

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI  
XX ANNIVERSARIO  
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

25. 1. 1983 - 25. 1. 2003

GIORNATA ACCADEMICA

*Vent'anni di esperienza canonica,  
24 gennaio 2003*

Quarta Relazione

*Il ruolo della scienza canonistica nell'ultimo ventennio,*

Rev. mo P. Velasio De Paolis, C.S.,

*Decano della Facoltà di Diritto Canonico  
della Pontificia Università Urbaniana*

Sommario:

Parte Prima: *Contributo della scienza canonica nello studio del Codice di Diritto Canonico*; I.

L'attività della Consociatio Internationalis studio iuris canonici promovendo; II. L'Arcisodalizio della Curia Romana; III. Le Università Pontificie, particolarmente quelle dell'Urbe; IV. Associazioni e gruppi di studio;

Parte Seconda: *Alcuni temi di dibattito e di approfondimento*; I. La Communio e la scienza canonica; II. I Vescovi residenziali e i Vescovi titolari; III. Il rapporto tra Chiesa particolare e universale; IV. Conferenze episcopali; V. Potestà di magistero; VI. La Potestà di governo e gli Istituti misti; VII. Lo statuto dei fedeli; VIII. Le Associazioni dei fedeli; 1. Il diritto di associarsi; 2. Diritto fondamentale; 3. Il fondamento del diritto di associazione; 4. Autonomia e dipendenza gerarchica; 5. Pubblico e privato nella Chiesa; IX. Nuove forme di vita consacrata; X. L'atto formale di abbandono della Chiesa; XI. Il diritto penale;

Parte Terza: *Caratteristiche dell'ordinamento canonico e dialogo con la cultura giuridica*; I. Il diritto della Chiesa e le sue esigenze; II. Fondamento etico del diritto; III. Apertura al dialogo; IV. Diritto ed ecclesiologia; V. Dibattito sulla specificità del diritto canonico; VI. L'Enciclica *Fides et Ratio*; VII. Alleanza e legge; VIII. Lo «spirituale» nella visione cristiana; IX. Linguaggio biblico e linguaggio giuridico; X. Il diritto della Chiesa e la missione ad gentes; XI. Diritto canonico e diritti umani; XII. Codice ed inculturazione; XIII. Il diritto al servizio dell'uomo.

L'ultimo ventennio rappresenta la cornice storica di questa conferenza; comprende il periodo che va dalla promulgazione del Codice vigente (25 gennaio 1983) ad oggi. Parlare del ruolo della scienza canonica implica che si tratti dell'impegno che essa ha profuso nello studio del nuovo codice, per favorirne la comprensione, la diffusione e l'approfondimento, ma implica anche che si faccia menzione dei problemi scientifici più vivi che sono sorti

attorno allo stesso codice in questo ventennio, e soprattutto che si accenni anche alle proprietà fondamentali che caratterizzano l'ordinamento giuridico della chiesa, particolarmente in questo periodo culturale che stiamo vivendo, anche nel contesto d'una certa interdisciplinarietà,<sup>1</sup> soprattutto tra le scienze ecclesiastiche. Il tema della mia conferenza si apre, come si vede, a diverse prospettive ed è amplissimo. Mi dovrò contenere entro brevissimi cenni.

Nella premessa non posso dimenticare che un primo bilancio della canonistica rispetto al Codice è stato già compiuto con il simposio organizzato a cura del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica dei testi legislativi in occasione del decimo anniversario dello stesso Codice.<sup>2</sup>

Per l'occasione furono previsti cinque giorni di lavoro. In nove sessioni introdotte con altrettante relazioni, ciascuna su un tema fondamentale e accompagnata da un nutrito numero di comunicazioni, fu possibile presentare un *excursus* su una parte molto significativa del codice, anche se interi libri rimasero nell'ombra.<sup>3</sup> Emerge chiaramente che altra è la prospettiva in cui si celebra il presente incontro.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. C. Redaelli, Il concetto di diritto canonico nella canonistica postconciliare, in AA.VV., Il concetto di diritto canonico. Storia e prospettive. A cura di Carlos J. Errázuriz M. e Luis Navarro, Milano 2000, 71-72; 107-113.

<sup>2</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis codicis iuris canonici. Diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano, 1994.

<sup>3</sup> Le nove relazioni, tenute da relatori rivestiti dal munus episcopale, tranne la sesta, vertevano sui seguenti temi: 1) Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa (Julián Herranz); 2) El derecho canonico al servicio de la Comunion eclesial (Antonio Maria Rouco Varela); 3) The juridical dimension of communion in the universal Church (John J. Myers); 4) La dimensione giuridica della comunione nella Chiesa particolare (Tadeusz Pieronek); 5) Ius universale Ius particolare (Eugenio Corecco); 6) Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale (Ivan Z̄ižek); 7) Das Hierarchische Weihepriestertum und das Gemeinsame Priestertum aller Gläubigen (Johannes Dyba); 8) Normas del Código y pastoral de los sacramentos (Juan I. Larrea Holguín); 9) Norma canonica e Magistero Ecclesiastico (Tarcisio Bertone).

Una lettura attenta degli atti evidenzia che il simposio si soffermò su alcuni temi fondamentali, come quello della comunione alla cui luce fu riletto gran parte del Libro II del Codice. Tuttavia rimasero fuori parti di un grande rilievo, come tutta la parte terza del Libro II. Del Libro III e IV troviamo alcuni temi abbastanza significativi. Rimasero invece assenti i Libri V; VI e VII. Ad una analisi attenta vennero sottolineati aspetti particolarmente discussi nel periodo preparatorio per la revisione del nuovo Codice di diritto canonico.

<sup>4</sup> Il tempo a disposizione è una sola giornata. I temi di contenuto propriamente codiciale sono appena due: il diritto canonico nell'ambito del matrimonio e della famiglia (Nikolaus Schoech) e i processi e le sanzioni al servizio della giustizia ecclesiale (Francisco Ramos). Gli altri, più che una lettura del Codice, dovrebbero prendere in considerazione i mezzi che hanno dato attuazione al Codice e sono comunque serviti al suo approfondimento. Si comprende pertanto il tema del Codice nella prospettiva storica (Mons. Brian Ferme), nella sua presentazione attraverso il magistero (P. Gianfranco Ghirlanda), nella prospettiva della sua attuazione con la legislazione complementare universale postcodiciale (Marcuzzi); e nella sua dimensione pastorale (Baura).

Divido la mia esposizione in tre parti: I. in una prima parte tratterò del contributo che la scienza canonica ha dato per lo studio, la conoscenza e l'approfondimento del codice, piuttosto a livello generale. II. In una seconda parte indicherò alcuni temi specifici con cui la scienza canonica si è trovata particolarmente impegnata. III. In una terza parte, sulla linea del dialogo tra fede e cultura, mi soffermerò sulla necessità dell'apertura dell'ordinamento canonico alla cultura giuridica umana, nella prospettiva della sua specifica missione.

*Parte Prima. Contributo della Scienza Canonica nello Studio del Codice di Diritto Canonico*

In questa prima parte intendo mettere in risalto il contributo che la scienza canonistica ha dato al diritto canonico, attraverso le traduzioni, i commentari e le pubblicazioni di diverso genere.<sup>5</sup> Si tratta certamente di una opera ponderosa il cui sguardo non può che essere a volo di uccello.

Menzioniamo anzitutto le molte traduzioni nelle differenti lingue. Si tratta di un gran contributo, anche se gravato da due rischi; da una parte le possibili imprecisioni nel rendere l'idea di certi canoni e, dall'altra, il graduale abbandono della lingua latina come strumento necessario per una accurata comprensione dei testi legislativi. Va apprezzato il fatto altamente positivo: il Codice è stato tradotto e commentato in molte lingue.<sup>6</sup> Ma quest'opera di pubblicazione è stata possibile per il rinnovato impegno nello studio del diritto canonico portato avanti dalle tante associazioni canonistiche, molte nuove, a tutti i livelli,<sup>7</sup> che hanno

---

<sup>5</sup> Sarebbe interessante soffermarsi anche sulle schede bibliografiche approntate, attraverso i mezzi computeristici. Ma andremmo troppo lontano.

<sup>6</sup> Insieme alle traduzioni nelle principali lingue, vale a dire, italiano, francese, tedesco, spagnolo, portoghese, polacco ed inglese, ci sono tante edizioni molto valide con commenti e fonti; tra esse meritano di essere annoverate: Conferencia Episcopal Argentina, Código de derecho canónico, Buenos Aires 1992; La société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, Code de droit canonique, Paris 1999; (Benlloch Poveda, Antonio dir.), Código de derecho canónico, Valencia 1993; (Bertone Tarcisio, coll.), Codice di diritto canonico, Roma 1997; (Caparros, E. & Thériault, Michel) Code de droit canonique, Montréal 1990; (Coriden James A. & Green Thomas Joseph [1938] & Heintschel, Donald E.), The Code of Canon Law, New York 1985; (Erdö, Péter, ed. e tr.) Az egyházi törvénykönyv, Budapest 1997; (Hortal Jesus), Código de direito canonico, Sao Paulo, 1983; (Lombardia Pedro, ed. & Arrieta, Juan Ignacio), Código de direito canonico, Braga, 1984; (Lombardia Pedro & Arrieta Juan Ignacio), Código de derecho canónico, Pamplona, 1984; (Lombardia Pedro & Arrieta Juan Ignacio & Castiglione Luigi), Codice di diritto canonico, Roma, 1986; (Ojnik, Stanko) Zakonik Cerkevnega Prava, Ljubljana, 1983; (Phuong, Nguyen Van, ed. e tr.) Bo Giao Luat, Xuat Ban, 1987; (Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, ed.) Codice di diritto canonico commentato, Milano 2001; (Valdrini Patrick, coll. & Vernay, Jacques, coll.) Droit canonique, Paris 1989; (Vito Pinto), Commento al Codice di diritto canonico, Roma, 2001.

<sup>7</sup> Canon Law Society of America (USA); Sociedad argentina de derecho canónico; Canon Law Society of Great Britain and Ireland; Ecclesiastical Law Society (Regno Unito - Anglicana); Associazione canonistica italiana; Gruppo italiano docenti di diritto canonico; Associatio Winfred Schulz (Berlino); La Société Canadienne de droit canonique (Ottawa); Sociedad de derecho canónico (USA); Canon Law Society of Australia and New Zealand (Melbourne); Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo (Roma); Gesellschaft für Kirchenrecht (Vienna); Société internationale de droit canonique et des législations religieuses comparées (Paris); La asociación española de canonistas;

dato vita a congressi, convegni di studi canonistici. I frutti sono stati le tantissime pubblicazioni canoniche. In questa attività di pubblicazione non si è trattato solo di commenti al Codice, ma anche di studi approfonditi, che evidenziano un rifiorire della scienza canonica. Non sono mancati anche tentativi di proporre già alcuni bilanci dal punto di vista canonistico, particolarmente sullo studio dei dieci principi direttivi per la revisione del Codice in diverse opere monografiche.<sup>8</sup> Possiamo menzionare alcune iniziative di maggiore rilievo.

### I. *L'attività della Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*

Vogliamo menzionare anzitutto la *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*, che è stata fondata per diffondere e sviluppare lo studio del diritto canonico e del diritto ecclesiastico, promuovendo la cooperazione scientifica e didattica tra i cultori di queste discipline, principalmente organizzando convegni a livello internazionale. Nell'arco di ventidue anni questa Associazione ha realizzato undici Congressi internazionali in cui sono stati approfonditi temi che aiutano il canonista ad avere una comprensione globale della legislazione canonica vigente: *La Chiesa dopo il Concilio* (Roma/1970);<sup>9</sup> *Persona e Ordinamento nella Chiesa* (Milano/1973);<sup>10</sup> *La norma en el derecho canónico* (Pamplona/1976);<sup>11</sup> *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'église et dans la société* (Friburgo/1980);<sup>12</sup> *Le nouveau code de droit canonique – The new code of canon law* (Ottawa/1984);<sup>13</sup> *Das konsoziative Element in der Kirche* (Monaco di Baviera/ 1987);<sup>14</sup> *La synodalité, la participation au gouvernement dans l'Eglise* (Parigi/1990);<sup>15</sup> *Chiesa e Stato nei sistemi giuridici contemporanei* (Lublino/1993); *La libertad religiosa* (Città del Messico/1995);<sup>16</sup> *El matrimonio y su expresión canonica ante el III milenio*

---

l'Arcisodalizio della Curia Romana.

<sup>8</sup> Un'opera che tratta complessivamente il punto è quella di J. Canosa (curante), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano 2000; così pure J. Herranz, *Studi sulla nuova legislazione della chiesa*, Milano 1990, 38-69.

<sup>9</sup> Cf. AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio: atti del Congresso Internazionale di diritto canonico*, Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972.

<sup>10</sup> Cf. AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa: atti del II Congresso Internazionale di diritto canonico*, Milano 10-16 settembre 1973, Milano 1975.

<sup>11</sup> Cf. AA.VV., *La norma en el derecho canónico: actas del III Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona 10-15 octubre 1976, Pamplona 1979.

<sup>12</sup> Cf. AA.VV., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société: actes du IV Congrès International de droit canonique*, Fribourg (Suisse) 6-11.X.1980, publié par Eugenio Corecco, Niklaus Herzog, Angelo Scola, Milano 1981.

<sup>13</sup> Cf. AA.VV., *Le nouveau code de droit canonique: actes du V Congrès international de droit canonique*, organisé par l'Université Saint Paul et tenu à l'Université d'Ottawa du 19 au 25 août 1984, publiés sous la direction de Michel Thériault et de Jean Thorn, Ottawa 1986.

<sup>14</sup> Cf. AA.VV., *Das konsoziative Element in der Kirche: Akten des VI internationalen Kongresses für Kanonisches Recht*, München 14-19 September 1987, Ottilien 1989.

<sup>15</sup> Cf. AA.VV., *La synodalité, la participation au gouvernement dans l'Eglise: actes du VII Congrès international de droit canonique*, Paris 21-28 septembre 1990, Paris 1992.

<sup>16</sup> Cf. AA.VV., *La libertad religiosa: memoria del IX Congreso internacional de derecho canónico*,

(Pamplona/1998);<sup>17</sup> *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al terzo millennio* (Budapest/2001).

## II. L'Arcisodalizio della Curia Romana

Un'altra benemerita istituzione nel campo canonistico è certamente anche l'Arcisodalizio della Curia Romana, particolarmente con le sue iniziative delle conferenze mensili e le giornate di incontro. Per rendersene conto, è sufficiente dare un'occhiata alle numerose pubblicazioni della serie Studi Giuridici, della Libreria editrice Vaticana. Si tratta ormai di ben LVIII volumi.<sup>18</sup> Praticamente tutti i temi del codice sono stati trattati diffusamente, anche se il diritto matrimoniale occupa certamente la *pars potior*.

---

Ciudad de México 21-25 septiembre del 1995, México 1996.

<sup>17</sup> AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio: X Congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona 14-19 de septiembre de 1998, edición dirigida por Pedro Juan Viladrich, Pamplona 2000.

<sup>18</sup> T. Giussani, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*, Roma 1977; E. Piacentini, *Il martirio nelle cause dei Santi*, Roma 1979; A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all'età giovanile*, Roma 1979; F. D'Ostilio, *È pronto il nuovo Codice di Diritto canonico*, Roma 1982; Z. Grochowski - V. Carcel, ed. *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Roma 1984; F. D'Ostilio, *La storia del nuovo codice di diritto canonico*, Roma 1983; AA.VV., *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel nuovo Codex Iuris Canonici*, Roma 1984; AA.VV., *Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Roma 1985; F. Bersini, ed., *I discorsi del Papa alla Rota*, Roma 1986; AA.VV., *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Roma 1986; AA.VV., *I beni temporali della Chiesa in Italia*, Roma 1986; AA.VV., *Teologia e diritto canonico*, Roma 1987; E. Farhat, ed., *Gerusalemme nei documenti pontifici*, Roma 1987; AA.VV., *I laici nel diritto della Chiesa*, Roma 1987; P.A. Bonnet - E. Gullo, ed., *L'incapacitas (can.1095) nelle « sententiae selectae coram Pinto »*, Roma 1988; AA.VV., *L'annuncio cristiano nella società europea contemporanea*, Roma 1987; AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Roma 1988; AA.VV., *Il diritto alla difesa nell'ordinamento canonico*, Roma 1989; AA.VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Roma 1989; AA.VV., *La giurisprudenza dei Tribunali Ecclesiastici Italiani*, Roma 1989; AA.VV., *La Curia Romana nella Cost. « Pastor Bonus »*, Roma 1990; AA.VV., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Roma 1990; P.A. Bonnet - C. Gullo, ed., *L'immatùrità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Roma 1990; AA.VV., *La giustizia Amministrativa nella Chiesa*, Roma 1991; G. Erlebach, *La nullità della sentenza giudiziale « ob ius defensionis denegatum » nella giurisprudenza rotale*, Roma 1991; AA.VV., *Comunione e disciplina ecclesiale*, Roma 1991; AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Roma 1992; AA.VV., *Il sostentamento del clero*, Roma 1993; AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Roma 1994 (2ª ed.); AA.VV., *Il consenso matrimoniale condizionato*, Roma 1993; AA.VV., *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*, Roma 1993; AA.VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Roma 1994; AA.VV., *Pastorale e diritto nella normativa matrimoniale canonica in Italia*, Roma 1994; AA.VV., *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Roma 1995; AA.VV., *Error determinans voluntatem (can.1099)*, Roma 1994; AA.VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio*, Roma 1995; D'Ostilio, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, Roma 1995; AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Roma 1995; AA.VV., *Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico*, Roma 1995; AA.VV., *Il « Bonum coniugum » nel matrimonio canonico*, Roma 1996; AA.VV., *Il diritto della Chiesa, interpretazione e prassi*, Roma 1996; AA.VV., *Le « Normae » del Tribunale della Rota Romana*, Roma 1997; AA.VV., *La parrocchia*, Roma 1997; E. Graziani, *Lezioni di giustizia amministrativa*, Roma 1997; AA.VV., *La giustizia nella Chiesa: fondamento*

### III. Le Università Pontificie, particolarmente quelle dell'Urbe

Un particolare compito, come è ovvio, per il ruolo istituzionale che esse rivestono sono state senza dubbio le facoltà di diritto canonico sia dell'Urbe che extra. Si tratta delle facoltà di diritto canonico della Pontificia Università Lateranense,<sup>19</sup> della Pontificia Università Gregoriana,<sup>20</sup> della Pontificia Università Urbaniana,<sup>21</sup> della Pontificia Università della Santa

---

divino e cultura processualistica moderna, Roma 1997; AA.VV., Verità e definitività della sentenza canonica, Roma 1997; AA.VV., I matrimoni misti, Roma 1998; AA.VV., L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio, Roma 1998; AA.VV., La procedura matrimoniale abbreviata, Roma 1998; AA.VV., I beni temporali della Chiesa, Roma 1998; AA.VV., Le Associazioni nella Chiesa, Roma 1999; AA.VV., L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico, Roma 2000; AA.VV., La tutela della famiglia e dei minori nel Codice di diritto canonico, Roma 2000; AA.VV., Crisi coniugali: riconciliazione e contenzioso giudiziario, Roma 2001; AA.VV., Errore e dolo nella giurisprudenza rotale, Roma 2001; P.A. Bonnet - C. Gullo, ed., Diritto matrimoniale canonico, Roma 2002.

<sup>19</sup> La Pontificia Università Lateranense con la sua *Facultas Iuris Canonici* istituita nel 1853 ha costituito un luogo privilegiato della cultura giuridica con il suo tratto distintivo dello sviluppo del dialogo con il Diritto Civile, attraverso l'*Institutum Utriusque Iuris*. La rivista *Studia et documenta historiae et iuris*, che vi si pubblica, è un luogo d'incontro dei più qualificati studiosi di quelle discipline nonché fonte di documentazione privilegiata ed aggiornata dei risultati conseguiti. Ai profili canonistici è dedicata l'altra rivista dell'*Institutum* (*Apollinaris*) che ospita gli interventi più autorevoli del settore e fornisce un'aggiornata informazione sugli atti della Santa Sede.

<sup>20</sup> La Pontificia Università Gregoriana ha dato un contributo non indifferente allo sviluppo della scienza canonistica durante questo ventennio. La sua Facoltà di diritto, con i suoi quasi 125 anni di storia, ha avuto un ruolo di prima linea nel processo d'assimilazione e adattamento della nuova mentalità post conciliare nello studio del diritto canonico. Dal 1927 la sua rivista *Periodica de re canonica* ha costituito un importante strumento per l'approfondimento delle diverse tematiche morali, canoniche e liturgiche, prendendo, precisamente nei due ultimi decenni, la sua impostazione specificamente canonica, diventando un luogo d'incontro e di sintesi delle diverse correnti di pensiero nel mondo del diritto canonico. Oltre gli articoli e gli studi di carattere teorico e pratico nei vari campi del diritto canonico e delle discipline affini, pubblica anche sentenze della Rota romana o commentari sui decreti della Segnatura Apostolica e sulle risposte del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi. Dal 1994 questa rivista offre inoltre un importante sussidio al mondo della ricerca, con la pubblicazione annuale di un'ampia e accurata bibliografia degli articoli e libri apparsi durante l'anno precedente, riguardanti il diritto canonico e le scienze affini. Si sono ormai realizzati 37 Colloqui di diritto canonico, rivolti limitatamente agli ex alunni della facoltà; questi sono pure un importante momento d'aggiornamento e di scambio di opinioni nel mondo della canonistica. Da sottolineare ancora, l'iniziativa del Corso di specializzazione in Giurisprudenza che questa Facoltà offre da più di trentadue anni, per preparare soprattutto gli operatori dei Tribunali ecclesiastici. Notevole è la collana « Tesi Gregoriana. Serie di diritto canonico ».

<sup>21</sup> La Facoltà di diritto della Pontificia Università Urbaniana, risalente al 1886, non può non essere menzionata. L'impostazione del suo insegnamento già rappresenta per sé un importante contributo. Con il suo Ordinamento degli studi organizzato in tre cicli tende precipuamente a: 1) approfondire le scienze giuridico-canoniche in rapporto particolarmente alla missione; 2) preparare abili insegnanti di diritto canonico ed esperti collaboratori della gerarchia delle giovani Chiese. In sintonia con quest'ultimo, è stato introdotto un « Corso di prassi e giurisprudenza ecclesiastica ». Contributi d'indole accademica da parte della Facoltà vengono offerti attraverso la Rivista dell'Università *Euntes Docete*, (*Commentaria Urbaniana, Nova series*), attraverso la Collana *Studia* (monografie) e la Collana *Subsidia* (manuali per lo studio). L'importanza di questa Facoltà è da capirsi all'interno della

Croce,<sup>22</sup> della Pontificia Università Salesiana, del Pontificio Istituto Orientale e del Pontificio Ateneo Antoniano, dell'Università di Navarra,<sup>23</sup> di Salamanca,<sup>24</sup> di Bogotà in Colombia, e della Università Cattolica d'Argentina,<sup>25</sup> dell'Università Cattolica di Washington.

Ognuna di queste istituzioni, rispondendo alle peculiarità che le qualificano, ha dato il suo valido contributo in questo ventennio allo studio, all'approfondimento e alla conoscenza del codice. Non possiamo, per ovvi motivi, permetterci di diffonderci su ognuna di esse. Del resto non è il compito di questa conferenza. Non possiamo tuttavia non accennare ad alcune peculiari pubblicazioni che evidenziano in modo singolare il contributo alla scienza canonistica in questo ultimo ventennio.

La collana *Tesi Gregoriana, serie diritto canonico*, con i suoi 55 numeri, è un importante strumento divulgativo delle tesi dottorali di prestigioso valore scientifico. Risulta ammirevole l'ingente produzione bibliografica della facoltà di diritto canonico dell'Università della Santa Croce: cinque Trattati di diritto canonico;<sup>26</sup> tre raccolte di testi legislativi;<sup>27</sup> venti

---

tematica Diritto - missionarietà - inculturazione.

<sup>22</sup> La Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce, pur ancora giovane, ha preso ormai uno spazio proprio nel mondo della scienza canonistica. Dal 1989 con la rivista *Ius Ecclesiae* ha dato un contributo all'ambito della ricerca canonica, essa raccoglie una parte rappresentativa di pensatori autorevoli e offre importanti dati sulla dottrina; giurisprudenza, note e commenti, rassegna bibliografica e documenti. Questa facoltà promuove Convegni e Seminari di diritto canonico. Vasta e rilevante è pure la produzione scientifica canonica.

<sup>23</sup> L'Istituto Martín de Azpilcueta, centro di ricerca scientifica che dipende della Facoltà di diritto canonico della Università di Navarra, nato proprio nell'immediato post concilio (1967), ha portato avanti importanti iniziative riguardanti la promozione dell'indagine e il progresso della scienza canonica, la storia del diritto, il diritto ecclesiastico e lo studio scientifico dell'aspetto giuridico e sociologico dei rapporti tra la Chiesa e la società civile. La mole di bibliografia di questo Istituto, riguardante tutti i campi del diritto, è ingente. Comprende a) La colección canónica di monografie (circa 146 opere); b) Quaderni del IMA (12 opere); c) Quaderni dottorali: estratti di tesi su Diritto canonico e Diritto ecclesiastico dello Stato (16 volumi dal 1983); d) La rivista *Fidelium iura* (dal 1991), il cui contenuto principale riguarda i diritti e doveri fondamentali del fedele; e) La rivista *Ius canonicum* (dal 1961), che nel mondo ispano rappresenta un'importante risorsa scientifica, offrendo non soltanto studi monografici, ma anche la pubblicazione dei testi legislativi di maggiore interesse: l'attività del Pontificio Consiglio per la interpretazione dei testi legislativi; sentenze dei tribunali della Santa Sede insieme a commenti di specialisti in materia; recensioni su libri di particolare rilievo e cronache sui Congressi e Convegni di diritto canonico.

<sup>24</sup> La Facoltà di diritto della Pontificia Università di Salamanca, che riprese la sua attività nel 1940, dopo esser stata soppressa nel secolo XIII, ha pure offerto un importante contributo attraverso i Corsi di diritto matrimoniale e processuale ed altre pubblicazioni di autorevoli giuristi.

<sup>25</sup> Quest'ultima dal 1993 ha contribuito con alcune pubblicazioni all'approfondimento della scienza canonistica nell'America Latina. Inoltre, dal 1994 questa Facoltà pubblica la *Rivista Anuario Argentino de derecho canónico*, strumento divulgativo dell'attività scientifica nell'ambito del diritto canonico.

<sup>26</sup> J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989; E. Labandeira, *Trattato di Diritto amministrativo canonico*, 1994; J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997; J.P.Schoupe, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 1997; C.J. Errázuriz, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000.

<sup>27</sup> J.T. Martín de Agar, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Milano

monografie giuridiche, la collana *Subsidia canonica*; altre diciotto pubblicazioni e la collana *Dissertationes*.

Degno di menzione è il *Comentario exgético de derecho canónico*, ormai alla sua terza edizione, in otto volumi. Esso fa l'esegesi di tutti i canoni della codificazione vigente e coinvolge studiosi – 116 da 18 nazioni – non solo del IMA ma pure d'altri centri di studio e di diversi enti del governo centrale della Chiesa.

#### IV. Associazioni e gruppi di studio

L'associazione canonistica Italiana ha contribuito particolarmente allo sviluppo della scienza canonica con i suoi convegni annuali, pubblicati dalla rivista, che ne è un'emanazione, *Monitor Ecclesiasticus*.

Dobbiamo pure menzionare il *Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico*, parte della *Associazione Canonistica Italiana*, che, nato per iniziativa d'alcuni insegnanti alla chiusura del Concilio Vaticano II, già allora cercava di fronteggiare il problema del nuovo approccio al diritto canonico alla luce delle conclusioni del Concilio. Fin dalla sua origine questo gruppo ha costituito un importante punto di collegamento tra i docenti dei Seminari, degli Studentati religiosi, delle Facoltà teologiche e degli Istituti di scienze religiose e di alcune Facoltà di diritto canonico delle Università Pontificie. Il suo lavoro di produzione bibliografica è pure notevole, soprattutto con la pubblicazione degli Atti dei suoi XXVIII *Incontri di Studio* in diverse riviste dal 1989 al 1991<sup>28</sup> e dal 1992 ad oggi, nella Collana *Quaderni della Mendola*.

---

1990; E. Baura, *Legislazione sugli organi castrensi*, Milano 1992; J.I. Arrieta, J. Canosa, J. Miñambres, *Legislazione sull'organizzazione centrale della Chiesa*, Milano 1997.

<sup>28</sup> 1989: Chiesa universale e Chiesa particolare: Strutture e Ministeri: G. Mazzoni, *Episcopato Collegialità e Primato: presupposti teologici e giuridici*, in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 535-549; A.G. Urru, *Istituti per l'esercizio della collegialità e del primato: il Concilio Ecumenico e il Sinodo dei Vescovi*, in *ME* 115 (1990) 569-589; G. Ghirlanda, *La Chiesa particolare: natura e tipologia*, in *ME* 115 (1990) 551-568; F. Iannone, *L'Ordinariato Militare: riflessioni intorno alla Spirituali Militum Curae*, in *Carmelus* 39 (1992) 3-2; J.L. Gutiérrez, *I raggruppamenti di Chiese particolari*, in *ME* 116 (1991) 437-455; I. Žlužek, *Presentazione del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *ME*, 115 (1990) 591-612; 1990: Chiesa particolare: Strutture e Uffici (Libro II, cann.460-572) : E.Miragoli, *La legislazione sul Sinodo Diocesano: il Vaticano II nella Chiesa particolare*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (1991) 12-42; C. Redaelli, *La Curia Diocesana: natura e articolazioni*, in *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 172-194; A. Longhitano, *Gli Archivi Ecclesiastici (cann.586-491; 535 §§4- 5)*, in *Ius Ecclesiae* 2 (1992) 649-667; G.P. Montini, *I Vicari foranei*, in *QDE* 4 (1991) 376-389; G.Gervasio, *Il Consiglio Pastorale Diocesano*, in *QDE* 5 (1992) 108-128; A. Celegghin, *I Responsabili della Parrocchia*, in *Antonianum* 67 (1992) 67-90; 1991: *Gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (Libro II, cann.573-746)* : A. Montan, *La vita consacrata nel mistero della Chiesa fra tradizione e rinnovamento*, in *Lateranum* 57 (1993) 515-576; J. Torres, *Il Vicario episcopale per la vita consacrata*, in *QDE* 6 (1993) 57-82; V. Mosca, *L'identità degli Istituti secolari nel CIC*, in *QDE* 6 (1993) 177-195, 307-333; G. di Mattia, *Separazione dei membri dall'Istituto e dalla Società di vita apostolica*, in *Commentarium pro religionis et missionariis* 54 (1993) 31-56; B. Senofonte, *La Potestas negli istituti di vita consacrata*, in *ME* 117 (1992) 308-318; M. Brogi, *La normativa del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium sulla vita consacrata*, in *QDE* 8 (1995) 128-137; J.L. Gutiérrez, *Le società di vita apostolica*, in *IE* 6 (1994) 553-569.

<sup>29</sup> Bisogna sottolineare l'importanza di quest'incontri non solo per il livello accademico, ma anche per la ricchezza di scambio tra i professori delle diverse Facoltà di diritto canonico in Italia. A questo Gruppo dobbiamo pure un completo manuale di diritto canonico in tre volumi<sup>30</sup> e il sussidio di Bibliografia canonistica a schede che il Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi pubblica dal 1991.

Nel mondo anglofono americano merita particolare risalto il contributo della *Canon Law Society of America* la quale risale al 1939 e ha avuto un ruolo significativo nella ricezione tanto della precedente codificazione quanto di quella attuale, negli Stati Uniti di America. Tra le pubblicazioni di questa Società si conta una serie di *General Studies*;<sup>31</sup> pubblicazioni su diritto matrimoniale e processuale;<sup>32</sup> dal 1995 la collana *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*; la Rivista *Canon Law digest* e la Collana *Proceedings* che raccoglie le conclusioni dei Convegni annuali realizzati dalla Associazione dal 1980, anche se si sono celebrati ormai 63 incontri. Un'altra iniziativa importante è quella della *Canon Law Society of Great Britain and Ireland* che pubblica la Rivista quadrimestrale *The Society Newsletter*; la Rivista semestrale

---

<sup>29</sup> AA.VV., La funzione di insegnare della Chiesa, XIX Incontro di Studio, Passo della Mendola - Trento, 29 giugno - 3 luglio 1992, Milano 1994; AA.VV., La funzione di santificare della Chiesa, XX Incontro di Studio, Passo della Mendola - Trento, 5 luglio - 9 luglio 1993, Milano 1995; AA.VV., Matrimonio e disciplina ecclesiastica, XXI Incontro di Studio, Passo della Mendola - Trento, 4 luglio - 8 luglio 1994, Milano 1996; AA.VV., I beni temporali della Chiesa, XXII Incontro di Studio, Passo della Mendola - Trento, 3 luglio - 7 luglio 1995, Milano; AA.VV., Le sanzioni nella Chiesa, XXIII Incontro di Studio, Abbazia di Maguzzano - Lonato (Brescia), 1 luglio - 5 luglio 1996, Milano 1997; AA.VV., I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale, XXIV Incontro di Studio, Ponte di Legno (Brescia), 30 giugno - 4 luglio 1997, Milano 1998; AA.VV., I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali, XXV Incontro di studio, Villa S. Giuseppe - Torino, 29 giugno - 3 luglio 1998, Milano 1999; AA.VV., I laici nella ministerialità della Chiesa, XXVI Incontro di studio, Centro Dolomiti « Pio X » - Bocca di Cadore, 28 giugno - 3 luglio 1999, Milano 2000; AA.VV., Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica, XXVII Incontro di studio, Centro Dolomiti « Pio X » - Bocca di Cadore, 26 giugno - 30 giugno 2000, Milano 2001; AA.VV., Fedeli, Associazioni e movimenti, XXVIII Incontro di studio, « Villa Cagnola » - Gazzada (VA), 2 luglio - 6 luglio 2001, Milano 2002.

<sup>30</sup> AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1995.

<sup>31</sup> AA.VV., *Reflections on the Occasion of the 50th Anniversary*, Washington 1989; AA.VV., *An Annotated Bibliography of the Work of the CLSA*, Washington 1982; AA.VV., *Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*, Washington 1982; AA.VV., *Protection of Rights of Persons in the Church*, Washington 1991; AA.VV., *New Law and Life: 60 Practical Questions and Answers on the New Code of Canon Law*, Washington 1985; AA.VV., *Code, Community, Ministry*, Washington 1992; AA.VV., *Pastoral Cares in Parishes without Pastors. Applications of Canon 517 §2*, Washington 1995; AA.VV., *Clergy Procedural Handbook*, Washington 1992; AA.VV., *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate*, Washington 1995; AA.VV., *Selected issues in Religious Law*, Washington 1997; AA.VV., *Church Finance Handbook*, Washington 1999; AA.VV., *Procedural Handbook for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life*, Washington 2001.

<sup>32</sup> L.G. Wrenn, *Decisions*, Washington 1983; *Law Sections*, Washington 1994; *The Invalid Marriage*, Washington 1998; *Rotal Anthology. An Annotated index of Rotal Decisions from 1971-1988*, edited by A.Mendonça, Washington, 1992; *Marriage Studies series, Vol.I*, edited by T.P. Doyle, Washington 1980; *Vol.II*, edited by John Alessandro, Washington, 1990.

*Canon Law Abstracts* e la pubblicazione annuale *Matrimonial Decisions of Great Britain and Ireland*.

Questa panoramica generale sulle più rilevanti iniziative nella scienza canonistica a partire dalla promulgazione del Codice attuale, non è certamente esauriente. Esistono moltissime iniziative altrettanto meritevoli di speciale menzione. Si è voluto soltanto offrire una panoramica rappresentativa per mettere in risalto tutto il dinamismo generato a partire dalla promulgazione dell'attuale legislazione canonica. Questo dinamismo coinvolge diverse linee di pensiero, qualche volta non coincidenti, segno tuttavia d'un arricchimento reciproco. Importante è la motivazione comune, vale a dire, una più chiara comprensione ed applicazione del Codice, avendo come traguardo fondamentale il principio secondo il quale *salus animarum in Ecclesia suprema lex esto*. Una valutazione complessiva su tutte queste iniziative non può che essere positiva.

*Parte seconda. Alcuni temi di dibattito e di approfondimento*

*I. La Communio e la scienza canonica*

Un concetto che è entrato con forza nella scienza canonistica dopo la promulgazione del Codice è quello della *Communio*. Tale concetto, ricco di storia<sup>33</sup> e di significato, è diventato una specie di principio prevalente d'interpretazione del Codice.<sup>34</sup> Non è questa la sede per considerare la vasta gamma d'interpretazioni e di comprensioni della legislazione vigente alla luce di questa idea. Che sia una chiave importante d'interpretazione è indiscutibile. Lo stesso Concilio nella nota esplicativa alla *Lumen Gentium* dice che la «Comunione è un concetto tenuto in grande onore nella Chiesa antica (ed anche oggi specialmente in Oriente). Per essa non si intende un certo vago sentimento ma una realtà organica, che richiede una forma giuridica e che allo stesso tempo è animata dalla carità». <sup>35</sup> Il Santo Padre nella Costituzione *Sacrae disciplinae leges*, dopo aver sottolineato il nesso che si dà tra la ecclesiologia del Vaticano II e l'attuale Codice, fa esplicita menzione della *communio*, quando elenca i diversi elementi che nel nuovo codice risentono della ecclesiologia del Vaticano II: «La dottrina che presenta la Chiesa come comunione e che perciò stabilisce le relazioni che devono intercorrere tra Chiesa universale e particolare, e tra primato e collegialità, come pure la dottrina in base alla quale tutte le membra del popolo di Dio partecipano, in un modo loro proprio, del triplice ufficio di Cristo, ossia della funzione sacerdotale, profetica e regale. A questa dottrina si riconnette anche quella che riguarda i doveri

---

<sup>33</sup> Infatti S. Agostino lo riferì come chiave di comprensione della Chiesa: «Nullus interprete indigent canonicarum scripturarum testimonia, quae commendant Ecclesiam in totius orbis communionem consistere». De Unit. Eccle. Contra donat., 20, in PL 56, 434.

<sup>34</sup> Cf. R. J. Castillo Lara, La communion ecclesiale dans le nouveau code de droit canonique, in *Communicationes* 15 (1984) 242-267.

<sup>35</sup> NEP 2, en Denz. n.4353.

e i diritti dei fedeli, e particolarmente dei laici; e finalmente l'impegno che la Chiesa deve porre nell'ecumenismo». <sup>36</sup>

Tuttavia non tutto è chiaro circa la *communio* e non sempre se n'è fatto un uso appropriato. Se la *communio* è una nozione antichissima, è altrettanto vero che il suo significato ha assunto tonalità e contenuti diversi lungo il corso della storia. Di fatto oggi si dà quasi per scontato il suo significato e la sua portata. Ci si sofferma sulla *communio* come comunicazione dello Spirito Santo (comunione verticale) e come comunione dei fedeli tra di loro (comunione orizzontale), *communio sanctorum*, e spesso neppure si accenna o per lo meno non si dà il dovuto rilievo al significato di comunione che storicamente è stato il più rilevante: la comunione nei beni della Chiesa, ossia i tre vincoli della fede, dei Sacramenti, e della disciplina. <sup>37</sup> E questa è forse la fonte principale degli equivoci. Del resto gli stessi documenti della Chiesa indulgono ad uno uso piuttosto ampio della parola *communio*.

La Costituzione *Pastor bonus*, per esempio, adopera la parola «koinonia» o «comunione» in un senso piuttosto ampio, come del resto fa lo stesso Concilio. <sup>38</sup> Di fatto la *Pastor bonus* precisa che «in questa definizione della Chiesa (come comunione) confluiscono sia il Mistero della Chiesa, sia le componenti del popolo messianico di Dio, sia la struttura gerarchica della Chiesa stessa» (*Pastor bonus*, 1). Ma la stessa costituzione *Pastor bonus* è consapevole della problematica che esiste attorno ad essa: mentre da una parte afferma che «i documenti del Concilio Vaticano II, e specialmente la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, hanno spiegato in modo completo tale nozione di comunione», ricorda anche che ad essa «hanno dedicato la loro attenzione anche i Padri del Sinodo dei Vescovi, riuniti in Assemblea Generale nel 1985 e nel 1987». <sup>39</sup> Con ciò vuole fare proprio l'invito di quei Sinodi ad un approfondimento del concetto stesso di comunione. In realtà il Sinodo del 1985, nella sua relazione finale, ha un lungo testo sulla comunione, che può essere utile rileggere: «L'eclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio. La Koinonia/comunione, fondata sulla sacra Scrittura, è tenuta in

---

<sup>36</sup> Giovanni Paolo II, Cost. *Sacrae disciplinae leges*, in EV 8/632.

<sup>37</sup> Cf. L. Hertling, *Communio und Primat*, in *Communio Und Primat*, in *Miscellanea Historae Pontificiae*, VII, Roma 1943. L'autore osserva che nel concetto di *Communio* vi è stata anche una evoluzione dai primi secoli ad oggi (26). Per l'autore la *communio* è sempre una realtà visibile della Chiesa. «*Communio sanctorum bei den Vätern oft einfachhin die sichtbare Kirche bedeutet*» (3); e consiste essenzialmente nel conservare i vincoli, particolarmente della fede: «*Communio is also jenes einigende Band, das die Gläubigen und vor allem die Bishoefe zu der einem katholischen Kirche zusammenschliesst, und da nicht lediglich in der Gemeinsamkeit des Glaubens oder der Gesinnung besteht*» (6). Sono precisamente i tre vincoli della fede, dei sacramenti, particolarmente dell'Eucaristia, e della disciplina. La comunione pertanto ha certamente i presupposti interiori, perché non può esserci una fede senza adesione interiore, ma essa sta a significare ciò che appare e ciò che visibilmente unisce i fedeli nella Chiesa.

<sup>38</sup> Di fatto la costituzione si riferisce a testi conciliari abbastanza diversificati nel significato della parola «comunione», come ad es. LG 4, 14, 1: comprende insieme comunione, incorporazione, unità, unione, sacramento ecc. Anzi sembra che «comunione» non venga mai intesa nel senso tecnico e preciso che si ritrova nel can.205 e, tra i documenti conciliari, nel decreto *Unitatis Redintegratio* e *Orientalium Ecclesiarum*.

<sup>39</sup> Relazione finale del Sinodo, II, C, 1, in EV 11/787-789.

grande onore nella Chiesa antica e nelle Chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita. Che cosa significa la complessa parola “comunione”? Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta ed il fondamento della comunione nella Chiesa. L'eucaristia è la fonte ed il culmine di tutta la vita cristiana (cf. LG 11). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (cf. 1 Cor 10, 16). Pertanto l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri. Tuttavia l'ecclesiologia di comunione è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità ». <sup>40</sup> La Congregazione per la dottrina della fede intervenne con la lettera *Communio Notio* del 28 maggio 1992,<sup>41</sup> proprio perché serpeggiavano su essa non pochi equivoci.

La Chiesa è comunione. È la comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (LG, 4). È comunione di grazia nello Spirito Santo: è comunione in forza del dono dello Spirito Santo (*communicatio Sancti Spiritus*). È comunione dei fedeli che mediante il battesimo sono rigenerati in Cristo con il dono dello Spirito Santo e inseriti nella Chiesa di Cristo (*communio sanctorum*). Nella Chiesa di Cristo i fedeli trovano il loro nutrimento, i mezzi di grazia che il Signore ha affidato alla Chiesa per poter pervenire alla salvezza nella Chiesa: si tratta di mezzi comuni a tutti i fedeli, in quanto battezzati; tutti i fedeli ne dispongono in quanto membri della Chiesa; si tratta di beni comuni a tutti, perché tutti ne hanno bisogno per raggiungere la pienezza di vita cristiana; nella partecipazione a tali beni i fedeli comunicano tra di loro nella Chiesa. Tali mezzi riguardano le verità rivelate, oggetto della fede dei credenti, i Sacramenti, che santificano i fedeli, e il governo dei pastori, ai quali il Signore ha affidato il compito di pascere autoritativamente la sua chiesa e guidarla efficacemente nell'adempimento della sua missione. In quanto tali mezzi sono nella chiesa, la comunione con tali mezzi si dice ecclesiastica, e ne può disporre in pienezza solo il fedele cattolico, il fedele cioè che appartiene alla chiesa cattolica. In questa infatti, in quanto governata dal romano pontefice e dai Vescovi, sussiste la Chiesa di Cristo, con tutti i mezzi di grazia (cf. can. 204, §2). Nelle altre chiese, proprio perché non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica, non esistono in pienezza tutti i mezzi di grazia voluti dal Signore. I fedeli che vi appartengono non li possono trovare perciò nella pienezza in altre comunità. Ne consegue che una qualche comunione ecclesiastica esiste tra tutti i battezzati, ma la piena comunione ecclesiastica si realizza solo nei fedeli cattolici che nella loro chiesa dispongono di tutti questi mezzi, proprio perché solo nella chiesa cattolica sussiste la chiesa di Cristo (cf. *OE*, 2; *UR*, 2, 3, 8). Per

---

<sup>40</sup> Relazione finale del Sinodo, II, C, 1, in EV 9/1800.

<sup>41</sup> AAS, 85 (1993) 838-850.

gli altri fedeli la comunione ecclesiastica non potrà essere piena, ma soltanto non piena, o imperfetta.<sup>42</sup>

Così la *communio* è una realtà ben concreta e visibile, attraversa i tre grandi beni della Chiesa e le tre funzioni che ad essi fanno riferimento: funzione di insegnamento, di santificazione e di governo. Dovere primo dei fedeli è mantenere la *communio* (can. 209), scopo primario della gerarchia è il servizio alla *communio*, ossia alla fede, ai Sacramenti e alla disciplina. Mettere in pericolo tali beni è mettere in pericolo la Chiesa che Cristo ha voluto come custode dei tre beni e quindi la salvezza dei fedeli. In questo contesto la *communio* è la strada per la comprensione della nuova legislazione,<sup>43</sup> e della categoria di *christifidelis* come *status fundamentalis* di tutti i membri della chiesa, con uguale partecipazione ai beni della salvezza in virtù della comune vocazione alla salvezza (cf. cann. 96; 204; 208),<sup>44</sup> ma con diversa modalità nell'esercizio di tale partecipazione a secondo si sia chierico o laico, ciò in virtù delle due sorgenti: il battesimo e l'ordine sacro (cf. can. 1008).<sup>45</sup> Tutti quindi nella Chiesa sono co- responsabili nella partecipazione alla triplice funzione di Cristo che si esprime nei tre beni della Comunione:

1) al bene della santificazione – partecipazione alla funzione santificatrice di Cristo – attraverso il ministero autentico dell'insegnamento e dei sacramenti, riservato in genere a chi è rivestito dell'ordine sacro (cf. can. 835) ma anche a tutti i fedeli in forza del loro battesimo grazie al quale esercitano anch'essi funzioni sacerdotali;

2) al bene della Parola – partecipazione alla funzione profetica di Cristo–; maestri autentici della fede sono solo i sacri Pastori, sia attraverso il magistero infallibile (cf. can. 749) che quello autentico non infallibile (cf. cann. 752-754), come pure nel ministero; al bene della predicazione, della catechesi, l'azione missionaria e l'educazione cattolica, ma i fedeli laici hanno in tale funzione la loro parte che non va trascurata;

3) al bene del governo nella carità pastorale – partecipazione alla funzione regale di Cristo – sono abili nella Chiesa solo coloro che sono insigniti dell'ordine sacro (cf. can. 129, §1), anche se i fedeli laici possono cooperare a norma del diritto (cf. can. 129, §2).

Con questi presupposti si capisce l'obbligo essenziale per tutti i membri della Chiesa di riconoscere e di rimanere nei *tria bona* che costituiscono i *tria vincula* della *Communio* (cf.

---

<sup>42</sup> V. De Paolis, *Communio et excommunicatio*, in *Periodica*, 70 (1981) 271-302. V. De Paolis, *Communio in novo Codice iuris canonici*, in *Periodica*, 77 (1988) 521-552.

<sup>43</sup> Si sa ormai che dal punto di vista di contenuto, la dottrina conciliare appare particolarmente nel Libro II (Il Popolo di Dio), così come nei Libri III e IV (sulla funzione di insegnare e di santificare).

<sup>44</sup> LG 8; 9-17; 22; 38; 34-36.

<sup>45</sup> LG 10; 11; 20; 27, PO 2; 5; 7; 12; 18. D'altra parte, da tale uguaglianza essenziale e disuguaglianza ministeriale deriva che la Chiesa ha una struttura gerarchica, che si articola nel duplice soggetto di autorità suprema (il Romano Pontefice e il Collegio dei Vescovi con il Papa), con tutti gli organismi attraverso cui essi operano (cf. cann.330-374) e le Chiese particolari con i loro raggruppamenti con tutti gli organismi che servono di articolazione e manifestazione (cf. cann.368-572). Si veda anche P. Bianchi, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, in *Periodica* 77 (1988) 523.

cann. 205; 209).<sup>46</sup> Questi *tria vincula* rappresentano le categorie basilari per individuare la situazione del battezzato di fronte alla *Communio*: l'integra accettazione della sua organizzazione e di tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti (comunione piena).<sup>47</sup>

## II. I Vescovi residenziali e i Vescovi titolari

È innegabile che l'episcopato è stato visto nei primi secoli principalmente in relazione alla Chiesa particolare. Di fatto le consacrazioni erano relative e perpetue, in rapporto alla comunità per la quale il fedele veniva consacrato. La mutua appartenenza tra comunità e pastore era espressa in linguaggio sponsale; sigillata pertanto con un vincolo indissolubile.<sup>48</sup> La ecclesiologia conciliare ha privilegiato invece l'appartenenza del vescovo prima di tutto al collegio episcopale. Inoltre le ordinazioni non sono più relative o perpetue. Il vincolo sponsale non è propriamente con una chiesa particolare, ma semplicemente con la chiesa di Cristo.

La comprensione episcopale oggi non sembra che debba essere intesa primariamente in relazione alla Chiesa particolare, ma alla ordinazione in quanto tale e al ministero per il quale il vescovo viene consacrato. In tal senso va ricordato, oltre che il Concilio, un testo della lettera apostolica *Apostolos suos* che riflette tale consapevolezza ecclesiale. È evidente, vi sono molti Vescovi che, pur esercitando compiti propriamente episcopali, non sono a capo di una Chiesa particolare. Vi sono tutti i Vescovi che coadiuvano il Papa nel suo ministero petrino; ma vi sono anche le circoscrizioni di cui ha parlato il Concilio e la lettera *Communio Notio*,<sup>49</sup> come le Prelature personali, gli Ordinariati militari, ecc.<sup>50</sup> Sotto questo profilo sembrerebbe logico pensare al superamento dei titoli episcopali delle Chiese estinte, per giustificare la cura delle anime come ruolo preminente del Vescovo, e riferire invece la sua missione al titolo proprio per cui l'autorità competente conferisce l'episcopato. In tale modo, con l'abbandono di tale finzione giuridica, si farebbe corrispondere il titolo di fatto, per cui si ordina un vescovo, al titolo di diritto, e risulterebbe chiaro che l'episcopato non può mai essere considerato come un onore, ma un servizio di autorità ministeriale, che affonda le sue radici nella ordinazione episcopale, e il suo riferimento non è esclusivamente alla guida di una Chiesa particolare.

Il n. 22 della *Lumen Gentium* richiede i seguenti tre elementi quando parla dell'episcopato: consacrazione, comunione gerarchica e *missio* o *determinatio canonica*. I primi due

---

<sup>46</sup> LG 11-13; 23; 32, GS 1. Si veda anche V. De Paolis, La disciplina ecclesiale al servizio della comunione, in ME 116 (1991) 28-30.

<sup>47</sup> Cf. P. Bianchi, op. cit., 533-534.

<sup>48</sup> Cf. V. De Paolis, Nota sul titolo di consacrazione episcopale, in Jus Ecclesiae, vol.XIV, Num.1, a.2002, 59-79.

<sup>49</sup> Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio Notio*, su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, n.16, in EV 13/1800. Il numero rimanda a LG 44.

<sup>50</sup> Cf. F. Ocariz, Unità e diversità nella comunione ecclesiale, in *Communio Notio* lettera e Commenti, a cura della Congregazione per la dottrina della fede, Città del Vaticano 1994, 72.

elementi caratterizzano l'episcopato in relazione al collegio episcopale; il terzo alla missione che il Vescovo è chiamato ad espletare nella Chiesa. Ciò avviene specialmente nella Chiesa particolare, ma non necessariamente. L'importante è che il Vescovo eserciti il suo potere in comunione con il successore di Pietro. Questo ordine dei fattori corrisponde particolarmente all'ecclesiologia occidentale, maturata nel Vaticano II. Collocando in immediata successione la comunione gerarchica, dà rilievo alla destinazione universale del ministero, affidato *in solido* al Collegio episcopale e al suo Capo. Il ministero per il quale si è ordinato vescovo è indicato come una *determinatio* di un *munus* previo e più vasto. Tale determinazione per sé è variabile; il *munus* a sua volta ha radici sacramentali; la *communio* è necessaria per l'esercizio di esso. La tradizionale attribuzione di una diocesi *in partibus infidelium* a un Vescovo non diocesano appartiene piuttosto ad una tendenza opposta sulla comprensione del *munus* episcopale con relazione alla *communio*. Infatti questo « titolo » non esprime una *missio* o *determinatio canonica*, non corrisponde a essa, ma si giustifica a partire dal legame Vescovo-Chiesa particolare in quanto fondato indipendentemente dalla logica della *determinatio*. Per altro (quasi) nessun Vescovo, anche titolare, viene nominato ed ordinato se non in vista di un compito canonicamente determinato. Un Vescovo ausiliare ad esempio è nominato perché sia ausiliare nella diocesi in cui è destinato; questa destinazione e non il titolo fittizio costituisce la sua missione canonica, ne giustifica l'ordinazione, ne determina la condizione giuridica nella Chiesa.<sup>51</sup>

### III. Il Rapporto tra Chiesa particolare e universale

La riflessione sull'episcopato comporta anche una prospettiva ecclesiologica diversa. Se il vescovo viene consacrato prima di tutto in ordine alla sua funzione al servizio della Chiesa universale, ossia come membro del collegio apostolico, è evidente che non ha senso parlare di una preminenza della Chiesa particolare sulla Chiesa universale. Il tema è connesso anche con la retta comprensione della *communio*. Non per nulla il tema è trattato esplicitamente nella lettera *Communio Notio*. Questa lettera precisa che l'applicazione del concetto di *communio* in senso proprio riguarda i singoli fedeli, non le chiese e lo dice in rapporto non tanto alle chiese particolari, ma semplicemente alla Chiesa di Cristo, che è una e cattolica. Al rapporto tra le chiese particolari la *communio* può essere applicata solo in senso analogico. Di fatto, se si concepisce la comunione come *communio ecclesiarum* il rischio di considerare la Chiesa di Cristo come il risultato delle diverse chiese è reale. In tale concezione è facile comprendere la Chiesa particolare come preminente su quella universale. La dottrina della *Communio Notio* su questo punto è chiarissima. Vogliamo riportare particolarmente il n. 9: « Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine comunione all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzi tutto tener conto che queste, per quanto "parti dell'unica Chiesa di Cristo", hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di "mutua

---

<sup>51</sup> Cf. V. De Paolis, Nota sul titolo di consacrazione episcopale, in IE 14 (2002) 76-78.

*interiorità”, perché in ogni Chiesa particolare “è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica”. Perciò “la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari”. Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa. Infatti, ontologicamente, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, temporalmente, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa parla tutte le lingue ».*<sup>52</sup>

La questione del rapporto tra Chiesa universale e chiese particolari ha dei riflessi circa il problema dell'unicità della Chiesa. Partendo dal testo conciliare, di *LG*, 8, si propongono di esso interpretazioni non corrette, fino a sostenere che la Chiesa di Cristo sussista anche nelle chiese particolari, anche se non in piena comunione con la Chiesa cattolica. La costituzione *Lumen Gentium*, 8, usa l'espressione « *subsistit in* » non per la Chiesa particolare, ma per la Chiesa di Cristo, ossia la Chiesa universale, più precisamente per la sola Chiesa cattolica e per di più come « *societas constituta et ordinata* » governata dal Papa e dai vescovi in comunione con lui. Il testo della dichiarazione *Dominus Jesus*, 16, non fa altro che riportare il testo del Concilio, con lo stesso significato. Degna di attenzione è la nota n. 10 della Dichiarazione: « È perciò contraria al significato autentico del testo conciliare l'interpretazione di coloro che dalla formula *subsistit in* ricavano la tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche. Il Concilio aveva invece scelto la parola “*subsistit*” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “*elementa Ecclesiae*”, che – essendo elementi della stessa Chiesa –, tendono e conducono verso la Chiesa cattolica ». Il codice, can. 204, §2, riprende il testo della *Lumen Gentium*: « *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione, gubernata* ».

Il significato del « *subsistere in* » va inteso, da una parte nel senso che elementi della Chiesa di Cristo possono essere anche in altre comunità o chiese; d'altra parte, nel senso che solo nella Chiesa cattolica sono presenti tutti gli elementi essenziali della Chiesa di Cristo e pertanto soltanto nella Chiesa cattolica noi troviamo la Chiesa di Cristo come egli l'ha voluta in tutti i suoi elementi essenziali. Pertanto ovunque sono sempre tutti gli elementi essenziali della Chiesa di Cristo lì è presente anche la Chiesa cattolica. Ma la Chiesa di Cristo sussiste in pienezza per definizione solo nella Chiesa cattolica, come afferma chiaramente il decreto *Unitatis Redintegratio*, 3.

L'espressione « *subsistere in* » non è mai detto della Chiesa di Cristo, o della Chiesa cattolica in relazione alle Chiese particolari. Il Concilio usa a proposito delle Chiese

---

<sup>52</sup> In EV 13/1787-1788.

particolari l'espressione: « *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Catholica existit* ». Della Chiesa particolare è detto piuttosto « *in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia* » (cf. can. 364). Non si può pertanto affermare in senso proprio e originario che la Chiesa di Cristo *subsistit* nella Chiesa particolare. La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa universale, la quale a sua volta « *inest et operatur* » nelle Chiese particolari. Affermare che la Chiesa di Cristo *subsistit* nella Chiesa particolare, anche se in piena comunione con la Chiesa cattolica, significherebbe concepire la Chiesa universale come frutto o federazione di chiese particolari, comunque concepire la Chiesa particolare autonomamente dalla chiesa universale.

La Chiesa di Cristo sussiste solo nella Chiesa cattolica, la quale a sua volta è presente e opera nelle chiese particolari. Ma non si può dire in senso rigoroso e proprio che la chiesa particolare è la Chiesa cattolica; e pertanto neppure che nelle chiese particolari sussiste la Chiesa di Cristo.

L'episcopato pertanto non fa sì che la Chiesa particolare diventi la Chiesa cattolica, ma che la Chiesa cattolica è presente e operante in essa. Questa presenza tuttavia oggettivamente operante non fa sì che la Chiesa particolare sia la Chiesa universale. La presenza del vescovo fa sì che la Chiesa particolare sia in comunione con la Chiesa universale in quanto il vescovo singolo è sempre membro del collegio; ma non fa sì che la Chiesa particolare si trasformi in chiesa universale. Tanto è vero che un singolo vescovo può venire meno alla comunione, e quindi alla pienezza ecclesiale. Là dove questa comunione manchi non abbiamo la comunione ecclesiastica e quindi non abbiamo la pienezza della comunione della fede. Sotto questo profilo non solo non si può dire che in essa *subsistit* la Chiesa di Cristo, perché per la sussistenza della Chiesa di Cristo non basta neppure l'episcopato, ma si richiedono tutti gli elementi essenziali costitutivi della Chiesa di Cristo. Il vescovo che non ha la pienezza di comunione, non ha più la successione apostolica, non ha diritto di partecipare al collegio episcopale. La chiesa da lui presieduta non si può dire che sia una comunità in cui sussista l'unica chiesa di Cristo. Di fatto la Chiesa di Cristo è molto di più.

Se è vero che l'episcopato è uno e indivisibile, è anche vero che ogni singolo vescovo fa parte del collegio episcopale nella misura in cui egli riconosce di essere membro di un collegio, del quale fa parte essenziale e costitutiva il capo.

Fondamentale per la comprensione della Chiesa è il concetto di *communio*. Essa in senso proprio si applica solo agli individui. Alle comunità il concetto ha solo significato analogico, come ripete chiaramente la Lettera *Communio* Notio, 8. Se la chiesa particolare è presieduta da un vescovo che non è in piena comunione con la Chiesa, manca di un elemento costitutivo essenziale della comunione ecclesiastica (cf. can. 205), non si può dire che in essa *subsistit*, sia pure solo oggettivamente, la Chiesa di Cristo. La *communio* è il criterio fondamentale dell'appartenenza alla Chiesa. Sembra risultare contraddittorio affermare che la Chiesa di Cristo possa sussistere, cioè continuare la sua esistenza nel tempo, conformemente alla volontà del suo Fondatore, in una comunità che non è nella pienezza della comunione,

precisamente perché non riconosce il principio stesso della comunione, ossia il principio dell'unità: il Sommo Pontefice.

#### IV. Conferenze episcopali

Il tema delle conferenze episcopali è connesso anch'esso con l'episcopato, sotto il profilo della collegialità. In realtà non sono mancate difficoltà nella comprensione delle conferenze episcopali, in quanto assemblee particolari di vescovi, che operano congiuntamente all'interno di una nazione. Le discussioni attorno alle conferenze episcopali non sono cessate neppure con la promulgazione del codice di diritto canonico. Il Sinodo Straordinario del 1985 ha ritenuto di fare le conferenze episcopali oggetto della propria riflessione (II,C, 5)<sup>53</sup> ed ha sottolineato particolarmente che sia salvaguardata la « *responsabilitas inalienabilis uniuerscuiusque episcopi erga Ecclesiam universalem et suam particularem* » (n. 5,b);<sup>54</sup> ed ha auspicato in modo particolare uno studio sul loro statuto teologico, particolarmente la « *quaestio de earum auctoritate doctrinali* » (II, C, 8, b).<sup>55</sup> Si è trattato di un lavoro lungo e difficile, che ha visto la sua conclusione nella lettera apostolica, data in forma di « Motu Proprio » *Apostolos Suos* di Giovanni Paolo II, in data 21 maggio 1998, con il titolo: « *La natura teologica e giuridica delle conferenze dei Vescovi* ». Risulta chiaro che gli atti delle conferenze episcopali non possono essere ritenuti in senso stretto collegiali e che le conferenze episcopali non possono essere considerate soggetti intermedi tra la Sede Apostolica e le singole chiese particolari. In particolare poi si è completata la legislazione, rimasta in qualche modo lacunosa nel codice, circa l'esercizio della potestà magisteriale delle conferenze episcopali. La lettera apostolica contiene novità di rilievo, tanto che essa promulga delle *Norme complementari* allo stesso codice e impone alle stesse conferenze episcopali la revisione dei loro statuti in modo che essi si adeguino alle determinazioni e precisazioni date nella lettera apostolica.<sup>56</sup>

#### V. Potestà di magistero

La *sacra potestas* che Cristo ha conferito alla Chiesa è triplice: di santificazione, di governo, di insegnamento. Se la potestà di santificare e di governare è stata oggetto di riflessione attenta lungo il corso dei secoli e regolata dettagliatamente, di fatto la potestà di magistero è rimasta quasi ai margini. La dottrina spesso l'ha ricondotta o a quella di governo o a quella di santificazione. Di fatto la distinzione corrente nella dottrina spesso si limita al potere di santificare e di governare. Non è senza significato che la potestà di magistero venga ricondotta o all'una o all'altra. Ma questo implica un approfondimento all'interno della stessa potestà di magistero, che spesso si esercita attraverso atti di governo, ma che in

---

<sup>53</sup> Cf. Synodo Episcoporum, Exeunte coetu secundo, in EV 9/1805.

<sup>54</sup> Synodo Episcoporum, Exeunte coetu secundo, in EV 9/1805.

<sup>55</sup> Synodo Episcoporum, Exeunte coetu secundo, in EV 9/1809.

<sup>56</sup> Cf. Giovanni Paolo II, M.P. *Apostolos suos*, in EV 17/808-850.

sé è propriamente di santificazione. In ogni caso la scienza canonica in questo ventennio si è spesso impegnata precisamente anche nel campo della potestà di magistero.<sup>57</sup>

Comunque va ribadito il ruolo che il diritto deve avere di essere strumento nelle mani dell'autorità per custodire il *Bonum Fidei*, in quanto patrimonio fondamentale necessario per i fedeli cristiani per perseverare nella verità e raggiungere la salvezza. A proposito, è stato encomiabile il contributo della scienza canonica offerto dallo stesso legislatore per colmare la lacuna di legge che si era riscontrata dopo la promulgazione della nuova *Professio fidei*, prescritta per coloro che assumono un ufficio da esercitare secondo le norme della Chiesa (cf. can. 833).<sup>58</sup> Con l'aggiunta si arriva a una continuità tra il Concilio Vaticano II, il Codice e la *formula di professione di fede*, specificamente in quanto ai due oggetti del Magistero infallibile e il tipo di assenso dovuto ad esso.<sup>59</sup> In quanto riguarda l'*oggetto primario*, già il can. 750, §1, faceva riferimento alle verità *da essere credute con fede cattolica e divina con ferma fede*, quelle che fanno formalmente parte della rivelazione divina in quanto contenute nella Parola di Dio scritta o tramandata,<sup>60</sup> esposte sia attraverso il Magistero solenne da parte del Pontefice (cf. can. 337, §1) o del Concilio Ecumenico (cf. can. 337, §2) che attraverso il Magistero ordinario e universale, vale a dire quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del Magistero sacro. Poi, in quanto riguarda l'*oggetto secondario* del Magistero infallibile, è stato appositamente aggiunto un paragrafo al sopraccitato canone.<sup>61</sup> In esso, viene precisato che possono essere oggetto di tale Magistero anche quelle singole verità che, pur non essendo proposte come divinamente rivelate, riguardano la fede o i costumi e « sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede ». <sup>62</sup> Queste verità devono essere fermamente accolte e ritenute. Questa aggiunta è stata assai pertinente, in quanto, come bene spiega la *nota doctrinalis professionis fidei*: « Esistono, infatti verità che sono necessariamente connesse con la rivelazione in forza di un rapporto storico; mentre altre verità evidenziano una connessione logica, la quale esprime una tappa nella maturazione della conoscenza, che la Chiesa è chiamata a compiere, della stessa rivelazione ». <sup>63</sup> Questo aggiustamento<sup>64</sup> esprime non soltanto l'armonica dinamicità nella comprensione del *Depositum fidei* ma pure

---

<sup>57</sup> Cf. U. Navarrete, Unità della « Potestas sacra » e molteplicità dei « munera Christi et Ecclesiae », in *Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht, Teil II, Serie Adnotationes in Jus Canonicum*, vol.VIII, a cura di C. Mirabelli, G. Feliciani, C.G. Fuerst, Helmut Pree, Peter Lang Ed., Frankfurt am Main 1999, 569-603.

<sup>58</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Professio et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, 9-01-1989, in EV 11/1190-1195.

<sup>59</sup> Cf. LG 25; DV 5, 7-8.

<sup>60</sup> Cf. CDF, *Professio et iusiurandum...*, in EV 11/1192, 1.

<sup>61</sup> Concomitantemente al can. 598 del CCEO. Le aggiunte vengono rispecchiate nei canoni sui delitti contro la fede: can.1371 del CIC e il can.1436 del CCEO.

<sup>62</sup> CDF, *Professio et iusiurandum...*, in EV 11/1192, 2.

<sup>63</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota doctrinalis professionis fidei formulam extreman enucleans*, 29-06-1998, n.7.

<sup>64</sup> Il quale è pure da considerare complessivamente insieme a LG 25; can.752; n.3 della *Professio fidei*.

il posto del diritto nella vita della Chiesa come utile strumento d'incontro tra il *munus docendi* ed il *munus regendi*.<sup>65</sup>

Un certo rilievo, dal punto di vista penale, è la qualifica del delitto di colui che nega le verità di fede del secondo comma della professione di fede. A volte si scrive che il fedele che commette tale delitto non sarebbe più in piena comunione con la Chiesa.<sup>66</sup> Ora il canone 205 lega la piena comunione con la Chiesa ai tre vincoli della fede, dei sacramenti e del governo. La dottrina è concorde nel ritenere che il vincolo della fede ha come oggetto le verità di fede divina e cattolica, tanto che chi le nega è apostata o eretico. Ora lo stesso legislatore non riconduce il delitto di chi nega le verità del secondo comma al can. 1364, che punisce chi viola i tre vincoli della piena comunione, ma al can. 1371, e per di più con una pena *ferendae sententiae*, che in linea di principio non dovrebbe essere neppure la scomunica. Sembra non appropriato pertanto qualificare questo delitto come peccato che priva della comunione piena con la Chiesa, anche se è un peccato grave contro gli obblighi della professione della fede e in qualche modo è un *vulnus* alla comunione.<sup>67</sup>

#### VI. La Potestà di governo e gli Istituti misti

Il Concilio Vaticano II, quando approfondisce il tema dell'ufficio dei Vescovi offre dei dati per la comprensione della potestà nella Chiesa. I dati salienti si trovano in LG 21,<sup>68</sup> 22,<sup>69</sup> 27.<sup>70</sup> Gli studi su questi insegnamenti sono stati assai abbondanti.<sup>71</sup> Ad ogni modo, da

---

<sup>65</sup> Per una considerazione approfondita e accademica del tema rimando a B. Ferme, *Ad tuendam fidem, some reflections*, in *Periodica*, 88 (1999) 579-606.

<sup>66</sup> Cf. P. Bux, *Il Magistero della Chiesa nel diritto canonico*, edizioni vivere in, Roma 2002, 116ss. L'autore usa l'espressione di « *vulnus alla piena comunione* ». Ma che cosa propriamente significa l'espressione usata non è facile dire. Una ferita non vuol dire morte. Se ferita alla piena comunione non vuole significare perdita della piena comunione, siamo d'accordo; ma se volesse dire perdita della piena comunione con la Chiesa, vi sarebbero delle difficoltà per accettarla.

<sup>67</sup> V. De Paolis, Lettera Apostolica « *Ad tuendam fidem* », in *Informationes*, 1998/2, 109-116.

<sup>68</sup> « *Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis [...] Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, que tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegi Capite et membris exerceri possunt* », in *EV* 1/335.

<sup>69</sup> « *Membrum corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegi Capite atque membris* », in *EV* 1/336.

<sup>70</sup> « *Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt [...] Haec potestas, qua nomine Christi personaliter funguntur, est propria, ordinaria et immediata, licet a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem ultimatum regatur et certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium, circumscribi possit* », in *EV* 1/351.

<sup>71</sup> La bibliografia è abbondantissima, comunque sono da rilevare: W. Bertrams, *De missione divina et de consecratione episcopali tanquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris*, in *Periodica* 65 (1976) 187-242; L. Beyer, *De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice enuntianda*, in *Periodica* 71 (1982) 93-145; G. Ghirlanda, *De potestate iuxta Schemata a Commissione Codici recognoscendo proposita*, in *Periodica* 70 (1981) 401-428; Id., *Hierarchica communio*, Roma 1980; K. Mörsdorf, *De sacra potestate*, in *Apollinaris* 40 (1967) 41-57; Id., *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in *Acta conventus internationalis canonistarum, Romae, diebus 20-25 maii 1968 celebrati*,

questi numeri si ricava: 1) Che il sacramento dell'ordine è all'origine della potestà episcopale nella sua totalità, vale a dire, nella sua triplice funzione; 2) Che la ragione dell'appartenenza al collegio episcopale nell'esercizio della triplice potestà episcopale è ancora una volta la sacra ordinazione. Nonostante questa visione unificante della potestà nella Chiesa, sorsero, alla luce dei testi appena citati, due correnti d'interpretazione sull'origine della potestà di governo.

a) La natura sacramentale della potestà di governo: da tali testi si è dedotta, durante il Concilio e immediatamente dopo, particolarmente da parte dei teologi, ma anche da parte di insigni canonisti, che avevano dato il loro valido contributo alla stessa redazione dei testi, che la potestà della Chiesa nella sua unitarietà trova la sua fonte nello stesso sacramento dell'ordine. Si aggiungeva che la potestà di insegnare e soprattutto quella di governare per essere esercitate hanno bisogno della comunione gerarchica e della missione canonica, ma la missione canonica non conferisce propriamente un potere, ma è semplicemente la condizione perché tale potere possa essere liberamente esercitato.<sup>72</sup> Tale posizione si collega con la tradizione antichissima della Chiesa sull'origine sacramentale della potestà; evidenzia bene la sua unità e sacralità, come pure la soprannaturalità della potestà ecclesiastica e della sua specificità ed originarietà. Nello stesso tempo salvaguarda il potere supremo ed universale del Papa e l'origine divina dell'episcopato, sia nei singoli vescovi che nel Collegio episcopale.<sup>73</sup>

b) La natura non sacramentale della potestà di governo: con il progredire del tempo la sopraddeffta teoria incontrò non poche opposizioni. Di fatto veniva affermandosi un'interpretazione diversa, secondo la quale la potestà di governo non viene conferita attraverso il sacramento dell'ordine, ma attraverso la missione canonica: cioè tale potestà proviene al Sommo Pontefice direttamente da Dio, una volta che vi sia stata l'elezione canonica e

---

Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 199-201; O. Robleda, Sobre la « sacra potestas » in Greg. 57 (1976) 147- 159; A. Stickler, De potestatis sacrae natura et origine, in Periodica 71 (1982) 65-91; A. Celeghin, Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari, Brescia 1987; E. Corecco, Natura e struttura della « sacra potestas » nella dottrina del nuovo Codice di diritto canonico, in SILTComm 13 (1984) 24-52.

<sup>72</sup> I sostenitori di tale posizione si riferivano particolarmente a LG 24: « Episcoporum autem missio canonica fieri potest per legitimas consuetudines, a suprema et universali potestate Ecclesiae non revocatas, vel per leges ab eadem auctoritate latas aut agnitas, vel directe per ipsum Succesorem Petri; quo renuente seu communionem Apostolicam denegante, Episcopi in officium assumi nequeunt », in EV 1/343, e della NEP al n.2, in EV 1/449-450.

<sup>73</sup> In tale linea fu vista anche la Costituzione Apostolica Romano Pontifice eligendo, dove si legge al n.88: « Post acceptationem, electus qui episcopali ordinatione iam pollet, est illico Romanae Ecclesiae Episcopus simulque verus Papa, et caput Collegii Episcopalis; idemque actu plenam et supremam potestatem in universam Ecclesiam acquirit atque exercere potest. Quodsi electus caractere episcopali careat, statim ordinetur Episcopus », in EV 5/1541, ed al n.89: « Si electus caractere episcopali careat, obsequium et oboedientia eidem praebentur et nuntius populo perfertur tantum postquam ipse ordinatus Episcopus est », in EV 5/1542. In tale riforma, letta alla luce della sopraccennata interpretazione della dottrina conciliare, si vedeva l'applicazione della dottrina conciliare sull'origine sacramentale della potestà del Papa.

l'accettazione e ai Vescovi dal Sommo Pontefice. In tale senso si affermava, e si afferma ancora, che il Concilio non ebbe la pretesa di apportare innovazioni in tale campo e che la tradizione più che millenaria della Chiesa insieme all'insegnamento dei recenti Pontefici parlano di una trasmissione non sacramentale della potestà di governo e che l'ordinazione non conferisce la potestà ma gli uffici, *i munera*, per il cui esercizio ci vuole la debita potestà concessa con la *missio canonica*.

Sono conosciuti nel mondo delle facoltà sostenitori di entrambe le teorie. La materia resta ancora discussa. Bisogna ribadire tuttavia che la potestà nella Chiesa è sacra e unitaria e ha il suo fondamento nell'Ordine, almeno nel senso che i depositari ordinari di essa sono coloro che hanno ricevuto l'Ordine. Da ciò deriva l'affermazione che abili alla potestà sacra, e quindi anche a quella di governo, sono soltanto i chierici, o coloro che sono insigniti dell'Ordine sacro. Ugualmente in tale contesto va compresa anche l'altra affermazione secondo la quale gli uffici che comportano l'esercizio della potestà di ordine o di governo vanno conferiti soltanto ai chierici (cf. cann. 129, §1; 274). Comunque si vogliano interpretare i casi indicati nel Codice in cui i laici *cooperari possunt*, bisogna dire che tali sono sempre casi eccezionali. D'altronde, vi è l'esercizio di alcune facoltà che sono strettamente connesse con la potestà sacra di ordine: queste non possono assolutamente essere esercitate da chi non sia costituito nell'Ordine, come ad esempio la facoltà per l'assoluzione sacramentale nel sacramento della Penitenza.

In questa prospettiva va letta la questione che ha attirato una particolare attenzione in questo ventennio del dopo codice. È una questione che riguarda particolarmente i religiosi, e specificamente gli istituti religiosi clericali di diritto pontificio. In linea generale ha come oggetto la questione della natura del potere di governo di cui tali istituti godono e delle facoltà che l'ordinamento canonico concede ad essi. Da ciò deriva anche la questione della distinzione tra istituti clericali e istituti laicali. Si è posto anzitutto il problema se tale distinzione sia sufficiente. Si è preteso introdurre la categoria di istituti neutri o misti, ossia di istituti che non sono semplicemente laicali o clericali, ma che partecipano in qualche modo dell'uno e dell'altro carattere. In concreto è stato necessario poi verificare se i superiori maggiori di questa eventuale terza categoria potessero essere anche dei laici, che nello stesso tempo potessero godere semplicemente delle facoltà previste dal codice per i superiori degli istituti clericali di diritto pontificio. L'orientamento della Congregazione sembra essere stato quello della prudenza: vanno esaminati i singoli casi. Ma in linea di principio non si può ammettere che ai superiori maggiori che non sono rivestiti del carattere sacerdotale siano conferite le stesse facoltà che il codice prevede per i superiori sacerdoti.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Del problema si è interessato anche il Sinodo dei Vescovi del 1994 e ne tratta l'esortazione apostolica *Vita Consecrata*, n.61.

## VII. Lo statuto dei fedeli

Lo Statuto dei fedeli nel nuovo codice è una evidente novità. Era anche una necessità. Non si può negare che esso si collega con la diffusa mentalità moderna che fa dei diritti il tema centrale e fondamentale per la protezione della dignità della persona. L'inserimento dello Statuto dei doveri e diritti dei fedeli è una realtà positiva, frutto del fruttuoso dialogo del diritto della Chiesa con le istanze della cultura moderna. Ma, anche in questo campo, mentre la Chiesa si apre e risponde positivamente a giuste esigenze anche al proprio interno, si pone subito il problema della fedeltà alle caratteristiche peculiari dell'ordinamento canonico.

La centralità della figura del *fedele* nel Codice risulta evidente ed innovatrice. Infatti, il Libro II, dedicato al Popolo di Dio, si apre proprio con la definizione di questo *stato* che può ben dirsi *fondamentale* in quanto è comune a tutti i membri della Chiesa. *Fedeli* infatti sono tutti coloro che hanno ricevuto il sacramento del Battesimo. Il Codice si occupa non di delimitare le modalità d'identificazione di questo *stato fondamentale*, ma piuttosto, e credo sia la preoccupazione dell'operatore del diritto, di mettere in luce gli effetti prodotti dal Battesimo attraverso un grande sforzo di sintesi giuridica della ecclesiologia conciliare (cf. can. 204, §1) senza trascurare però gli elementi più specificamente giuridici che caratterizzano tale condizione (cf. cann. 96; 97-112). Con questa cornice fondamentale il legislatore propone il catalogo dei diritti e dei doveri dei fedeli (cf. cann. 210-223), offrendo una base giuridica comune che facilita l'ulteriore determinazione delle specifiche attribuzioni riguardanti le diverse condizioni personali dei membri del popolo di Dio.<sup>75</sup> Non si tratta d'una imitazione dei cataloghi dei diritti dei cittadini nelle società civili; nemmeno d'una commistione con i diritti umani,<sup>76</sup> a cui il magistero pontificio ha dedicato tanta attenzione,<sup>77</sup> ma fondamentalmente d'una elencazione sulla base della incorporazione al Popolo di Dio. Questo catalogo, non esauriente, in quanto costituisce una formalizzazione positiva, e dunque storica e contingente, di principi di diritto divino, non può essere interpretato in modo formale e

---

<sup>75</sup> Cf. Principio n. 6 per la revisione de CIC, in EV 2/1708; *Communicationes* 17 (1985) 165-166.

<sup>76</sup> A proposito diceva Eugenio Corecco: « I diritti dell'uomo, anche quando dovessero essere formulati a partire della coscienza cristiana già illuminata dalla fede alla quale allude la formula di estrazione suareziana del "ius divinum naturale" (e non a partire del diritto naturale moderno di estrazione razionalistica), non possono essere considerati come fonte di conoscenza adeguata e come parametro dei diritti del cristiano nella Chiesa », in *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, Vol.I, Lugano, 1997, 272. Bisognerà comunque tener conto della base biblico-teologica dei diritti dell'uomo soprattutto alla luce dell'insegnamento della *Gaudium et Spes* in cui si mette al centro la fundamentalità dei diritti dell'uomo a partire della sua creaturalità a immagine e somiglianza di Dio, fonte di ogni relazione con lui e di ogni solidarietà umana. Di questi diritti inalienabili Dio stesso è il principale custode. Si veda E. Hamel, *La fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos según la constitución Gaudium et spes*, in *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, R. Latourelle (ed.), Salamanca 1990, 753-764.

<sup>77</sup> Una sintesi sull'atteggiamento della Chiesa di fronte ai diritti dell'uomo si può ricavare da Pontificia Commissione « *Iustitia et Pax* », *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, 10-12-1974, in EV 5/849-1008.

legalistico, ma deve essere collocato all'interno dei tre profili interpretativi tracciati dal Santo Padre nella presentazione ufficiale del Codice: sacra Scrittura, magistero e ordinamento canonico della Chiesa.<sup>78</sup>

### VIII. *Le Associazioni dei fedeli*

Nell'ambito dello statuto giuridico dei fedeli si è individuato il diritto fondamentale d'associazione dei fedeli nella Chiesa (cf. can. 215). Tale diritto viene spiegato sotto il Titolo V del Libro II (cf. cann. 298-329). In questi canoni abbiamo innanzitutto le norme comuni a tutte le associazioni, quindi quelle che riguardano le associazioni *pubbliche* dei fedeli e poi quelle *private*, ed infine alcune norme speciali sulle *associazioni dei laici*. Non è il caso di soffermarci su tutta questa legislazione assai studiata da autorevoli canonisti, vorrei soltanto accennare brevemente ad alcune questioni particolari. La legislazione si pone già al termine di una lunga tappa di riflessione. Ed effettivamente la legislazione sull'associazionismo nella Chiesa è stata rimeditata ed approfondita, ed ha accolto anche le istanze conciliari. Sotto questo profilo la dottrina non fa difficoltà a riconoscere che il legislatore ha voluto offrire una legislazione aperta e flessibile idonea ad accogliere tutte le novità. Tuttavia confrontata con la realtà, la scienza canonistica, che pure ha dedicato lunghi e meditati studi sull'argomento, si è trovata in difficoltà, sia nel giudizio globale sulla legislazione stessa sia sui punti nodali che la caratterizzano, evidenziando che ancora non pochi temi rimangono da approfondire.<sup>79</sup> Ne accenniamo qualcuno.

#### 1. *Il diritto di associarsi*

Sotto questo profilo il discorso deve impostarsi non tanto sulle associazioni, ma piuttosto sul diritto di associarsi, non soltanto nella modalità pubblica, ma pure, nella modalità privata, essendo questa seconda categoria quella che meglio esprime l'associatività nella Chiesa.<sup>80</sup> Questo è vero, se si tiene conto del fatto che la associazione è frutto di un negozio giuridico (cf. can. 299, §1) nel quale si accomunano le volontà nell'atto di fondazione, creando un vincolo associativo. L'autorità quindi non crea l'associazione, al limite la riconosce *secundum finem Ecclesiae*.<sup>81</sup> Questa considerazione sembra pertinente per superare la vecchia mentalità che vedeva le associazioni, per lo più esclusivamente pubbliche, come la *longa manus hierarchiae*.

---

<sup>78</sup> Cf. Giovanni Paolo II, Presentazione ufficiale del Codice, in *Communicationes* 15 (1983) 16.

<sup>79</sup> V. De Paolis, Diritto dei fedeli di associarsi e la normativa che lo regola, in *Fedeli Associazioni Movimenti*, a cura del gruppo italiano docenti di diritto canonico, Glossa, Milano 2002, 127-162.

<sup>80</sup> Cf. L. Lo Castro, in L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991, Prefazione, X-XV.

<sup>81</sup> L. Navarro, *op. cit.*, 4; 18-19.

## 2. Diritto fondamentale

La qualifica del diritto di associarsi: diritto fondamentale? La qualifica di fondamentale è stata oggetto di particolare dibattito. Alcuni autori la postulano alla luce del progetto della LEF;<sup>82</sup> altri ribadiscono che la qualifica fondamentale è solo di natura dottrinale e non è stata introdotta nella redazione finale del Codice;<sup>83</sup> altri dicono che tale categoria è di carattere sociologico e storico, che ha avuto uno sviluppo nel campo civilistico per diverse ragioni, affermando l'inadeguatezza della categoria *fondamentale* che sta a indicare, nel diritto pubblico statale, l'antecedenza dei diritti stessi allo Stato.<sup>84</sup> Non si può dimenticare che nella Chiesa i diritti provengono dall'incorporazione al Popolo di Dio.

## 3. Il fondamento del diritto di associazione

Si è dibattuto sul fondamento del diritto di associazione nella Chiesa: tale diritto deriva dal diritto naturale divino o dal diritto positivo divino? Il Concilio Vaticano II ha offerto la chiave per chiarire tale aspetto quando ha proclamato il diritto dei fedeli di associarsi e ha individuato il fondamento sia nella natura umana che nel Battesimo. Il fenomeno associativo è frutto delle esigenze umane e cristiane del fedele, pertanto, il fenomeno associativo nella Chiesa –conseguenza del diritto di associazione– coincide sia con la natura umana sia con la natura della Chiesa.<sup>85</sup>

## 4. Autonomia e dipendenza gerarchica

L'autonomia privata è principio genetico del fenomeno associativo.<sup>86</sup> Non si può tuttavia trascurare la complessità del rapporto tra libertà e autorità, particolarmente delicato nella Chiesa. Questa co-partecipazione della libertà e dell'autorità nella creazione delle associazioni dei fedeli si dà tanto in quelle private (cf. can. 299, §1) in cui l'autorità offre la sua *recognitio* ecclesiale (cf. can. 299, §3), come in quelle pubbliche che pur essendo erette dall'autorità ecclesiastica (cf. can. 310, §1), presuppongono sempre l'esercizio del diritto di associazione da parte dei fedeli, il quale si esprime sempre con un libero atto di volontà. Si tratta del concorso di due volontà, quella dei fedeli che esercitano il loro diritto di associazione

---

<sup>82</sup> Cf. Ivi, 32-33.

<sup>83</sup> Cf. L. Lo Castro, in L. Navarro, *Il diritto di associazione...*, prefazione, XIX.

<sup>84</sup> Cf. G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo o diritti dei cristiani*, in *Das Konsoziative...*, op.cit., 125-138.

<sup>85</sup> Cf. L. Navarro, op. cit., 8-9, 13-17; Ll. Martinez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, Barcelona 2000, pp.16-24; M.A. Zurowski, *Les fondements des droits des fidèles dans Communauté ecclesiale*, in *Das Konsoziative...*, op. cit., 175-180; W. Bertrams, *De influxu Ecclesiae in iure Baptizatorum*, in *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma, 1969, 208-239.

<sup>86</sup> Ciò risultava in modo abbastanza evidente nelle associazioni stipulate privata conventionem. Fu fondamentale al riguardo la Risoluzione Correntien. della S.C. del Concilio. Si veda AAS 13 (1921) 135-144.

per cooperare in determinate funzioni ecclesiali e quella della gerarchia che conferisce loro la missione.<sup>87</sup>

### 5. Pubblico e privato nella Chiesa

La distinzione tra pubblico e privato, benché problematica e discussa, va salutata come un vero progresso che permette di determinare bene gli spazi di creatività e di responsabilità dei fedeli da una parte e della gerarchia dall'altra. Tale distinzione traduce nel dinamismo della Chiesa visibile tanto la sua dimensione pubblica – quello che rientra nella attività propria della gerarchia ecclesiale – come quella privata – quello che rientra nell'attività dei fedeli che in virtù del Battesimo sono compartecipi alla missione salvifica della Chiesa –. Pubblico e privato sono peraltro due dimensioni che esprimono nel dinamismo della vita della Chiesa due aspetti della realtà umana, per cui non possono essere negati o sminuiti.<sup>88</sup>

### IX. Nuove forme di vita consacrata

Anche la legislazione sulla vita consacrata, che pure era stata preparata con grande fatica e che era approdata a grandi novità, ha trovato non poche difficoltà. Per alcuni rimane ancora difficile l'accettazione della nuova terminologia « *vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici* » e in ogni caso rimane problematico il significato dell'espressione stessa. Per altri può disturbare lo spiritualismo « eccessivo » che è presente in questa parte, che si discosta notevolmente da altri libri del Codice. Altri rilevano il « *vulnus* » inferto al principio « *non dantur clerici vagi* », con la possibilità di autorizzare un vescovo a concedere a un religioso sacerdote dimesso la facoltà di esercitare il ministero (cf. can. 701), e chiedono una qualche correzione di rotta. Ma il problema principale riguarda le nuove forme di vita consacrata previste dal can. 605, secondo il quale « *L'approvazione di nuove forme di vita consacrata è riservata unicamente alla Sede Apostolica. I Vescovi diocesani però si adoperino per discernere i nuovi doni di vita consacrata che lo Spirito Santo affida alla Chiesa, aiutino coloro che li promuovono ad esprimere i progetti nel modo migliore e li tutelino con statuti adatti, utilizzando soprattutto le norme generali contenute in questa parte* ». Di capitale importanza è questo canone per i pastori, i quali devono sapere discernere bene questi doni dello Spirito. In questo discernimento risulta di non poca utilità il diritto per i religiosi contenuto nel Codice, per saper avviare queste iniziative, che generalmente percorrono un cammino con diverse tappe e che si conclude con il riconoscimento del particolare patrimonio spirituale dell'Istituto e con la dichiarazione della ecclesialità dello stesso. Per questo è

---

<sup>87</sup> Cf. J. Krukowski, *La libertà e l'autorità nella Chiesa*, in *Das Konsoziative...*, op. cit., 155-163; C.J. Errázuriz, *La costituzione delle associazioni dei fedeli in diritto canonico*, in *Das Konsoziative...*, 479-488.

<sup>88</sup> Cf. M.F. Maternini Zotta, *Le associazioni ecclesiali tra pubblico e privato*, in *AA.VV., Le associazioni nella Chiesa, studi giuridici LI*, Roma 1999, 53-66; G. Dalla Torre, *Le associazioni dei fedeli*, in *Orientamenti Pastoralis* 12 (1983) 94.

importante conoscere ed accompagnare bene l'iniziativa carismatica di colui e di coloro che pretendono assumere l'impresa d'un nuovo stato di vita consacrata. Ma il problema nodale è sapere il significato di nuove forme e quale sia l'autorità competente ad ammetterle nella Chiesa.

La dottrina si è trovata divisa su questo argomento. Lo stesso Sinodo dei Vescovi del 1994 aveva affrontato l'argomento. Il Papa nell'esortazione apostolica postsinodale *Vita Consecrata* aveva riconosciuto la difficoltà del senso delle *Nuove Forme*, e aveva previsto una commissione che lo studiasse in modo approfondito (n. 62). Di tale commissione non si conosce nulla. In realtà non si capisce bene che cosa stia succedendo in una materia tanto delicata. Qualche punto di estrema importanza nel frattempo risultava chiarito. È stato affermato autorevolmente dalla stessa esortazione apostolica *Vita Consecrata* (n. 62) che non è possibile pensare, da un punto di vista teologico, una professione di consigli evangelici che non implichino la continenza perfetta nel celibato. Altri punti tuttavia rimangono oscuri.

La dottrina sembrava concorde nel ritenere che le nuove forme del canone 605 non possono essere altre che quelle che vanno al di là della configurazione data dal codice per professare canonicamente i consigli evangelici. Nuove forme che andassero oltre la legislazione canonica non potevano avvenire che con l'intervento dell'autorità suprema che configurasse, analogamente a quanto aveva fatto nei tempi passati, fino agli Istituti secolari, con una nuova costituzione apostolica, gli elementi costitutivi canonici essenziali delle nuove forme di vita consacrata. In realtà non si conosce nessuna nuova legislazione data. D'altra parte si parla di approvazione di nuove forme *ad experimentum*. Ma non si capisce bene il significato delle nuove forme *ad experimentum*. Se si tratta di un riconoscimento di un nuovo soggetto giuridico, questo non può non essere che perpetuo; se poi non si hanno nuovi soggetti non si vede come si possa parlare di creazione di nuovi soggetti a norma del can. 605. Il codice parla di approvazione *ad experimentum* di Statuti o comunque di realtà che non hanno una definitività. Una nuova forma di vita consacrata, a norma del can. 605, può essere approvata *ad experimentum*? È l'interrogativo che la dottrina si pone.<sup>89</sup>

#### X. *L'atto formale di abbandono della Chiesa*

È una formula di difficile comprensione. Su di essa la dottrina ha faticato, ma i risultati sono ancora incerti.

Questa formula si ricava da tre canoni del CIC: 1) dal can. 1117 che esime dall'obbligo della forma canonica nel matrimonio colui che « *actu formali ab ea* (ossia *ab Ecclesia catholica*) *defecerit* »; 2) dal can. 1086, §1, che esime dall'impedimento di disparità di culto colui che *actu formali ab ea defecerit*; 3) dal can. 1124, che esime dall'obbligo della licenza da parte dell'autorità competente per la celebrazione di un matrimonio misto colui che *ab ea actu formali defecerit*. Con tale formula il legislatore ha voluto fare un'eccezione al can. 11, in base al

---

<sup>89</sup> Cf. V. De Paolis, *Le nuove forme di vita consacrata*, in *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), 531-552.

quale il battezzato rimane sempre soggetto alle leggi ecclesiastiche anche se abbandona la Chiesa. La sua ragione è non voler rendere nulli i matrimoni, per mancanza di forma, di quei cattolici che, pur battezzati nella Chiesa cattolica, se ne sono poi allontanati. Si tratta di un'eccezione di ambito molto ristretto: non basta soltanto venire meno alla fede cattolica o alla Chiesa cattolica, ci vuole l'abbandono con un *atto formale*.<sup>90</sup> Nonostante il lungo lavoro di elaborazione, la formula *actu formali deficere ab Ecclesia* di fatto si presenta non priva di ambiguità. L'interpretazione resta difficile in quanto è nuova e pertanto non ha un punto di riferimento nella tradizione; e nello stesso ordinamento canonico non vi sono luoghi paralleli ai quali eventualmente ricorrere. Per di più essa deve confrontarsi con una situazione molto variegata nella quale oggi non pochi battezzati nella Chiesa cattolica vivono.<sup>91</sup> Anche se la dimensione battesimale del fedele non permette mai un distacco radicale dalla Chiesa di Cristo, giacché conferisce un'incorporazione indelebile che ci sarà sempre, anche se più o meno piena o perfetta, essa ha tuttavia una partecipazione più o meno ampia in relazione alla *communio* (cf. can. 205).

È precisamente l'interpretazione dell'aggettivo *formale* che crea difficoltà. Non si tratta semplicemente di un atto di abbandono della Chiesa, ma di un atto particolare e specifico che il Codice qualifica « formale », senza per altro indicare alcuna formalità. Il nodo sta proprio nell'individuare tale atto e distinguerlo da altri atti *di defezione* dalla Chiesa.<sup>92</sup> La dottrina in proposito è ancora in alto mare.

### XI. Il diritto penale

Il diritto penale per la vita della Chiesa è stato messo spesso in discussione. C'è stato molto fermento nel lungo periodo di preparazione del nuovo codice, fino all'ultimo momento. Si è continuato a metterlo in discussione anche dopo la promulgazione del codice. Lo si è visto come contrario all'ecclesiologia del Vaticano II e contro la libertà religiosa. Di fatto è conosciuto poco e applicato meno. Non è stato preso in considerazione adeguata in un momento cruciale come quello dello scandalo della pedofilia, in gran parte montato ad arte. Possiamo dire che la non corretta interpretazione del diritto penale, la sua messa in discussione e la sua disapplicazione sono la controprova che la Chiesa ha bisogno di un diritto penale e che una sua esatta conoscenza e adeguata applicazione, mentre previene ed

---

<sup>90</sup> Per la considerazione dell'inclusione della formula nella attuale codificazione come del requisito della formalità dell'atto formale, diverso dall'atto notorio e dalla pubblicità dell'allontanamento della Chiesa, rimando a *Communicationes* 3 (1971) 80; 8 (1976) 59, 62; 10 (1978) 96ss; 11 (1979) 59ss.

<sup>91</sup> Da quelli che si dichiarano cattolici ma non praticano, a quelli che, pur senza rinnegare la loro appartenenza alla Chiesa, di fatto ne negano le verità fondamentali, a quelli che semplicemente si iscrivono ad altre comunità cristiane o meno e a quelli che semplicemente non vogliono avere più alcun legame con la Chiesa. Per di più in alcuni paesi, l'appartenenza alla Chiesa cattolica è legata all'obbligo di pagare tributi, al quale ci si può sottrarre solo dichiarando con un atto esplicito di non appartenere alla Chiesa cattolica.

<sup>92</sup> Cf. V. De Paolis, Alcune annotazioni circa la formula « *actu formali ab ecclesia catholica deficere* », in *Periodica* 84 (1995) 579-608.

elimina gli scandali, è anche strumento di una corretta amministrazione della giustizia e di rispetto della persona. Può suonare piuttosto paradossale che in un momento di proclamazione dei diritti della persona si corra il rischio di disattenderli proprio nella Chiesa e nei confronti di una categoria di persone, che è certamente della massima importanza della vita ecclesiale e che non può essere ostracizzata.<sup>93</sup>

Oggi la Chiesa dispone di un diritto penale che vuole rispondere alla sua natura. Esso è uno strumento al servizio della disciplina della Chiesa. La chiave fondamentale di lettura, comprensione ed applicazione del diritto penale canonico è offerta dal can. 1341, norma che è testimone di una lunghissima e venerabile tradizione canonica e pastorale nella Chiesa vicina al precetto evangelico.<sup>94</sup> Tale norma invoca un atteggiamento profondamente pastorale da parte dell'Ordinario di fronte al fedele cristiano delinquente, il quale deve avere a cuore il principio *pastores sed non percussores*, attuando tutta una serie di iniziative che tendono soprattutto al recupero del fedele e al suo reinserimento nei beni della comunione; la

---

<sup>93</sup> Il Codice di diritto canonico prevede soltanto sei casi per i quali è possibile la pena perpetua della dimissione dallo stato clericale; si tratta sempre di facoltà concessa ai superiori competenti, mai di obbligo; per di più la pena può essere irrogata solo dopo che sono stati esperiti altri mezzi meno gravi e, in caso, da irrogarsi, solo attraverso la via giudiziale (cf. cann.1364, §2; 1367; 1370, §1; 1387; 1394, §1; 1395, §1).

In proposito si dovrebbe fare una lettura attenta degli Statuti e delle Norme emanate il 14 giugno del 2002 dalla Conferenza Episcopale degli Stati Uniti per affrontare i casi di denunce contro i sacerdoti per l'abuso sessuale contro i minorenni. Il principio di tolleranza zero, oltre a non essere conforme al vangelo, che presenta la misericordia come valore supremo, rischia di essere fonte di gravi ingiustizie. Al riguardo, risulta utile l'analisi offerta al suo momento da J.L.Sanchez Giron, *La crisis en la Iglesia de los Estados Unidos: normas propuestas por la Conferencia Episcopal*, in *Estudios Eclesiásticos* 77 (2002) 632-660.

<sup>94</sup> Cf. Mt 18, 15-18. Si può pure pensare a modo di esempio alla *Distinctio XLV* del *Decretum Gratiani* con le sue fonti, tra cui: *Sancti Gregorii Magni, Epist. LIII*, in Migne, PL, Vol.77, cols. 648-649: « Mihi crede, frater sanctissime, si zelum veritatis perfecte habes, ipsum prius corrige, ut ex his qui vobis vicini sunt etiam ii qui vicini non sunt exemplo melius emendetur [...] Pastores etenim facti sumus, non persecutores... »; *Sancti Leonis Magni, Opera omnia, Epist. XIV*, in Migne, PL, Vol.54, col.669: «...Ut licet nonnumquam accidant, quae in sacerdotalibus sunt reprehendenda personis, plus tamen erga corrigendos agat benevolentia quam severitas, plus cohortatio quam commotio, plus caritas quam potestas. Sed ab his qui quae sua sunt quaerunt, non quae Jesu Christi (Philip. II, 21), facile ad hac lege disceditur, et dum dominari magis quam consulere subditis placet, honor inflat superbiam, et quod provisum est ad concordiam, tendit ad noxam... »; *S. Eusebii Hieronymi, Opera omnia, Commentariorum in Epistolam ad Galatas*, in Migne, PL, Vol.26, col.429: « Sensus itaque iste est: Quia superius spiritualibus praeceperat, ut eos qui praeoccupati fuerant in aliquo delicto, instruere in spiritu lenitatis... »; *Augustini, Opera omnia, De correptione et gratia*, in Migne, PL, Vol.44, col.945: «...Quamvis itaque etiam dum quorundam fides subvertitur, firmum Dei fundamentum stet, quoniam scivit Dominus qui sunt eius: non tamen ideo nos pigri et negligentes esse debemus in corripiendis, qui corripiendis sunt... »; *Sancti Gregorii Papae I, cognomento Magni, opera omnia, Moraliū, Lib. XX*, in Migne, PL, Vol.76, col.143: « In bonis pastoribus sociantur benignitas et auctoritas, misericordia et disciplina [...] Disciplina enim vel misericordia multum destituatur, si una sine altera teneatur. Sed circa subditos suos inesse rectoribus debet et iuste consolans misericordia, et pie saeviens disciplina ». Va pure ricordato il testo della celeberrima Sessione XIII, de ref. cap.I, del Concilio di Trento ripreso nel can.2214, §2 del CIC/1917.

sanzione resta sempre la *extrema ratio* nell'ordinamento penale canonico. La retta comprensione di essa però deve essere soppesata con il can. 1317, che riconosce il diritto penale come strumento necessario per provvedere in modo adeguato alla disciplina della Chiesa, che è al servizio a sua volta della Communio.

Nel campo della revisione del diritto penale, si è discusso molto sulla distinzione e separazione tra foro esterno e foro interno, particolarmente sacramentale. Conosciamo la soluzione adottata all'ultimo momento, che ha rifiutato l'innovazione consistente nel ridimensionare gli effetti della scomunica e dell'interdetto, in modo da permettere l'accesso al sacramento della penitenza, anche con la presenza della scomunica. Sono stati adottati motivi gravi di ordine teologico. Di fatto lo stesso legislatore ha adottato una soluzione opposta nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. È evidente che non si tratta di motivi di ordine teologico cogenti, altrimenti non si potrebbe capire la diversa soluzione per i due codici.<sup>95</sup>

Sappiamo che l'attuale codice ha eliminato la confusione tra foro esterno e foro interno, quasi che vi fossero due tipi di potestà, una per il foro esterno e un'altra per il foro interno. L'attuale can. 130 è molto chiaro. La stessa ed unica potestà di governo può essere esercitata in foro esterno o in foro interno. È utile comunque richiamare che il codice con il can. 130 non intende esaurire il discorso della distinzione e separazione tra foro esterno e foro interno. Di fatto esiste il foro interno sacramentale della penitenza, nel quale propriamente non si esercita nessun potere di governo; analogamente si dica per il foro interno di coscienza per quanto attiene la direzione spirituale o comunque tutto ciò che riguarda il segreto sui rapporti interpersonali.

Per quanto riguarda il diritto penale esso va distinto chiaramente dal cammino penitenziale con cui la Chiesa accompagna il penitente non per punirlo ma per perdonarlo; non con l'esercizio del potere di governo, ma con l'esercizio del potere di santificazione; non accusando il penitente, ma aspettando la sua confessione; non per l'esercizio della giustizia, ma della misericordia.

Nel campo del diritto penale si deve fare menzione delle competenze della Congregazione della Dottrina della Fede. Questa in data 29 agosto 1997<sup>96</sup> ha promulgato la nuova *Ratio agendi per l'esame delle Dottrine*. Più recentemente sono stati anche individuati i *delicta graviora* riservati alla stessa Congregazione.<sup>97</sup> Si tratta delle norme circa i delitti più gravi

---

<sup>95</sup> Cf. V. De Paolis, L'attuazione della riforma del diritto penale canonico, in I principi per la revisione del codice di diritto penale canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, a cura di Javier Canosa, Giuffrè Editore, Milano 2000, 669-708; V. De Paolis, La dimensione giuridica delle pene nella Chiesa, in Il Concetto di diritto canonico. Storia e prospettive, a cura di Carlos J. Errázuriz e Luis Navarro, Giuffrè Editore, Milano 2000, 207-265; V. De Paolis, Il libro VI del Codice: diritto penale, disciplina penitenziale o cammino penitenziale, in Periodica, 90 (2001) 85-114.

<sup>96</sup> La collocazione della Congregazione per la dottrina della fede nella Curia Romana e la Ratio agendi per l'esame delle dottrine, in Periodica 86 (1997) 571-613.

<sup>97</sup> Ioannes Paulus PP. II, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis promulgantur, E Civitate Vaticana 2001.

commessi nella celebrazione dei Sacramenti, particolarmente dell'Eucaristia e della penitenza, e contro i costumi.<sup>98</sup> I *delicta graviora* riservati alla Congregazione sono identificati in modo chiaro e sono inseriti in una legge emanata dallo stesso Sommo Pontefice; sono pure stabilite le debite procedure processuali, e sono date le determinazioni delle competenze tra Congregazione e tribunali particolari. A parte la Congregazione ha inviato ai Vescovi della Chiesa cattolica come pure agli altri ordinari e gerarchi interessati una lettera sui delitti più gravi riservati alla Congregazione per la dottrina della fede.<sup>99</sup> Sembra assai encomiabile l'armonia raggiunta in questo documento tra la competenza della Congregazione e quella degli Ordinari nei *delicta graviora*.

*Parte terza. Caratteristiche dell'ordinamento canonico e dialogo con la cultura giuridica*

*I. Il diritto della Chiesa e le sue esigenze*

La Chiesa, benché costituita per fini soprannaturali e pur disponendo di mezzi spirituali propri e specifici, non può non agire in modo umano e quindi sotto molti profili in modo simile all'organizzazione civile, statale. Ma le peculiarità dell'ordinamento giuridico canonico non possono emergere con maggiore chiarezza che dalle realtà specifiche della Chiesa, per quanto attiene ai fini e ai mezzi che le sono propri in quanto comunità di ordine soprannaturale. Sotto questo profilo è degno di riflessione il linguaggio giuridico della stessa Chiesa: da una parte prende in prestito dalla cultura del tempo il linguaggio tipico del diritto, dall'altra non omette di sottolineare le peculiarità che le sono proprie, precisamente in ragione dei fini che essa è chiamata a perseguire in modo esclusivo.<sup>100</sup> Sono particolarmente questi che postulano esigenze giuridiche differenziate, e la necessità del dialogo tra il diritto della Chiesa e il diritto della società umana.

---

<sup>98</sup> Cf. V. De Paolis, Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la dottrina della fede, in *Periodica de re canonica*, 91 (2002) 273-312.

<sup>99</sup> Epistula a Congregatione pro Doctrina fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro doctrina fidei reservatis, E Civitate Vaticana, 2001.

<sup>100</sup> « E in realtà il Codice di diritto canonico è estremamente necessario alla Chiesa. Poiché, infatti è costituita come una compagine sociale e visibile, essa ha bisogno di norme: sia perché la sua struttura gerarchica ed organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e dell'amministrazione dei sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia finalmente perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse ». *Constitutio Sacrae disciplinae...*, in *Communicationes* 15 (1983) 8-9.

## II. Fondamento etico del diritto

Il diritto divino naturale costituisce il fondamento etico di qualsiasi ordinamento giuridico: <sup>101</sup> in esso si ritrovano sia la Chiesa che lo Stato; è alla base dell'ordinamento canonico e regola sia la società civile che quella religiosa. L'uomo redento non è altro che l'uomo creato da Dio, il quale è autore sia della natura che della soprannatura. Le specificità proprie della Chiesa hanno bisogno di un linguaggio che passa attraverso la ragione, che è lo strumento indispensabile sia per la fede che per la cultura. Di fatto questo dialogo è stato di grande aiuto alla Chiesa: il linguaggio del diritto umano è servito alla Chiesa

per creare il proprio ordinamento giuridico e per dialogare con il mondo del diritto. Questo dialogo a sua volta è servito e serve anche al mondo: è attraverso il dialogo che i valori dell'ordinamento giuridico della Chiesa possono essere presentati al mondo del diritto ed esercitare un influsso quanto mai benefico. Va anche aggiunto che non pochi diritti che la Chiesa rivendica appartengono semplicemente ad ogni comunità umana, in quanto vive nel tempo: tali sono per esempio i beni temporali.

## III. Apertura al dialogo

Possiamo dunque dire che il dialogo del diritto della Chiesa con gli altri ordinamenti civili appartiene anch'esso alla missione della Chiesa, come del resto qualsiasi sua attività. In particolare e specificatamente possiamo dire che il diritto canonico è chiamato ad assolvere nei confronti degli ordinamenti moderni quella stessa funzione che ha esercitato nel passato: l'affermazione primaria e fondamentale che spazza via il terreno da ogni positivismo giuridico, ossia l'affermazione dell'esistenza di una legge divina, eterna, naturale e positiva, alla quale ogni altra legge deve conformarsi se vuole rivendicare una sua legittimità. Ne deriva pertanto una prima importantissima conseguenza: il fondamento etico del diritto; subito un'altra, la sua razionalità. Tutto questo è comprensibile solo nel contesto del valore supremo della persona, quale soggetto, fondamento, e fine di ogni ordinamento giuridico. Di questi fondamenti gli ordinamenti giuridici di oggi vanno alla ricerca, perché li hanno smarriti, mentre l'ordinamento canonico ne è geloso custode ed attento testimone.

## IV. Diritto ed ecclesiologia

La comprensione del diritto della Chiesa dipende dall'ecclesiologia. Ma essa a sua volta dipende dal mistero dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, che riconosce in Gesù, Verbo incarnato, morto e risorto per noi, l'uomo vero e il primogenito tra i molti fratelli. La comprensione del diritto nella vita umana e nella realtà ecclesiale esige pertanto una riflessione appropriata sulla visione dell'uomo: quell'uomo che trova il suo senso ultimo

---

<sup>101</sup> Cf. Segreteria di Stato, Carta dei diritti della famiglia, in *Communicationes* 15 (1983) 140- 142; V.De Paolis, Riflessioni di cultura e filosofia del diritto sull'Enciclica « *Evangelium Vitae* », in *Periodica* 88 (1999) 38-53.

in Cristo. Essa, per disegno divino, è detentrica e custode di questo mistero, ed è chiamata a dare il suo contributo inalienabile per una visione unitaria dell'uomo e della sua storia, e quindi del significato proprio della norma e della legge. La riscoperta e riproposta della verità dell'uomo da parte della Chiesa deve essere opera dello scriba « *doctus in regno coelorum... qui profert de thesauro suo nova et vetera* » (Mt 13,52). La sfida è quella di proporre lo *Ius iuxta Christum, iuxta hominem, iuxta Ecclesiam*.

#### V. Dibattito sulla specificità del diritto canonico

In occasione della revisione del codice di diritto canonico è stato acceso un dibattito molto vivo sulla natura del diritto canonico e sulle sue specifiche proprietà, in quanto diritto di una comunità soprannaturale voluta da Gesù, in rapporto al diritto che ordina invece la vita umana nel tempo, e che si concretizza particolarmente nella società umana e temporale, che trova nello stato il suo punto di riferimento. Propriamente non è un dibattito nuovo, dal momento che esso si è posto fin dall'inizio della storia della Chiesa. Esso poi ha avuto dei momenti nodali quando si è trattato di rapportare il diritto della Chiesa con i diversi ordinamenti dello stato con i quali la Chiesa ha dovuto convivere, particolarmente con il diritto romano ieri, e con il diritto della città secolare oggi. Il dibattito ha avuto l'andamento a pendolo: momenti di grande apertura e comunicazione, e momenti invece di chiusura e di rifiuto. La peculiarità del dibattito recente ha avuto il merito di pretendere di essere impostato teologicamente e di aver un supporto nella rivelazione. Si è parlato così di una nozione di diritto analogica e di un diverso fondamento del diritto, nella socialità umana per lo stato e nella grazia per la Chiesa. Il dibattito è stato riproposto anche nei nostri giorni. Ma sembra che da un punto di vista dottrinale esso sia ad un punto morto. Ciò significa che non ha imboccato la strada giusta. Ciò che meno convince in questo dibattito sono precisamente i presupposti così detti di ordine teologico. Ma al di là della discutibilità di tali presupposti, è innegabile che il dibattito ha contribuito ad approfondire non solo le proprietà dell'ordinamento canonico, ma il senso del diritto in quanto tale, dando una spallata decisiva al positivismo giuridico che in un modo più o meno inconscio era considerato anche all'interno della Chiesa semplicemente il diritto, con tutte le conseguenze che tali equivoci comportavano, e riaprendo così il dialogo tra fede e cultura, nello specifico campo del diritto canonico. Il risultato più immediato che si va profilando all'orizzonte è la riscoperta del senso del diritto nella vita sia dell'uomo che del fedele.

## VI. L'Enciclica *Fides et Ratio*

L'Enciclica *Fides et ratio*<sup>102</sup> ha rappresentato un momento importante per la comprensione dell'esperienza giuridica nella Chiesa alla luce della teologia e della filosofia, anche se apparentemente non ha detto nulla sull'argomento.<sup>103</sup>

Sono numerosi i luoghi dell'Enciclica che illuminano questo tema, almeno indirettamente. Anzitutto, a livello molto generale, ma fondamentale, non sfugge il fatto che l'esperienza giuridica appartiene alla realtà dell'uomo. La sua interpretazione dipende evidentemente dalla visione che si ha dell'uomo; quanto l'Enciclica dice circa il rapporto tra fede e ragione per la conoscenza dell'uomo non può non valere anche per la visione del diritto. Anche per l'interpretazione dell'esperienza giuridica l'uomo ha bisogno di due ali, la fede e la ragione. In particolare quanto il papa dice dell'attuale separazione della fede e della ragione, con le ripercussioni sul mondo del pensiero e della cultura, ha puntuali riscontri nella concezione del diritto oggi. Le conseguenze sulla concezione del diritto oggi sono già state messe in evidenza nella analisi che il papa ha proposto nella Enciclica *Evangelium Vitae*;<sup>104</sup> e a livello di teologia morale, nella enciclica *Veritatis Splendor*.<sup>105</sup> Da tale analisi si rilevano alcuni punti focali da sottolineare e da recuperare, che in sintesi sono la verità su Dio e sull'uomo, su cui il Papa ritorna insistentemente particolarmente nelle encicliche menzionate. Dal punto di vista razionale l'uomo deve ritornare alla sua ragione e alla metafisica; dal punto di vista di fede, la Chiesa offre quanto la rivelazione contiene circa questi aspetti: la rivelazione sulla dignità dell'uomo e sulla coscienza (sia in rapporto al progetto della creazione che a quello della redenzione, particolarmente in rapporto alla natura e alla soprannatura), sul peccato e sulla grazia.

L'esperienza giuridica fa parte della nostra vita; è una parte essenziale di essa. In tale esperienza si gioca gran parte della nostra esistenza; si realizza e si esprime il nostro rapportarci agli altri. Si tratta di capirne il senso profondo, il quale non può non dipendere dal significato della vita stessa dell'uomo. Se l'interpretazione dell'esperienza giuridica dipende dalla visione dell'uomo, è evidente che essa non è possibile se non viene vista nella sua verità ultima, ossia mediante un impegno serio della ragione, che è lo strumento di cui l'uomo è dotato per rendersi conto del mondo e di se stesso, e mediante la teologia, ossia mediante la luce della fede che eleva la ragione, illuminata dal Creatore, che si è degnato anche di rivelarsi e di parlare all'uomo. Tutto il discorso che il Papa fa del rapporto tra fede e ragione

---

<sup>102</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae Fides et Ratio cunctis catholicae Ecclesiae Episcopis de necessitudinis natura inter utramque*, 14 septembris 1998, in *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, vol.8, Bologna 1998, nn.2375-2600. D'ora in poi EDE 8/2375-2600.

<sup>103</sup> Cf. V. De Paolis, *Teologia e filosofia nell'esperienza giuridica*, in Guido Mazzotta (ed.), *Audacia della ragione e inculturazione della fede*, Urbaniana University Press, Roma 2003, 183-227.

<sup>104</sup> Ioannes Paulus PP. II, *De vitae humanae inviolabili bono. Il valore e l'invulnerabilità della vita umana*, 25 martii 1995, in EDE 8/1800-2150.

<sup>105</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Litt. Enc. Veritatis Splendor de quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae*, 6 augusti 1993, in EDE 8/1500-1799.

vale anche per il diritto. Questo del resto soffre delle stesse conseguenze alle quali sottostanno le altre discipline cui il Papa fa riferimento, particolarmente la teologia morale, che, sotto molteplici aspetti, richiama il diritto, al quale essa offre il necessario fondamento etico.

### VII. *Alleanza e legge*

Giovanni Paolo II, parlando del diritto della Chiesa ebbe a dire significativamente che per comprenderlo è necessario risalire alla sua storia più che bimillenaria, ossia al popolo d'Israele che di essa è stata la prefigurazione, in modo particolare nello speciale rapporto tra alleanza e legge.<sup>106</sup> L'affermazione contiene tanti motivi di riflessione. Si sa che l'alleanza ai piedi del Sinai tra Dio e il suo popolo si stabilisce sull'impegno d'Israele a osservare la legge del Signore, perché egli possa essere il suo popolo, testimone dell'unicità di Dio e portatore della missione universale. La legge è dono di Dio fatto al suo popolo e strada della fedeltà e quindi della possibilità del compimento della missione. Questa legge non è altro che la promulgazione di quella legge che Dio aveva già donato al primo uomo e che poi era andata perduta dall'uomo per la durezza del suo cuore. Ma la vecchia alleanza ha una legge che dispiega il suo significato solo in relazione a Cristo. La vecchia alleanza fa scoprire all'uomo il suo peccato e gli fa gridare il bisogno di salvezza e invocare una nuova alleanza. È il dono della Grazia, che permette all'uomo di comprendersi come salvato, amato e quindi capace di riamare, camminando nell'obbedienza e nella fedeltà a Dio. La legge è salvifica solo se è data a un uomo che ha il cuore rinnovato dallo Spirito, che gli permette di ricomprendersi come dono di Dio e come offerta di sé a Dio e ai fratelli nella legge dell'amore. Ma la legge dell'amore è autentica quando si realizza attraverso la fedeltà e l'obbedienza nella comunione con Dio e con i fratelli.

### VIII. *Lo « spirituale » nella visione cristiana*

Deve essere recuperato il senso preciso dello *spirituale* nell'ambito della vita cristiana. Si osserva che, con il progresso del tempo, spirituale è venuto a significare qualche cosa di opposto a materiale e quindi a corpo e istituzione o diritto, oppure qualche cosa che riguarda la psicologia o l'intelligenza e la libertà dell'uomo. Ancora una volta, andrebbe ricompreso bene il senso della legge, in relazione all'alleanza, ossia all'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, al peccato, alla redenzione, al dono dello Spirito, con la costituzione di una nuova alleanza. Il senso della legge risulta ben inserito nella realtà umana ed ecclesiale, solo se si chiariscono le espressioni bibliche, carne e spirito, lettera e spirito, peccato e grazia, carità e giustizia.

---

<sup>106</sup> Cf. *Communicationes* 15 (1983) 9-16.

### IX. Linguaggio biblico e linguaggio giuridico

Va pure rilevato il rapporto tra linguaggio biblico e linguaggio di altre discipline e culture. Siamo assistendo ad una situazione in cui il linguaggio dei biblisti esegeti sembra quasi come qualcosa di riservato, invece che aperto come risorsa alle altre discipline. Per esempio, non sembra che ci si possa limitare a dire che per la Bibbia la giustizia è tutt'altra cosa da quella forense, perché in questo caso si mettono a confronto due termini che nella vita non si oppongono. Si dovrebbe cogliere il senso della giustizia in Dio e quindi anche della realtà umana. Né i biblisti dovrebbero aver paura della necessaria tecnica giuridica, né la tecnica giuridica dovrebbe aver paura di comprendersi alla luce del dato rivelato nella sacra Scrittura. Il contrario sarebbe una dicotomia. La giustizia del diritto canonico non deve essere riflesso della giustizia divina?

### X. Il diritto della Chiesa e la missione *ad gentes*

Nel passato il diritto canonico ha dialogato con grandi benefici con il diritto romano, il diritto barbarico e il diritto delle società moderne. Esso ha dialogato, ugualmente con frutto, con il mondo che la Chiesa è stata chiamata ad evangelizzare. Il diritto della Chiesa non può non dialogare con il diritto dei nuovi popoli che essa ha evangelizzato ed evangelizza. La storia del diritto missionario è un'eloquente testimonianza.<sup>107</sup> Il collegio *de propaganda fide* sentì il bisogno molto presto di erigere un istituto e poi una facoltà di diritto canonico per svolgere la sua funzione missionaria.

### XI. Diritto canonico e diritti umani

C'è particolarmente un tema che il diritto canonico è chiamato ad evangelizzare: il tema dei diritti umani. Essi costituiscono la strada che l'uomo di oggi sta scoprendo per recuperare il senso del diritto e della persona.<sup>108</sup> Si sa che il cammino è ancora incerto e insicuro, proprio perché i fondamenti non appaiono solidi e tutta la costruzione non risulta ancora bene armonizzata, ma bisogna accompagnarlo con attenzione e con simpatia. Lo stesso ordinamento canonico ha già tratto dei vantaggi proprio dal discorso dei diritti umani e dai diritti della persona. Il discorso dei diritti umani fa recuperare anche all'ordinamento canonico una concezione più solida del diritto inteso prevalentemente se non esclusivamente come legge, brutta eredità del positivismo giuridico. In realtà si sta recuperando l'eredità tipica della tradizione canonica, anche se mutuata da altri ordinamenti giuridici. Alla base di tutto non esiste la legge, ma la persona nella sua unicità e irripetibilità, dotata dal creatore stesso di tutti gli strumenti, diritti, necessari e indispensabili per la sua crescita. La legge deve partire da tale realtà; essa non è il diritto, ma la misura del diritto. Non è essa

---

<sup>107</sup> Il diritto della Chiesa al servizio dell'attività Missionaria, *Euntes Docete*, LIV/3, 2001. Tutto il numero è dedicato al tema accennato.

<sup>108</sup> Cf. F. D'Agostino, *Il diritto come problema teologico*, Torino 1997, 69-80.

che conferisce i diritti, ma li regola, li misura e li coordina. Oggi analogicamente tale concetto è penetrato anche nell'ordinamento canonico, proprio con lo statuto dei diritti dei fedeli, ma con la specificità propria della appartenenza al Popolo di Dio.

### *XII. Codice ed inculturazione*

L'inculturazione mira a inserire il messaggio evangelico in un determinato contesto socio culturale, chiamandolo a svilupparsi ed a crescere secondo una propria identità, nel rispetto dei propri valori culturali, conciliabili con il Vangelo. L'inculturazione ha lo scopo di incarnare la Chiesa in tutti i tempi, in tutti i luoghi ed in tutte le culture e riguarda l'evangelizzazione delle persone, dei gruppi, dei comportamenti collettivi, dei costumi, delle istituzioni.<sup>109</sup> Il diritto ecclesiale è anche chiamato a rispondere alle necessità dell'inculturazione come le altre scienze sacre.<sup>110</sup> L'inculturazione concerne tutti gli aspetti della vita di fede: la teologia, la liturgia, la vita e le strutture ecclesiali.<sup>111</sup> Sotto questo profilo bisogna rifarsi al fatto che il diritto non ha camminato separatamente dall'opera evangelizzatrice nella storia della Chiesa.<sup>112</sup> Seguendo questa linea il Concilio ha aperto anche «istituzionalmente» le porte all'inculturazione ed il Codice del 1983 riflette quest'apertura. Il Papa si augura che «*la nuova legislazione canonica divenga un mezzo efficace affinché la Chiesa possa progredire nello spirito del Vaticano II e rendersi essa stessa ogni giorno più adatta per svolgere la sua funzione di salvezza in questo mondo*». <sup>113</sup> Il Codice ha risorse che sono un vero sussidio per l'evangelizzazione. L'incoraggiamento offerto dal diritto universale missionario (cf. cann. 781-792); la attività sinodale, voluta dal Concilio e concretamente strutturata dal Codice; le strutture di corresponsabilità e di partecipazione previste nella legislazione vigente; il nuovo diritto liturgico, fortemente aperto alla decentralizzazione; la valorizzazione del diritto particolare complementare all'interno del Codice.<sup>114</sup> Infine, unità e diversità, centralità e sussidiarietà, ragione e fede, individuo e comunità, istituzione e carisma, legge e principi d'interpretazione ed applicazione, etc. sono tutti elementi che devono essere considerati dal canonista in quanto pastore, nell'opera di servizio del Codice al compito evangelizzatore.

### *XIII. Il diritto al servizio dell'uomo*

Si impone l'esigenza di operare per la riconciliazione tra fede e cultura anche nel campo del diritto. Ciò è possibile a partire dal servizio che il diritto è chiamato ad offrire

---

<sup>109</sup> Cf. H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Roma 1997, 35.

<sup>110</sup> Cf. H. Legrand, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome III, Dogmatique, a cura di B. Lauret - F. Refoulé, Paris, 1986, 153.

<sup>111</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Esort. Apost. Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, n.62, in EV 14/3110.

<sup>112</sup> Cf. A.M. Stickler, *Diritto e pastorale nella storia della Chiesa*, in ME 95 (1970) 249-263.

<sup>113</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Cost. Sacrae disciplinae leges*, in EV 8/637.

<sup>114</sup> Cf. S. Recchi, *Il Codice e l'inculturazione*, in AA.VV., *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 2001, 235-256.

all'uomo. Scrive F. D'Agostino: «Di che cosa parla il giurista? Di diritto, ovviamente; ma non solo di diritto. Parla anche – e soprattutto – dell'uomo. Ma quando si parla dell'uomo si comincia ad entrare in un discorso di cui forse si conosce l'inizio, ma di cui di certo non si può conoscere la fine: *per quanto tu cammini, i confini dell'anima non li puoi trovare*, diceva Eraclito. Chi inizia a parlare dell'uomo parlerà dei suoi bisogni, delle sue pretese, delle sue spettanze. E giungerà, prima o poi, a parlare delle sue nostalgie, dei suoi desideri, dei suoi sogni, delle sue utopie. E inevitabilmente, quindi delle sue speranze e del suo destino. E arriverà, alla fine, a parlare della sua salvezza. È un discorso, questo, che, quando nel mondo di oggi viene fatto, da chiunque esso venga fatto, viene fatto sommessamente. Chi lo fa più sommessamente di tutti forse è proprio il giurista; ma quando voglia e sappia farlo lo fa con la certezza che quello della salvezza non è un discorso che gli sia estraneo, ma che gli appartiene costitutivamente. Anche se è un discorso per il quale sembra che non ci siano più oggi parole adeguate ad esprimerlo». <sup>115</sup> E spiega: «a fronte... di tutti coloro che ritengono che “non c'è nulla che abbia bisogno di essere salvato da niente”, il giurista invece porta testimonianza esattamente del contrario: tutto, nell'uomo, chiede di essere salvato, chiede, cioè di essere *fornito di senso*. E la salvezza che il diritto può fornire all'uomo è quella di dar senso alla sua azione, secondo una logica di universale compostibilità: poiché *tutti* attendono dal diritto la salvezza delle loro azioni, questa non può essere salvezza di alcuni soltanto, ma assolutamente di tutti. La grandezza – e la drammaticità – del diritto consistono proprio in questo». <sup>116</sup> E non manca neppure l'accento all'esigenza della grazia: «A questa consapevolezza che è propria del giurista in generale, il giurista che viva un'esperienza di fede ne aggiungerà un'altra, quella per la quale la salvezza che cerchiamo nel diritto è solo un modo di alludere a quell'altra salvezza che né il diritto, né la legge ci possono dare, ma solo la grazia». <sup>117</sup> In questa prospettiva si comprende anche la necessità del dialogo tra fede e ragione, come sottolinea l'enciclica *Fides et Ratio*.

In verità l'uomo vive ogni giorno la sua esistenza con altri uomini, in una fitta rete di relazioni regolamentate da norme. Ogni giorno si pone soprattutto la questione dei diritti dell'uomo e della sua dignità. La libertà non può nascere certo dall'utopia di una convivenza umana senza leggi, ma dalla assunzione delle responsabilità e dalla comprensione del senso di esse, quale strada obbligata per il raggiungimento dell'amicizia tra gli uomini, nella quale Aristotele poneva il fine del diritto. San Tommaso addita come meta del diritto la perfezione della carità. In particolare quale è il senso dei diritti umani e quale il loro fondamento? Si tratta di un ordine razionale, fondato sulla dignità, sul rispetto e sulle esigenze della persona umana. Di fatto l'esperienza giuridica è concepibile solo nell'ambito delle relazioni umane. Lo specifico dell'ordine giuridico è il «diritto», la determinazione e il rispetto di ciò che

---

<sup>115</sup> Filosofia del diritto, 1993, 1.

<sup>116</sup> *Ib.*, 3.

<sup>117</sup> *Ib.*

appartiene a ciascuno. L'ordine giuridico pertanto è per natura sua «pacificante»,<sup>118</sup> è al servizio dell'uomo e della sua realizzazione. Ha come suo scopo finale la carità.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> «Il diritto, come, a suo modo la morale e la politica (e, più in generale, come ogni forma di attività che ponga gli uomini in reciproco rapporto) è sentito come doveroso proprio perché rinsalda i legami positivi tra gli uomini e mette un freno alla (sempre presente) possibilità che tra essi si scatenino inimicizia e guerra. Come attività pratica, il diritto ci appare perciò come doveroso e pacificante, doveroso perché pacificante» (F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, Torino 1993, 10). Vedi anche le riflessioni di G. Così, *Il logos del diritto*, Torino 1993, 3-60.

<sup>119</sup> Già per Aristotele il senso della convivenza nella «polis» era l'amicizia. Cicerone scriveva: «natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est» (De Legibus, I, 15, 43). L'amicizia per san Tommaso è lo scopo di tutta la legge umana e divina. «Fine del precetto è la carità: infatti tutta la legge ha lo scopo di promuovere l'amicizia degli uomini tra loro, e dell'uomo con Dio. Ecco perché tutta la legge si compendia in questo unico comandamento: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", trattandosi del fine di tutti i comandamenti (Summa Theol., I-II, q.99, a.1 ad2); "L'intenzione principale della legge umana è di stabilire l'amicizia degli uomini tra loro"» (Summa Theol. I-II, q.99, a.2). Giovanni D'Andrea, detto per la sua scienza giuridica Tuba iuris, scrive: «Quapropter sicut potissima virtus, ad quam conatur inducere ius civile, est ipsa legalis iustitia, sive civilis amicitia. Ita potissima virtus, ad quam conatur ius canonicum est illa coelestis amicitia, quam charitatem vocamus» (In Tit. De Reg. Jur. Commentarii) (vulgo Novella) insignes... Regula II, Appendix, n.25, Lugduni, apud heredes Jacobi Giunctae, 1551, 165. È infatti nella natura del diritto partire dall'alterità, per affermarla come valore e presupposto, per realizzare la comunione, l'unione, la carità.