

LA «RECOGNITIO» DEGLI STATUTI DELLE ASSOCIAZIONI PRIVATE QUALE GARANZIA DI PLURALISMO NELLA CHIESA (CAN. 299 §3 CIC)

Introduzione

Il c. 299 §3 CIC sancisce: «Nulla christifidelium consociatio privata in Ecclesia agnoscitur, nisi eius statuta ab auctoritate competenti recognoscantur»¹. Questa norma nasce sul finire dei lavori della Commissione incaricata dal Romano Pontefice della revisione («recognitio») della codificazione pio-benedettina («Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo»)². Più precisamente una tale pre-

¹ In un contesto normativo sostanzialmente diverso una tale prescrizione è affermata anche nel codice per le Chiese orientali, nel quale è stabilito dal c. 573: «§1. Consociationes ab auctoritate competenti ecclesiastica erectae vel ab ipsa per decretum approbatae sunt personae iuridicae in Ecclesia et vocantur consociationes publicae. §2. Ceterae consociationes, etsi ab auctoritate ecclesiastica laudantur vel commendantur, consociationes privatae vocantur; hae consociationes in Ecclesia non agnoscuntur, nisi earum statuta ab auctoritate competenti recognoscuntur, de cetero vero reguntur tantummodo iure particolari firmo c. 577».

² Su tali lavori cf. L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni dei fedeli*, Milano 1991, 70-76. Per una sintesi della successione dei lavori della Commissione, cf. P. PAVONI,

scrizione sorge da un intervento sullo Schema generale trasmesso ai cardinali membri della Commissione nel luglio del 1980. Un siffatto intervento, sintetizzato insieme agli altri rilievi avanzati in occasione dell'invio di un tale Schema, entra nel testo di una relazione nella quale vennero inserite anche le risposte a quelle osservazioni. Ed è in questa relazione, che venne discussa in sessione plenaria nell'aula del Sinodo dei vescovi dal 20 al 28 ottobre del 1981³ dai membri della Commissione (integrata dal Romano Pontefice nell'aprile del 1981 non solo con altri cardinali, ma anche con arcivescovi, vescovi, sacerdoti ed esperti laici), che si può leggere la proposta di introdurre nel nuovo codice un canone del seguente tenore: «Nulla in iure ecclesiastico recognoscitur consociatio, quae a competenti ecclesiastica auctoritate non fuerit erecta vel saltem approbata»⁴.

La ragione di questa richiesta viene così sintetizzata nella relazione che si è appena ricordata:

Ratio est quia haec norma quoad substantiam convenit cum c. 686 §1 CIC a. 1917⁵. Etiam consociatio ecclesiastica quae non est persona iuridica privata, ut exsistere valeat, requirit collaborationem auctoritatis ecclesiasticae. Ita distinguitur a consociatione iuris civilis quae finem ecclesiasticum prosequitur et quae est commendata seu probata. Approbatio requiritur quia secus non potest exerceri vigi-

«L'iter del nuovo codice», in AA.VV., *Perché un codice nella Chiesa*, Bologna 1984, 127-170.

³ Cf. *Communicationes* 15 (1981) 255-270.

⁴ *Communicationes* 15 (1983) 87.

⁵ Sulla situazione canonica delle associazioni nel codice pio-benedettino cf. P.A. BONNET, «De christifidelium consociationum lineamentorum, iuxta Schema "de populo Dei" Codicis recogniti anni 1979, adumbratione», *Periodica* 71 (1982) 564-567 e 576-580.

lantia de qua in c. 679 [dello Schema del 1980]. Nec declarari potest quod auctoritas ecclesiastica potest dissolvere omnem consociationem ecclesiasticam, etiam eam quae non gaudet personalitate iuridica (c. 702 §1 [di quello stesso Schema del 1980]), si haec auctoritas in ordine ecclesiastico talis consociationis nullo modo partem habeat⁶.

Questo intervento si richiama quindi anche alla normativa pio-benedettina la cui impostazione era profondamente diversa da quella che, alla luce degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, stava maturando con la nuova legislazione giovanneo-paolina. Infatti la codificazione del 1917 conosceva una sola tipologia associativa («consociationes ecclesiasticae») *in qualche modo* avvicicabile⁷ a quella che la codificazione vigente qualifica come pubblica⁸. Al di là di un tale modello di associazioni «quae ab auctoritate ecclesiastica eriguntur et diriguntur – come si legge nel «votum consultoris» pubblicato con la famosa Resolutio della S. Congregazione del Concilio del 13 novembre 1920 –, aliae [dantur] fidelium uniones etiam ad finem pium excitatae, sed sub potestate et regimine laicorum constitutae, ab auctoritate vero ecclesiastica mere probatae seu laudatae». In

⁶ *Communicationes* 15 (1983) 87.

⁷ Cf. P.A. BONNET, «De chritifidelium consociationum» (cf. nt. 5), 576-580.

⁸ Cf. P.A. BONNET, «“Privato” e “pubblico” nell’identità delle associazioni dei fedeli disciplinate dal diritto ecclesiale», in AA.VV., *Raccolta di scritti in memoria di Angelo Lener*, Napoli 1989, 287-309; in AA.VV., *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht, München, 14-19. September 1987*, St. Ottilien 1989, 525-546; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993, 105-131.

questi casi «sicut associatio non habet esse ab Ecclesia, nec ab Ecclesia *agnoscitur quoad iuris effectus*; ita ab ecclesiastica auctoritate non gubernatur et regitur, sed per laicos in propriis statutis designatos»⁹.

Richiamando con il c. 686 §1 del codice pio-benedettino le disposizioni contenute nel nuovo Schema generale del 1980, e cioè i cc. 679 e 702 §1 – che, senza modificazioni di rilievo, sarebbero poi diventati rispettivamente i cc. 305 e 326 §1 CIC –, l'intervento che si sta esaminando vuole correttamente sottolineare, tra le codificazioni ecclesiali latine del ventesimo secolo, una continuità la cui non disconoscibilità è alla base del *sostanziale* accoglimento dell'osservazione da parte della Commissione prima, e poi – ciò che *unicamente* conta – del legislatore canonico: la funzione che l'autorità gerarchica deve disimpegnare nei confronti di ciascun fedele, sia che agisca come singolo sia che operi in associazione con altri. Del resto, per sottolinearne l'importanza ecclesiale, può ricordarsi che in un passo del voto consultivo alla Resolutio della S. Congregazione del Concilio che si è sopra ricordato può leggersi:

Immo absolute potest vere dici, quod sicut singuli fideles iurisdictioni Episcopi subsunt, ita manent huius iurisdictioni subiecti, quando in Societates uniuntur. Quamquam enim Episcopus ex hoc solo facto societatem vi suae iurisdictionis dirigere nequit, quemadmodum societates proprie ecclesiasticas et confraternitates dirigit, *ius tamen habet et obligationem INVIGILANDI*, ne abusus irrepant neve fideles occasione societatum ruinam salutis incurrant» (cf. *Cod.*, c. 336 §2 [del codice del 1917, ripreso, «quoad essentialia», nel c. 392 §2 CIC])¹⁰.

⁹ AAS 13 (1921) 139.

¹⁰ AAS 13 (1921) 140.

Il vero senso dell'intervento del quale si sta discutendo viene quindi colto esattamente, almeno a nostro giudizio, dalla Segreteria della Commissione che, nel farne proprio lo spirito traducendolo nella formula che sarà poi consacrata nel c. 299 §3 CIC, ne precisa tecnicamente il senso con queste parole:

Ius [...] associationis est quidem ius naturale nullum requirens actum ex parte auctoritatis. Ut autem agnitio cuius associationis in iure haberi possit, requiritur ut eius exsistentia aliquo modo constet: ita, ex. gr., ius civile exigit saltem inscriptionem associationis in albo. Ideo associationes in Ecclesia debent quoque participem reddere auctoritatem de earum exsistentia. Immo, eiusdem auctoritatis ecclesiasticae est quoddam testimonium emittere de christiana authenticitate talis associationis, necnon eius finium et mediorum, ita ut nihil in ipsis adversetur doctrinae, disciplinae vel integritati morum. His omnibus attentis placet ut [...] nova §3 c. 674 addatur sequentis tenoris: «Nulla christifidelium consociatio privata in Ecclesia agnoscitur, nisi cuius statuta ab auctoritate competenti recognoscantur»¹¹.

La disposizione così introdotta nel codice del 1983 si impernia sull'attività così autoritativa come a volte anche non autoritativa del «recognoscere». Questo termine è utilizzato dalla codificazione giovanneo-paolina una ventina di volte con significati non sempre omogenei. Talvolta sta ad indicare un *ricognoscimento*, dipendente sia dal diritto¹² sia dall'autorità competente, relativo in quest'ultimo caso o

¹¹ *Communicationes* 15 (1983) 82-83.

¹² «[...] ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus iure statuatur» (c. 130 CIC).

ad una istituzione¹³ o ad un documento¹⁴, talaltra invece esprime un *controllo*, o dell'autenticità di una documentazione d'incarico¹⁵ oppure semplicemente di taluni libri parrocchiali¹⁶ o ancora di un inventario¹⁷ o di determinati luoghi¹⁸ o infine di certi atti¹⁹ o documenti²⁰. La nostra parola è anche utilizzata dal Codificatore canonico latino per significare una *revisione normativa*²¹.

Vi è poi nel codice del 1983 un gruppo di norme nelle quali la «recognitio» esprime una verifica da parte dell'autorità competente della congruità di diversità legittimamente esistenti nella Chiesa. Anzi tutto, in questa prospettiva, il «recognoscere» è af-

¹³ «[...] in universitate studiorum aut facultate a Sancta Sede recognita» (c. 253 §1 CIC).

¹⁴ «Documentum [...] recognitum a iudice» (c. 1542 CIC).

¹⁵ «[...] invalide suo munere fungitur, antequam litteras receperit earumque authenticitatem et integritatem recognoverit [...]» (c. 40 CIC).

¹⁶ «Ordinarius obligatione tenetur [...] huiusmodi libros [...] recognoscendi» (c. 958 §2 CIC).

¹⁷ «[...] inventarium [...] redactumque recognoscatur» (c. 1283, 2° CIC).

¹⁸ «De accessu et de recognitione iudiciali» (rubrica del cap. 5 del titolo 4 della sezione 1 della parte 2 del libro 7 del CIC); «Peractae recognitionis instrumentum conficiatur» (c. 1583 CIC).

¹⁹ «[...] dimissionem decernere pertinet ad Episcopum dioecesanum, cui Superior acta a Consilio suo recognita submittat» (c. 699 §2 CIC).

²⁰ «[...] documenta a partibus producta recognoscere» (c. 1678 §1, 2° CIC).

²¹ «Cuiuslibet consociationis publicae statuta, eorumque recognitio vel mutatio, approbatione indigent [...]» (c. 314 CIC); «Ceterae normae [...] iuxta exigentias locorum et temporum congrue recognosci et aptari possunt» (c. 587 §4 CIC).

fermato dal codice in relazione al «munus sanctificandi» con riferimento sia in genere alla liturgia²² sia in particolare al rito del matrimonio²³. Altre norme del codice per la Chiesa latina prospettano poi, sempre nello stesso senso di vigilanza sulle discontinuità ecclesiali, la «recognitio» in connessione al «munus regendi». E questo con attinenza sia alle Chiese particolari, più specialmente riguardo così agli statuti delle Conferenze episcopali²⁴ come alla promulgazione degli atti *e* dei Concili particolari²⁵ *e* delle Conferenze episcopali²⁶, sia ai fedeli più particolarmente in riferimento agli statuti delle associazioni²⁷.

²² «Apostolicae Sedis est sacram liturgiam [...] libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas recognoscere» (c. 838 §2 CIC); «Ad Episcoporum conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas [...] parare, easque edere, praevia recognitione Sanctae Sedis» (c. 838 §3 CIC).

²³ «Episcoporum conferentia exarare potest ritum proprium matrimonii, a Sancta Sede recognoscendum [...]» (c. 1120 CIC).

²⁴ «Quaelibet Episcoporum conferentia sua conficiat statuta, ab Apostolica Sede recognoscenda [...]» (c. 451 CIC).

²⁵ «[...] decreta a concilio [particolari] edicta ne promulgentur, nisi postquam ab Apostolica Sede recognita fuerint[...]» (c. 446 CIC).

²⁶ «Decreta [...] vim obligandi non obtinent, nisi ab Apostolica Sede recognita, legitime promulgata fuerint» (c. 455 §2 CIC); «[...] Episcoporum conferentiae [...] decreta a praeside ad Apostolicam Sedem transmittantur [...] ut [...] ab eadem recognosci possint» (c. 456 CIC).

²⁷ «Magni habeant clerici saeculares praesertim illas consociationes quae, statutis a competenti auctoritate recognitis [...]» (c. 278 §2 CIC); «Nulla christifidelium consociatio privata in Ecclesia agnoscitur, nisi eius statuta ab auctoritate competentis recognoscantur» (c. 299 §3 CIC).

È dunque quest'ultimo contesto relativo al «*munus regendi*» nel quale si inserisce la norma oggetto del nostro studio che occorre approfondire. A questo fine è necessario abbozzare nelle sue grandi linee il senso della continuità e della discontinuità ricco di interconnessioni che lega da una parte Chiesa universale e Chiesa locale ed anche particolare e dall'altra i fedeli tra loro e con la Chiesa. Successivamente cercheremo di chiarire il significato e la portata della «*recognitio*» nel primo di tali ambiti per poi passare – che è ciò che propriamente interessa il nostro studio – al secondo, il quale deve ritenersi peraltro, oltre che strettamente correlato, così profondamente illuminato dal discorso precedente da farlo apparire come assolutamente non prescindibile.

1. Il pluralismo come chiave ermeneutica

1.1 *Del rapporto tra Chiesa universale, locale e particolare*

1.1.1 Chiesa e cultura: dialettica tra unità e cattolicità

Nel Popolo di Dio l'uomo conserva la propria genuina identità umana in forza della quale la sua crescita naturale non può aversi e maturare che sotto il segno della *cultura*²⁸, per se stessa diacronicamente e sincronicamente caratterizzata da un incessante processo evolutivo e specificativo. Soltanto accultu-

²⁸ Cf. A.L. KROEBER, «The Concept of Culture and Science», *Journal of General Education* 3 (1949) 182-196, traduzione di D. Pianciola, in AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi, Torino 1970⁴, 123-125.

randosi l'uomo riesce giorno dopo giorno ad essere ed a realizzarsi. Infatti, come insegna il Concilio Vaticano II, «è proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura»²⁹.

Dal momento che *anche* il mondo contemporaneo è caratterizzato dal pluralismo culturale, la Chiesa non può essere costretta a rivestire umanamente l'abito di una sola cultura, che si rivelerebbe per essa una vera e propria camicia di forza.

Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli³⁰.

La Chiesa non si lega dunque ad alcuna cultura³¹, non perché ponga la propria umanità in un vago ed inesistente umanesimo culturale, ma in quanto fa nascere questa sua componente dall'*interno* di ognuna.

Dal tempo in cui è soffiato lo Spirito della Pentecoste, il tessuto stesso di numerose culture si è identificato con quello di altrettanti raggruppamenti ecclesiastici. Possiamo parlare in questo senso, in modo generale, di Chiesa siriana, greca, latina, copta, armena, etiopica, indiana (nel Malabar) [...] Esse non costituiscono la copia di un «modello uniforme, più o meno adattato». La loro originalità ha radi-

²⁹ GS 53a; la traduzione italiana è quella apparsa in *Enchiridion Vaticanum* [EV], vol. I, Bologna 1981¹¹ [del quale sarà indicato di seguito il numero marginale] 1492.

³⁰ GS 58 ab, in EV 1/1510-1511.

³¹ Cf. GS 58 c, in EV 1/1512.

ci ben più profonde. Ognuna d'esse è germogliata, per così dire, sul suo proprio terreno, dandosi «una liturgia, una in-nografia, una teologia, un diritto, in profonda simbiosi» con l'ambiente umano da essa cristianizzato. È impossibile infatti dissociare nel profondo gli elementi liturgici e disciplinari, che appaiono più esteriori e più contingenti, dagli elementi dottrinali, che si vorrebbero ritrovare dappertutto sotto una forma press'a poco identica. Ed è altrettanto impossibile dissociare radicalmente, in una stessa coscienza, individuale o collettiva, fede cristiana da cultura umana, così come insegnano certi ideologi contemporanei alla ricerca di una «secolarizzazione», dalla quale, a loro giudizio, deriverebbe una perfetta purezza della fede: avremmo piuttosto l'estinzione per asfissia»³².

Tutto questo significa che la Chiesa deve vivere *cattolicamente*, nella diversità, la propria *unità*³³. La parola di Dio non può assumere nei contenuti una veste pluralistica che ne spezzerebbe l'unità, ma deve venire comunicata attraverso i molteplici canali delle culture dell'uomo. Rendere realmente partecipe ciascun uomo dell'*unica* parola di Dio significa ricrearla per lui attraverso le risorse della cultura che gli è singolarmente propria; di più vuol dire continuare lo sviluppo, secondo le peculiari capacità di quella medesima cultura³⁴. Soltanto con questo di-

³² H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?* (*Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, traduzione di G. Stella) Brescia 1973, 54-55.

³³ È per questo che il pluralismo inteso come «diversità dell'unità» può considerarsi una *chiave generale* per l'interpretazione dell'intero ordinamento ecclesiale. Cf. al riguardo P.A. BONNET, voce «Pluralismo (in genere), a) diritto canonico», in *Enciclopedia del diritto*, vol. 33, Milano 1983, 956-983.

³⁴ Cf. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (*Method in Theology*, London 1971, traduzione di G.B. Sala), Brescia 1975, 318.

verso modo assunto dall'*unica* parola ciascuno potrà vivere e far propria la parola di Dio, senza sentirla come qualche cosa di esteriore ed in qualche modo «culturalmente» colonizzante.

Per cui predicare il vangelo a tutti gli uomini richiede almeno tanti predicatori quanti sono i luoghi e i tempi differenti, ed esige che ognuno di essi conosca la gente cui egli o ella è mandato, i loro modi di pensare, le loro usanze, il loro tipo di linguaggio. Ne segue un molteplice pluralismo. Si tratta anzitutto di un pluralismo nella comunicazione piuttosto che nella dottrina. Ma entro i limiti della coscienza indifferenziata³⁵ non è possibile comunicare una dottrina se non attraverso i riti, le forme narrative, gli appellativi, le parabole, le metafore che sono efficaci in quel dato ambiente³⁶.

Questa apertura culturale, singolarmente congruente con la mentalità pluralistica tipica dell'età che viviamo, è pienamente rispondente ad una Chie-

³⁵ Per questo concetto cf. B. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (cf. nt. 34), 289-294. In particolare la coscienza indifferenziata, che è il tipo di gran lunga più comune di coscienza (cf. *ibid.*, 294), si evolve «nel modo in cui si sviluppa il senso comune. Essa opera un'accumulazione di intelligenze tale che uno è in grado di parlare e di agire nel modo appropriato a ognuna delle situazioni che comunemente si presentano nel proprio ambiente e, d'altra parte, di interporre una pausa per considerare le cose quando capitano situazioni fuori del normale. In quanto tipo di sviluppo dell'intelligenza, il senso comune è comune a tutta l'umanità. Ma quanto al contenuto, quanto cioè alla determinata comprensione dell'uomo e del suo mondo, il senso comune non è comune a tutta l'umanità, bensì ai membri del rispettivo villaggio, cosicché gli stranieri riescono strani e, quanto più distante la loro terra d'origine, tanto più strano riesce il loro modo di parlare e di agire» (*ibid.*, 290-291).

³⁶ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (cf. nt. 34), 294.

sa che deve essere capace di immedesimarsi, penetrandola e facendola propria, nella realtà di ogni uomo così da diventare tutto a tutti³⁷. D'altra parte una comunicazione pluralistica della parola di Dio, e quindi della fede, non arroccata in un'unica cultura, secondo quella mentalità che «non fu mai qualcosa di più che l'involucro meschino del cattolicesimo»³⁸, se consente di parlare e di coinvolgere davvero ogni uomo – colto in questo modo nel suo *background* culturale – non tradisce in alcun modo quel significato permanente delle verità di fede nel senso voluto e inteso dalla Chiesa che è collegato con le formulazioni dogmatiche, il cui tenore, «nella stessa credenza, nello stesso senso e nello stesso pensiero», secondo l'affermazione del Concilio Vaticano I, «deve sempre essere conservato [...] e non bisogna mai allontanarsi da esso sotto il pretesto e in nome di un'intelligenza più profonda»³⁹.

L'unità della fede deve quindi vivere secondo la diversità che le è propria⁴⁰. Se questo è sempre stato vero lo è però in modo del tutto speciale in un conte-

³⁷ Cf. *1Cor* 9, 22.

³⁸ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (cf. nt. 34), 344. Sulla concezione di una tale cultura cf. B. LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale* (*Doctrinal Pluralism*, Milwaukee 1972², traduzione di G.B. Sala), Catania 1977, 17-22.

³⁹ Sessio III (24 aprile 1870), *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 4 (*de fide et ratione*), in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, con la consulenza di H. Jedin, edizione bilingue, Bologna 1991, 809. Sul rapporto tra pluralismo e dottrina della Chiesa al Concilio Vaticano I, cf. B. LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale* (cf. nt. 38), 49-56.

⁴⁰ Cf. P.A. BONNET, voce «Pluralismo» (cf. nt. 33), 970-976.

sto culturale così marcatamente pluralistico qual è quello dell'epoca contemporanea.

Discorso sostanzialmente non diverso, e fondato sulle stesse ragioni, deve farsi anche a proposito del sacramento, cioè dell'altro elemento essenziale che insieme alla parola forma la Chiesa⁴¹, che non ha mai cessato «di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli»⁴². Affinché ogni uomo possa appropriarsi davvero – e nel profondo – del sacramento, così da poter esprimere a Dio quanto ha ricevuto con la fede, è necessario che l'unità sacramentale venga ricreata alimentata e sviluppata ancora una volta nella differenza e nella pluralità culturale, facendo «posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi, regioni, popoli»⁴³. In questa prospettiva assume grande importanza l'insegnamento del Concilio Vaticano II, là dove solennemente dichiara che «conferma e loda e, se occorra, desidera che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le chiese orientali, e così pure la prassi che si riferisce alla loro celebrazione e amministrazione»⁴⁴.

Questa medesima diversità dell'unità – ed è quanto in modo particolarissimo interessa il nostro discorso – deve infine ripetersi per lo stesso «background» comunitario *nel quale soltanto* sacramento e parola di Dio germogliano e crescono, poiché

⁴¹ Cf. P.A. BONNET, «Eucharistia et ius», *Periodica* 66 (1977) 583-616.

⁴² DV 21a, in EV 1/904.

⁴³ SC 38, in EV 1/66.

⁴⁴ OE 12, in EV 1/473.

«piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse»⁴⁵. Affinché poi i tanti chiamati a costituire la Chiesa fossero veramente un popolo, e più specialmente il suo popolo, Dio ha stabilito «vari ministeri, che tendono al bene di tutto il corpo»⁴⁶, disponendo per lo svolgimento di questi medesimi ministeri una potestà sacra⁴⁷ attorno alla quale si potesse coagulare e formare la comunità dei fedeli, cosicché «tutti coloro che appartengono al popolo di Dio [...] aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza»⁴⁸.

⁴⁵ LG 9a, in EV 1/308.

⁴⁶ LG 18a, in EV 1/328. Sulla ministerialità ecclesiale in genere cf. P.A. BONNET, «Est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis», in AA.VV., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société: Actes du IV Congrès International de Droit Canonique, Fribourg Suisse, 6-11. X. 1980*, publié par E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg Suisse – Freiburg im Breisgau – Milano 1981, 291-308; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale* (cf. nt. 8), 79-103; voce «Persona fisica, II, diritto canonico», in *Enciclopedia giuridica*, vol. 23, Roma 1991, 2-8. Sulla ministerialità laicale in particolare cf. P.A. BONNET, «La ministerialità laicale», in AA.VV., *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, 87-130; in AA.VV., *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, vol. II, Milano 1989, 507-567; sulla ministerialità familiare in specie cf. P.A. BONNET, «La ministerialità dei laici genitori», *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989) 341-362.

⁴⁷ Sulla cui origine, cf. P.A. BONNET, «Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico nella Chiesa», *Ephemerides iuris canonici* 38 (1982) 62-121; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale* (cf. nt. 8), 133-189.

⁴⁸ LG 18a, in EV 1/328.

I fedeli⁴⁹ devono sentirsi Popolo di Dio anche, sebbene non principalmente, in virtù dei legami che li ordinano in comunità, e quindi in forza del *diritto*. Se così non fosse il loro coinvolgimento ecclesiale sarebbe manchevole di un momento umanamente essenziale⁵⁰. Affinché questo accada occorre che l'unità si faccia genuinamente cattolica e più specialmente che il diritto, traducendo effettivamente in realtà il principio di sussidiarietà, riesca a far vivere nella diversità dei tanti diritti particolari la medesima comunione ecclesiale, variamente ricreata e sviluppata in modi e forme aderenti all'indole culturale di ciascuna delle tante genti che formano il Popolo di Dio⁵¹.

⁴⁹ Cf. al riguardo P.A. BONNET, «Il "christifidelis" recuperato protagonista umano nella Chiesa», in AA.Vv., *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, vol. II, edizione italiana, Assisi 1987, 471-492; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale* (cf. nt. 8), 53-78; voce, «Fedeli», in *Enciclopedia giuridica*, vol. 14, Roma 1989, 1-11.

⁵⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Esistenza sacerdotale», in *Sponsa Verbi* («Priesterliche Existenz», in *Sponsa Verbi. Schizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1961, traduzione di G. Colombi-G. Moretto) Brescia 1969, 381-388.

⁵¹ Cf. P.A. BONNET, «De momento codificationis pro iure canonico», *Periodica* 70 (1981) 303-368 e, più in genere, «Comunione ecclesiale e diritto», in AA.Vv., *Comunione e disciplina ecclesiale. Atti del XXIII Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana, Aosta, 10-13 settembre 1990*, Città del Vaticano 1991, 49-86; *Monitor ecclesiasticus* 116 (1991) 49-86; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale* (cf. nt. 8), 7-51. Di qui anche il senso particolarissimo che la sinodalità assume nella Chiesa. Cf. P.A. BONNET, «Comunione ecclesiale e sinodalità», *Ephemerides iuris canonici* 47 (1991) 93-137; in P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale* (cf. nt. 8), 191-224.

1.1.2 Chiesa universale e Chiese locali e particolari

Tradurre nella Comunione ecclesiale l'unità della diversità vuol dire davvero e dal profondo far l'uomo partecipe di Dio. Il pluralismo culturale non può non essere dunque una delle chiavi indispensabili affinché la Chiesa possa disimpegnare il suo compito al servizio dell'uomo. Come tale il Concilio Vaticano II non ha mancato di coglierla in tutta la sua essenziale importanza⁵², ponendola al centro dei suoi insegnamenti sulla Chiesa particolare⁵³ e sulla Chiesa locale come raggruppamento di Chiese particolari⁵⁴, che costituiscono le strutture fondamentali sulle quali l'unità, senza corrompersi, diventa e si fa *diversità*.

Per comprendere come l'unità della Chiesa universale viva nella cattolicità, assumendo la forma propria a ciascuna Chiesa particolare e locale, occorre considerare che queste ultime non esistono *se non* come fedeli interpretazioni, cioè come appropriazioni conformi nella loro individualità all'indole peculiare di ciascuna «portio populi Dei»⁵⁵, dell'unica Chiesa di Dio la quale, a sua volta, non vive *altri-*

⁵² Cf. P.A. BONNET, voce «Pluralismo» (cf. nt. 33), 959-961.

⁵³ Cf. c. 368 CIC.

⁵⁴ Per questa terminologia cf. *supra*, nt. 52. Cf. anche H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese* (cf. nt. 32), 27-38. Sulla dottrina conciliare relativa alla Chiesa universale, particolare e locale, oltre l'opera appena ricordata, cf. E. LANNÉ, «Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale», *Istina* 14 (1969) 171-190; J. BEYER, «Chiesa universale Chiese particolari», *Vita consacrata* 18 (1982) 73-87; G. GHIRLANDA, «De definitione Ecclesiae universalis, particularis, localis, iuxta Concilium Vaticanum II», *Periodica* 71 (1982) 605-636.

⁵⁵ Cf. CD 11a, in EV 1/593.

menti che nella diversità delle tante Chiese particolari e locali, «formate – come insegna il Concilio Vaticano II⁵⁶ – a immagine della chiesa universale» e «nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica». Se dunque le Chiese particolari e locali non esistono che come incarnazioni dell'unità, cioè della Chiesa universale, quest'ultima però, in modo non differente, non vive se non in quelle, cioè nella diversità della cattolicità.

L'unica Chiesa di Dio ha la sua identità soltanto nelle tante Chiese locali e particolari che formano il Popolo di Dio. Ciascuna di queste infatti vive la *stessa* parola ed il *medesimo* sacramento, comunitariamente garantiti da un'*identica* comunità consolidata attorno ad un *eguale* potere gerarchico. In ogni comunità ecclesiale, coagulata attorno al ministero gerarchico, è presente lo stesso Dio Trinitario che discende ad incontrare l'uomo con la sua parola⁵⁷ per attirarlo a sé nel colloquio sacramentale culminante nell'eucarestia, attuazione radicale e permanente dell'unità ecclesiale. «In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e “unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza”. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una santa, cattolica e apostolica. Infatti “la partecipazio-

⁵⁶ LG 23a, in EV1/338. Cf. W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München 1970, 321-322.

⁵⁷ Cf. P.A. BONNET, «Eucharistia et ius» (cf. nt. 41), 586-589.

ne al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che prendiamo”»⁵⁸.

L'unità è dunque un valore profondo e insostituibile che vive *tutto intero* in ogni frammento autentico della Chiesa, per quanto piccolo e disperso questo sia. Secondo gli insegnamenti del Concilio Vaticano II⁵⁹, l'immagine unitaria sulla quale deve esemplarsi ogni Chiesa particolare o locale non ammette diversità di identità né assume dimensioni spaziali o temporali: è Dio stesso nel suo dono di verità e di amore agli uomini⁶⁰. Ne segue che ciò che unisce le Chiese particolari e locali nell'unico Popolo di Dio

non è in primo luogo il frutto di un accordo, ma è frutto della presenza di Cristo che le mantiene nella comunione come vincolo, anzitutto spirituale, di pace, di amore, di unità. La «communio» che unisce le Chiese particolari in Chiesa universale non è un vincolo di associazione, un legame federativo, ma è la carità, dono divino proprio di ogni Chiesa particolare come Chiesa di Cristo. Per comprendere rettamente ciò che si chiama il «Corpus Ecclesiarum», occorre vederlo vivere e crescere partendo da Cristo, suo centro vitale e suo principio di unità, sapendo centrare in una presenza che si ripete in ciascuna Chiesa e le apporta tutta la sua ricchezza, assicurandole, come eucaristia, la pienezza di vita⁶¹.

⁵⁸ LG 26a, in EV1/348.

⁵⁹ Cf. *supra*, nt. 56.

⁶⁰ Cf. P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*, vol. I, *Il momento costitutivo del matrimonio*, Padova 1976, 88-103, ed ancora, «Il principio di indissolubilità nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati», *Ephemerides iuris canonici* 36 (1980) 35-42; in AA.VV., *Studi sul matrimonio canonico*, Roma 1982, 201-208.

⁶¹ J. BEYER, *Chiesa universale* (cf. nt. 54), 78.

Questa unità è però vissuta da ciascuna Chiesa particolare e locale secondo la propria specificità⁶². La stessa identità ecclesiale, fatta propria e ricreata, secondo i talenti particolari a ciascuna, dalle varie Chiese, assume, senza corrompersi sotto la costante garanzia dello Spirito, i volti diversi che un'assimilazione interiore culturalmente differenziata è riuscita a formare. *Come l'uomo esiste solamente nell'irripetibile unicità dei tanti uomini*⁶³, così in qualche modo non diversamente l'unità della Chiesa prende corpo nella diversità delle tante Chiese particolari e locali. Questa semplice ma non facile verità è stata uno dei perni dell'insegnamento del Concilio Vaticano II: «L'eredità tramandata dagli apostoli è stata accettata in forme e modi diversi e fin dai primordi stessi della chiesa, qua e là variamente sviluppata, anche per la diversità di mentalità e di condizioni di vita»⁶⁴.

Così [...] la vita cristiana sarà commisurata al genio ed alla indole di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica. Infine le nuove chiese particolari, arricchite dalle loro tradizioni, avranno il proprio posto nella comunione ecclesiale, intatto restando il primato della cattedra di Pietro, che presiede all'assemblea universale della carità⁶⁵.

⁶² Cf. J. BEYER, *Chiesa universale* (cf. nt. 54), 81-83.

⁶³ Cf. P.A. BONNET, «Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei», *Il diritto ecclesiastico* 91 (1981) 556-567; in AA.VV., *Diritto persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, vol. II, Milano 1984, 157-165.

⁶⁴ UR 14c, in EV 1/545.

⁶⁵ AG 22b, in EV 1/1169.

La comprensione umana della stessa verità di Dio, come pure la medesima risposta cultuale-liturgica alla chiamata divina dell'amore, assumono dunque forme e modalità particolari, tra loro certamente in nessun modo contraddittorie, ma sicuramente, ora più ora meno, differenti; d'altra parte la parola e il sacramento vivono in una identica comunità che si raccoglie e si sviluppa attorno all'autorità gerarchica in strutture congeniali alle tante culture sociali e giuridiche. Ancora una volta, con esplicito riferimento specialmente alle Chiese d'oriente, l'insegnamento del Concilio è illuminante, là dove, «onde togliere ogni dubbio, dichiara che le chiese d'oriente, memori della necessaria unità di tutta la chiesa, hanno facoltà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime»⁶⁶, o allorché afferma che «la chiesa, in quelle cose che non toccano la fede o il bene di tutta la comunità, non desidera imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; anzi rispetta e favorisce le qualità e le doti d'animo delle varie razze e dei vari popoli»⁶⁷, o quando, infine, asserisce che effettivamente «nell'indagare la verità rivelata in oriente e in occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla proclamazione delle cose divine», tanto che «non fa [...] meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno e non dall'altro, cosicché si può dire allora che quel-

⁶⁶ UR 16, in EV 1/552.

⁶⁷ SC 37, in EV 1/65.

le varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi»⁶⁸; anzi il Concilio medesimo – e può ritenersi una conclusione – «dichiara che tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della chiesa»⁶⁹.

L'unità è quindi cattolicità. Se infatti parola e sacramento sono i medesimi, diversa è la loro appropriazione umana, poiché «la cultura [...] varia secondo i tempi ed i luoghi: da qui l'originalità socio-culturale, a volte molto rilevata, di ogni Chiesa locale»⁷⁰, e a volte particolare.

Questo è un beneficio per tutta quanta la cattolicità. Un ricco elemento di varietà umana si unisce all'elemento di unità divina apportato dai primi fondatori, mossi tutti dall'unico Spirito, per un messaggio attraverso il quale si riflette già la loro personalità singola. Si opera in tal modo quell'unione del soprannaturale e della «natura» (intendiamo qui dell'umano della cultura), da cui riconosciamo tutto quello che è autenticamente cattolico⁷¹.

Come voci diverse cantando una medesima melodia si fondono coralmente in mirabile unità, così le diverse Chiese sciolgono nello Spirito per mezzo del Figlio al Padre un unico inno nel quale Egli può compiacersi⁷².

⁶⁸ UR 17a, in EV 1/553. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln, 1972.

⁶⁹ UR 17b, EV 1/554.

⁷⁰ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese* (cf. nt. 32), 55.

⁷¹ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese* (cf. nt. 32), 55.

⁷² Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesios*, in F.X. FUNK, *Patres apostolici*, vol. I, Tubingae 1901², 216.

1.2 *Del rapporto, nel «communis christifidelium status», tra libertà ed eguaglianza*

1.2.1 Il «communis christifidelium status» quale espressione di libertà

Dio costituisce non soltanto il principio ma anche il fine dell'uomo⁷³: «Perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»⁷⁴. Questo fatto così essenziale che colloca Dio al principio ed alla fine dell'uomo, prospettato nel mistero cristiano, si fa verità e illumina nell'uomo la profonda esigenza di natura⁷⁵ incarnata dal bisogno di Dio: «So

⁷³ Come è stato ribadito ancora con tanta chiarezza dal magistero del Concilio vaticano II: «Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, "che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (Atti, 17, 26), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso» (GS 24a, in EV 1/1393).

⁷⁴ AGOSTINO, *Le confessioni* (*Confessionum libri tredecim*) 1, 1, 1, in, *Opere di Sant'Agostino*, a cura della Cattedra Agostiniana presso l'«Augustinianum» di Roma direttore P. Agostino Trapé, O.S.A., vol. I, testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena, Roma 1965, 5. E più avanti, nella stessa opera, Agostino soggiungerà ancora: «Anche nella miserabile inquietudine degli spiriti che sprofondano e, denudati della veste della tua luce, mostrano le proprie tenebre, tu indichi abbastanza chiaramente la grandezza cui hai chiamato la creatura razionale; poiché nulla meno di te stesso, e quindi neppure se stessa le basta per la sua felicità e il suo riposo [...] Dammi te stesso, Dio mio, restituiscimi te stesso» (13, 8, 9, *ibidem*, 457-459).

⁷⁵ Tommaso d'Aquino annette a questo «desiderium naturae» un senso ben preciso: «Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis» (*De veritate catholicae fidei con-*

questo soltanto: che tranne te, per me tutto è male, non solo fuori di me, ma anche in me stesso; e che ogni mia ricchezza, se non è il mio Dio, è povertà»⁷⁶.

Questa necessità di Dio, che è naturale apertura dell'uomo agli orizzonti illimitati del proprio fine, rinviene il «totale» appagamento nell'autocomunicazione divina di verità e di amore, che è personale e assolutamente gratuita. La *natura* dell'uomo, fatta capace di accettare il dono della chiamata di Dio, trova però la realizzazione ad un tale appello soltanto nella *grazia* e quindi attraverso il superamento di se stesso: l'uomo rispondendo «liberamente» alla vocazione di Dio dà vita, essendone fatto capace dallo stesso amore divino⁷⁷, ad un dialogo personale

tra gentiles, l. 3, c. 48, n. 12, in, *S. Thomae Aquinatis opera omnia* curante R. Busa, tom. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 75).

⁷⁶ *Le confessioni* (cf. nt. 74), 13, 8, 9, p. 459.

⁷⁷ Agostino ha scritto: «Amare Dio è sicuramente un dono di Dio. È lui che amandoci quando noi non lo amavamo, ci ha dato di amarlo. Siamo stati amati quando eravamo tutt'altro che amabili, affinché ci fosse in noi qualcosa che potesse piacergli [...] E così possiamo ben dire che questo nostro amore filiale con cui rendiamo onore a Dio, è opera di Dio, il quale vide che era buono; e quindi egli ha amato ciò che ha fatto. Ma non avrebbe operato in noi nulla che meritasse il suo amore, se non ci avesse amati prima di operare alcunché» (*Commento al vangelo di San Giovanni – In Iohannis Evangelium tractatus* – 102, 5, in *Opere di Sant'Agostino* – cf. nt. 74 –, vol. 24, introduzione e indici a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione a cura di V. Tarulli, Roma 1968, 1407). La prima parte di questo passo agostiniano si ritrova come tale anche nei capitoli del Concilio di Orange del 529 (cf. cap. 25, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, in qua praeter ea quae a Phil. Labbeus et Gabr. Cossarius, et novissime N. Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper... exhibentur quae Iohannes Dominicus Mansi... evulgavit. Novissima editio, tom. VIII, Florentiae 1762, col. 716-717).

che è conoscenza e partecipazione alla medesima vita trinitaria: «In eadem dilectione qua Pater diligit Filium, etiam nos reformamur ad formam dilectionis, et in ea nos ipse Pater diligit: quia ipsa dilectio, Spiritus sanctus, a Patre in Filium, et a Filio in Patrem, et ab utroque in nos sanctificandos, et illuminandos, et perficiendos: per hoc quod per ipsam reducimur ad huius fontem dilectionis»⁷⁸.

Nell'*ordo gratiae* l'amore di Dio incontra la libertà umana che, avendola il peccato originale gravemente menomata ma non distrutta, è capace di rispondere in modo davvero umano, e cioè *responsabile*, alla chiamata divina. Di più, nell'incontro con Dio, la libertà non distrutta dal peccato, viene sanata e fortificata, «cum – secondo le parole di Tommaso d'Aquino – [...] gratia non tollat naturam, sed perficiat»⁷⁹.

Un discorso sullo *status* del fedele non può quindi che prendere le mosse dal comandamento dell'amore, dal momento che «l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento»⁸⁰. Essendo una prescrizione di immediata derivazione scritturistica⁸¹ non può non costituire il fondamento⁸² sul

⁷⁸ ALBERTO MAGNO, *In sacrosancta evangelia luculenta expositio. In caput IX Marci*, 6, in *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum, opera omnia*, cura ac labore Steph. Caes. Aug. Borgnet, vol. 21, Parisiis 1894, 546.

⁷⁹ *Summa theologiae*, 1, q. 1, a. 8, ad 2, in *Sancti Thomae[...] opera* tom. II (cf. nt. 75), 186.

⁸⁰ GS 24b, in EV 1/394.

⁸¹ Cf. Mt 22, 37-40.

⁸² Cf. P.A. BONNET, «Carità e diritto: la dimensione comunitaria quale momento della struttura interna del diritto della Chiesa», in AA.VV., *Investigationes theologico-canonicae*, Roma 1978, 75-98.

quale poggia tutta l'economia anche giuridica del Popolo di Dio, che infatti «ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati»⁸³.

Il comandamento dell'amore ha anzitutto una valenza di doverosità sotto un profilo sia negativo sia positivo.

Negativamente il dovere di amare comporta il divieto di ogni comportamento che allontani da Dio, e cioè impone la proibizione del peccato il quale, oltre ad un valore personale, ne possiede anche uno comunitario⁸⁴, dal momento che la Chiesa è radicalmente il sacramento dell'unione dell'uomo con Dio⁸⁵. L'incidenza ecclesiale costituita dal venir meno della partecipazione del peccatore alla sacramentalità propria della Chiesa concretizza la valenza giuridica che il peccato assume nel Popolo di Dio, non causando una separazione dalla Chiesa, ma determinando effetti canonici di grande rilevanza⁸⁶, e più specialmente, ai sensi del c. 916 CIC, l'esclusione dall'eucarestia, vero bene comune in senso tecnico nella Chiesa⁸⁷.

Positivamente la doverosità insita nel precetto dell'amore impone la ricerca di Dio da parte del fedele, tutta la vita del quale deve essere ordinata a Dio stesso. Ogni azione del fedele deve, in modo immediato o almeno mediato, essere diretta verso Dio. Il fedele è tenuto con tutte le sue forze non soltanto ad evitare di al-

⁸³ LG 9, in EV 1/309.

⁸⁴ Cf. P.A. BONNET, voce, «Penitenza (sacramento della)», in *Enciclopedia del diritto*, vol. 32, Milano 1982, 887-892.

⁸⁵ Cf. LG 1, in EV 1/284.

⁸⁶ Cf. P.A. BONNET, «Habet pro conditione» (cf. nt. 63), 611-614.

⁸⁷ Cf. P.A. BONNET, *Eucharistia et ius* (cf. nt. 41), 583-616.

lontanarsi da Dio, ma bisogna che tenda con tutta la propria volontà al raggiungimento di Dio. Ogni atto del fedele resta in questo modo insuperabilmente contrassegnato da una doverosità che anche il diritto ecclesiale umano non può in alcun modo ignorare, così che ogni posizione soggettiva da questo sancita non può non caratterizzarsi *necessariamente*, anzitutto, come *dovere*⁸⁸.

Il precetto dell'amore tuttavia non si esaurisce nella dimensione della doverosità. L'amore infatti, poiché «habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur»⁸⁹, ha, per potersi realizzare, l'assoluta necessità di essere *libertà*⁹⁰. Il ritorno dell'uomo a Dio deve infatti costruirsi sulla libertà che «è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina»⁹¹, che lo contraddistingue. La libertà, poiché in

⁸⁸ Cf. P. BELLINI, «Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano», *Ephemerides iuris canonici* 34 (1978) 211-246; in P. BELLINI, *Libertà e dogma*, Bologna 1984, 117-155.

⁸⁹ T. D'AQUINO, *Summa* (cf. nt. 79), I, q. 38, a. 2 c., p. 241.

⁹⁰ Cf. P.A. BONNET, «Habet pro conditione» (cf. nt. 63), 556-567.

⁹¹ GS 17, in EV 1/1370. Si possono ricordare al riguardo anche le parole di Cartesio: «Non vi è che la sola volontà [*voluntas sive arbitrii libertas*], che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio» (*Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima nelle quali son dimostrate l'esistenza di Dio e la distinzione reale tra l'anima e il corpo dell'uomo* – *Les meditations metaphisiques*[...] *touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées*, traduzione e note di A. Tilgher, terza edizione riveduta da F. Adorno con una introduzione di E. Garin – tom. I, Bari 1978, IV, 107-108).

questa prospettiva si può realmente esprimere solo in una tensione teocentrica, consente all'uomo, con la possibilità del proprio autodissolvimento attraverso la negazione di Dio, di essere al contrario *volontariamente* l'artefice della propria *vera* autorealizzazione, costruendo giorno dopo giorno, *liberamente*, se stesso ed il proprio destino in Dio. L'uomo in realtà è davvero libero unicamente nella misura nella quale sa ordinarsi a Dio, cosicché, ogniqualvolta si allontana, negandolo, da quel fine che gli è connaturale, fa questo «per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire, sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandum libertate iuvabatur nec ad peccandi servitutem cobeatur»⁹².

Libertà anzitutto significa per l'uomo in un tale quadro la *spontaneità* di un atto che potrebbe anche mancare del tutto o assumere invece l'opposto sembiante di una «inordinatio in Deum». La libertà però soprattutto denota in questa stessa direzione la *creatività* per effetto della quale il fedele si fa giorno dopo giorno «inventore» di un proprio «personale» cammino in Dio.

Se consideriamo quest'ultimo essenziale aspetto della libertà dell'amore, la fondamentale *ordinatio in Deum* del fedele si evidenzia in tutta la sua originali-

⁹² ANSELMO D'AOSTA, *De libertate arbitrii*, c. 2, in *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt, monachus grissoviensis O.S.B., vol. I, Edimburgi 1946, 210. Per un più ampio discorso relativo all'uomo come immagine di Dio cf. quanto si è osservato in altra occasione: *L'essenza del matrimonio* (cf. nt. 60), 267-287.

tà, poiché è proprio agendo liberamente che il fedele si fa ecclesialmente nel tempo quello che è. Più specialmente la libertà manifesta al fedele la sua esistenza cristiana in cammino verso Dio, cosicché egli, costruendosi durante questo tragitto in conformità con la singolarità del proprio essere e con la specificità della propria vocazione, «può cogliersi» con immediatezza come «situato» in senso diacronico. Il fedele da questa peculiare angolazione si percepisce così come esistenza immersa in una dimensione temporale.

Il precetto dell'amore, e quindi le posizioni giuridiche personali che lo incarnano, specie quelle fondamentali, non hanno dunque solamente una dimensione di doverosità, ma hanno pure, soprattutto, una dimensione di libertà. Occorre poi osservare che un tale senso della libertà (non poco oscuratasi nei tempi passati nell'esperienza giuridica del Popolo di Dio così che il suo recupero deve essere annoverato tra le «novità» di maggiore rilievo operate dal Concilio Vaticano II), caratterizza insuperabilmente il precetto dell'amore; in questo quadro tutte le condizioni giuridiche che canonicamente lo esprimono, specie se fondamentali, oltre che quali doveri, si qualificano pure come diritti, manifestandosi così come *diritti-doveri*⁹³. Costituendo allora il precetto dell'amore, per ogni fedele, non soltanto un dovere, ma anche, come esigenza di libertà, un diritto, è necessario che tutta l'economia ecclesiale, ed in special modo la sua dimensione giuridica, si conformi in maniera da con-

⁹³ Cf. P.A. BONNET, «De christifidelium communi statu (iuxta Schema anni 1979 LEF) animadversiones», *Periodica* 71 (1982) 477-487.

sentirne una conveniente ed adeguata attuazione, inverando il principio che la Chiesa è per i fedeli e non i fedeli per la Chiesa. In una simile prospettiva si evidenzia tutta la centralità della posizione ecclesiale del fedele che in tal modo si pone – e ne sono evidenti allora le ragioni sostanziali – come reale protagonista umano anche nell'esperienza giuridica del Popolo di Dio⁹⁴.

1.2.2 Il «communis christifidelium status» quale espressione di eguaglianza (identità comune)

Il fedele, come si è cercato fin qui di porre in luce, tempo dopo tempo, costruisce la sua *ordinatio in Deum* guidato dalla legge della sua doverosità e della sua libertà. Tuttavia il fedele sperimenta canonicamente se stesso in una fondamentale dualità di relazioni, percependosi costituito non unicamente nella solitudine della sua dimensione diacronica, ma sentendosi formato anche per costruire il suo cammino verso Dio sincronicamente mediante un rapporto continuo, ancorché vario ed articolato, con gli altri. Infatti «piacque a Dio chiamare gli uomini alla partecipazione della sua vita non solo ad uno ad uno, senza alcuna mutua connessione, ma riunirli in un popolo, nel quale i suoi figli che erano dispersi si raccogliessero in unità»⁹⁵.

Anzi il magistero del Concilio Vaticano II, sintonizzandosi mirabilmente al sentire del nostro tempo, ha voluto lumeggiare, in modo preferenziale, quella

⁹⁴ Cf. P.A. BONNET, «Il «christifidelis» recuperato» (cf. nt. 49), 471-492.

⁹⁵ AG 2b, in EV 1/1091. Cf. dello stesso Concilio anche LG 9a, in EV 1/308 (cf. *supra*, nt. 45).

singularissima Comunione che è la Chiesa Corpo di Cristo, nella quale si deve *necessariamente* attuare l'*ordinatio in Deum* del fedele, ricorrendo all'immagine di Popolo di Dio. Questa figura, pur nei limiti propri, ma in questo caso forse ancor più avvertibili, di ogni «quasi-definizione» della Chiesa per sé incapace di dar fondo all'inesauribilità del suo mistero, mette in evidenza in tutto il suo vigore la *matrice comune* che avvince tutti i fedeli in Cristo.

Seguendo quanto aveva già chiaramente posto in luce il Concilio Vaticano II⁹⁶, il codice giovanneo-paolino del 1983 nel c. 205 precisa questa comune matrice quale partecipazione alla *medesima* parola ed agli *stessi* sacramenti in un'*unica* comunità. Vige dunque nella Chiesa tra tutti i fedeli una straordinaria *eguaglianza fondamentale*⁹⁷, molto ben determinata, ma non per questo ristretta, abbracciando in modo davvero integrale e completo l'intera ricchissima vita che si svolge all'interno del Popolo di Dio. Anzi una tale eguaglianza, dal momento che incarna una medesima identità dottrinale, sacramentale e comunitaria, lega necessariamente l'uno all'altro chi vi partecipa riconoscendosi in essa, così da spingere ed obbligare gli stessi a formare tra loro una comunione che lo Spirito vivifica ed unifica strettamente, costituendo in tal modo la Chiesa.

Per comprendere tuttavia una tale eguaglianza di fondo occorre considerare in quale maniera questa riesca effettivamente a coniugarsi con l'*ordinatio in Deum* di ciascun fedele. In realtà una tale eguaglianza

⁹⁶ Cf. LG 9a e 32b, in EV 1/308 e 365.

⁹⁷ Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, 188.

za radicale costituisce quel comune patrimonio che la doverosa libertà con la quale il fedele costruisce il proprio cammino verso Dio deve riuscire, senza inquinarlo o adulterarlo in modo alcuno, a plasmare nelle forme a lui personalmente più convenienti. Come l'unica Chiesa universale vive nella diversità delle tante Chiese locali e particolari⁹⁸, così l'unico patrimonio fideistico, sacramentale e comunitario prende vita nella *diversità* del cammino verso Dio che ogni fedele riesce a costruire imprimendogli il suggello della propria individualità anche carismatica.

L'eguaglianza nel Popolo di Dio coniugandosi con la libertà diventa dunque *diversità dell'unità*; ogni fedele dà vita cioè ad una personificazione, insuperabilmente individuale, di uno stesso patrimonio redentivo, proprio come ciascun uomo è un'incarnazione particolare ed esclusiva di una medesima «ominità».

Una tale eguaglianza radicale che si impone tra tutti i fedeli, se non tollera certe diversità – «nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella chiesa per riguardo alla stirpe o alla nazione, alla condizione sociale o al sesso»⁹⁹ –, non viene assolutamente compromessa da quelle che effettivamente e legittimamente si riscontrano¹⁰⁰, anzi queste diversificazioni in un certo qual modo esaltano l'eguaglianza: «Le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre, e coi loro sforzi verso la

⁹⁸ Cf. LG 23a, in EV 1/338.

⁹⁹ LG 32b, in EV 1/365.

¹⁰⁰ Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* (cf. nt. 97), 189-190.

pienezza dell'unità»¹⁰¹. Questo più specialmente vale per la differenziazione così funzionale come vocazionale: «Infatti fra i suoi [cioè della Chiesa] membri c'è una diversità sia per gli incarichi, quando alcuni sono impegnati nel sacro ministero per il bene dei loro fratelli, sia per le condizioni e l'organizzazione della vita, quando molti nello stato religioso, tendendo alla santità per una via più stretta, sono di stimolo ai fratelli con il loro esempio»¹⁰². In effetti nella Chiesa ciascuno possiede *anche* un posto ben determinato sia in relazione al compito specifico (funzione) che deve svolgere¹⁰³, sia in riferimento alla peculiare modalità di santificazione (vocazione) con la quale è chiamato ad ordinarsi in Dio. Si tratta di diversificazioni il cui fondamento deriva in definitiva dai doni ricevuti da Dio stesso.

L'origine di una tale eguaglianza poi non è, come per gli stessi diritti-doveri dei fedeli, di origine naturale, ma soprannaturale, ponendosi anzitutto nel battesimo. Una tale origine singolare non nega certo l'eguaglianza propria ad ogni uomo nell'economia della creazione – e tanto meno opera una divisione dell'uomo stesso¹⁰⁴ –, anzi ha con quell'eguaglianza una sua continuità, che tuttavia non può dirsi tale da essere una semplice specificazione¹⁰⁵, incarnandone invece, in discontinuità, quel perfezionamento qualitativo che esprime la «novità» dell'uomo rinato nel

¹⁰¹ LG 13c, in EV 1/320.

¹⁰² LG 13c, in EV 1/320.

¹⁰³ Cf. *supra*, nt. 46.

¹⁰⁴ Cf. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* (cf. nt. 97), 180.

¹⁰⁵ Cf., in questo senso, G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti* (cf. nt. 97), 194-195.

battesimo per formare «*genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in acquisitionem [...]* qui aliquando *non populus*, nunc autem *populus Dei*»¹⁰⁶.

In conclusione nel suo cammino verso Dio il fedele, se diacronicamente è guidato dalla legge della sua doverosa libertà, sincronicamente è pilotato dalla norma dell'eguaglianza, ecclesialmente consolidata nel patrimonio fideistico, sacramentale e comunitario. Un tale patrimonio, in quanto è comune a tutti i fedeli (eguaglianza), lega ed avvince strettamente gli uni con gli altri nel Popolo di Dio. Doverosità libera ed eguaglianza sono dunque *anche* per il fedele i canoni fondamentali del suo rapporto con Dio e con gli altri, sia singolarmente che collettivamente considerati. Libertà ed eguaglianza poi sono leggi che attingono un significato profondamente unitario nell'*amore*, così come questo è stato espresso nell'evangelo: «*Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua: hoc est magnum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa Lex pendet et Prophetæ*»¹⁰⁷. Che cosa è infatti la libera doverosità del fedele, così come la siamo venuti delineando, se non il suo amore «verticale» verso Dio? Quale senso assume l'eguaglianza, come abbiamo cercato di esprimerla quale identità comune sulla quale innestare il rapporto continuo con gli altri per la realizzazione del comune destino in Dio, se non quello dell'amore «orizzontale» del fedele per il fedele?

PIERO ANTONIO BONNET

(*continua*)

¹⁰⁶ *IPt* 2, 9-10.

¹⁰⁷ *Mt* 22,37-40.