presbiteri può essere rinvenuto nella partecipazione al medesimo ed unico sacerdozio e ministero di Cristo, che determina una unità di consacrazione e di missione; tale unità però genera delle distinzioni a partire dalla sua suddivisione in gradi, la quale a sua volta esige la comunicazione gerarchica tra loro¹⁰⁴.

Alla luce di quanto detto si può affermare che le due potestà del parroco e del Vescovo diocesano possiedono una comune origine sacramentale, sebbene distinta in due gradi diversi. Se si considera il ministero del parroco non solo come proveniente dalla giurisdizione del Vescovo diocesano in virtù della *missio canonica*, ma principalmente come proveniente dalla missione di Cristo ricevuta nel sacramento dell'ordine¹⁰⁵, è possibile legittimare la coesistenza di due po-

nuova versione è stato eliminato il riferimento all'adempimento delle funzioni di santificare, insegnare e governare in persona di Cristo Capo, sostituendolo con l'espressione più generale «*novo et peculiari titulo Dei populo inserviant*», più corretta in rapporto ai tre gradi del sacramento. Il riferimento all'azione in persona di Cristo Capo è stato invece inserito nel nuovo terzo paragrafo del can. 1009, relativamente ai soli gradi del presbiterato e dell'episcopato, ma senza l'esplicito riferimento all'esercizio dei *tria munera*: «*qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt...*».

¹⁰¹ LG 21/b.

¹⁰² CD 15/a; LG 28/a.

¹⁰³ LG 28/a.

¹⁰⁴ PO 7a.

¹⁰⁵ Durante i lavori per la stesura del testo di LG 28 venne contestata una affermazione che si trovava negli schemi del 1962 e del 1963, che diceva: «i Vescovi trasmettono nei presbiteri la grazia che deriva dalla loro paterna pienezza», e si preferì invece considerare che «i presbiteri partecipano non tanto del “*munus Episcopi*”, ma primariamente del sacerdozio di Cristo, sia pure attraverso il sacerdozio ministeriale dei vescovi». Cf. AS II/2, 419.

testà sulla medesima realtà, sulla base della comunione e subordinazione gerarchica che lega tra loro gli uffici cui sono annesse¹⁰⁶. Pertanto il rapporto tra la giurisdizione del parroco e quella del Vescovo deve essere interpretato all'interno della comunione gerarchica del parroco nei confronti del Vescovo come scaturente dalle esigenze della missione di Cristo ricevuta da entrambi con il sacramento dell'ordine, sebbene in gradi diversi¹⁰⁷.

In questo modo il Vescovo diocesano è pastore proprio per i requisiti del suo sacerdozio nel terzo grado del sacramento dell'ordine e della *missio canonica* dell'ufficio episcopale che egli esercita nella Chiesa particolare in nome proprio; il parroco invece è pastore proprio della parrocchia per i requisiti del suo sacerdozio nel secondo grado del sacramento dell'ordine e per la *missio canonica* dell'ufficio di parroco che lo pone a capo della comunità parrocchiale affidatagli dal Vescovo¹⁰⁸. All'interno di questo quadro non desta quindi alcun problema collocare la potestà ordinaria propria del parroco sotto l'autorità del Vescovo diocesano. Quest'ultimo aspetto non sminuisce la potestà del parroco ma al contrario la illumina del suo significato più pieno: il parroco agisce in nome proprio in quanto pastore proprio della comunità parrocchiale, ma non agisce mai in modo indipendente e svincolato dal Vescovo diocesano.

Se il rapporto tra il Vescovo diocesano e il parroco può essere compreso in questo quadro è perché la parrocchia ha una natura essenzialmente ecclesiologica e tale natura la possiede anche l'ufficio parrocchiale. «Di conseguenza, definire il parroco come pastore proprio della parrocchia vuol dire che a lui compete in modo immediato la cura pastorale dei fedeli della comunità parrocchiale; compito che esercita sot-

¹⁰⁶ Cf. G.P. MONTINI, «Il parroco "*pastor proprius*"», 193.

¹⁰⁷ Da quanto detto si evince che, inquadrando la comprensione delle potestà di giurisdizione del Vescovo e del parroco in una prospettiva sacramentale in chiave ecclesiologica, il concetto di *pastor proprius* acquista una valenza di significato ricca di peculiari sfumature che non emergerebbero da una sua lettura in chiave solamente giuridica. In questo senso non sembrano esaustive le definizioni di alcuni autori. Sánchez-Gil per esempio sostiene che il concetto di *pastor proprius* applicato al parroco significa semplicemente che a lui «compete in modo immediato la cura pastorale della comunità parrocchiale, che esercita sotto l'autorità del Vescovo diocesano». Cf. A.S. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 228. Sulla medesima linea Viana afferma che: «el párroco es pastor inmediato de los fieles encomendados a su cuidado pastoral, mientras que el obispo lo sería mediatamente». Cf. A. VIANA, «El párroco, pastor propio de la parroquia», 472.

¹⁰⁸ Cf. A. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 228.

to l'autorità del Vescovo diocesano e che consiste fundamentalmente nell'esercizio delle funzioni indicate nei canoni 528-530»¹⁰⁹.

La nozione di *pastor proprius* che sia il Concilio Vaticano II sia il Codice di diritto canonico usano in riferimento al parroco esprime dunque la forte valenza istituzionale di tale ministero e il suo imprescindibile valore ecclesiologicalo, qualificandosi in questo modo per la parrocchia con un peso del tutto analogo a quello che il ministero del Vescovo ha per la diocesi. In questo modo la formula *pastor proprius* applicata al parroco trova la sua più adeguata giustificazione a partire dalla consistenza ecclesiologicala della parrocchia come Chiesa locale, ed è in virtù di tale consistenza che il parroco non è un semplice vicario del Vescovo diocesano¹¹⁰.

Se dunque l'ufficio del parroco possiede in se stesso uno statuto ecclesiologicalo che lo avvicina a quello dell'ufficio di Vescovo diocesano più di ogni altro ufficio diocesano, ciò significa che anche l'attributo della stabilità deve essere interpretato all'interno di questo contesto. La stabilità dell'ufficio del parroco pertanto non può essere valutata esclusivamente come una generica stabilità in un ufficio ecclesiastico, ma come la imprescindibile qualità di un ufficio che rileva direttamente alla vita della Chiesa.

5. Il concetto di stabilità dell'ufficio di parroco alla luce della prospettiva ecclesiologicala

L'analisi sviluppata fino a questo momento ha permesso di mettere in luce lo statuto ecclesiologicalo della parrocchia. È emerso che essa è qualificabile come Chiesa locale e come tale è capace, in certo modo, di rendere veramente presente la Chiesa cattolica, attraverso il vincolo di comunione che la lega alla Chiesa particolare. L'elemento che più specificamente manifesta questo rapporto è dato dal vincolo di comunione gerarchica che lega il parroco al Vescovo.

Questa capacità rappresentativa della parrocchia consente di poter affermare che quest'ultima gode di un fondamento ecclesiologicalo che la qualifica come «una concentrazione della Chiesa nella sua natura

¹⁰⁹ Cf. A. SANCHEZ-GIL, «Circa la portata della qualifica del parroco», 228.

¹¹⁰ Cf. G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 150: «La notazione del parroco *pastor proprius* e l'esercizio della *cura animarum* svolto in nome proprio designano costitutivamente il ministero del parroco e lo distinguono (senza separarlo) dai ministeri esercitati dai presbiteri secondo la ripartizione effettuata dal Vescovo nel suo collegio presbiterale».

specifica di avvenimento (...) il grado più alto d'attualità della Chiesa universale»¹¹¹.

Da ciò appare con tutta evidenza che l'ufficio di parroco non può non godere di una conseguente valenza ecclesiologica, vista soprattutto la non debole analogia che lo lega all'ufficio di Vescovo diocesano. Tale valenza inoltre si ripercuote inevitabilmente sulle qualità della nomina e sulle modalità che la costituiscono.

Per questo motivo gli elementi emersi dalle considerazioni sulla consistenza ecclesiologica della parrocchia e dell'ufficio di parroco richiedono ora di riconsiderare sia il concetto di stabilità, sia la natura delle due modalità di nomina, ad integrazione delle considerazioni già avanzate nel precedente capitolo e derivanti dall'esame esegetico del can. 522 alla luce dei criteri interpretativi previsti dal can. 17.

5.1 *La stabilità dell'ufficio*

Il can. 515 §1 definisce la parrocchia come una *certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta*. L'avverbio *stabiliter* specifica la natura veramente ecclesiale della comunità di fedeli che costituisce la parrocchia. Essa non è paragonabile ad una mera realtà associativa, ma consiste in una vera e propria porzione di Chiesa che si manifesta e si attua in un luogo determinato. La parrocchia pertanto è un'istituzione stabile come, analogamente, lo è la diocesi. Il fatto che il Codice utilizzi l'avverbio *stabiliter* nel definire la parrocchia consente di poter affermare che la normativa codiciale ha senz'altro accolto l'istanza ecclesiologica della parrocchia promossa dal Concilio.

Come conseguenza il parroco è il pastore preposto alla guida e al governo di una Chiesa locale, connotata dalle rilevanti valenze ecclesologiche evidenziate. Ciò significa che egli non vi è inviato come semplice vicario del Vescovo, ma come *pastor proprius*. Proprio quest'ultima qualifica fa emergere il profondo valore ecclesiologico del suo ufficio, che appare tanto più forte se posto in relazione con l'analoga qualifica di *pastor proprius* riferita al Vescovo.

Il concetto di stabilità dunque viene applicato dal Codice sia alla parrocchia, sia al parroco.

Muovendo da queste considerazioni Montini propone di ricorrere al criterio ecclesiologico per comprendere il reale significato della stabilità del parroco. Se infatti il ministero del parroco trova la sua più conveniente comprensione in ragione della natura della Chiesa locale cui è

¹¹¹ K. RAHNER, «Per una teologia della parrocchia», 49.

posto a capo, anche le sue note caratteristiche (ivi compresa la stabilità dell'ufficio) possono trovare nella medesima ragione un criterio di esplicazione.

Secondo l'autore

è a partire dalla consistenza reale e teologica della parrocchia riconosciuta dal Concilio Vaticano II come Chiesa locale, che appare la reale dimensione della stabilità del parroco. È la stabilità della parrocchia che richiede la stabilità del parroco¹¹².

La stabilità dell'ufficio di parroco, infatti, è funzionale alla stabilità della comunità parrocchiale: poiché questa *est certa communitas christifidelium in Ecclesia particolari stabilitate constituta* (can 515 §1), come conseguenza *oportet parochus stabilitate gaudeat* (can 522)¹¹³.

La stabilità della parrocchia non risponde semplicemente alle innegabili esigenze pastorali della comunità, ma trova il suo fondamento principale nella natura stessa della Chiesa particolare. La parrocchia infatti non è un fenomeno associativo risultante dalla volontà dei fedeli, ma è una *pars dioecesis* (can. 374 §1), cioè un'istituzione inerente la costituzione interna della Chiesa particolare. Una riprova di questa effettiva natura della parrocchia si può ritrovare nel testo del can. 374 §1,

¹¹² G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 149-150.

¹¹³ J.C. PÉRISSET, *La paroisse*, 72 : «Dans son libellé le canon 522 dit de manière générale que le curé doit jouir de stabilité, sans en donner les raisons. Elles sont de deux ordres: *objectif*, d'abord, en fonction de la communauté confiée: la paroisse, étant une communauté stable, l'exercice de la charge pastorale par le curé suppose une certaine stabilité; *subjectif*, ensuite, car le curé ne peut remplir sa mission pastorale que s'il est sûr d'une certaine permanence dans sa charge». Cf. anche A. BORRAS, «La notion de curé dans le code de droit canonique», 225-231. Tuttavia sembra che l'autore imposti la preminenza della parrocchia sulle altre forme di raggruppamenti locali di fedeli non su motivi di ordine ecclesiologicalo, ma su ragioni meramente giuridiche. Egli afferma che la stabilità della parrocchia consiste soprattutto nella «permanence de droit, pour des raisons canoniques, c'est-à-dire principalement l'ordonancement ou l'organisation interne de l'Église particulière... L'institution paroissiale est en fait et en droit le type premier et prédominant de l'organisation ecclésiale», 226. L'unico fondamento ecclesiologicalo citato consiste nell'Eucaristia e in questo modo l'autore può affermare che ogni altra comunità di fedeli diversa dalla parrocchia può rappresentare adeguatamente la Chiesa, purché essa sia «communauté de table», ovvero vi sia proclamazione della Parola di Dio e partecipazione al corpo di Cristo, in unione con il Vescovo. Questa visione però appare parziale là dove non considera lo specifico della parrocchia, che consiste nell'essere governata da un pastore proprio legato al Vescovo da un vincolo di comunione gerarchica. L'ecclesiologia eucaristica, per quanto corretta e fondamentale, da sé sola non sembra sufficiente a rendere ragione della preminenza della parrocchia sulle altre comunità locali di fedeli.

il quale impone che ogni diocesi sia divisa in parrocchie a prescindere dalla volontà del singolo Vescovo e senza indicare alcun criterio circa le modalità con cui effettuarla. Ciò significa che la perentorietà del canone non è condizionata da fattori estrinseci alla parrocchia ma fa riferimento esclusivamente ad essa nella sua valenza ecclesiologica costitutiva per la Chiesa particolare. In questo modo la parrocchia costituisce l'archetipo dell'organizzazione ecclesiale e di essa la diocesi non potrà mai fare a meno, perché tra tutte le forme aggregative di fedeli solo la parrocchia permette alla diocesi di manifestare nel modo più compiuto la Chiesa universale in un luogo, in quanto gode della qualifica di Chiesa locale.

Un ulteriore riscontro della maggiore rappresentatività della parrocchia rispetto ad altre forme locali si ha nel disposto del can. 515 §3, che riconosce alla parrocchia legittimamente eretta la personalità giuridica *ipso iure*.

Da ciò si evince che l'espressione *stabiliter constituta* possiede una pregnanza di significato molto forte, che non si colloca solo nel contesto giuridico, sul piano dell'organizzazione interna della Chiesa, ma si spinge nel contesto ecclesiologico, sul piano della capacità della parrocchia di rappresentare compiutamente la realtà della Chiesa.

All'interno di questo contesto si può collocare la comprensione più corretta della stabilità dell'ufficio del parroco. Egli infatti, a norma del can. 519: 1) è il *pastor proprius* della comunità parrocchiale, istituita stabilmente come parte della diocesi; 2) esercita la cura pastorale *sub auctoritate Episcopi*, con il quale partecipa al ministero di Cristo; 3) compie la triplice funzione di insegnare, santificare e governare; 4) può servirsi dell'aiuto di altri presbiteri o diaconi e dell'apporto dei fedeli laici.

Se dunque la parrocchia deve essere stabile perché è forma autorevole di rappresentazione e attuazione della Chiesa cattolica in un luogo in quanto Chiesa locale, e ciò in rapporto allo speciale legame con la Chiesa particolare di cui è parte costitutiva, allo stesso modo il parroco deve essere stabile, poiché governando la parrocchia in qualità di suo *pastor proprius* rende autorevolmente presente il Vescovo *pastor proprius* della diocesi, e ciò in rapporto al legame con quest'ultimo che consiste in un vincolo di comunione gerarchica.

Il parroco, in quanto pastore proprio, condivide con il Vescovo diocesano un ufficio che in virtù della sua valenza ecclesiologica lo qualifica come suo collaboratore principale (CD 30/a), diversamente da un presbitero che assume un ufficio diverso.

Tutto ciò considerato si ricava che la nota della stabilità dell'ufficio di parroco deve essere compresa nel suo più forte senso ecclesiologicalo, esattamente come la stabilità della stessa parrocchia per la quale l'ufficio esiste. Inoltre si evince che la stabilità dell'ufficio di parroco può essere retamente compresa solo nella relazione analogica con la stabilità dell'ufficio del Vescovo diocesano.

Le considerazioni che sono state proposte nel capitolo precedente circa il fondamento della stabilità dell'ufficio di parroco, consistente nel principio della *salus animarum*, trovano all'interno di questo schema non solo un'agevole collocazione, ma il più conveniente contesto per la loro piena comprensione. Nella parrocchia infatti esistono tutti gli elementi costitutivi propri della Chiesa e quindi, conseguentemente, tutti gli strumenti utili alla salvezza: la proclamazione della Parola di Dio, la celebrazione dei Sacramenti e in primo luogo dell'Eucaristia, l'azione dello Spirito Santo che si manifesta attraverso i carismi e i ministeri. Questi elementi fanno della parrocchia una vera Chiesa locale in quanto essa, pur sempre nella subordinazione gerarchica alla diocesi, possiede una propria capacità rappresentativa della Chiesa cattolica. Ciò significa che quando nella parrocchia viene proclamata la Parola di Dio e viene celebrata l'Eucaristia, quando attraverso le diverse iniziative viene insegnata la dottrina della fede, o quando viene esercitato un atto di governo verso i fedeli, essa non esercita una generica azione pastorale, ma svolge una vera azione ecclesiale in quanto dispensa i mezzi di salvezza che sono propri della Chiesa di Cristo.

Il garante dell'esercizio di tali mezzi è il parroco, che in quanto ministro ordinato investito dell'ufficio di pastore proprio della parrocchia esercita, pur sempre nella subordinazione gerarchica con il proprio Vescovo, un vero ministero salvifico, il quale si esercita direttamente e visibilmente per la salvezza delle anime a lui affidate in quanto domiciliate nel territorio della parrocchia, ma conserva evidentemente un aspetto "metaparrocchiale" laddove si estende a beneficiare tutto il popolo di Dio in virtù della sua dimensione universale¹¹⁴.

In questo modo la consistenza ecclesiologicala dell'ufficio di parroco trova una ulteriore e conveniente conferma nel valore salvifico degli atti che egli compie nell'esercitare il suo ufficio per la salvezza delle anime, sia in ragione della natura degli atti stessi, sia in ragione dei destinatari cui essi sono rivolti. Anche da questo emerge la forte consi-

¹¹⁴ LG 28/b: «*Qui sub auctoritate Episcopi portionem gregis dominici sibi addic-tam sanctificant et regunt, Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt et in aedificando toto corpore Christi validam opem afferunt*».

stenza ecclesiologica del suo ufficio, che riflette la corrispondente consistenza ecclesiologica della parrocchia.

Tali considerazioni sull'ufficio del parroco, considerato all'interno di un contesto ecclesiologico di così profondo respiro, costituiscono un fondamento di particolare consistenza, che consente di valutare la stabilità del suo ufficio come una qualità necessaria non semplicemente a motivo di ragioni pastorali, ma soprattutto a motivo di ragioni ecclesio-logiche.

Certamente il parroco deve godere della stabilità nel suo ufficio per le innegabili finalità pastorali: deve conoscere bene i fedeli e deve avere il tempo di visitare le famiglie e soprattutto gli ammalati¹¹⁵, deve avere il tempo di elaborare e attuare un programma pastorale, deve organizzare in modo adeguato la catechesi e la formazione alle verità di fede¹¹⁶, deve educare i fedeli alla vita sacramentale e soprattutto alla partecipazione fedele all'Eucaristia¹¹⁷, deve formare i fedeli laici ad una partecipazione qualificata e responsabile alla missione della Chiesa¹¹⁸. Tutto ciò richiede un tempo ragionevolmente lungo e rappresenta indubbiamente una ragione fondata per la stabilità del parroco, ma non sembra sufficiente ad esprimere il valore ecclesiologico di tale ufficio. Il parroco infatti deve essere stabile non semplicemente per i motivi suddetti, ma soprattutto perché è stabile la parrocchia stessa. Invero la parrocchia è capace di rappresentare in certo modo la Chiesa universale attraverso la diocesi, di cui è come una cellula, solo se l'ufficio di parroco è effettivamente assunto da un presbitero che presiede come suo pastore proprio e che come tale, essendo principale collaboratore del Vescovo, rende in certo modo presente quest'ultimo, non nel senso di una simbolica rappresentazione, ma nel senso di una ripresentazione.

Da ciò si deve evincere che la stabilità della parrocchia e la stabilità del parroco nel suo ufficio si danno in rapporto di mutua immanenza, tale che prevaricando l'una, si prevarica necessariamente anche l'altra. Infatti, se la stabilità del parroco nel suo ufficio venisse limitata o addirittura negata, verrebbe anche limitata o addirittura negata la stabilità della stessa parrocchia, ovvero la sua capacità di rappresentare la Chiesa cattolica in un luogo. E la stabilità non è prevaricata solo quando viene limitata o negata, ma anche quando viene misconosciuta o sottovalutata nella sua effettiva valenza ecclesiologica. Sminuirla sotto que-

¹¹⁵ Can. 529 §1.

¹¹⁶ Can. 528 §1.

¹¹⁷ Can. 528 §2.

¹¹⁸ Can. 529 §2.

sto profilo significa dequalificare l'effettiva natura della parrocchia come Chiesa locale, depotenziando di conseguenza anche la sua capacità di rappresentare la Chiesa cattolica.

5.2 *Elementi costitutivi comuni dell'ufficio di parroco e dell'ufficio di Vescovo diocesano*

Uno degli elementi che costituisce il fondamento del valore per l'ufficio di parroco è, come si è visto, il suo rapporto di analogia con l'ufficio di Vescovo diocesano. Entrambi infatti sono definiti dal Concilio e dal Codice *pastor proprius* rispettivamente della parrocchia e della diocesi. Questa comune qualifica può costituire il riferimento per comprendere la stabilità del parroco alla luce della stabilità del Vescovo diocesano e consentire in questo modo di considerare le due modalità di nomina alla luce del rapporto analogico tra i due uffici.

Un'analogia è possibile quando la validità di una proposizione riguardante una determinata situazione può essere estesa ad una situazione genericamente simile¹¹⁹. Ciò significa che occorre evidenziare gli elementi comuni e quelli dissimili, confrontandoli tra loro per poi valutare quanto essi incidano nell'analogia in questione.

Esaminando l'ufficio di parroco si nota che esso è costituito con una serie di competenze che rivelano la sua forte peculiarità all'interno della Chiesa diocesana e un rapporto del tutto speciale con il Vescovo diocesano¹²⁰. Sono molte infatti le somiglianze istituzionali che interessano l'ufficio di Vescovo diocesano e quello di parroco e che rivelano una partecipazione di quest'ultimo alla responsabilità pastorale del Vescovo più radicale di quanto non sia quella di un qualunque altro presbitero appartenente al medesimo presbiterio diocesano.

Il fondamento di tali somiglianze, come si è detto, risiede nel titolo di pastore proprio. Come già accennato più sopra, il Codice attribuisce la formula di *pastor proprius* tanto al Vescovo diocesano (can. 370) quanto al parroco (cann. 515 §1; 519). L'elemento comune si ha nel fatto che essi, in quanto pastori propri, godono entrambi di una potestà ordinaria propria che esercitano sui fedeli loro sudditi. L'elemento distintivo tra i due uffici, invece, si ha nel fatto che il parroco esercita una potestà ordinaria propria sui parrocchiani *sub auctoritate Episcopi*. Si è già avuto modo di sviluppare il senso di questa espressione. Qui è sufficiente ricordare che il Vescovo è pastore proprio della diocesi ed esercita su di

¹¹⁹ Cf. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, col. 1, 45.

¹²⁰ Cf. L. DAL LAGO, *L'inamovibilità dei parroci*, 122-125.

essa la potestà ordinaria propria e immediata, in quanto ordinario; il parroco è pastore proprio della parrocchia ed esercita su di essa una potestà in quanto collaboratore del Vescovo e non suo *alter ego*.

Dalla comune qualifica di *pastor proprius* derivano poi ulteriori conseguenze.

In primo luogo entrambi devono compiere la presa di possesso canonica dell'ufficio. Il can. 527 §1 afferma che «*qui ad curam parocchiam gerendam promotus est, eandem obtinet et exercere tenetur a momento captae possessionis*», in parallelo con una analoga disposizione del can. 382 §1 relativa alla presa di possesso della diocesi da parte del Vescovo. Tra gli uffici ecclesiastici inferiori a quello del Vescovo l'ufficio di parroco è l'unico per il quale il Codice prevede la presa di possesso come inizio formale del proprio ministero. Si deve considerare inoltre che con la presa di possesso da parte del parroco cessa la vacanza dell'ufficio, così come per l'ufficio di Vescovo diocesano. Inoltre, come accade per la vacanza della sede episcopale, che comporta la nomina di un amministratore diocesano¹²¹, così anche nel caso di vacanza dell'ufficio parrocchiale il Codice prevede che sia nominato un amministratore parrocchiale¹²². Per entrambi gli uffici il Codice non ammette che l'ufficio rimanga scoperto. Anche da questo elemento si evince il valore ecclesiologico che l'ufficio di parroco possiede e che deriva dall'analogo valore manifestato dall'ufficio di Vescovo diocesano.

Le differenze tra le due prese di possesso non sembrano poggiare su elementi di natura sostanziale, ma solo su elementi accidentali, riguardanti le modalità con cui esse devono essere eseguite. Per il Vescovo infatti è previsto un tempo massimo entro cui effettuarla, che decorre dal giorno in cui viene promosso all'ufficio (can. 382 §2). Inoltre entra nel possesso della diocesi solo esibendo la lettera apostolica al collegio dei consultori (can. 382 §3). Per il parroco invece si rimanda alla legge particolare e alle legittime consuetudini, mentre il tempo massimo non è stabilito dal diritto ma dall'Ordinario del luogo (can. 527 §2).

Un secondo ambito che accomuna gli uffici di parroco e di Vescovo diocesano risiede nell'esercizio dei *tria munera*. Il can. 519 fa riferimento ai *munera* esercitati dal parroco all'interno della comunità parrocchiale, quando afferma «*parochus est pastor proprius parocchiae sibi commissae, cura pastoralis communis sibi concreditae fungens sub auctoritate Episcopi dioecesis, cuius in partem ministerii Christi vo-*

¹²¹ Cann. 421-430.

¹²² Cann. 539-541.

catus est ut pro eadem communitate munera exsequatur docendi, sanctificandi et regendi», ufficii questi che sono più dettagliatamente ripresi e disciplinati dai cann. 528 e 529. Per il Vescovo l'esercizio dei *tria munera* viene disciplinato dal can. 375 §2. Il pieno esercizio delle funzioni di insegnare, santificare e governare compete in modo proprio al Vescovo in virtù della stessa consacrazione episcopale nella comunione con il Capo e i membri del Collegio episcopale¹²³.

Tutti i presbiteri sono chiamati ad esercitare tali *munera* nella comunione con il loro Vescovo diocesano, in particolare l'ufficio di insegnare annunciando la Parola di Dio, e di santificare celebrando l'Eucarestia e gli altri sacramenti. Ma il parroco è chiamato a svolgerli con un particolare grado di responsabilità che deriva dallo stretto legame con il popolo affidatogli, nei confronti del quale egli è il primo responsabile della predicazione (can. 757) e della catechesi (can. 776): una analoga responsabilità in tal senso viene attribuita al Vescovo sulla diocesi e disciplinata nel can. 386, e inoltre nel can. 756 §2 che definisce il Vescovo il moderatore di tutto il ministero della Parola nella Chiesa particolare.

In particolare per quanto riguarda l'ufficio di santificare il parroco deve applicare la Messa *pro populo* nei giorni di festa a norma del can. 534 §1, così come il Vescovo a norma del can. 388 §1: si noti che la formulazione dei due canoni è sostanzialmente identica. Inoltre secondo il can. 528 §2 il parroco è tenuto a far sì che la santissima Eucaristia sia il centro dell'assemblea parrocchiale dei fedeli e deve adoperarsi affinché la celebrazione devota dei sacramenti nutra questi ultimi nella loro vita di fede, essendo egli nella sua parrocchia il moderatore della sacra liturgia sotto l'autorità del Vescovo diocesano: per il Vescovo un analogo obbligo può essere ravvisato nei cann. 389-390. Infine, sul piano più strettamente pastorale, a norma del can. 529 il parroco è tenuto a prendersi cura di tutte le persone che abitano sul territorio parrocchiale ed è altresì tenuto al dovere di visitare le famiglie della sua parrocchia, con un'attenzione particolare agli ammalati, ai poveri e agli afflitti: per il Vescovo il can. 383 prescrive l'obbligo di essere sollecito nei confronti di tutti i fedeli affidati alla sua cura pastorale, mentre i cann. 396-398 disciplinano il dovere della visita pastorale della propria diocesi e le modalità con cui essa deve essere svolta.

Relativamente all'ufficio di governare il parroco gode della facoltà di dispensare i fedeli in casi specifici: può dispensare dalla forma canoni-

¹²³ Cf LG 25-27.

ca e dagli impedimenti di diritto ecclesiastico nel caso di matrimonio in pericolo di morte, secondo le fattispecie previste dal can. 1079 §2; può anche dispensare dai voti privati (can. 1196, 1°), dagli obblighi del precepto festivo (can. 1247) e dagli obblighi dei giorni di penitenza (can. 1245).

Le differenze che possono ravvisarsi tra i due uffici nell'esercizio dei *tria munera* non sembrano fondate su elementi sostanziali, ma solo su aspetti contingenti, legati da un lato alla diversa natura della Chiesa in cui tali *munera* sono esercitati, e dall'altro lato alla conseguente e diversa responsabilità ministeriale tra il Vescovo e il parroco suo principale collaboratore. Così per il parroco, a motivo della dimensione locale della parrocchia, il Codice dedica norme di forte esortazione con indicazioni molto concrete, come i cann. 528-529. Per entrambi è previsto un dovere di visita dei propri fedeli: per il parroco esso viene esplicitato attraverso la visita nelle case e agli ammalati, mentre per il Vescovo esso viene richiesto nella forma della visita pastorale.

Un terzo ambito condiviso dagli uffici di parroco e di Vescovo diocesano consiste nell'obbligo di residenza. Come il Vescovo è tenuto a risiedere personalmente in diocesi a norma del can. 395 §1, così il parroco è tenuto all'obbligo della residenza in parrocchia come prescritto nel can 533 §1. Si noti che per entrambi è riconosciuto un periodo di massimo un mese per la legittima assenza.

Infine un ultimo ambito si può rinvenire nella rappresentanza legale. Il Vescovo, a norma del can. 393, rappresenta legalmente la diocesi in tutti i negozi giuridici; così il parroco, secondo il can. 532, rappresenta la parrocchia ed inoltre è tenuto a curare che i beni della parrocchia siano amministrati a norma di cann. 1281-1288.

6. Le due modalità di nomina

Le conclusioni cui si è pervenuti circa l'effettivo significato della stabilità nell'ufficio di parroco spingono ora a spostare la riflessione sulle due modalità di nomina previste dal can. 522. Se la stabilità dell'ufficio è costitutiva della stabilità della stessa parrocchia, occorre allora che sia tutelata il meglio possibile. Pertanto, raccogliendo le considerazioni avanzate a conclusione del capitolo precedente ed integrandole con quelle che possono derivare dal valore ecclesiologico dell'ufficio di parroco, ci si chiede se entrambe le modalità di nomina sono in grado di tutelare la stabilità del parroco secondo i criteri che sono sin qui emersi, oppure se una delle due debba essere considerata la più conveniente a questo fine.

In primo luogo si deve notare che le considerazioni avanzate sul valore ecclesiologico dell'ufficio del parroco a partire dal confronto con l'ufficio di Vescovo diocesano, confermate dall'ulteriore esame delle norme che il Codice dedica ad entrambi gli uffici, manifesta una forte analogia tra di essi, all'interno della quale gli elementi in comune appaiono più incisivi rispetto a quelli dissimili. Entrambi infatti sono riconosciuti pastori del gregge loro affidato, dotati di una potestà ordinaria propria che esercitano soprattutto attraverso il triplice ufficio di santificare, insegnare e governare, il quale comporta diritti e doveri che sono perfettamente speculari tra i due uffici. In questo quadro di sostanziale uniformità emergono elementi dissimili, che però attengono o ai differenti livelli di espressione della consistenza ecclesiologica delle rispettive Chiese, oppure alla differente espressione del ministero ordinato dei due titolari rispetto al grado del sacramento ricevuto.

Pertanto si deve ritenere che, quanto agli elementi intrinseci e costitutivi, i due uffici sono sostanzialmente simili; quanto invece agli elementi estrinseci e contingenti, i due uffici divergono, a seconda dell'ambito ecclesiale in cui devono essere esercitati (Chiesa particolare e Chiesa locale) e a seconda del grado dell'ordine dei ministri che ne sono titolari (Vescovo e presbitero).

Da tutto ciò deriva che in linea di principio la stabilità del parroco nel proprio ufficio deve trovare una tutela del tutto analoga a quella garantita al Vescovo diocesano, fatte salve le legittime diversità tra i due uffici.

Considerando ora le due modalità di nomina all'ufficio di parroco, non si può fare a meno di notare che la nomina a tempo determinato è prevista solo per il parroco e non per il Vescovo diocesano. Occorre pertanto domandarsi se questa differenza possa giustificarsi sulla differenza di elementi sostanziali tra i due uffici. A ben vedere ciò non sembrerebbe. Infatti si deve ritenere che il motivo principale per cui il Vescovo diocesano non viene nominato a tempo determinato, oltre al fatto che di ciò non si trovano tracce in tutta la tradizione canonica, non può non risiedere che nell'intrinseco e profondo rilievo ecclesiologico che il suo ufficio riveste all'interno della Chiesa particolare, di cui si è ampiamente parlato. L'ufficio di parroco, pur nel rapporto di analogia, condivide con l'ufficio di Vescovo diocesano il medesimo rilievo ecclesiologico, ugualmente intrinseco e profondo, sebbene proporzionato alla realtà della Chiesa locale. L'analogia non riguarda la natura del valore ecclesiologico, ma solo la proporzionalità della sua espressione. Prova ne è il fatto che anche la nomina a tempo determinato per l'ufficio di parroco non trova traccia alcuna nella tradizione canonica.

In questo modo si deve concludere che la nomina a tempo determinato del parroco non sia capace di tutelare appieno il valore dell'ufficio così come la sua natura richiederebbe, se il tempo fosse troppo breve.

In secondo luogo si è detto che il fine ultimo della stabilità dell'ufficio di parroco consiste nella *salus animarum*, alla quale si deve tendere attraverso gli strumenti utili alla salvezza di cui la parrocchia, come Chiesa locale, è dotata. La salvezza delle anime sarà tanto più fruttuosa quanto più libero sarà l'esercizio di tali strumenti. In questo senso la stabilità del parroco consiste nella sua effettiva capacità di amministrare ai fedeli gli strumenti salvifici in modo veramente libero da ogni forma di condizionamento esterno. Ciò evidentemente, come si è già ribadito, non significa che egli possa agire in modo totalmente slegato dalla diocesi: la parrocchia infatti possiede gli strumenti salvifici in quanto Chiesa locale, ed è Chiesa locale solo in quanto parte costitutiva della Chiesa particolare diocesana. Allo stesso modo il parroco dispensa i doni salvifici in quanto pastore proprio della parrocchia, ed è pastore proprio della parrocchia solo in quanto principale collaboratore del Vescovo diocesano, sotto la cui autorità egli opera. Pertanto è evidente che l'autorità del Vescovo diocesano non rappresenta un condizionamento esterno all'ufficio del parroco ma anzi, come si è detto, costituisce il suo punto di forza. I condizionamenti esterni di cui si parla si riferiscono invece a tutto ciò che la normativa può prevedere in limitazione dell'esercizio dell'ufficio di parroco.

Ora, confrontando le due fattispecie di nomina, non si può non considerare il fatto che proprio la previsione di un termine può costituire un condizionamento rilevante per il parroco, che potrebbe vincolare la sua azione pastorale. Se l'amministrazione dei beni salvifici viene in qualche modo condizionata, viene conseguentemente sminuito il valore salvifico dello stesso ufficio. Il parroco infatti è ministro della Parola, dei Sacramenti e della professione di fede, che sono i mezzi di salvezza destinati al bene delle anime, ai quali egli è legato «veramente e realmente nel momento in cui gli sono sottratte tutte le possibili fonti di influenza esterna, tra cui la maggiore appare la dipendenza nella permanenza nell'ufficio»¹²⁴.

Dunque se è vero, da un lato, che in questo caso il parroco è stabile durante il tempo di nomina, dall'altro lato si deve riconoscere che proprio la previsione certa del suo termine può costituire, fin dall'inizio, un

¹²⁴ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 132.

limite alla stessa stabilità e conseguentemente alla stessa azione pastorale del parroco.

Alla luce di quanto esposto, si deve concludere che la nomina a tempo indefinito appare senz'altro più conveniente ed è da preferire, sia perché in perfetta linea con la tradizione canonica, sia soprattutto perché sembrerebbe tutelare appieno l'ufficio di parroco non solo alla luce di motivi pratici e contingenti, ma soprattutto per ragioni di ordine ecclesiologicalo.

Pertanto, pur nella fondatezza dei

motivi pratici che possono far propendere per una nomina a tempo indefinito del parroco, appare però evidente che la ragione che attraversa la storia sia più che altro ecclesiologicala. È cioè guardando alla natura della comunità cui si serve, che emerge la qualità che il servizio deve avere.

È partendo dalla nozione di Chiesa locale che il Concilio ha posto in evidenza anche in ordine alla parrocchia, e dal concetto corrispondente di parroco come *pastor proprius*, come emerge dalla tradizione e dal Codice vigente, non si può non giungere alla convenienza somma di mantenere l'ultima realtà sostanziale della stabilità del parroco, che è appunto la nomina a tempo indefinito¹²⁵.

¹²⁵ G.P. MONTINI, «Stabilità del parroco», 132-133.

CONCLUSIONE

Il percorso di analisi seguito ha permesso di mettere in luce il significato della stabilità nell'ufficio del parroco così come appare dal dettato del can. 522, fondandolo su argomenti di carattere sia giuridico che teologico, che si è tentato di articolare in modo armonico per dimostrare che i due ambiti si illuminano e si chiariscono a vicenda. All'interno di questo contesto interpretativo si è cercato di comprendere l'effettivo significato del concetto di *stabilitas*. Conseguentemente si sono analizzate le due modalità di nomina all'ufficio di parroco previste dal can. 522 e contestualmente si è tentato di valutare quale delle due sembri tutelare meglio la stabilità dell'ufficio. Quest'ultima valutazione è stata condotta non sul piano della necessità, essendo evidente che entrambe le modalità di nomina tutelano la stabilità, ma piuttosto sul piano della maggiore convenienza e si sono cercati gli elementi che di tale convenienza possano essere considerati il fondamento. Ciò ha portato alla conclusione che tra le due modalità di nomina previste dal canone in esame quella a tempo indefinito risulta come la nomina più conveniente a tutelare la stabilità così come essa è emersa nel suo significato più pieno.

I fondamenti di tale convenienza sono emersi attraverso i diversi livelli interpretativi cui si è fatto ricorso.

Un primo livello è certamente rappresentato dal quadro storico, attraverso il quale si è tentato di evidenziare i passaggi salienti dell'evoluzione della normativa. Tale sviluppo ha manifestato che la stabilità, come concetto giuridico compare molto tardi, agli inizi del XX secolo, e solo con la promulgazione del CIC 1983 troverà una sua esplicita formulazione. Prima di allora esso appare in una forma germinale attraverso altri istituti: dapprima la normativa riguardante l'obbligo di residenza dei chierici nelle rispettive Chiese di ordinazione, con il successivo sviluppo dell'istituto della incardinazione; quindi l'estensione dell'obbligo di residenza al clero che inizia a dimorare nelle Chiese rurali, antesignane delle parrocchie; poi lo sviluppo dell'istituto dell'ina-

movibilità, che esprime un vero e proprio *ius ad vitam* per il parroco titolare dell'ufficio; in seguito con la prima espressione del concetto di stabilità, che in un primo momento si affianca all'inamovibilità del parroco attraverso il Decreto *Maxima cura* e subito dopo con la promulgazione del CIC 1917; infine la formulazione del principio della stabilità così come espresso nel can. 522 del CIC 1983.

Il percorso storico ha permesso di rilevare che fin dalle origini della parrocchia si è manifestato il principio della permanenza stabile e duratura del presbitero ad essa inviato come pastore. È altresì emerso che tale principio fu sempre in qualche modo speculare al dovere del Vescovo di permanere stabilmente presso la Chiesa diocesana di cui è costituito pastore.

All'interno di questo contesto è emersa la totale assenza di riferimenti alle nomine *ad certum tempus*, sia del Vescovo che del parroco. Ciò porterebbe ad affermare che sul fondamento del dato storico la nomina *ad indefinitum tempus* sarebbe certamente da preferire poiché fondata su una tradizione ultramillenaria. Tuttavia il livello storico dell'analisi dimostra di non essere sufficiente da sé solo a sostenere la ragione ultima del nesso tra la stabilità dell'ufficio del parroco e la conseguente scelta della nomina *ad indefinitum tempus*, poiché il principio della stabilità nell'ufficio compare solo nell'ultimo secolo esaminato. Ciò naturalmente non significa che il concetto formale di *stabilitas* non sia presente già a partire dai periodi precedenti ed in effetti si è dimostrato che esso è sorto, seppure in forma germinale, a partire dallo sviluppo della normativa sulla residenza dei parroci, la quale ne costituisce un presupposto fondamentale presente sin dagli inizi, sebbene mai esplicitamente formulato. Pertanto si è visto che attraverso l'ambito storico non è possibile fondare in modo dialettico il nesso tra nomine *ad indefinitum tempus* e principio della stabilità nell'ufficio. Tale ambito piuttosto può rappresentare una cornice indispensabile all'interno della quale appoggiare le considerazioni esegetiche sul contenuto della norma.

Si è quindi proseguito il percorso di ricerca approdando ad un secondo livello di indagine, quello esegetico. In questo ambito il testo del can. 522 è stato analizzato dapprima nella sua costruzione sintattica e nel suo contenuto, esaminando le parole nel loro significato giuridico considerato nel testo e nel contesto e successivamente facendo ricorso ai criteri interpretativi secondari, secondo il dettato del can. 17.

L'asse portante della norma è stato individuato nella sua proposizione iniziale, nella quale viene affermata la necessità che il parroco goda della stabilità nel proprio ufficio. Da essa però è altresì emerso un con-

testo molto articolato e complesso circa il concetto di *parochus* come destinatario della *stabilitas* richiesta dal canone.

Nella proposizione immediatamente successiva il canone richiede che il parroco sia nominato a tempo indefinito. Questa seconda proposizione, attraverso l'uso dell'avverbio *ideoque*, è apparsa legata alla prima come in una relazione di causa-effetto. In questo modo è parso legittimo ritenere che la nomina a tempo indefinito sia considerata dal Legislatore come la più appropriata a tutelare la stabilità dell'ufficio.

Tuttavia le altre due proposizioni costituenti la seconda parte del testo normativo hanno mitigato questa considerazione, poiché attraverso di esse il can. 522 introduce anche la seconda modalità di nomina *ad certum tempus*. Nondimeno essa, in relazione alla prima, appare in un rapporto di regola ad eccezione, sia perché può essere ammessa solo dalla Conferenza episcopale, sia perché, anche se ammessa, rimane pur sempre una possibilità cui il Vescovo diocesano può fare ricorso.

L'esame esegetico del can. 522 si è poi appoggiato ai criteri interpretativi secondari e ciò ha portato per prima cosa ad analizzare il concetto di *salus animarum*, che è apparso a fondamento del concetto di *stabilitas*, sia nel senso più ovvio del bene delle anime affidate alla cura pastorale del parroco, sia però anche nel senso del bene spirituale del parroco stesso. Così è emerso che questi deve essere stabile nel suo ufficio per favorire al meglio la salvezza delle anime a lui affidate e, attraverso l'esercizio di tale ministero, promuovere anche la salvezza della propria anima. Progredendo nell'esame del concetto si è poi riscontrato che la tutela della *salus animarum* non avviene soltanto quando è garantita la permanenza del parroco per un tempo sufficientemente lungo e utile a conseguire il bene delle anime della sua parrocchia, ma anche quando è garantito il termine del suo ufficio, sia perché egli è ritenuto così capace da legittimare un suo trasferimento presso un'altra comunità parrocchiale che ne richiede la presenza qualificata, sia perché, nel caso contrario, egli non deve permanere nel suo ufficio quando ciò non giova al bene delle anime ed anzi, magari, procura ad esse dei danni, legittimando in questo modo la sua rimozione.

Quest'ultima considerazione ha portato quindi ad esaminare le procedure di trasferimento e rimozione del parroco. Da ciò si è visto che esse si presentano come procedure amministrative del tutto particolari, che il Codice dedica espressamente all'ufficio del parroco e per le quali prevede una procedura speciale. La *ratio* di una simile procedura è stata rinvenuta nuovamente nella *salus animarum* e l'esame di essa ha consentito di meglio specificare i contenuti propri del concetto di *stabilitas*.

Questo ha poi portato ad esaminare la figura particolare del parroco religioso, che proprio a riguardo del trasferimento e della rimozione dal suo ufficio presenta una fattispecie del tutto singolare, essendo di fatto l'unico caso di trasferimento *ad nutum Episcopi* ammesso dal Codice.

Alla luce di quanto emerso dal contesto dell'esame esegetico è risultato che la stabilità dell'ufficio del parroco, necessaria al bene delle anime, è determinata da un insieme di elementi che non sono di facile definizione. Innanzitutto il concetto di parroco, che sembra moltiplicarsi in figure in certo senso nuove rispetto al modello tradizionale; il concetto di *salus animarum*, che appare molto ampio e difficilmente circoscrivibile; le due diverse modalità di nomina all'ufficio, che nella mente del Legislatore vogliono tutelare ugualmente la stabilità ma che, alla luce dell'analisi condotta, sembrerebbero collocarsi su piani diversi, in un rapporto di regola ad eccezione, orientando a ritenere la prima come la modalità da preferire in via ordinaria.

Ciò ha determinato la necessità di esaminare singolarmente le due modalità di nomina. Per quanto riguarda la nomina a tempo indefinito si è recuperata la considerazione secondo la quale, dall'esame del can. 522, sembrerebbe che il Codice abbia fatto una scelta precisa circa il merito di questa particolare modalità di nomina, considerandola come quella forse più opportuna per tutelare e realizzare la stabilità precedentemente affermata. Nel ricercare quali possano essere stati i fondamenti sottostanti ad una simile scelta operata dal Legislatore si sono riscontrati diversi argomenti: per prima cosa la prassi di nominare i parroci a tempo indefinito si fonda su una tradizione ultramillenaria che evidentemente conserva il suo peso e rappresenta il contesto storico dell'evoluzione della normativa; in secondo luogo il diritto al sostentamento del parroco, che pur non essendo più fondato sul sistema beneficiale che di fatto ha contribuito a reggerlo per diversi secoli, mantiene però ancora oggi il suo peso; in terzo luogo il titolo di ordinazione, che fin dal V secolo ha sempre dimostrato di tutelare, tra le altre cose, anche il profondo vincolo di unione che lega il chierico alla Chiesa particolare per la quale egli è stato ordinato; in quarto luogo la necessità del parroco di esercitare la sua funzione di pastore proprio in modo libero, ovvero senza l'influenza di fonti esterne che, come nel caso della nomina a tempo determinato, che prevede anticipatamente un termine per l'ufficio, potrebbero rappresentare una limitazione al pieno e fruttuoso esercizio del ministero.

Per quanto riguarda la nomina a tempo determinato, si è osservato in primo luogo che essa può essere applicata soltanto se è stata ammessa

dalla Conferenza episcopale e ciò in ordine alla validità della nomina stessa. In secondo luogo si è considerato l'intervento delle Conferenze episcopali e si è verificato che esso è andato al di là del dettato normativo poiché tutte le Conferenze episcopali che hanno ammesso questa modalità di nomina non si sono limitate a questo, ma hanno determinato loro stesse la durata in anni della nomina, sottraendo questa facoltà ai singoli Vescovi diocesani. Tutto ciò ha condotto a considerare che la previsione dell'intervento delle Conferenze episcopali inteso *ad validitatem* da un lato, e la prassi che esse stesse seguono in concreto per attuarla dall'altro, si rivelerebbero come elementi correttivi necessari per una effettiva garanzia della stabilità nell'applicazione della normativa sulla nomina *ad tempus* dei parroci. Ciò farebbe emergere una discrepanza tra quanto previsto dal can. 522 e la sua effettiva applicazione. Il dettato della norma infatti intende affermare che entrambe le modalità di nomina garantiscono in egual misura la stabilità dell'ufficio del parroco, sebbene in due forme differenti, mentre in realtà la prassi seguita dalle Conferenze episcopali sembrerebbe rivelare che la nomina dei parroci *ad certum tempus* non tutela la stabilità allo stesso modo della nomina *ad indefinitum tempus*. Questo, unito al fatto che nella sua prima parte il can. 522 presenta la nomina a tempo indefinito del parroco come la modalità ordinaria da preferire per una effettiva tutela della stabilità nell'ufficio, orienterebbe a ritenere quest'ultima come la più conveniente in ordine ad una effettiva tutela della stabilità dell'ufficio del parroco.

Gli elementi emersi fino a questo momento, se da un lato sembrano orientare a ritenere la nomina a tempo indefinito di maggiore convenienza rispetto a quella a tempo determinato, dall'altro lato manifestano il limite di non possedere una ragionevolezza intrinseca sufficientemente autorevole per legittimare una simile posizione. Il ricorso alle opinioni dei diversi autori, poi, ha reso il contesto ancora più opinabile poiché ciascuna di esse ha dimostrato di muoversi su criteri di opportunità pratica e pastorale, che per loro natura sono soggettivi e contingenti.

In questo modo è risultato che sia il contesto storico che il contesto esegetico da soli non sembrano sufficienti a manifestare la ragione intrinseca del nesso tra indefinitezza del tempo di nomina e la natura dell'ufficio di parroco. È quindi apparso chiaro che la ricerca di un nesso tra ufficio e durata a tempo indefinito deve necessariamente appoggiarsi su una ragione più forte, che sia a monte.

Tale ragione è stata individuata nella parrocchia e precisamente nel carattere di comunità stabile che essa dimostra di possedere per la sua stessa natura di Chiesa. La parrocchia infatti «*est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioecesiani, committitur paracho, qua proprio eiusdem pastori*» (can. 515 §1). Se la parrocchia è dunque una comunità istituita stabilmente, stabile deve essere anche il pastore proprio al quale essa viene affidata. Si è compreso che, cercando la ragione intrinseca della stabilità della parrocchia si può conseguentemente trovare la ragione intrinseca della stabilità del parroco, potendo quindi valutare quale delle due modalità di nomina manifesta intrinsecamente la maggiore convenienza per la tutela della stabilità dell'ufficio.

Questo percorso è partito dal considerare la parrocchia come Chiesa locale. Questa espressione, che si può legittimamente applicare alla parrocchia sul fondamento del magistero conciliare (PO 6/d), ha permesso di rivalutare la natura veramente ecclesiologica della parrocchia, per cui essa non può essere considerata come una semplice suddivisione territoriale di fedeli, ma dimostra di possedere per sua stessa natura tutti gli elementi propri della Chiesa cattolica. Questo in particolare è emerso considerando che la parrocchia, come Chiesa locale, appare strutturata nella comunione con la Chiesa particolare diocesana e pertanto partecipa della qualità propria di quest'ultima di essere ripresentazione della Chiesa cattolica in un luogo. Si tratta tuttavia di una manifestazione *per modum participationis* a quello della Chiesa diocesana la quale, in quanto Chiesa particolare, manifesta visibilmente la Chiesa universale in un luogo in modo compiuto (LG 23/a). La parrocchia dunque manifesta la Chiesa universale in certo modo, sia sotto il profilo della comunità di fedeli (SC 42/a; AA10/b-c), sia sotto il profilo dell'ufficio di parroco che in quanto pastore proprio è posto a capo della parrocchia come cooperatore del Vescovo diocesano a titolo speciale rispetto ai presbiteri che rivestono un ufficio differente, poiché con il Vescovo condivide la qualifica di *pastor proprius* (CD 30/a). In questo modo si è riscontrato che lo stesso parroco rende in certo modo presente il Vescovo diocesano nella parrocchia (LG 28/b), dove tale presenza non può essere interpretata come meramente simbolica, ma dotata di una sua intrinseca forza ecclesiologica.

Tutto ciò ha rivelato che il Concilio attribuisce alla parrocchia gli stessi elementi costitutivi della Chiesa, che sono la Parola di Dio, l'Eucaristia, l'azione dello Spirito Santo che la tiene unita e suscita i carismi, e i ministeri. Pertanto è stato possibile asserire che come Chiesa

locale anche la parrocchia gode di un peso ecclesiologico fondamentale, che la rende realtà stabile, in modo del tutto analogo al peso ecclesiologico manifestato dalla diocesi come Chiesa particolare che ugualmente la rende realtà stabile. Così, come la stabilità della Chiesa particolare si riflette sull'ufficio del Vescovo diocesano, la stabilità della parrocchia si riflette sull'ufficio del parroco. Ma anche qui sempre in modo analogico rispetto al Vescovo.

In particolare, all'interno di questo contesto, l'analogia tra i due uffici ha rilevato che quello del parroco non può considerarsi un ministero parziale. Egli infatti esercita verso i propri fedeli un ministero di paternità del tutto simile a quello che il Vescovo esercita nei confronti del popolo a lui affidato. Il parroco infatti amministra il battesimo e gli altri sacramenti, in particolare celebra l'Eucaristia ed è il moderatore della liturgia, è il moderatore della catechesi e garante dell'ortodossia della fede nella propria comunità, è guida spirituale per i propri fedeli. Ciò ha posto in luce che il parroco è ministro di tutti i sacramenti della vita cristiana per la comunità, così come il Vescovo, con la sola eccezione del sacramento dell'ordine. Questo dunque sempre nel contesto analogico perché il parroco, in quanto presbitero, è collaboratore del Vescovo diocesano, non possiede come quest'ultimo la pienezza dell'ordine sacro e quindi esercita il proprio ufficio sotto la sua autorità.

Dunque si è concluso che la ragione che lega la parrocchia e la nomina del suo pastore proprio è intrinseca alla natura stessa della parrocchia in quanto Chiesa locale.

Alla luce di questa conclusione la ragione intrinseca del nesso tra la stabilità dell'ufficio e l'indifinitezza della nomina è apparsa nella stessa stabilità della parrocchia in quanto vera espressione della Chiesa, la quale si riflette sulla stabilità dell'ufficio del parroco.

In questo modo, considerata la natura della parrocchia come Chiesa locale; il rapporto analogico tra la diocesi e la parrocchia, e il conseguente rapporto analogico tra Vescovo diocesano e parroco, entrambi considerati *pastor proprius*; il fatto che per il Vescovo diocesano non è prevista la nomina a tempo determinato, per cui si deve ritenere che il Legislatore abbia considerato più conveniente nel suo caso la nomina a tempo indefinito; è stato possibile ritenere che la medesima ragione di convenienza si possa applicare anche al parroco e che pertanto la nomina a tempo indefinito sia da considerare come la più conveniente per una effettiva tutela della stabilità sotto tutti i profili considerati, primo tra tutti quello della dignità ecclesiologica della parrocchia per la quale l'ufficio di parroco è istituito.

Il piano della convenienza, che ben si applica al contesto pratico in cui ci si vuole collocare, permette che esistano delle eccezioni nel contesto delle nomine all'ufficio di parroco le quali, però, proprio perché non ci si colloca sul piano della necessità, nulla tolgono al principio della stabilità dell'ufficio. Tra le eccezioni, in particolare, la nomina del parroco religioso è emersa come quella più peculiare.

Questo piano è apparso del tutto conforme al dettato del can. 522, nel quale la necessità viene affermata solo per la stabilità dell'ufficio, non per la modalità di nomina ad esso. Per queste ultime il canone prescrive la convenienza della nomina a tempo indefinito e la possibilità condizionata all'intervento delle Conferenze episcopali della nomina a tempo determinato. Si dice infatti che il parroco *stabilitate gaudeat oportet* (necessità), *ideoque ad tempus indefinitum nominetur* (convenienza). Si aggiunge che *ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecetano nominari potest, si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit* (possibilità condizionata).

È quindi possibile concludere che il senso del can. 522 corrisponde alle seguenti affermazioni sintetiche: è necessario che il parroco goda di stabilità nel suo ufficio; perciò è conveniente che sia nominato a tempo indefinito; tuttavia è possibile che sia nominato a tempo determinato, ma solo se la Conferenza episcopale lo ha ammesso, determinando altresì la durata dell'ufficio. Ciò manifesta che le due modalità di nomina appaiono in un rapporto di regola ad eccezione.

L'esito della ricerca ha permesso di individuare la ragione intrinseca del nesso tra la parrocchia e la nomina del parroco grazie alle considerazioni circa la natura della parrocchia non semplicemente sul piano giuridico, ma più specificatamente sul piano ecclesiologico, in pieno accordo con i risultati emersi dal contesto storico e dal quello più strettamente esegetico come sostegno e conferma di quanto emerso dalle considerazioni sulla consistenza ecclesiologica della parrocchia e dell'ufficio del parroco.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

<i>1 Cor</i>	Prima lettera di S. Paolo Apostolo ai Corinti
<i>1 Gv</i>	Prima lettera di S. Giovanni
<i>1 Tm</i>	Prima lettera di S. Paolo Apostolo a Timoteo
<i>2 Cor</i>	Seconda lettera di S. Paolo Apostolo ai Corinti
<i>AA</i>	<i>Apostolicam actuositatem</i> , Decreto sull'apostolato dei laici (1965)
<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>ACR</i>	<i>The Australasian Catholic Record</i>
<i>AG</i>	<i>Ad gentes</i> , Decreto sull'attività missionaria della Chiesa (1965)
art.	articolo
<i>AS</i>	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani Secundi</i> , I-VI, Città del Vaticano, 1970-1986
<i>ASS</i>	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
<i>At</i>	Atti degli Apostoli
c.	<i>canon (Decretum Gratiani, Corpus Iuris Canonici)</i>
C.	<i>Causa (Decretum Gratiani, Corpus Iuris Canonici)</i>
Can.	Canone
Cann.	Canoni
Cap.	Capitolo
Capp.	Capitoli
<i>CD</i>	<i>Christus Dominus</i> , Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi (1965)
<i>CDoct.</i>	<i>Cuadernos doctorales</i>
Cf.	Confronta
CIC	<i>Codex iuris canonici</i>
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà cattolica</i>
<i>CL</i>	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale <i>Christifideles laici</i> circa la vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo (1988)
CLSA	Canon Law Society of America

<i>COD</i>	<i>Conciliorum Oecumenicorum decreta</i> , Bologna 2002
Col.	Colonna, colonne
<i>Collectio Lacensis</i>	<i>Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio Lacensis</i> , I-VII, Friburgi 1870-1890
Conc.	Concilio
Cost. Apost.	Costituzione Apostolica
Cost.	Costituzione
<i>CT</i>	<i>Ciencia tomista</i>
D.	<i>Distinctio (Decretum Gratiani, Corpus Iuris Canonici)</i>
d.a.	<i>dictum ante (Dicta Gratiani, Corpus Iuris Canonici)</i>
Decr.	Decreto
<i>DirEccl</i>	<i>Il diritto ecclesiastico</i>
<i>DirPast</i>	<i>Direito & pastoral</i>
<i>ES</i>	PAOLO VI, Motu proprio <i>Ecclesiae Sanctae</i> (1966)
es.	esempio
<i>Fil</i>	Lettera di S. Paolo Apostolo ai Filippesi
ID.	IDEM
<i>InfSCRIS</i>	<i>Informationes SCRIS</i>
<i>IusCan.</i>	<i>Ius canonicum</i>
<i>IusEccl.</i>	<i>Ius Ecclesiae</i>
<i>Jurist</i>	<i>The Jurist</i>
<i>L'AnCa</i>	<i>L'année canonique</i>
<i>L'EgFr</i>	<i>L'Eglise de France</i>
Lett.	Lettera
<i>LG</i>	<i>Lumen gentium</i> , Costituzione dogmatica sulla Chiesa (1964)
M.p.	Motu proprio
MANSI	MANSI J.D., <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , I-LIII, Parisiis 1901-1915; Arnhem (Paesi Bassi) – Leipzig 1923-1927
n.	numero
<i>NEP</i>	<i>Nota explicativa praevia</i> alla Costituzione dogmatica <i>Lumen gentium</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
<i>OP</i>	<i>Orientamenti pastorali</i>
<i>OT</i>	<i>Optatam totius</i> , Decreto sulla formazione sacerdotale (1965)
<i>PDV</i>	GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale <i>Pastores dabo vobis</i> circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali (1992)
<i>Periodica</i>	<i>Periodica de re [moralis] canonica [liturgica]</i>
<i>PO</i>	<i>Presbyterorum Ordinis</i> , Decreto sul ministero e la vita sacerdotale (1965)

<i>PP</i>	<i>Presenza pastorale</i>
<i>q.</i>	<i>quaestio</i>
<i>RevDC</i>	<i>Revue de droit canonique</i>
<i>RevHEgFr</i>	<i>Revue d'Histoire de l'Eglise de France</i>
<i>RevLouv.</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>RevNam</i>	<i>Revue diocesaine de Namur</i>
<i>RivCI</i>	<i>Rivista del clero italiano</i>
<i>S.C.</i>	<i>Sacra Congregatio</i>
<i>SC</i>	<i>Sacrosanctum Concilium</i> , Costituzione sulla sacra liturgia (1963)
<i>SCatt</i>	<i>La scuola cattolica</i>
<i>Sess.</i>	<i>Sessione</i>
<i>ss.</i>	<i>seguenti</i>
<i>StCan</i>	<i>Studia canonica</i>
<i>Tit.</i>	<i>Titolo</i>
<i>Tt</i>	<i>Lettera di S. Paolo Apostolo a Tito</i>
<i>UR</i>	<i>Unitatis redintegratio</i> , Decreto sull'ecumenismo (1964)
<i>VI°</i>	<i>Liber Sextus (Corpus Iuris Canonici)</i>
<i>VP</i>	<i>Vita e pensiero</i>
<i>X</i>	<i>Liber Extra (Decretales Gregorii IX, Corpus Iuris Canonici)</i>

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

1.1 *Documenti conciliari e sinodali (in ordine cronologico)*

SINODO DI ELVIRA (305), can. 19, in MANSI II, 9.

CONC. DI ARLES (314), can. 2, in MANSI II, 471, cann. 15; 18; 21, in MANSI II, 473.

CONC. DI LAODICEA (320), can. 57, in MANSI II, 57.

CONC. DI NICEA (325), can. 15, in *COD* 13. can. 16, in *COD* 14.

CONC. DI ANTIOCHIA (341), can. 3, in MANSI II, 1330, cann. 9-10, in MANSI II, 1323, can. 21, in MANSI II, 1326.

CONC. DI SARDICA (347), cann. 1-2, in MANSI III, 6-7, cann. 15-16, in MANSI III, 18-19.

CONC. DI IPPONA (395), can. 15, in MANSI III, 921.

CONC. DI TOLEDO I (400), can. 12, in MANSI III, 1000.

SINODO DI CARTAGINE IV (436), can. 36, in MANSI III, 954.

CONC. DI CALCEDONIA (451), cann. 5-6, in *COD* 90, can. 9, in *COD* 91, can. 10, in *COD*, 92. can. 20, in *COD*, 96.

SINODO DI ARLES (452), can. 36, in MANSI VII, 882-883.

CONC. DI ROMA (502), can. 4, in MANSI VIII, 262.

SINODO DI AGDE (506), cann. 4. 5, in MANSI VIII, 324; 328, can. 22; 329, can. 26; 333, can. 49; 334, can. 53.

CONC. DI ORLÉANS (511), can. 15, in MANSI VIII, 354, cann. 23. 25, in MANSI VIII, 355.

CONC. DI VALENCIA (524), cann. 5-6, in MANSI VIII, 622.

SINODO DI VAISON (529), cann. 1-2, in MANSI VIII, 726.

CONC. DI CLERMONT (535), can. 15, in MANSI VIII, 862.

SINODO DI ORLÉANS (538), can. 12, in MANSI XV, can. 18, in MANSI IX, 17, can. 23, in MANSI IX, 18.

- CONC. DI ORLÉANS (541), can. 3, in MANSI IX, 113, can. 33, in MANSI IX, 119.
- CONC. NARBONENSE (589), can. 10, in MANSI IX, 1016.
- CONC. DI FRANCOFORTE (794), can. 28, in MANSI XIII, 908.
- CONC. MELDENSE (845), can. 30, in MANSI XIV, 826.
- CONC. DI TROSLY (909), can. 6, in MANSI XVIII, 279-283.
- CONC. CLARAMONTANO (1095), cann. 12-13, in MANSI XX, 817.
- CONC. DI PIACENZA (1095), capp. 2-4, in MANSI XX, 805. can. 15, in MANSI XX, 806.
- CONC. DI COSTANZA (1414-1418), in *COD* 405-406.
- CONC. DI BASILEA – FERRARA – FIRENZE – ROMA (1431-1445), in *COD* 453-591.
- CONC. TRIDENTINO, sess. 6, Decreto *De residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, capp. 1-2, in *COD* 681-683.
- , sess. 7, Decreto *De reformatione*, cann. 6-7, in *COD* 688.
- , sess. 13, Decreto *De reformatione*, proemio, in *COD* 698.
- , sess. 14, Decreto *De reformatione*, proemio, in *COD* 714, can. 2, in *COD* 715. can. 4, in *COD* 715, can. 6, in *COD* 716-717, cap. 9, in *COD* 709.
- , sess. 21, Decreto *De reformatione*, can. 6, in *COD* 730.
- , sess. 22, Decreto *De reformatione*, can. 1, in *COD* 737-738, can. 11, in *COD* 741.
- , sess. 23, Decreto *De reformatione*, cann. 1-18, in *COD* 744-753.
- , sess. 24, Decreto *De reformatione*, can. 1, in *COD* 759-761, can. 4. 7, *COD* 763. 764, can. 13, in *COD* 768, can. 15, in *COD* 769.
- , sess. 25, Decreto *De reformatione*, cap. 1, in *COD* 784, can. 14, in *COD* 792, can. 17, in *COD* 794.
- , sess. 25, Decreto *De reformatione*, in *COD* 792-793.
- CONC. PROVINCIALE DI BALTIMORA (1829), in *Collectio Lacensis*, III, col. 25.
- CONC. PROVINCIALE DI BALTIMORA II (1840), in *Collectio Lacensis*, III, col. 69.
- CONC. DI REIMS (1849), Tit. XV, Caput I, in *Collectio Lacensis*, III, col. 137.
- CONC. TOURONENSE (1849), Tit. X, n. 2, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 265.
- CONC. DI AVIGNONE (1849), Tit. VI, Caput VI, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 349.
- CONC. TOLOSANO (1850), Tit. I, Caput IV, XXXIX, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 1043.

- CONC. BITURICENSE (1850), Tit. I, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 1097;
- CONC. BURDIGALENSE (1850), Tit. IV, Caput X., in *Collectio Lacensis*, IV, coll. 584-585.
- CONC. AQUENSE (1850), Tit. V, Caput VI, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 984.
- CONC. SUSCITANO (1851), Tit. II, Caput VI, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 1179.
- CONC. DI REIMS (1853), Caput VI, in *Collectio Lacensis*, IV, col. 169;
- CONC. NEO-EBORACENSE III (1858), VII, n. 4, in *Collectio Lacensis*, III, col. 299;
- CONC. NAZIONALE DI BALTIMORA II (1866), Caput IV, in *Collectio Lacensis*, III, col. 431-432.
- CONC. II DELLE COLONIE DI INGHILTERRA, OLANDA E DANIMARCA (1867), Sectio II, n. 1, in *Collectio Lacensis*, III, col. 1113-1114;
- Acta Synodalia Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani Secundi*, I-VI, Città del Vaticano, 1970-1986.
- CONC. VATICANO II, sess. VIII, 18 nov. 1965, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 10, in COD 992.
- CONC. VATICANO II, sess. IX, 7 dic. 1965, decr. *Ad gentes*, n. 37, in COD 1038.
- CONC. VATICANO II, sess. VII, 28 ott. 1965, decr. *Christus Dominus*, n. 30, in COD 932-933.
- CONC. VATICANO II, sess. V, 21 nov. 1964, cost. *Lumen gentium*, n. 26, in COD 870-871.
- CONC. VATICANO II, sess. V, 21 nov. 1964, cost. *Lumen gentium*, n. 28, in COD 872-874.
- CONC. VATICANO II, sess. IX, 7 dic. 1965, decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6, in COD 1049-1050.
- CONC. VATICANO II, sess. IX, 7 dic. 1965, decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 20, in COD 1066-1067.
- CONC. VATICANO II, sess. III, 4 dic. 1963, cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 42, in COD 829.

1.2 Documenti dei Romani Pontefici

- BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio 2012, in *AAS* 104 (2012) 103-107.
- , *Discorso alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, Città del Vaticano 2005, 1018-1032.

- BENEDETTO XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009, *AAS* 102 (2010) 8-10.
- , Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus*, 4 novembre 2009, *AAS* 101 (2009) 985-990.
- GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, *AAS* 75 (1983) VII-XIV.
- , Costituzione Apostolica *Pastores gregis*, 16 ottobre 2003, *AAS* 96 (2004) 833.
- , *Allocuzione alla Rota Romana del 30 gennaio 1993*, *AAS* 85 (1993) 1256-1260.
- , Costituzione Apostolica *Spirituali militum curae*, 21 aprile 1986, *AAS* 78 (1986) 481-486.
- , *Discorso di presentazione del nuovo Codice di diritto canonico* (3 febbraio 1983), *AAS* 75 (1983) I, 455-463.
- , Lettera *Novo incipiente*, 8 aprile 1979, *AAS* 71 (1979) 393-417.
- LEONE XIII, Decreto *Excelsum*, 12 settembre 1896, *ASS* 29 (1896-1897) 437-440.
- LEONE MAGNO, Lettera al Vescovo di Aquileia (442), in MANSI V, 1215.
- PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di diritto canonico del 19 gennaio 1970*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII, Roma 1971, 52-57.
- , Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, I, *AAS* 58 (1966) 757-787.

1.3 Fonti e documenti codiciali e legislativi

- C. 7, q. 1, c. 19, in FRIEDBERG, I, 576.
- C. 7, q. 1, c. 3, in FRIEDBERG, I, 567.
- C. 7, q. 1, c. 19 d. a, in FRIEDBERG, I, 576.
- C. 16, q. 7, c. 38, in FRIEDBERG, I, 810-811.
- D. 56, c. 7, in FRIEDBERG, I, 221.
- C. 1, q. 3, c. 2-3, in FRIEDBERG, I, 412.
- C. 1, q. 1, c. 3, in FRIEDBERG, I, 358.
- D. 32, c. 10 e 13, in FRIEDBERG, I, 120-121.
- D. 28, c. 2, in FRIEDBERG, I, 101.
- D. 32, c. 6, in FRIEDBERG, I, 117-119.
- C. 3, q. 4, c. 8-9, in FRIEDBERG, I, 513.
- D. 50, c. 39, in FRIEDBERG, I, 194-195.

- X. 3, 4, 3, in FRIEDBERG, II, 460.
 X. 3, 4, 5, in FRIEDBERG, II, 461.
 X. 3, 4, 4, in FRIEDBERG, II, 460-461.
 X. 3, 4, 6, in FRIEDBERG, II, 461.
 X. 3, 4, 8, in FRIEDBERG, II, 461-462.
 X. 3, 4, 9, in FRIEDBERG, II, 462.
 X. 3, 4, 10, in FRIEDBERG, II, 462.
 X. 3, 4, 11, in FRIEDBERG, II, 462-463.
 X. 3, 5, 30, in FRIEDBERG, II, 478-479.
 X. 3, 4, 17, in FRIEDBERG, II, 464.
 X., 3, 1, 12, in FRIEDBERG, II, 452.
 X., 1, 28, 3, in FRIEDBERG, II, 156-157.
 X., 3, 6, 1, in FRIEDBERG, II, 481.
 X., 3, 6, 3, in FRIEDBERG, II, 482.
 X., 3, 6, 4, in FRIEDBERG, II, 482.
 X. 3, 4, 11, in FRIEDBERG, II, 462-463.
 VI°, 3, 18, cap. un., in FRIEDBERG, II, 1055.
Articles organiques de la Convention, in MANSI XLI, 511-518.
Communicationes 13 (1981) 271-272, sess. VIII, can. 355 (can. 454), Schema 1977, pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Communicationes 14 (1982) 223, can. 461, Schema 1980, pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Communicationes 24 (1992) 112, sess. VIII, can. 454, pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Communicationes 24 (1992) 169, sess. IX, can. 7 (can. 454), pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Communicationes 24 (1992) 233, sess. X, can. 7 (can. 454), pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Communicationes 25 (1993) 183, 202-203, sess. XVII, can. 7 (can. 454), pubblicato dalla Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo.
Concordato tra il Governo francese e Sua Santità Pio VII, 10 settembre 1801, in MANSI XLI, 497-502.
 S. C. CONCISTORIALE, Decreto *Maxima cura*, 20 agosto 1910, *AAS* 2 (1910) 636-648.

Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seliguntur, Typ. Pol. Vat., III, 1962, 124.

2. Strumenti

2.1 Dizionari

CALONGHI, F., *Dizionario latino-italiano*, Torino 1951.

CASSEL, J., *Cassel's Latin Dictionary*, London-Toronto-Melbourne-Sidney 1935.

CASTIGLIONI, L. – MARIOTTI, S., *Il vocabolario della lingua latina*, Torino 1989.

DE MIGUEL, R. – EL MARQUÉS DE MORANTE, *Nuevo diccionario Latino-Español etimológico*, Madrid 1946.

ERNOUT, A. – MEILLET, A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris 2001.

FORCELLINI, E. – FURLANETTO, G., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1940.

GLARE, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1976.

LEWIS, C.T. – SHORT, C., *A Latin Dictionary Founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary*, Oxford 1969.

ZINGARELLI N., *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1983.

2.2 Commentari

BENLLOCH POVERA, A., *Código de derecho canónico: edición bilingüe fuentes y comentarios de todos los Canones*, Valencia 1993.

CAMARERO SUAREZ, M. – GONZALES DEL VALLE, J.M., ed., *Código de derecho canónico*, Madrid 1992.

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Code of Canon Law*, Latin-English Version, Città del Vaticano 1983.

CHIAPPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico: commento giuridico e pastorale*, Roma 1996.

Codice di diritto canonico: testo ufficiale e versione italiana, Roma 1983.

Codice di diritto canonico: testo ufficiale e versione italiana, Roma 1984.

Codice di diritto canonico: testo ufficiale e versione italiana, Roma 1997.

HORTAL, J.S., *Código de Direito Canônico*, São Paulo 1983.

INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Código de derecho canónico: edición anotada*, Pamplona 2007.

- INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegetico al código de derecho canónico*, Pamplona 1996.
- LA SOCIÉTÉ DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, *Code de droit canonique*, Paris 1984.
- LOMBARDIA, P. – ARRIETA, J.I., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2004.
- OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1984.
- , ed., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, I, Roma 1966.
- PINTO, P.V., ed., *Commento al Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 2001.
- PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Commento al Codice di diritto canonico*, Roma 1985.
- QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ed.), *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2009.
- THE CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York-Mahwah 1985.
- , *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York-Mahwah 2000.
- THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Code of Canon Law Letter and Spirit*, Dublin 1995.
- UNIVERSITÉ DE NAVARRE – UNIVERSITÉ SAINT PAUL, *Code de droit canonique*, édition bilingue annotée, Montréal 1990.
- UNIVERSITY OF NAVARRA – SAINT PAUL UNIVERSITY, *Code of Canon Law Annotated*, Montréal 1993.

3. Studi, opere e articoli

- ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, Torino 1998, col. 1, 45.
- ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975.
- AIMONE, P.V., «La parrocchia nel secondo millennio», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, ed., *La parrocchia*, Milano 2005, 35-86.
- ALBERIGO, G., ed., *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981.
- ANGELINI, G., «L'immagine concreta della parrocchia: rischi e opportunità di un progetto pastorale», in G. AMBROSIO, G. ANGELINI ed., *Chiesa e parrocchia*, Leumann 1989, 101-128.

- ARRIETA, J.I., «La *salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori», *IusEccl.* 12 (2000) 343-374.
- AUSTIN, R.J., «The Stability in Office of a Parish Priest. Canon 522 of the 1983 Code of Canon Law», *ACR* 62 (1985) 283-292.
- AVRIL, J., «A propos du “*proprius sacerdos*”: Quelques réflexions sur le pouvoir du prêtre de paroisse», in KUTTNER S., – PENNINGTON K., ed., *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1980, 471-486.
- BALDANZA, G., «L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia», in U. NAVARRETE, ed., *Ius Populi Dei*, II, Roma 1972, 177-205.
- BALLESTRERO, A., «La parrocchia: comunità di persone», *OP* 32 (1984) 11-18.
- BARBERENA, I.F., *La parroquia diocesana regida por religiosos: problemas y orientaciones*, Madrid 1974.
- BARCELÓN, E., «Identidad teológico-jurídica de la parroquia en el nuevo Código», *CT* 111 (1984) 551-573.
- BARREIRO FERNANDEZ, J.R., «La estabilidad de los párrocos», *Compostellum* 14 (1969) 5-72.
- BAUS, K. – EWIG, E., «L'epoca dei Concili», in H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, II, Milano 1977, 3-98.
- BESSON, J., «Le décret *Maxima cura*», *NRT* 43 (1911) 453-462.
- BESTE, H. J., *Introductio in Codicem*, Napoli 1961.
- BETTI, E., *Teoria generale dell'interpretazione*, I, Milano 1955.
- BEYER, J.B., *Dal Concilio al Codice: il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna 1984.
- BIHLMAYER, K. – TUECHLE, H., *Storia della Chiesa*, I, Brescia 1994.
- BLAT, A., *Commentarium codicis iuris canonici*, III, Romae 1923.
- BLOT, T., *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX^{ème} siècle*, Paris 2000.
- BO, V., *Storia della parrocchia*, III-IV, Roma 2004.
- BONI, A., «Le fonti di diritto nella struttura del nuovo Codice di diritto canonico», *Apollinaris* 56 (1983) 370-398.
- BONICELLI, C., «Il parroco come pastore (Can. 529 §1)», *QDE* 6 (1993) 43-49.
- BORRAS, A., «La notion de curé dans le code de droit canonique», *RevDC* 37 (1987) 225-231.
- , *La parrocchia. Diritto Canonico e prospettive pastorali*, Bologna 1997.

- BRAMBILLA, F.G., «La parrocchia nella Chiesa, riflessione fondamentale», in G. AMBROSIO – G. ANGELINI ed., *Chiesa e parrocchia*, Leumann 1989, 71-100.
- , «Per una teologia della parrocchia», *RivCI* 70 (1989) 406-420.
- BROWN, P., *Canon 17 and Lonergan's Hermeneutics*, Roma 1989.
- BRYN, J., *Juris canonici compendium*, I, Brugis 1949.
- BURGAZZI, C., *Il sostentamento del clero. Indagine storico-giuridica, con particolare riferimento alla formazione dei canoni 1272-1274-1275 del Codex Iuris Canonici 1983 e alla loro applicazione in ambito europeo*, Roma 2002.
- BYRON, B., «The Stability Necessary for Parish Priest», *ACR* 73 (1996) 304-322.
- CABREROS DE ANTA, M., «Investigación subjetiva y objetiva de la ley», in *Investigación y elaboración del derecho canónico, trabajos de la V Semana de Derecho Canónico (Celebrada en colaboración con el Instituto San Raimundo de Penafort)* Salamanca 1956, 208-228.
- , «Reformas canónicas. Amovovilidad de oficios y beneficios», in ID., *Nuevos estudios canónicos*, Vitoria 1966, 268-356.
- CANOBBIO, G., «Chiesa particolare e ministero episcopale», in A. AUTIERO – O. CARENA, ed., *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del Vescovo nella Chiesa*, Roma 1990, 331-351.
- , «La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica», in N. CIOLA, ed., *La parrocchia in un'ecclesiologia di comunione*, Bologna 1995, 85-107.
- , «Teologia della Chiesa locale: uno sguardo retrospettivo», *PP* 53 (1983) 883-898.
- CANTIN, L.V., *Teoría de la interpretación de la ley canónica*, Zaragoza 1982.
- CAPPELLO, F., *De administrativa amotione parochorum seu commentarium in Decretum "Maxima cura"*, Romae 1911.
- , *Summa juris canonici*, I-II, Romae 1945.
- CASTILLO LARA, R.J., «Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice», *Apollinaris* 56 (1983) 345-359.
- , «Criteri ispiratori della revisione del Codice di diritto canonico», in AA. VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico: novità, motivazione e significato, atti della settimana di studio, 26-30 aprile 1983*, Roma 1983, 15-33.
- CATTANEO, A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Roma 2003.
- , *I ministeri nella Chiesa antica*, Torino, 1997.

- CELEGHIN, A., «I responsabili della parrocchia», *Antonianum* 67 (1992) 67-89.
- , «Il trasferimento e la rimozione dei parroci», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, ed., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali, XXV Incontro di Studio Villa S. Giuseppe – Torino 29 giugno-3 luglio 1998*, Milano 1999, 121-148.
- CHARUE, A. - M., «Paroisse et théologie», *RevNam* 15 (1961) 1-17.
- CHOUINARD, P., «Les expressions “Eglise locale” et “Eglise particulière” dans Vatican II», *StCan* 6 (1972) 115-161.
- CITRINI, T., «Appunti a margine del Vaticano II», *VP* 54 (1971) 197-205.
- , «La parrocchia come Chiesa locale», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, ed., *La parrocchia*, Milano 2005, 87-95.
- CLAEYS BAUAERT, F. – SIMENON, C., *Manuale juris canonici*, III, Gandae et Leodii, 1931.
- COCCOPALMERIO, F., *La parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 2000.
- , «De causis ad amotionem parochorum requisitis (can. 1740-1741)», *Periodica* 75 (1986) 273-302.
- , «Il concetto di parrocchia nel Vaticano II», *SCatt* 106 (1978) 123-142.
- COLOMBO, P., «La teologia della Chiesa locale», in A. TESSAROLO, ed., *La Chiesa locale*, Bologna 1970, 17-38.
- CONCETTI, G., *La parrocchia nel Vaticano II*, Milano 1967.
- CONNOR, M., *The Administrative Removal of Pastors*, Washington 1937.
- CONSORTI, P., *La remunerazione del clero: dal sistema beneficiale agli Istituti per il sostentamento*, Torino 2000.
- CORIDEN, J., «Rules for Interpreters», in CLSA, *The Art of Interpretation*, Washington 1982, 1-27.
- , *The Parish in Catholic Tradition*, New York 1997.
- CORNAGGIA MEDICI, G., «Les Bénéfices en Italie. Royaume d'Italie», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1937, II, 575-596.
- CRNICA, P.A., *Can. 18*, in *Commentarium theoretico-practicum Codicis Iuris Canonici*, Šibenik 1940, 27-31.
- CROCE, P.W., «Storia della parrocchia», in RAHNER H., ed., *La parrocchia dalla teologia alla prassi*, Roma 1965, 19-37.
- DAL LAGO, L., *L'inalmovibilità dei parroci, dal Concilio Vaticano I al Codice di diritto canonico del 1983*, Padova 1991.

- DALLA TORRE, G., «Il Popolo di Dio», in AA. VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico: novità, motivazione e significato, atti della settimana di studio, 26-30 aprile 1983*, Roma 1983, 133-136.
- DANEELS, F., «The Removal or Transfer of a Pastor in the Light of the Jurisprudence on the Apostolic Signatura», *Forum* 8/2 (1997) 295-301.
- DE MEESTER, A., *Compendium iuris canonico-civilis*, II, Brugis 1923.
- DE PAOLIS, V., «De paroeciis institutis religiosis commissis vel commitendis», *Periodica* 74 (1985) 389-418.
- , «Praescriptum can. 520 et paroecia religiosis committenda», in ID., «Quaestiones miscellaneae», *Periodica* 73 (1984) 462-468.
- , «Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi», *InfSCRIS* (1986) 133-180. 233-260.
- , «Il religioso parroco», *OP* 12 (1983) 69-75.
- DE REINA, V., *El sistema benefical*, Pamplona 1965.
- DI BERARDINO, A., ed., *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, II, Roma 2000.
- DILLENSCHNEIDER, C., *Il parroco e la sua parrocchia*, Bologna 1966.
- DUBALLET, B., *Traité des paroisses*, in *Cours complet de droit canonique et de jurisprudence canonico-civile*, VII, Paris 1900, 288; 308.
- ERRÁZURIZ, C.J. M., «La *salus animarum* tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona», *IusEccl.* 12 (2000) 327-341.
- EUART, S.A., «Parishes without a Resident Pastor: Reflections on the Provisions and Conditions of Canon 517 §2 and its Implications», *Jurist* 54 (1994) 369-386.
- FANFANI, L., *De iure parochorum ad normam codicis iuris canonici*, Romae 1936.
- FELICIANI, G., «Il nuovo Codice tra fedeltà e novità», in E. CAPPELLINI, *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1984, 9-26.
- FILORAMO, G. – LUPIERI, E. – PRIOTTO, S., *Storia del cristianesimo. L'antichità*, I, Bari 1997.
- FLORIO, P., *La comunità parrocchiale soggetto unitario dell'azione ecclesiale alla luce del Codice di diritto canonico del 1983*, Benevento 2002.
- FLORISTÁN, C., *Para comprender la parroquia*, Estella 1994.
- FUMAGALLI CARULLI, O., «Soggettività dell'interpretazione e diritto della Chiesa», *DirEccl* 81 (1970) 95-132.
- GALANTE, A., *Il beneficio ecclesiastico*, Milano 1865.
- GANGOITI, B., «Il ruolo del fine intrinseco della legge nell'interpretazione dottrinale», in B. ESPOSITO, ed., *Attuali problemi di interpretazione del Codice di diritto canonico*, Roma 1997, 99-115.

- GARCIA PAREDES, J.C.R., «Carisma religioso y compromiso parroquial», *Confer* 25 (1986) 141-161.
- GAUDEMET, J., *L'Eglise dans l'Empire Romain*, Paris 1958.
- , *Storia del diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1998.
- GAUTHIER, A., «L'affidamento della parrocchia ad un Istituto religioso o ad una Società di Vita Apostolica o ad un collegio di sacerdoti o a fedeli non sacerdoti», in *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, 37-60.
- GHERRI, P., «Concilio e nuove norme codiciali: l'esempio del can. 522», *Apollinaris* 74 (2001) 277-306.
- , *I tempi di nomina dei parroci*, Roma 2002.
- , «Le figure parrocali del libro II del Codex Juris Canonici», *Apollinaris* 75 (2002) 611-628.
- GHIRLANDA, G., «Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico», in *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, II, Assisi 1998, 839-868.
- , «Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica», in C.C. SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 209-214.
- , «Il corso di Teologia del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico», *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012) 281-301.
- , «Il libro II del Codice di Diritto Canonico», *Periodica* 102 (2013) 403-446.
- , *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Cinisello Balsamo 2006⁴.
- , *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Roma 2013.
- , *La costituzione gerarchica della Chiesa. Ad uso degli studenti*, Roma 2003.
- GONZALES, P.G., «Gobierno provincial y parroquias de religiosos», *Confer* 25 (1986) 163-173.
- GRASSO, D., «Osservazioni sulla teologia della parrocchia», *Gregorianum* 40 (1959) 297-314.
- GRESKO, G. E., *Stability of the Pastoral Office*, Roma 1983.
- GROCHOLEWSKI, Z., «Trasferimento e rimozione del parroco», in *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, 199-247.
- GUTIERREZ, J. L., «Alcune questioni sull'interpretazione della legge», *Apollinaris* 60 (1987) 507-525.
- , «La interpretación literal de la ley», *IusCan.* 35 (1995) 529-560.

- GUTIERREZ, J. L., «Los convenios sobre parroquias encomendadas a religiosos», *Confer* 25 (1986) 219-239.
- HARNACK, A. VON, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986.
- HEREDIA ESTEBAN, F., «El ministerio parroquial in solidum en el derecho particular», *CDoct.* 15 (1998) 67-166.
- HERRANZ, J., «*Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico», *IusEccl.* 12 (2000) 291-306.
- HILL, R., «Reflections on Interpretation», in CLSA, *The Art of Interpretation*, Washington 1982, 35-43.
- HOUSSIAU, A., «L'approche théologique de la paroisse», *RevLouv* 13 (1982) 317-328.
- HUELS, J. M., *Can. 17*, in *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 73-75.
- HUET, J.-M., «Les nouvelles formes d'office curial (CIC, Can. 517)», *NRT* 113 (1991) 47-74.
- IANNONE, F., «Sulla figura della parrocchia affidata *in solidum* a più sacerdoti», *Asprenas* 39 (1992) 56-66.
- JAMMET, J.P., «Implications canoniques et pastorales de la mise en œuvre du canon 517 §2 dans le diocèse de Poitiers», *L'AnCa* 37 (1994) 36-46.
- JANICKI, J.A., «Limited Term of Office and Retirement», in *Canon Law Society of America Proceedings of the 41st Annual Convention*, Toledo (Ohio) 1979, 39-59.
- , «Parishes Pastors and Parochial Vicars. Can. 522», in J. CORIDEN, T.J. GREEN, D.E. HEINTSCHEL, ed., *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York-Mahawah 1985, 422-423.
- JONE, H., *Commentarium in Codicem iuris canonici*, I, Paderborn 1950.
- KNEAL, E., «Interpreting the Revised Code», in CLSA, *The Art of Interpretation*, Washington 1982.
- LABANDEIRA, E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994.
- LANNE, E., «Chiesa locale», in S. GAROFALO (dir.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 796-826.
- LARRABE, J.L., «La figura del párroco: su estatuto jurídico», in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *La parroquia desde el nuevo derecho canonico*, Salamanca 1991, 31-54.
- LATOURELLE, R., ed., *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, II, Assisi 1998.
- LAURET, B. – REFOULÉ, F., ed., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Brescia 1986.

- LAURO, A., «I procedimenti per la rimozione e il trasferimento del parroco», in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, 303-313.
- LEGRAND, H., «La realizzazione della Chiesa in un luogo», in B. LAURET – F. REFOULÉ, ed., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Brescia 1986, 149-185.
- LESNE, E., «Les origines du bénéfice ecclésiastique», *RevHEgFr* 5 (1914) 5-50.
- LO CASTRO, G., «Conocimiento e interpretación del derecho», *IusCan.* 35 (1995) 381-421.
- , «Conoscenza e interpretazione del diritto», in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Città del Vaticano 1996, 11-36.
- LODI, E., «La Chiesa locale come comunità eucaristica», in A. TESSAROLO, ed., *La Chiesa locale*, Bologna 1970, 75-104.
- LONGHITANO, A., «La parrocchia fra storia, teologia e diritto», in ID., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, 5-27.
- , «Significato della complementarietà Codice-concilio», in J. B. BEYER, ed., *Dal Concilio al Codice, il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna 1984, 5-10.
- MAKEE, P.C., *Institutiones juris ecclesiastici tum publici tum privati*, I, Paris 1897, 391.
- MAMEDE, V., *La paróquia confiada aos institutos religiosos clericais*, Roma 2002.
- MAREGGINI, S., *La rimozione dei parroci non residenti nella Chiesa latina: indagine storico-giuridica*, Roma 2000.
- MARTIN DE AGAR, J.T. – NAVARRO, L. ed., *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Roma 2009.
- MARZOA, A., «El concepto de parroquia y el nombramiento de parroco. Cuestiones en torno a los Canones 515 y 522», *IusCan.* 29 (1989) 465-481.
- , «Nombramiento de parrocos y el criterio de estabilidad», in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *La parroquia desde el nuevo derecho canónico, X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 18-20/04/1990*, Salamanca 1991, 55-72.
- MICHIELS, G., *De interpretatione declarativa legis in jure canonico*, Salamanca 1956.
- , *De potestate ordinaria et delegata. Commentarium Tituli V Libri II Codicis Juris Canonici, Canones 196-210*, Parisiis-Tornaci-Romae-Neo Eboraci 1964.
- , *Normae generales juris canonici*, I, Parisiis-Tornaci-Romae, 1949.

- MINELLI, C., «La distinzione tra parroci amovibili e parroci inamovibili nel processo di formazione del Codice pio-benedettino», *Jus* 38 (1991) 215-257.
- MIRAS, J., «El ejercicio “*in solidum*” del ministerio parroquial», *IusCan.* 29 (1989) 483-502.
- , «El ministerio parroquial confiado «*in solidum*» a varios sacerdotes», in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS, *La parroquia desde el nuevo derecho canónico, X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 18-20 abril 1990*, Salamanca 1991, 97-115.
- MOGAVERO, D., «Il parroco e i sacerdoti collaboratori», in A. LONGHITANO, ed., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, 119-146.
- MOLITIERNO, A., *A Historical Juridical Study of the Stability of the Pastoral Office*, Romae 1966.
- MOLLAT, G., «Bénéfices ecclésiastiques en Occident», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1937, II, 406-449.
- MONETA, P., «La *salus animarum* nel dibattito della scienza canonistica», *IusEccl.* 12 (2000) 307-326.
- MONTINI, G.P., «Il ministero del parroco (cann. 528-529)», in *La parrocchia*, Milano 2005, 125-148.
- , «Il parroco “*pastor proprius*”. Il significato di una formula», in *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 181-198.
- , «La rimozione del parroco tra legislazione, prassi e giurisprudenza», *QDE* 24 (2011) 109-125.
- , «La rimozione del parroco: il sacerdote di cui al can. 517 §1», in *Iudex et magister. Miscelanea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferreira, II, Derecho Canónico*, Buenos Aires 2008, 511-530.
- , «Stabilità del parroco e permanenza nell’ufficio parrocchiale (can. 522)», in *La parrocchia*, Città del vaticano 1997, 125-153.
- MORGANTE, M., *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Cinisello Balsamo 1985.
- MÜLLER, A., «Le specifiche funzioni di vita della parrocchia», in A. TESSARO, ed., *La Chiesa locale*, Roma 1970, 167-199.
- MURGANO, V., «I laici partecipi dell’esercizio della cura pastorale di una parrocchia: can. 517 §2», in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Milano 2000, 161-189.
- NANNI, L., «L’evoluzione storica della parrocchia», *SCatt* 81 (1953) 475-544.
- NOTARO, L., «Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante “*conventio*”», *DirEccl* 100 (1989) 570-578.

- OJETTI, B., «Can. 18», in *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, I, Romae 1927, 140-147.
- ORSY, L., «Can. 17», in J. CORIDEN, – T.J. GREEN, – D.E. HEINTSCHEL, ed., *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York-Mahwah 1985, 36.
- OTADUY, J., «Can. 17», in A. MARZOA, – J. MIRAS, – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, I, Pamplona 1996, 359-371.
- OURLIAC, P., «L'institution paroissiale dans le droit canonique du XV^e siècle», *RevDC* 25 (1975) 93-112.
- PAGÉ, R., *Les Églises particulières. Tome II. La charge pastorale de leur communautés des fidèles selon le Code de droit Canonique de 1983*, Montréal 1989.
- PARALIEU, R., *Petite guide du nouveau Code de droit Canonique*, Bourges 1983.
- PÉRISSET, J.C., «De applicatione conceptus "in solidum" ad novam figuram officii parochi», *Periodica* 73 (1984) 191-202.
- , «De officio parochi coetui presbyterorum in solidum concedito», *Periodica* 72 (1983) 357-385.
- , *La paroisse. Commentaire des Canons 515-572*, Paris 1989.
- PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1975.
- PIÑERO CARRIÓN, J. M., *La sustentación del clero: síntesis histórica y estudio jurídico*, Sevilla 1963.
- PINTO, P.V., «Can. 17», in ID., ed., *Commento al Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 2001, 19-21.
- , «Nato felicemente dal Concilio Vaticano II», in *L'Osservatore Romano*, 25 febbraio 1983, 6.
- PREE, H., «Traditio canonica. La norma de interpretación del can. 6 §2 del CIC», *IusCan.* 35 (1995) 423-446.
- PRIETO PRIETO, A., «La interpretación "ad mentem"», *IusCan.* 35 (1995) 561-583.
- PROVOST, J.H., «Can. 522. Limited of Office for Pastors and Others», in *Canon Law Society of America, Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1985*, Washington 1985, 34-37.
- PUCA, P., «Rileggere il Concilio: i religiosi nella Chiesa locale», *CivCatt* 137 (1986), I, 564-572.
- RAHNER, K., «Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale», in ID., *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, 337-394.

- RAHNER, K., «Per una teologia della parrocchia», in RAHNER H., ed., *La parrocchia dalla teologia alla prassi*, Roma 1965, 39-57.
- , «Sulla teologia e spiritualità della pastorale parrocchiale», in ID., *Nuovi saggi*, VIII, Roma 1982, 174-197.
- RANAUDO, A., «Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice», in Z. GROCHOLEWSKI, – V. CÁRCEL ORTÍ, ed., *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano 1984, 503-548.
- REGATILLO, E.F., *Institutiones Iuris Canonici*, I, Santander 1951.
- RENKEN, J.A., «Parishes without a Resident Pastor: Comments on Canon 517 §2», in *Code, Community, Ministry. Selected Studies for the Parish Minister Introducing the Code of Canon Law*, Washington 1992, 100-108.
- , «Parishes, Pastors and Parochial Vicars. Can. 522», in P. BEAL, J. – CORIDEN, – T.J. GREEN, ed., *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York-Mahwah 2000, 693-694.
- RIVELLA, M., «Il parroco come evangelizzatore: l'esercizio del "munus docendi" (Can. 528 §1)», *QDE* 6 (1993) 22-28.
- RODRIGUES FILHO, J.E., «A estabilidade ministerial na Paróquia», *DirPast* 48 (2004) 103-130; 49 (2005) 97-123.
- ROMANO, S., *Frammenti di dizionario giuridico*, Milano 1953, 119-125.
- ROTA, L., «La parrocchia nei suoi primi tre secoli: la ricerca di un equilibrio tra spinte autonomistiche e centralizzazione episcopale», in *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 17-51.
- ROUTHIER, G., «"Eglise locale" ou "Eglise particulière": querelle sémantique ou option théologique?», *StCan* 25 (1991) 277-334.
- , *Le défi de la communion*, Montréal 1994.
- SALVATORI, D., «La rimozione ad nutum del religioso da un ufficio ecclesiastico (can. 682 § 2)», *QDE* 22 (2009) 399-409.
- SANCHEZ-GIL, A.S., «Circa la portata della qualifica del parroco quale pastore proprio della comunità parrocchiale», *IusEccl.* 8 (1996) 217-230.
- SEVESO, B., «La parrocchia e la teologia», in G. AMBROSIO, – G. ANGELINI ed., *Chiesa e parrocchia*, Leumann 1989.
- SOLANO VILLAMIL, P.G., *Determinación de la teología de la parroquia a partir de la teología de la Iglesia particular*, Bogotá 2005.
- SPADONI, D., *Il sostentamento del clero alla luce del can. 1274 C.I.C. del 1983*, Roma 2004.
- SPIAZZI, R., «Spunti per una teologia della parrocchia», *SCatt* 80 (1952) 26-42.
- SPILLA, A., *L'affidamento della parrocchia in solidum*, Roma 2000.

- STELLA, E.A., *Il parroco e la parrocchia nella storia e nel diritto*, Roma 1935.
- STOCCHIERO, G., *Il beneficio ecclesiastico*, I, Vicenza 1942.
- TEPHANY, J., *Exposition du droit canonique selon la méthode des decretales de Grégoire IX*, II, Paris 1898, 524-525.
- TONONI, R., «La parrocchia come Chiesa locale nel Concilio Vaticano II», in *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 83-115.
- TORFS, M. R., «Propria verborum significatio», *StCan* 29 (1995) 179-192.
- URRUTIA, F.J., *Les normes générales*, Paris 1994.
- URSO, P., «La struttura interna delle Chiese particolari», in GRUPPO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, II, Roma 2001, 411-419.
- VALDRINI, P., «Les procédures de recours contre les actes administratifs et contre les actes de révocation et de transfert des cures», *L'AnCa* 30 (1987) 359-366.
- VIANA, A., «El párroco, pastor propio de la parroquia», *IusCan.* 29 (1989) 467-481.
- WERNZ, F.X. – VIDAL, P., *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, I, Romae 1952.
- WERNZ, F.S., *Jus decretalium*, II, parte II, Romae 1906.
- ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, F., «Tra fede e storia: Notazioni critiche in tema di ermeneutica canonistica», *IusEccl.* 5 (1993) 269-280.

INDICE DEGLI AUTORI

- Abbagnano: 297
Acerbi: 53
Aimone: 67-69, 76, 117
Alessandro III: 102
Angelini: 266
Arrieta: 188, 190, 213
Austin: 211, 256
Baldanza: 277
Ballestrero: 259
Barberena: 236
Barcelón: 272
Barreiro Fernandez: 81, 88, 89, 93,
96, 104, 105, 107, 116, 117, 120
Baus: 66
Benedetto XVI: 50, 59, 184, 185,
288
Benlloch Povera: 188
Besson: 121, 123
Beste: 36, 39
Betti: 15, 16, 19, 20, 23, 25, 26
Beyer: 47
Bihlmeyer: 66
Blat: 126
Blot: 64, 65, 67, 70-72
Bo: 72, 73
Boni: 49
Bonicelli: 153, 168
Borras: 163, 172, 273, 293
Brambilla: 260
Brown: 24, 55-57
Brys: 127, 128
Burgazzi: 93
Byron: 211
Cabreros de Anta: 24, 29, 131
Calonghi: 189
Camarero Suarez: 188
Canobbio: 261, 265, 266
Cantin: 16, 29
Cappello: 121, 126-128, 131
Cassel: 189
Castiglioni: 111, 112, 187, 189
Castillo Lara: 49, 50, 51
Cattaneo: 76, 77, 78, 273
Celeghein: 170, 174, 176, 218
Celestino III: 103
Charue: 259
Chiappetta: 188, 190
Chouinard: 262
Citrini: 265, 269, 274
Claeys Bauuaert: 127, 129
Coccopalmerio: 143-145, 153, 156,
158, 163, 166, 167, 169, 170,
175-177, 203-205, 207, 208, 210,
213, 218, 222-224, 248, 251, 254,
264-267, 269, 270, 278
Connor: 121, 131
Consorti: 93
Coriden: 55-57, 60
Cornaggia Medici: 72, 94
Crnica: 36, 39, 40, 45
Croce: 65, 67
Dal Lago: 112, 126, 129, 132, 154,
213, 240, 297
Dalla Torre: 50, 51
Daneels: 218
De Meester: 128

- De Miguel: 189
 De Paolis: 181, 182, 236, 238
 de Reina: 94
 Dillenschneider: 258
 Duballet: 119
 El Marqués de Morante: 189
 Ernout: 189
 Errázuriz: 213
 Euart: 178, 179
 Ewig: 66
 Fanfani: 128, 131
 Feliciani: 51
 Filoramo: 66
 Florio: 275
 Forcellini: 189
 Fumagalli Carulli: 24
 Furlanetto: 189
 Galante: 94
 Gangoiti: 40
 Garcia Paredes: 236
 Gaudemet: 66, 72, 73, 81, 88, 91, 94, 96, 98
 Gauthier: 170, 236
 Gherri: 33, 150, 187, 202, 205, 206, 208, 211, 217
 Ghirlanda: 50, 53, 160, 262, 275-280, 282-285, 288
 Giovanni Paolo II: 11, 42, 47, 48, 53, 54, 184, 185, 288
 Gonzales: 188, 236
 Grasso: 258
 Gregorio IX: 103
 Gresko: 121, 127
 Grocholewski: 179, 185, 186, 218, 221, 222, 227, 229, 231, 232, 234
 Gutierrez: 10, 13, 33, 34, 37, 38, 42, 44, 236
 Harnack: 65
 Heredia Esteban: 170
 Herranz: 213
 Hill: 59
 Hortal: 188, 190, 192
 Houssiau: 274
 Huels: 33, 40
 Huet: 170, 176
 Iannone: 170-173, 176
 Innocenzo III: 103
 Jammet: 178
 Janiky: 209, 248, 252-254
 Jone: 128
 Kneal: 55, 56, 59
 Labandeira: 156, 157
 Lanne: 262
 Lauro: 218
 Legrand: 262, 265, 273
 Leone Magno: 86, 92
 Leone XIII: 187
 Lesne: 94
 Lewis: 189
 Lo Castro: 23, 28, 29
 Lombardia: 188, 190
 Longhitano: 53
 Lupieri: 66
 Mamede: 236
 Mareggini: 121, 218
 Mariotti: 111, 112, 187, 189
 Martin de Agar: 244
 Marzoa: 256
 Meillet: 189
 Michiels: 24, 30, 31, 33-37, 39-42, 44, 45, 156, 157
 Minelli: 118, 119, 122, 132
 Miras: 170, 171, 176
 Mogavero: 163, 207, 248, 256
 Moliterno: 124, 126, 127, 132
 Mollat: 72, 94, 97, 99
 Moneta: 55, 56, 57, 60, 213, 214, 217
 Montini: 150, 151, 153, 156, 158-160, 162-164, 166, 170, 176, 202, 204, 205, 207, 211, 213, 215, 218, 223, 226, 234, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 253, 254, 256, 288, 290-293, 302, 303
 Morgante: 163, 170, 176
 Müller: 260
 Murgano: 177
 Nanni: 65, 67, 68, 71, 72

- Navarro: 244
 Notaro: 182, 236
 Ochoa: 187, 190
 Ojetti: 30, 34, 39
 Orsy: 37
 Otaduy: 34, 37, 39, 40, 42, 45
 Ourliac: 73
 Pagé: 163, 256
 Paolo VI: 47, 138, 139, 180, 219, 221
 Paraliéu: 211
 Périsset: 163, 170-172, 176, 211, 213, 251, 254, 255, 293
 Philips: 265
 Piñero Carrión: 93, 94
 Pinto: 45, 51, 188, 190, 195, 197
 Pree: 43
 Prieto Prieto: 44
 Priocco: 66
 Puca: 181, 236
 Rahner: 259, 260, 261, 279, 292
 Ranaudo: 218
 Regatillo: 34, 36, 40, 42, 126
 Renken: 177, 179, 213, 251
 Rivella: 162, 163, 164
 Rodrigues Filho: 88, 116, 119, 120, 127
 Romano: 24, 25, 27
 Rota: 43, 64-69
 Routhier: 262
 Salvatori: 236, 238
 Sanchez-Gil: 155, 156, 158, 252, 256, 290, 291
 Seveso: 258, 260, 261, 282
 Short: 189
 Simenon: 127, 129
 Solano Villamil: 273
 Spadoni: 93
 Spiazzi: 259
 Spilla: 170, 172, 173, 176
 Stella: 69
 Stocchiero: 69, 94-97, 99
 Suarez: 131
 S. Tommaso d'Aquino: 28, 31
 Tononi: 263, 265, 267, 269-271
 Törfs: 55, 58, 60
 Tuechle: 66
 Urrutia: 29, 35-38, 40, 42
 Urso: 162, 204, 211
 Valdrini: 218
 Viana: 156, 162, 290
 Vidal: 34
 Wernz: 34, 100
 Zanchini di Castiglione: 59
 Zingarelli: 15

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I: <i>L'interpretazione della legge canonica</i>	9
1. Introduzione.....	9
2. La funzione ricognitiva e la funzione normativa dell'interpretazione giuridica.....	14
3. La finalità primaria dell'attività interpretativa: l'individuazione del significato originario della norma conformemente alla volontà del Legislatore.....	18
4. La finalità secondaria dell'attività interpretativa: individuare i criteri che permettono l'adeguamento del significato della norma a nuove fattispecie concrete	21
5. La funzione creativa dell'interpretazione	23
6. L'interpretazione dichiarativa come ricerca e dichiarazione della volontà realmente manifestata dal Legislatore.....	30
7. L'interpretazione dottrinale secondo il dettato del can. 17.....	32
7.1 <i>Leges intelligendae sunt</i> <i>secundum propriam verborum significationem</i>	34
7.2 <i>In textu et contextu consideratam</i>	35
7.3 I luoghi paralleli.....	38
7.4 Il fine della legge	40
7.5 Le circostanze	41
7.6 La <i>mens legislatoris</i>	44
7.7 Sintesi	46
8. L'interpretazione dottrinale orientata dalla natura teologica del diritto canonico	46
9. L'interpretazione dottrinale orientata dall'ecclesiologia del Concilio Vaticano II.....	52
10. Sintesi	60

CAPITOLO II: <i>L'evoluzione storica della normativa</i>	63
1. Introduzione.....	63
2. L'evoluzione storica della parrocchia.....	64
2.1 La svolta del IV secolo	64
2.2 Sviluppo della parrocchia tra IV e VII secolo	67
2.3 La parrocchia nel Medioevo	71
2.4 Il Concilio di Trento e il periodo postconciliare.....	73
3. L'evoluzione della normativa circa la stabilità del parroco. Le fonti del primo millennio	76
3.1 Le fonti normative sulla stabilità dei chierici prima del Concilio di Calcedonia.	78
3.2 La svolta della normativa del Concilio di Calcedonia	87
3.3 Conclusioni sulle fonti del primo millennio.	92
4. L'evoluzione del beneficio ecclesiastico e la sua influenza sul passaggio dalla permanenza stabile presso la Chiesa all'inaMOVibilità come attributo dell'ufficio del parroco.....	94
5. L'evoluzione della normativa nel diritto medievale	100
5.1 Il Decretum Gratiani	101
5.2 Le Decretali di Gregorio IX.....	102
5.3 Il Liber Sextus.....	106
6. Il Concilio di Trento	107
7. Il secolo XIX.....	116
8. Il Decreto <i>Maxima cura</i>	121
9. Il CIC 1917	125
9.1 Il can. 454 §1	129
9.2 Il can. 454 §2	131
10. I Decreti conciliari <i>Christus Dominus</i> e <i>Presbyterorum Ordinis</i>	133
10.1 Il primo schema di CD 31	133
10.2 Il secondo schema di CD 31	134
10.3 Il terzo schema di CD 31	134
10.4 Il textus prior di CD 31	134
10.5 Il quarto schema e il testo definitivo di CD 31	135
10.6 Il testo di PO 20.....	137
11. Il Motu proprio <i>Ecclesiae Sanctae</i>	138
12. La modifica del can. 454 CIC 1917 durante i lavori per la revisione del Codice	140
12.1 La prima sessione dei lavori.....	140
12.2 La seconda sessione dei lavori	142
12.3 La terza sessione dei lavori	142
12.4 La Plenaria del 1981.....	144
13. Il can. 522	145

CAPITOLO III: <i>Esegesi del canone 522</i>	149
1. Analisi del can. 522 secondo il significato proprio delle parole esaminate nel testo e nel contesto secondo il can. 17.....	149
1.1 La prima proposizione.....	150
1.1.1 Il concetto giuridico di <i>parochus</i>	151
a) Il significato della formula <i>pastor proprius</i> attribuita al parroco nel confronto con il Vescovo diocesano, <i>pastor proprius</i> della diocesi.....	154
b) Il ministero del parroco secondo i cann. 528-530 e conseguenti analogie tra gli uffici di Vescovo diocesano e parroco in ordine alla loro qualifica di <i>pastor proprius</i>	162
c) Uffici di cura d'anime assimilabili all'ufficio di parroco	170
+ La parrocchia affidata <i>in solidum</i> secondo il can. 517 §1	170
+ Il sacerdote moderatore della cura pastorale secondo il dettato del can. 517 §2.	177
+ Il parroco religioso	179
+ I sacerdoti cappellani militari e i parroci degli Ordinariati per gli ex anglicani	184
+ I pastori propri di una quasi-parrocchia.....	185
+ I missionari titolari di una parrocchia o di una quasi-parrocchia in una Missione <i>sui iuris</i>	187
1.1.2 Il significato del verbo <i>oportet</i>	187
1.1.3 Il concetto di <i>stabilitas</i>	201
1.2 La seconda proposizione	203
1.2.1 Il significato dell'avverbio <i>ideoque</i>	203
1.2.2 Il significato dell'espressione <i>tempus indefinitum</i>	207
1.3 La terza proposizione.....	207
1.3.1 Il significato dell'espressione <i>certum tempus</i>	208
1.4 La quarta proposizione	210
2. Analisi del can. 522 sotto il profilo dei criteri interpretativi secondari secondo il can. 17	211
2.1 La <i>salus animarum</i> come fondamento del concetto di <i>stabilitas</i>	212
2.2 La rimozione e il trasferimento	218
2.2.1 La rimozione: motivi che ne determinano la fattispecie	220
2.2.2 La procedura per la rimozione del parroco.....	227
2.2.3 Il trasferimento: motivi che ne determinano la fattispecie	231
2.2.4 La procedura per il trasferimento	232
2.2.5 Abusi nel ricorso al trasferimento.....	234
2.2.6 La fattispecie peculiare del parroco religioso	236
2.3 La nomina a tempo indefinito.....	238
2.4 La nomina a tempo determinato	243
2.5 Ragioni proponibili a fondamento delle due modalità di nomina del parroco, secondo le opinioni degli autori.....	250

CAPITOLO IV: *Il fondamento ecclesiologico della stabilità*

dell'ufficio di parroco ed effetti circa le due modalità

di nomina previste dal can. 522 257

1. Introduzione.....	257
2. Lineamenti per una teologia della parrocchia.....	257
3. I fondamenti ecclesiologici della parrocchia e dell'ufficio di parroco nei testi del Concilio Vaticano II	261
3.1 PO 6/d.....	263
3.2 LG 26/a.....	264
3.3 SC 42/a	265
3.4 LG 28/b.....	267
3.5 CD 30/a.....	268
3.6 AA 10/b-c	269
3.7 AG 37/a.....	270
3.8 Osservazioni conclusive	272
4. La Chiesa come comunione.....	275
4.1 La comunione ecclesiale come comunione ecclesiastica.....	277
4.2 La comunione ecclesiale come comunione gerarchica.....	279
4.3 Prime osservazioni.....	280
4.4 Il rilievo ecclesiologico della parrocchia sotto il profilo della comunione ecclesiastica: il rapporto tra parrocchia, Chiesa particolare e Chiesa universale.....	281
4.5 Il rilievo ecclesiologico della parrocchia sotto il profilo della comunione gerarchica: il rapporto tra presbiteri e Vescovi	283
4.6 Il rapporto di analogia tra l'ufficio del Vescovo diocesano e l'ufficio del parroco espresso attraverso la formula <i>pastor proprius</i> ..	286
5. Il concetto di stabilità dell'ufficio di parroco alla luce della prospettiva ecclesiologica.....	291
5.1 La stabilità dell'ufficio	292
5.2 Elementi costitutivi comuni dell'ufficio di parroco e dell'ufficio di Vescovo diocesano.....	297
6. Le due modalità di nomina	300
CONCLUSIONE.....	305
SIGLE A ABBREVIAZIONI	313
BIBLIOGRAFIA.....	317
INDICE DEGLI AUTORI	335
INDICE GENERALE	339

TESI GREGORIANA

Dal 1995, la collana «Tesi Gregoriana» mette a disposizione del pubblico alcune delle migliori tesi elaborate alla Pontificia Università Gregoriana. La composizione per la stampa è realizzata dagli stessi autori, secondo le norme tipografiche definite e controllate dall'Università.

Volumi pubblicati [Serie: Diritto Canonico]

60. UGGÉ, Bassiano, *La fase preliminare/abbreviata del processo di nullità del matrimonio in secondo grado di giudizio a norma del can. 1682 §2*, 2002, pp. 368.
61. SAJE, Andrej, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, 2003, pp. 276.
62. COLOMBO, Giovanna Maria, «*Sapiens aequitas*». *L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, 2003, pp. 452.
63. SEQUEIRA, Domingos, *Os presbíteros diocesanos e o seu envolvimento na política: proibição e exceção. Estudo histórico-canónico-teológico*, 2004, pp. 384.
64. GAVIN, Fintan, *Pastoral Care in Marriage Preparation (Can. 1063). History, Analysis of the Norm, and Its Implementation by Some Particular Churches*, 2004, pp. 240.
65. BESSON, Éric, *La dimension juridique des sacrements*, 2004, pp. 386.
66. WALKER VICUÑA, Francisco, *La facultad para confesar*, 2004, pp. 270.
67. TKHOROVSKYY, Mykhaylo, *Procedura per la nomina dei Vescovi. Evoluzione dal CIC 1917 al CIC 1983*, 2004, pp. 276.
68. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, Federico, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, 2004, pp. 492.
69. DOTTI, Federica, *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del processo canonico e statale*, 2005, pp. 290.
70. DE BERTOLIS, Ottavio, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in San Tommaso*, 2005, pp. 214.
71. DE OLIVEIRA, Mário Rui, *O direito a viver do Evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a Sustentação do Clero*, 2006, pp. 368.

72. CIERKOWSKI, Stanisław, *L'impedimento di parentela legale. Analisi storico-giuridica del diritto canonico e del diritto statale polacco*, 2006, pp. 584.
73. VANZI, Alberto, *L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, 2006, pp. 344.
74. GIRAUDO, Alessandro, *L'impedimento di età nel matrimonio canonico (can. 1083). Evoluzione storica e analisi delle problematiche attuali della dottrina e della prassi*, 2007, pp. 470.
75. SOSNOWSKI, Andrzej, C.R., *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (can. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*, 2007, pp. 336.
76. DELLAVITE, Giulio, «*Munus pascendi*»: autorità e autorevolezza. *Leadership e tutela dei diritti dei fedeli nel procedimento di preparazione di un atto amministrativo*, 2007, pp. 388.
77. ANAYA TORRES, Juan Miguel, *La expulsión de los religiosos. Un recorrido histórico que muestra el interés pastoral de la Iglesia*, 2007, pp. 550.
78. MAZZOTTI, Stefano, *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali (c. 227 C.I.C.)*, 2007, pp. 336.
79. PILAT, Zbigniew, *Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del matrimonio*, 2007, pp. 302.
80. SMITH, Gregory N., *The Canonical Visitation of Parishes. History, Law and Contemporary Concerns*, 2008, pp. 366.
81. GORBATYKH, Vitaliy, *L'impedimento della parentela spirituale nella Chiesa Latina e nelle Chiese Orientali. Studio storico-canonico*, 2008, pp. 352.
82. HUBERT, Patrick, «*De praesumptionibus iurisprudentialibus*». *Zur Entwicklung ständiger richterlicher Vermutungen in der neueren Rota-Rechtsprechung und deren Anwendung an untergeordneten Gerichten*, 2009, pp. 320.
83. HALLEIN, Philippe, *Le défenseur du lien dans les causes de nullité de mariage. Étude synoptique entre le code et l'Instruction «Dignitas connubii», fondée sur les travaux des commissions préparatoires de l'Instruction*, 2009, pp. 728.
84. CEREZUELA GARCÍA, Carlos A., *El contenido esencial del bonum prolis. Estudio histórico-jurídico de Doctrina y Jurisprudencia*, 2009, pp. 364.
85. PETIT, Emmanuel, *Consentement matrimonial et fiction du droit. Étude sur l'efficacité juridique du consentement après l'introduction de la fiction en droit canonique*, 2010, pp. 410.
86. GRIGORIȚĂ, Georgică, *L'autonomie ecclésiastique selon la législation canonique actuelle de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise catholique. Étude canonique comparative*, 2011, pp. 612.
87. SCOPONI, Paolo, *I divieti matrimoniali in casi singoli*, 2011, pp. 346.
88. IVANDIC, Petar, *Die verbindlich vorgeschriebenen Konsultationsorgane des Diözesanbischofs im universalen Recht der lateinischen Kirche und deren Verwirklichung in den Partikularnormen der Diözese Eisenstadt. Eine kanonistische Studie unter besonderer Berücksichtigung der diözesanen Gesetzgebung*, 2011, pp. 272.

89. POCAŁUJKO, Tomasz Paweł, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, 2011, pp. 362.
90. SARTOR, Roberto, *Le convenzioni tra il Vescovo diocesano e il Superiore di un Istituto missionario a norma del can. 790 §1, 2° del CIC. Prassi della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata*, 2011, pp. 382.
91. FRANCHETTO, Fabio, «Error in persona» (can. 1097 §1). *Il dibattito sul concetto di persona nella trattazione dell'error facti. Analisi della dottrina e della giurisprudenza*, 2011, pp. 514.
92. MEZZOGORI, Ciro, *Vocazione sacerdotale e incardinazione nei movimenti ecclesiali. Una questione aperta*, 2012, pp. 520.
93. DANTO, Ludovic, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Etude historico-canonique du Concile de Trente au Code de Droit Canonique de 1983*, 2012, pp. 336.
94. ALEXANDRE, Hélder Miranda, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico-canônico do sacramento da penitência*, 2013, pp. 324.
95. NORD, Aaron Paul, *Sede Vacante Diocesan Administration*, 2014, pp. 396.
96. MILLOT, Guillaume, *La négligence dans l'exercice des charges. Approche en droit canonique pénal*, 2014, pp. 330.
97. HANSEN, Fredrik, *The Unity and Threefold Expression of the Potestas Regiminis of the Diocesan Bishop – Cann. 381 §1 And 391*, 2014, pp. 238.
98. ALBANESE, Emanuele, *Pornografia e consenso matrimoniale. La fruizione di pornografia oggi e il suo influsso sul consenso matrimoniale canonico*, 2014, pp. 270.
99. AROH, Prudentius Emeka, *Priestly Celibacy: A Gift and a Commitment (can. 277 §1). Adaptation to Igbo culture*, Nigeria, 2014, pp. 413.
100. DOHNALIK, Jan, *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonica*, 2015, pp. 478.
101. RZECZEWSKA, Jolanta, *Les charismes dans l'Eglise et leur institutionnalisation canonique*, 2016, pp. 520.
102. SANGIANI, Fausto, *Comunità di famiglie: nuovo orizzonte dell'associazionismo nella Chiesa*, 2016, pp. 434.
103. INTERLANDI, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, 2016, pp. 728.
104. LOHSE, Edward, *Restricting the Right of the Faithful to Enter a Church for Divine Worship: Law and Jurisprudence*, 2016, pp. 442.
105. DOKTORCZYK, Stephen S., *Persistent Disobedience to Church Authority: History, Analysis and Application of Canon 1371, 2°*, 2016, pp. 336.
106. OPONDO, Jacinta Auma, *Temporary profession and exclusion from subsequent profession (cann. 655; 689). Theological-Juridical Study*, 2016, pp. 448.

107. GILLESPIE, Kevin G., *Ecclesiastical Office and the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power. Towards a theological and canonical understanding of the mutual orientation in the sign of Christ*, 2017, pp. 494.
108. MODRIĆ, Alan, *Interazione tra l'esercizio della potestà dei vescovi diocesani e di quella del romano pontefice alla luce dell'enciclica Ut unum sint*, 2017, pp. 384.
109. PAGLIALUNGA, Sara, *Il sanzionamento del sacerdote concubinario. Una norma a difesa dell'obbligo alla continenza (can. 1395 § 1)*, 2017, pp. 206.
110. SPEDICATO, Emanuele, *Le cause di canonizzazione alla luce del diritto processuale. Analisi testuale e contestuale del can. 1403*, 2017, pp. 316.
111. BERTOMEU FARNÓS, Jordi, *La participación de los laicos en el ejercicio de la cura pastoral parroquial: ¿expresión de una nueva ministerialidad en la Iglesia? Estudio exegético del can. 517 §2 CIC*, 2017, pp. 400.
112. GOŁĘBIOWSKI, Robert, *Il curatore processuale nelle cause di nullità matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale: funzione e costituzione*, 2018, pp. 302.
113. MASSIGNANI, Enrico, *L'istituto della convalidazione automatica: un confronto tra l'ordinamento canonico e quello statuale (in particolare italiano), con speciale riguardo alla convalida del matrimonio*, 2019, pp. 416.
114. DE CANDOLLE, Côme, *Paternité et autorité dans la vie religieuse. À la lumière des canons 618 et 619 CIC 1983*, 2019, pp. 477.
115. CHEULA, Stefano, *L'ufficio del parroco secondo il dettato del canone 522. Per un'analisi della nota della stabilità nell'ufficio e del suo fondamento ecclesiologico*, 2020, pp. 342.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2020
presso Printbee.it - Noventa Padovana (PD)