

Dinamicit  e funzionalit  delle strutture pastorali *

Uno dei principi direttivi generali per la riforma del codice di diritto canonico, che la pontificia commissione competente present  il 30 settembre 1967 all'esame del Sinodo dei vescovi, ha fatto riferimento alla necessit  che la circoscrizione o delimitazione delle unit  giurisdizionali ecclesiastiche si realizzi secondo norme che corrispondano adeguatamente all'approfondimento dottrinale compiuto dal Concilio Vaticano II sul concetto di Chiesa particolare, e che tengano conto, nello stesso tempo, delle nuove circostanze sociali e delle necessit  pastorali del popolo di Dio.¹ Diverse ragioni, teologiche e pastorali, hanno importato evidentemente al giurista di rivedere tra l'altro il significato del principio della territorialit  in relazione con le circoscrizioni ecclesiastiche, e di esaminare le condizioni e i limiti nei quali questo criterio territoriale pu  e deve considerarsi valido nel futuro diritto della Chiesa. Infatti, dal momento che non   possibile considerare il territorio come elemento costitutivo della Chiesa particolare, la sua conservazione come criterio ordinariamente determinante sembra tuttavia necessaria, per ragioni di ordine e di efficacia, bench  non con carattere di generalit  e di esclusivit ,² perch  ci  toglierebbe dinamicit  e funzionalit  all'organizzazione delle strutture pastorali.

Fino a poco tempo fa, la Chiesa, seguendo anche in questo la *lex incarnationis*, aveva organizzato le sue strutture pastorali e giurisdizio-

* Pubblicato in *La collegialit  episcopale per il futuro della Chiesa*, Vallecchi, Firenze 1969, 161-177.

Cf « La Civilt  Cattolica », 7 ottobre 1967, p. 86. La votazione dei Padri del Sinodo su questo principio, il 7 ottobre 1967, diede il seguente risultato: si 162; si iuxta modum 24; no 1; cf « La Documentation catholique » 64 (1967) 1973.

² Cf *Schema decreti de pastoralibus Episcoporum munere in Ecclesia*, textus emendatus et relationes, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1964, p. 51. Si veda anche J. HERVADA, *La incardinaci n en la perspectiva conciliar*, in « Jus Canonicum » 7 (1967) pp. 479-517; KL. MOERSDORF, *Decretum de pastoralibus Episcoporum munere in Ecclesia. Einleitung und Kommentar*, München, p. 172.

nali secondo un criterio basato rigidamente ed esclusivamente sul principio della territorialità e del domicilio dei fedeli. Le circostanze sociologiche, in cui il popolo di Dio realizzava la sua missione erano caratterizzate dall'esistenza di gruppi omogenei di persone, la cui vita e attività si svolgevano staticamente dentro i limiti chiaramente definiti di una circoscrizione territoriale. Questo fatto si era cristallizzato nella legislazione raccolta nel codice di diritto canonico del 1917 - si vedano per es. i canoni 215-217 — dove ci viene offerta una visione della Chiesa funzionalmente divisa in parti territoriali.

Indubbiamente, questo tipo di organizzazione delle unità giurisdizionali rispondeva adeguatamente alle caratteristiche di una società prevalentemente agricola o artigiana. Oggi, invece, queste circostanze sono considerevolmente cambiate: il movimento migratorio aumenta in una proporzione finora sconosciuta; le città crescono smisuratamente; il piccolo artigianato familiare di altri tempi viene assorbito dai grandi complessi industriali la facilità di comunicazione fa progressivamente sparire le distanze, mentre si accentua la dissociazione tra il luogo di domicilio e il luogo di lavoro o di impiego abituale del tempo libero, ecc.

La sensibilità pastorale del Concilio Vaticano II ha profondamente captato queste nuove circostanze sociali e la necessità che la Chiesa ne tenga accuratamente conto nella stessa organizzazione e svolgimento della sua missione evangelizzatrice.³ È senza dubbio questa stessa sensibilità pastorale quena che — unitamente ad evidenti ragioni di ordine ecclesiologico — informa il principio direttivo della pontificia commissione per la riforma del codice a cui abbiamo sopra alluso. Al diritto effettivamente preme di trovare un cammino normativo adeguato per queste esigenze e necessità.

³ Il Concilio Vaticano II descrive così i suoi scopi: « Perciò questo Sacrosanto Sinodo, per il raggiungimento dei suoi fini pastorali di rinnovamento interno della Chiesa, di diffusione del Vangelo in tutto il mondo e di dialogo con il mondo moderno... » (*Presbyterorum ordinis*, 12). Si vedano anche le considerazioni sopra i « segni dei tempi » nella *Gaudium et spes*, 4 sg.; *Apostolicam actuositatem*, 14; ecc...

La nozione di Chiesa all'epoca della redazione del codice del diritto canonico

Come é noto, la teologia post-tridentina — specialmente i trattati *De Ecclesia* — aveva come nota dominante una preoccupazione fondamentalmente apologetica. Essa é stata superata solo recentemente.

Giá prima della Riforma le discordie tra il potere ecclesiastico e il potere temporale, specialmente a partire dal conflitto di Filippo il Bello con Bonifacio VIII, indicarono ai teologi i cambiamenti radicali che si stavano operando nella cristianità medievale e provocarono la riflessione sulla Chiesa in lotta con il potere civile.⁴ In questo ambiente nacque tutta una letteratura polemica che, quantunque avesse come oggetto principale il potere papale, dovette addentrarsi nello studio della natura della Chiesa.⁵ Piú avanti Netter⁶ scriverá contro Wycliff e Hus, e Torquemada redigerá con carattere apologetico la sua *Summa de Ecclesia*.⁷ Le esagerazioni dei movimenti spiritualisti del Medioevo (gioachinismo, francescani *spirituali*, con Ockam che attacca violentemente l'autoritá papale, i precursori del protestantesimo, ecc.) resero sospetto ogni approfondimento dell'aspetto interiore e carismatico della Chiesa e misero in evidenza la necessitá di accentuare il suo aspetto esterno e istituzionale.⁸

In piena Riforma, che propugnava l'idea della Chiesa come societá invisibile e spirituale, i teologi cattolici adottarono decisamente un atteggiamento difensivo e apologetico che, anche se non dimenticava

Cf S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, p. 7 sg.

Ciò é particolarmente accusato in alcune opere, al punto che Arquilliére non ha dubitato di chiamare il libro di Giacomo da Viterbo, *De regimine christiano*, ed. H. X. Arquilliére, Paris 1926, il piú antico trattato sulla Chiesa. Su questi autori cf J. LECLERQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris 1942; J. RIVIERE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Paris 1929.

⁶ TH. NETTER, *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae Catholicae adversus wiclevitas et Hussitas*, composta tra il 1415 e il 1429; S. JAKI, *op. cit.* p. 8.

⁷ J. TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, Romae 1485.

La stessa cosa é avvenuta in epoche anteriori, durante le quali la difesa del potere papale obbligó ad accentuare in forma temporale la regalitá di Cristo. Vedi J. LECLERQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris 1959.

gli aspetti interni,⁹ mostrava una chiara preferenza per l'idea della Chiesa come società esterna, gerarchicamente costituita.

É risaputo che il cardinal Bellarmino ha presentato una nozione di Chiesa che ha avuto un'influenza eccezionale e che poi é stata praticamente ripetuta nei secoli posteriori; essa ha servito da falsariga per la focalizzazione di molti trattati di ecclesiologia. La sua concezione della Chiesa come *coetus baptizatorum* mette in rilievo il suo aspetto esterno e il suo carattere sociale, senza che nella definizione si rivelino i vincoli spirituali che ne fanno il Corpo Mistico di Cristo.¹¹ É indubbiamente una definizione vera, ma parziale; una definizione parziale che tuttavia si presenterá con la pretesa della totalitá. La Chiesa é una comunitá e lo é nell'aspetto esterno, quello dove si producono i vincoli sociali. Per questo i fedeli sono società, Chiesa, nell'aspetto esterno. É qui che risiede per Bellarmino l'essenza della Chiesa-comunitá.

Il metodo prevalentemente apologetico, che porta a studiare la Chiesa in funzione degli attacchi che riceve (protestantesimo, gianse-nismo, regalismo, ecc.) e di conseguenza a porne in nuevo gli aspetti che vengono negati, in definitiva creó una mentalitá abituata a vedere nella Chiesa il suo carattere di società esterna, gerarchicamente costituita, e contribuí a confondere, se non a oscurare o a dimenticare,

Cf J. WILLEN, *Zur Idee des Corpus Christi Mysticum in der Theologie de 16. Jahrhunderts* in « Catholica » 4 (1935), p. 75 sg.

" « Nostra aetate autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam, et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis... Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut respublica Venetorum » (R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Coloniae Agrippinae 1615, t. II lib. III, *De Ecclesia militante*, c. 2, p. 44).

¹¹ Bellarmino fa espresso riferimento a ciò che egli chiama l'idea agostiniana della Chiesa come corpo vivo. L'anima infusa in questo corpo sono le virtù e i doni dello Spirito Santo. Chi possiede tali virtù ma é escluso dalla Chiesa, come i catecumeni in stato di grazia, sono *fedeli* ma *in voto vel desiderio* e quindi *non sunt in Ecclesia actu et proprie sed tantum in potentia* (*loc. cit.*, c. 3, p. 44 sgg.). In ogni caso appare chiaro che, come é logico, Bellarmino é ancora lontano dal riconoscere i vincoli ontologici di unitá interni alla Chiesa. Per questo la Chiesa — riunione, unione, ecc... — é essenzialmente una società esterna, giacché si ha unione e società solo nell'aspetto esterno.

gli aspetti interni. Da qui il metodo apologetico proprio dei manuali di teologia, che hanno dato la tonalità prevalente alla scienza teologica¹² fino agli inizi di questo secolo.

Si dirà che la Chiesa è *essenzialmente* — nella sua essenza — una *societas hominum*, con mezzi e fini soprannaturali; l'espressione « Corpo Mistico » sarà vista da taluni come una metafora *ad fovendum vitae mysticae sensum*, che non rappresenta l'essenza della Chiesa¹⁴ o che ha, persino, un certo sapore giansenista."

Quest'idea essenzialmente esterna della Chiesa come *societas hominum* proposta dalla teologia, sarà riaffermata da un'altra scienza, il cui carattere apologetico è notorio:¹⁶ il *Jus publicum ecclesiasticum*. Scienza che, nella sua ansia di difendere i diritti della Chiesa, porterà ad una certa equiparazione tra la società ecclesiastica e la società civile. Tale equiparazione non è assolutamente nuova: sotto l'influsso del diritto romano frequentemente si è fatta dai canonisti medievali la

Cf C. CoLomso, *La metodologia e la sistemazione teologia*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, t. I, p. 5.

¹³ Vedi come esempi: Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie de la Révolution Française et au Concile du Vatican*, in *L'Ecclésiologie au XIX siècle*, Coll. Unam Sanctam, Paris 1960, pp. 77 sgg.; J. AUDINET, *L'enseignement « De Ecclesia » à St. Sulpice sous le premier Empire*, *ibid.*, p. 115 sgg.; R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au Concile du Vatican I*, in *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, p. 245 sgg.; U. BETTI, *La costituzione dommatica « Pastor Aeternus » del Concilio Vaticano I*, Roma 1961; O. ROUSSEAU, *La costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori degli ultimi decenni*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 111 sg.

" « Alteri reverendissimo patri non placet ecclesiam vocari *corpus mysticum* in hoc capite, in quo desiderarentur non considerationes ad fovendum vitae mysticae sensum, at yero clara definitio essentiae ecclesiae, quae non habetur per metaphoras » (*Observationes in primo capite schematis de Ecclesia* nel Concilio Vaticano I, n. 128: MANSI 51, 760).

" « Plures alii reverendissimi patres aiunt: Idea corporis Christi mystici in hoc capite minus arridet, tum ob rationes easdem, quas alii attulerunt tum etiam quia non satis consultum putant doctrinam de mystico corpore Christi, qua sectatores Iansenii usi sunt ad proprios insinuandos errores, assumere ad dogmata de ecclesia Christi constabilienda » (*Observationes...*, n. 133; MANSI 51, 560 sg.). Uno di questi Padri propone una nuova definizione che è fedele trascrizione di quella di Bellarmino.

¹⁶ Cf F. FoGuAsso, *Il compito apologetico del Jus publicum ecclesiasticum*, in « Salesianum » 7 (1945), pp. 49-80; A. DE LA HERA-CH. MUNIER, *Le droit Public Ecclésiastique à travers ses définitions*, in « Rev. de Droit Canonique » 14 (1964), p. 32 sg.; P. LOMBARDIA, *Le droit public ecclésiastique selon Vatican II*, in « Apollinaris » 40 (1967), pp. 59-112.

trasposizione nella Chiesa di concetti elaborati per la struttura sociale dell'impero romano. 11 principio *Ecclesia comparatur reipublicae*¹⁷ é tipico di questa mentalità.

L'argomentazione dei trattatisti del *Jus publicum ecclesiasticum* parte dal fatto che Chiesa e Stato appartengono ad un medesimo genere prossimo: la *Societas juridica perfecta*. La Chiesa si distingue dallo Stato per la sua origine, per il suo fine e per i suoi mezzi;¹⁸ però tutt'e due le società hanno uno stesso tratto comune: sono società esterne, giuridicamente perfette e caratterizzate da un potere di giurisdizione sovrano. Per i trattatisti del *Jus publicum* la Chiesa é dunque « vera hominum societas, ideoque visibilis, externa; est inaequalis, ideoque est in ea hierarchia, ordinis et jurisdictionis, et jurisdictionis suprema simul et immediata residet in Summo Pontifice ».¹⁹

La prevalenza di una concezione eccessivamente esterna e giuridica della Chiesa, con il conseguente sfumare delle realtà misteriche ecclesiali, é presente nella scienza teologica dell'epoca immediatamente anteriore e posteriore al codice, ed é quena che ha influito decisamente su di esso, nonostante che cominciasse già l'alba del rinnovamento ecdesiologico. Basteranno due esempi sintomatici.

Billot, considerato come uno dei migliori ecdesiologi dell'epoca, insiste sulla concezione bellarminiana della Chiesa. L'aspetto visibile della Chiesa — *corpus* — appartiene al suo « *esse intrinsecum*, quatenus est quaedam socialis structura quae mediante sensibus externis attingi potest », ed é un *prius* relativamente alle realtà interne. La Chiesa é un corpo visibile, una società, cui *si unisce* un'anima che vivifica il corpo (grazia abituale e doni soprannaturali); ma non é una « persona » (é sottinteso, in senso analogico) comporta di anima e di corpo, bensì un corpo vivificato dall'anima.²¹

¹⁷ Cf GODDFREDO DA TRANI, *Summa super rubricis Decretalium*, Venetiis 1554, lib. I, *De restitutione in integrum*.

¹⁸ Cf per esempio F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, I, Romae 1882, p. 132 sgg.; questo tipo di argomentazione si prolunga fino ai nostri giorni: cf J. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Romae 1964.

¹⁹ Cf CAVAGNIS, *op. cit.*, p. 130.

²⁰ Su queste tendenze rinnovatrici vedi tra gli altri S. JAKI, *op. cit.*, Y. CONGAR, *Sainte Eglise*, Coll. Unam Sanctam, Paris 1963.

²¹ Cf L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Romae 1903, 2^a ed. p. 106 sgg. Benché questo illustre teologo stabilisca una analogia tra la Chiesa e l'uomo (« sicut corpus

Questa posizione non deve meravigliare, se si tiene presente che l'unità ontologica (*Corpus mysticum Christi*) é praticamente misconosciuta. Le realtà interne sono considerate da un punto di vista individuale (grazia santificante e doni soprannaturali propri di ogni anima cristiana); perciò, siccome la Chiesa é *riunione, società, unione...* e i vincoli sociali appaiono a questi autori soltanto nel piano esterno, la Chiesa é concepita come un organismo esterno, sia puye vivificato dai doni interni. Solo quando si porranno in rilievo, da parte della teologia posteriore, i vincoli ontologici interni, comunitari, sarà possibile giungere a concepire la Chiesa come un mistero.²² Da qui viene che per gli autori che stiamo commentando la Chiesa é essenzialmente un corpo esterno.

Tre anni dopo la promulgazione del codice appare il IV tomo del *Dictionnaire de Théologie Catholique* — esponente delle idee teologiche del momento —, dove é inclusa la voce *Eglise*. Ebbene la definizione della Chiesa segue la stessa linea bellarminiana: la Chiesa come *societas hominum* esterna.²³

Questa nozione di Chiesa, e le vicissitudini storiche attraverso le quali passa il popolo di Dio, spiegano perché il potere di giurisdizione appaia come l'asse centrale della scienza e della vita della Chiesa. La gerarchia, e specialmente il Romano Pontefice, sarà il vincolo per eccellenza dell'unione dei cristiani. Se i cristiani si uniscono nella Chiesa per conseguire i mezzi della salvezza, e questi mezzi — predicazione (fede), sacramenti e norme direttive — sono in mano alla gerarchia, é ovvio che il centro della vita della Chiesa é la gerarchia.

Si deve aggiungere a questo il ruolo passivo che si riconosce al laici. I laici sono considerati come membri recettivi dei mezzi della

et anima non faciunt in humano composito homines duos, ita nec in presentí Ecclesia duas, sed unam »), puntualizza immediatamente questa analogia nel seno indicato dal testo.

²² Come esempi di questa nuova concezione cf E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Bruges 1936; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae 1946-1960, 3 voll.; O. CASEI, *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961. Tutto questo movimento di rinnovamento si appoggia, e ne é stimolato, sulla rinascenza degli studi biblici. Ma é un movimento che ha trovato ampia risonanza solo in tempi posteriori al codice di diritto canonico.

²³ Cf E. DUBLANCHY, *Eglise*, in DTC IV (1920) 2109 sgg.

salvezza e in ogni caso il loro ruolo attivo si riduce a creare nella società civile l'ambiente necessario perché la Chiesa — cioè la gerarchia, secondo la mentalità che stiamo descrivendo — possa compiere la sua missione.

Tutto questo porta con sé che la missione della Chiesa si identifica con la missione della gerarchia; compiere questa missione é esercitare, con giustizia e carità, il potere di magistero, di ordine e di giurisdizione. Allo stesso modo, essere uniti alla Chiesa é essere uniti alla gerarchia con la fede, i sacramenti e l'obbedienza. Di piú: il vincolo di obbedienza esterna é praticamente sufficiente, giacché basta — il che é certamente vero — la professione esterna della fede (sottomissione al magistero), non essere scomunicato (esistenza del vincolo giuridico per ricevere i sacramenti, ossia essere vincolato al potere di ordine) e possedere il *vinculum subiunctionis*, per essere membro della Chiesa. Per questo si dirá che i doveri dei fedeli (rispetto alla Chiesa, cioè alla gerarchia) si riducono a due: dovere di amore e dovere di obbedienza.²⁴

La mancanza del senso della partecipazione attiva di tutti i fedeli al fine della Chiesa produce l'assenza del senso comunitario del popolo di Dio. La fondazione della Chiesa, secondo quanto si può constatare nei manuali dell'epoca, si colloca nella fondazione della gerarchia (trasmissione dei poteri) e nel conferimento ad essa della sua missione. Di conseguenza i fedeli sono semplici soggetti passivi di questa missione.

²⁴ Cf E. DUBLANCHY, *cit.*, 2207 sgg. I doveri dell'obbedienza sono: sottomissione al magistero e alle leggi.

La *tesi* teologica si enuncia così: « Christus instituens ministerium apostolicum instituit eo ipso Ecclesiam suam eique certam formam tribuit societatis ». Questo enunciato é tratto da D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Prati 1902, 3^o ed.; p. 2; *ma é* comune alla grande maggioranza dei trattati teologici.

²⁶ Per questo, quando il codice di diritto canonico tenta di stabilire, nel canone che apre la terza parte del libro II, qualche tratto che specifica i laici, analogamente a quanto fa nei canon 108 e 487 per i chierici e i religiosi, dice solamente che « laici ius habent recipiendi a clero ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualia bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria » (canone 682); e che non possono portare l'abito clericale (canone 683). Su questo punto vedi P. LOMBARDIA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, in « Jus Canonicum » 6 (1966), pp. 339-374.

La conseguenza chiara di queste idee é che la relazione Chiesa-fedeli é vista come una relazione gerarchia-fedeli, cioé gerarchia-sudditi. I battezzati sono, nel campo puramente ecclesiastico, i sudditi di un potere, di ordine e di giurisdizione, detenuto dalla gerarchia.

Il principio della territorialità e l'idea di potere

Come conseguenza di queste idee prevalenti intorno alla natura della Chiesa, la diocesi, la parrocchia, ecc., non si penseranno come *comunita*, bensì come *circoscrizioni*, campi di competenza dei diversi organi della gerarchia. E questi campi di competenza saranno definiti dal territorio; le diocesi, le parrocchie, ecc. non saranno considerate come comunità delimitate da un territorio, bensì come semplici territori con un popolo e un clero.' All'affermazione di quest'idea contribuirá in non piccola misura il principio ricordato: *Ecclesia comparatur rei Publicae*.

Per secoli il potere civile é stato considerato come una relazione personale signore-sudditi. Inizialmente, nell'epoca feudale, la formula sará la relazione signoria-vassallaggio; il signore é *dominus* di un territorio, che fa parte del suo patrimonio personale, e quanti vi abitano saranno suoi serví o vassalli. L'evoluzione posteriore, prima con il sorgere delle città libere e della borghesia, poi con il sorgere delle monarchie assolute, segnerà con una ricca gamma di sfumature, condizionerà e modificherá questa relazione primitiva; però in ogni caso la relazione di sovranità poggerà sull'idea-base della relazione potere-sudditi del regime monarchico. In questo senso il territorio sará considerato non come una semplice delimitazione di sovranità, ma come un *dominium eminens* del sovrano: ²⁸ i domini del re. Territorio e po-

« *Divisio fundamentalis* est in territoria, cui praesit Praelatus cum iurisdictione episcopali. Huiusmodi territoria vocantur dioeceses, abbatiae vel praelaturae nullius... Dioecesis nostra aetate in Ecclesia Occidentali intelligitur territorium Episcopo subiectum » (WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum*, Romae 1943, 3^a ed. pp. 458 e 716 nota). Citiamo quest'opera come indice della permanenza nel codice di diritto canonico e nella *domina* successiva al codice delle idee indicate nel testo.

²⁸ Per conciliare il diritto di proprietà con il *dominium* del re, si distinguerá, come é noto, tra il *dominium eminens*, che corrisponde al sovrano e il *dominium directum* o proprietà. Il *dominium eminens* é il potere di giurisdizione, ma non un potere sulle sole persone bensì anche sopra il territorio. Cf CH. MUNIER, *El concepto de « dominium » y*

polo, territorio e sudditi, saranno le due componenti dell'oggetto del *dominium* del sovrano.

La configurazione del regime giurisdizionale della Chiesa, prima nell'epoca feudale e successivamente sotto l'influsso della concezione territorialista delle monarchie assolute, avverrà, di fatto e teoricamente, in senso analogo — mai identico — a quello indicato. Quando quel principio si frantumerà nell'ambito della società civile, non avverrà la stessa cosa nella Chiesa, e ciò per una ragione storicamente spiegabile. La rottura del principio in questione nella società civile si realizza con la nascita e la generalizzazione del regime democratico, che pone la sovranità nel popolo e conferisce al governo civile il suo significato genuino: un organo della nazione, della collettività di uomini liberi che si uniscono in una comunità superiore, la nazione. Tutti i tentativi di applicazione di questo principio nella Chiesa appaiono sotto formule eterodosse che provocano il logico rifiuto del principio stesso e nello stesso tempo una riaffermazione apologetica della concezione tradizionale.²⁹ La Chiesa è pensata come divisa in circoscrizioni territoriali, alla cui sommità sta un membro della gerarchia (vescovi, parroci...) che ha sotto la sua giurisdizione dei sudditi raggruppati per via del domicilio o quasi-domicilio. I sudditi formano una unità in quanto tutti sono uniti ad uno stesso capo, cioè perché tutti sono sudditi di un medesimo gerarca. Così la struttura di una diocesi sarà un territorio alla cui sommità c'è il vescovo, con il suo clero e il suo popolo. Questa mentalità — che continuerà a vivere nella Chiesa, anche se in un contesto molto differente, fino agli inizi del secolo XX — è chiaramente riflessa nel canon 319, § 1 del

« proprietas » en los canonistas y moralistas desde el siglo XVI al XIX, in « *Jus Canonium* » 2 (1962), p. 496 sg.

²⁹ Nonostante gli antecedenti che si possono invocare (evidentemente è una questione molto complessa), il principio democratico trionfa nell'ambito della società civile con la rivoluzione francese, il cui fermento immediato va situato nella seconda metà del XVII secolo e al principio del XVIII secolo. Nella Chiesa invece, e con le garanzie accennate rispetto alla società civile, questo fermento va collocato secoli prima. Già i movimenti medievali dei beguardi, albigesi, il gioachinismo e soprattutto il conciliarismo hanno questo carattere. La stessa Riforma ha una notevole carica di questo principio. Posteriormente il febronianesimo (comprese le idee di Marsilio da Padova) pul.) considerarsi in questa linea. Si tratta quindi di movimenti eterodossi che per reazione portano a riaffermare con forza il senso del potere della gerarchia ecclesiastica.

codice di diritto canonico: « Praelati qui praesunt *territorio proprio*, separato ab omni dioecesi, cum clero et populo... ». Del resto é a tutti nota la visione chiaramente territoriale che impregna il sistema del codice. Così il canone 216, § 1 dice: « *Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales, unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tamquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura, ecc.* ».

Il principio territoriale, come base dell'organizzazione ecclesiastica, si rivela anche un dato che é indice di questa mentalità. La chiesa (*aedes sacra*), centro del territorio, lo distingue con il suo sigillo: la chiesa é cattedrale, abbaziale, prelatizia, parrocchiale, ecc., denominazione che non indica semplicemente una funzione, ma una *dignitas*, un titolo, rivelatore della natura del territorio." Il canone 319, § 1 del codice di diritto canonico é tipico a questo riguardo: « Praelati... dicuntur Abbates vel Praelati *nullius*, nempe dioecesis, prout eorum ecclesia dignitate abbatiali vel simpliciter praelatitia gaudet ». Da qui, qualunque erezione di un territorio in diocesi, prelatura, parrocchia, ecc., implica che una chiesa del territorio non é solo destinata alle funzioni corrispondenti, ma anche elevata alla dignità corrispondente.

Principio della territorialità e oscuramento parziale del carattere dinamico della Chiesa

Come abbiamo visto precedentemente, all'epoca della codificazione la Chiesa é considerata prevalentemente dal punto di vista ester-

^{3º} Così ad esempio Schmalzgrueber definirá la parrocchia come la chiesa parrocchiale: « *Certa alicuius dioecesis ecclesia, quae populum certis limitibus distinctum habet, et presbyterum, sive rectorem, a quo sacramenta, verbum divinum, aliaque spiritualia eidem ex officio ministrantur... minus frequenter: pro ipso territorio sive districto* » (*Jus canonicum universum*, Romae 1844, t. III, par. In, tit. 29 par. 1 n. 2). Come si può vedere, anche in quest'epoca non é il popolo che ha assegnato a sé una chiesa; é alla chiesa che si assegna un popolo. Queste idee vengono da lontano; così il card. Ostiense definisce la parrocchia come « *Locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus certis finibus limitatus* » (HENRICUS A SEGUSIO, *Summa Aurea*, Darmstadt 1962, riproduzione fotomeccanica dell'edizione di Lione del 1537, lib. *De parochiis*, fol. 169 v.). La stessa definizione si può vedere in JOHANNES ANDREAE, *In tertium Decretalium librum novella commentaria*, Venetis 1581, *De parochiis*, rub. n. 2.

no, come una *societas hominum* di ordine soprannaturale, il cui centro é la gerarchia e la cui missione si limita quasi alla missione della gerarchia.³¹

Per questo, il consolidamento e lo svolgimento della Chiesa vengono intesi, in buona misura, come il consolidamento e lo svolgimento della missione degli organi della gerarchia.

La Chiesa é concepita fundamentalmente come una *societas iuridice perfecta*, che sebbene ancora in fase costitutiva nei territori di missione, negli altri luoghi appare come qualcosa di già costituito, in atto. Una volta che la gerarchia é pienamente stabilita, si pensa che sia pienamente stabilita la Chiesa: *omnia facta sunt*. Perfettibile senza dubbio, però in atto. Le relazioni tra il vescovo e i sacerdoti — e lo stesso vale per le relazioni tra il vescovo e i fedeli — sono marcate dal segno del potere di giurisdizione, di governo. L'ufficio di pastore é ridotto in buona parte a questo potere di governo. Per averne un esempio, basterá osservare come il codice di diritto canonico descrive le figure di coloro che sono i pastori della Chiesa per diritto divino: « Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent » (canon 218 5 1).³²

³¹ In questo senso, ad esempio, la relazione tra la Chiesa e la società civile non si concepisce come una relazione dialettica (di dialogo e di santificazione delle realtà profane), — come ha messo in rilievo il Concilio Vaticano II: « E poiché la Chiesa non può non stabilire un colloquio con l'umana società... » (*Christus Dominus*, 13); « La missione della Chiesa non é soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua gratia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico » (*Apostolicam actuositatem*, 5), — né quale i laici hanno una funzione importante (cf *ibid.*): bensì come una relazione di poteri, di gerarchie, di carattere quasi esclusivamente giuridico. Su questo punto vedi P. LOMBARDIA, *Le droit...*, citato alla nota 16.

³² Così gli autori nel definire l'*officium Romani Pontificis* lo identificano frequentemente con i suoi poteri: « R. Pontifex duplicem habet potestatem sc. *ordinis et jurisdictionis*. I. Potestas *ordinis*, quam Romanus Pontifex per sacram ordinationem et consecrationem episcopalem *ex ipso iure divino* consequitur, quoad *substantiam* et *valorem* non est maior quam in reliquis Episcopis rite consecratis. At *usus licitus* ordinis, qui a iurisdictione ecclesiastica in subditos dependet, in Romano Pontifice pro sua suprema et plena et universali iurisdictione multo latius patet... II. Altera potestas R. Pontificis,

« Episcopi sunt Apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus ecclesüs praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis » (canon 329 § 1)."

L'ufficio di pastore, anche se in questa mentalità non si esaurisce nel potere di governo, tuttavia consiste essenzialmente nel reggere il popolo, al punto che a coloro che si pensa non abbiano il potere di giurisdizione — come per esempio i parroci — si negherá da parte di molti autori il carattere di pastore, o si attribuirá in un senso lato o improprio. Così Bouix scrive: « Vox pastor in sacris scripturis significat potestatem guberandi cum jurisdictione proprie dicta et legislativa... Genuinus sensus vocis pastor includit potestatem legislativam et jurisdictionem externi fori; ita scilicet ut praedicta jurisdictio sit de essentia pastoratus... Attento ergo vocabuli illius genuino et proprio sensu, dicendum est jurisdictionem fori externi, seu potestatem coactive regendi et gubernandi esse ipsammet pastoratus essentiam »."

Tutto questo ha condono, come é noto, ad una cristallizzazione statica degli uffici ecclesiastici, che, per un processo di assuefazione psicologica molto comprensibile, hanno perduto in parte il loro senso pienamente pastorale ed hanno accentuato l'aspetto giuridico di governo." Con ciò in molti casi si é arrivati ad oscurare il senso dinamico e apostolico della missione pastorale. Tutto questo insieme di fattori spiega, ancora una volta, perché l'incardinazione appare nel codice di diritto canonico come un vincolo disciplinare sotto un doppio aspetto: vincolo di soggezione a una diocesi (a un territorio e quindi come un vincolo di appartenenza al clero *proprio* del vescovo) e strumento di vigilanza e di controllo.»

de qua hoc loco praesertim est agendum, consistit *in primatu jurisdictionis* in universam Ecclesiam » (WERNZ-VIDAL, *op. cit.*, p. 485).

« Episcopi... sunt *praelati* ecclesiastici plenitudine *sacerdotii* novi testamenti sive *ordine* episcopali insigniti; quibus insuper *vi officii* a Christo in genere instituti *iurisdictio* ad regendas particulares dioeceses competit » (WERNZ-VIDAL, *op. cit.*, p. 716).

¹ D. Bouix, *Tractatus de Parocho*, 3ª ed., Paris 1880, pp. 142 e 155 sg. Anche nello sviluppo dominante di queste idee c'è una necessità difensiva e apologetica: la lotta contro il movimento denominato « parrochismo ».

³⁵ A. GRILLMEIER, *Spirito, impostazione generale e caratteristiche della costituzione (Lumen gentium)*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, pp. 222-236; cf specialmente p. 230.

³⁶ Cf J. HERVADA, *op. cit.*, nota 2.

Così inteso, il sistema dell'organizzazione territoriale è poco funzionale e scarsamente favorevole all'adattamento alle nuove necessità della Chiesa; è il risultato di una mentalità che vede la Chiesa già organizzata — benché perfettibile — e quindi stabilita. La frase del card. Gasparri: « Quod non est in codice non est in mundo », nonostante la carica di umore che conteneva, in definitiva è una riproduzione fedele della stabilità secondo cui era contemplata l'organizzazione della Chiesa.

11 sistema territoriale e le diocesi e le prelature personali

Una prima conseguenza chiara di questa forma di concepire l'organizzazione territoriale è l'incoerenza che dentro questo sistema presentano le forme di organizzazione personali; concretamente: la esistenza di diocesi, prelature o parrocchie personali.

Infatti, il codice di diritto canonico neppure contempla la possibilità di costituire questo tipo di diocesi o prelature. E con rispetto alle parrocchie di questo genere, il canon 216 è esplicito: non possono costituirsi senza uno speciale indulto della Sede Apostolica.

Tutti quei tipi di organizzazione che per le loro caratteristiche speciali potrebbero reclamare una figura di questo tipo (vicariati castrensi, cura pastorale degli emigranti, *apostolatus maris*, ecc.) hanno dovuto organizzarsi con formule incomplete. E quando in qualche caso isolato, per la pressione delle circostanze, si è giunti a configurarle come richiedevano, si è dovuto ricorrere all'erezione in prelatura di un territorio simbolico come base legale. Tale è il caso della « Mission de France », la cui erezione in prelatura *nullius* si è fatta sulla base del conferimento della parrocchia di Pontigny come territorio."

L'organizzazione territoriale, così come è intesa nel codice di diritto canonico, è incompatibile — se interpretata in modo radicale e

⁷ Pio XII, *Cost. Omnium Ecclesiarum*, in AAS 46 (1954) p. 567 sg. Cf. J. FAUPIN, *La Mission de France*, Tournai 1960; J. DENIS, *La prélatrice nullius de la Mission de France*, in « L'Année canonique » 3 (1954-1955), p. 21 sgg.; E. JOMBART, *La réorganisation actuelle de la Mission de France*, in « Rev. de Droit Canonique » 4 (1954) p. 420 sg.

assoluto — con le diocesi e le prelatore personali (e lo stesso si dice delle parrocchie) per due ragioni molto chiare. In primo luogo, se la Chiesa particolare o diocesi non si considera come una porzione del popolo di Dio, ma soprattutto come un territorio, la figura della diocesi personale appare come un'anomalia, giacché difetta di uno dei suoi elementi tipici e caratterizzanti. In secondo luogo, se il territorio è parte determinante della diocesi, e il popolo della diocesi si definisce per mezzo del domicilio, dal momento che la persona si radica nel territorio mediante la *commoratio* — o lo *animus ibi manendi* (CIC, canon 92) —, è ovvio che si produce, per lo stesso sistema del codice, una incompatibilità con l'appartenenza a una diocesi personale, dato che — sempre all'interno del sistema del codice di diritto canonico — si avrebbe che la persona resta soggetta a due poteri episcopali. Se dunque si vuole ovviare a questo inconveniente, si rende necessaria non una soppressione del principio della territorialità, bensì una mitigazione del modo assoluto e radicale con cui tale principio è recepito nel codice di diritto canonico.

Il Concilio Vaticano II: la Chiesa come popolo di Dio

L'idea della Chiesa, predominante all'epoca della codificazione, è stata splendidamente perfezionata e completata dalla costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. La Chiesa è senz'altro una società,³⁸ ma essa non è solo una unità sociale nel suo aspetto esterno né si costituisce come tale unicamente perché c'è una gerarchia di giurisdizione con alcuni sudditi sui quali esercita il suo potere.

La costituzione dogmatica *Lumen gentium* presenta la Chiesa centrata su tre punti fondamentali: « L'asse della Chiesa come *mistero*, sacramento primordiale dell'unità del mondo nel popolo di Dio; l'as-

³⁸ Si deve tener presente che il principio della territorialità nel codice di diritto canonico presenta caratteristiche residuali di quella concezione delle circoscrizioni ecclesiastiche a cui prima abbiamo fatto cenno: cioè la diocesi e la parrocchia sono « locus », territori a cui è assegnato un popolo: quello che dimora in esso (cf note 27 e 30). La stessa terminologia, vescovo *residenziale*, è una dimostrazione di questo fatto.

³⁹ « Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui » (*Lumen gentium*, 8).

se delle *strutture gerarchiche* della Chiesa, dove laici e ministri si incontrano nel mistero della collegialità; l'asse della *santità*, struttura carismatica nella Chiesa, il cui compimento celeste rivela la dimensione escatologica e pneumatologica dell'ecclesiologia». ⁴⁰

La Chiesa, nel suo aspetto interno, è una *communitas spiritualis*; la comunità dei figli di Dio, che uniti a Cristo e vivificati dallo Spirito Santo si rivela e si manifesta visibilmente." La Chiesa non è corpo solo nell'aspetto esterno, come nella nozione bellarminiana, ma in tutto il suo complesso interno-esterno, che costituisce il Corpo Mistico di Cristo. L'aspetto esterno è al servizio dell'elemento spirituale e ne è la manifestazione: « Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (cf *Gal* 6, 15; *2 Cor* 5, 17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati di fra tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale a Cristo sofferente e glorioso... Perché poi ci rinnovassimo continuamente in Lui (cf *Ef* 4, 23) ci ha resi partecipi del suo spirito, il quale, unico e identico nel Capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i Santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che esercita il

⁴⁰ CH. MOELLER, *Il fermento delle idee nella elaborazione della costituzione (Lumen gentium)*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, p. 155).

¹ « il termine mistero non significa semplicemente qualcosa di inconoscibile o di astruso, ma, come oggi già i più intendono, designa una realtà divina trascendente e salvifica che si rivela e si manifesta in qualche modo visibilmente. Per cui il termine, che è perfettamente biblico, si presenta quanto mai adatto a designare la Chiesa » (Relazione ufficiale della Commissione teologica del Concilio Vaticano II nell'81a Congregazione generale del 16 settembre 1964, citata da B. KLOPPENBURG, *Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965 p. 191). « L'intenzione è di mostrare che la Chiesa, di cui è stata descritta l'intima ed arcana natura, in quanto è unita per sempre a Cristo e alla Sua opera, sulla terra si trova concretamente nella Chiesa Cattolica. Questa Chiesa empirica rivela il mistero, ma non senza ombre... Il mistero della Chiesa è presente e si manifesta nella *società concreta*. Ora la società visibile e l'elemento spirituale *non sono due cose*, ma una realtà complessa che abbraccia l'umano e il divino, i mezzi di salvezza e i frutti della salvezza. Il che si illustra per analogia con il Verbo Incarnato » (Relazione della Commissione teologica del Concilio Vaticano II, in *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1964, p. 23).

principio vitale, cioè l'anima nel corpo umano... Cristo, unico Mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenuta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia. Ma la società, costituita di organismi gerarchici, e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf *Ef* 4, 16) ».⁴²

La Chiesa è evidentemente una società, ma si forma mediante la congregazione di tutti i discepoli di Cristo che hanno risposto alla sua parola, alla sua vocazione e si uniscono a Lui mediante la fede e i sacramenti. E *convocatio* o *ecclesia*, è il popolo di Dio: « Tuttavia Dio volle 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 fedelmente Lo servisse

Questo popolo si fonda sulla Parola⁴⁴ e si attua e si costituisce correntemente mediante i sacramenti;⁴⁵ ha per capo Cristo e per fine la dilatazione del suo regno.⁴⁶ Da qui, il centro e il culmine della vita della Chiesa sono la celebrazione e l'attualizzazione dei misteri della salvezza mediante l'azione

⁴² *Lumen gentium*, 7 e 8. Per comprendere il senso pieno della visione della Chiesa che ci offre questa costituzione, si vedano le grandi differenze che presenta rispetto al primo schema *De Ecclesia (Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, series secunda*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1962, p. 9 sgg.). In questo primo schema la denominazione « Corpo Mistico » appare come una figura della Chiesa; nel testo definitivo non è una figura, ma l'essere stesso della Chiesa.

° *Lumen gentium*, 9.

" Cf *Ibid.* 5 e *Presbyterorum ordinis*, 4.

⁴⁵ *Lumen gentium*, 3; *Sacrosanctum Concilium* proemio e c. 1.

⁴⁶ *Lumen gentium*, 9.

" *Sacrosanctum Concilium*, 10.

I componenti il popolo di Dio sono tutti membri attivi, giacché la missione della Chiesa è compito di tutti; ⁴⁸ « è missione di tutti i discepoli di Cristo, e non solo della gerarchia. » Per questo la trasmissione dei poteri di Cristo agli Apostoli è intesa dal Concilio non come il momento della fondazione della Chiesa, ma come quello della costituzione della gerarchia.⁵¹

Essere membro del popolo di Dio non significa esclusivamente essere suddito della gerarchia, ma essere discepolo di Cristo. La prima cosa non è essere soggetti ad alcuni organi di potere, perché il popolo di Dio « ha per conclusione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio; ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati ».⁵²

I cristiani non sono né sudditi né « servi », sono fideli di Dio, con la libertà e la dignità di appartenere a una stirpe regale e di essere partecipi della regalità di Cristo; ⁵³ solo Cristo è il Signore: « Uno è quindi il popolo eletto di Dio; *"un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo"* (Ef 4, 5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità ».⁵⁴

Perciò, se nella Chiesa c'è diversità di ministeri, il Signore è uno solo e identico: ⁵⁵ « Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono stati costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla

⁴⁸ *Apostolicam actuositatem*, 2.

⁴⁹ *Lumen gentium*, 17.

⁵⁰ *Ibid.*, 30.

⁵¹ *Ibid.*, 18.

⁵² *Ibid.*, 9.

⁵³ *Lumen gentium*, 31. Come è ovvio, prendiamo la parola suddito nel seno della reazione signore-suddito, precedentemente descritta. Dopo la costituzione *Lumen gentium* non sembra possibile appoggiarsi sulla figura della monarchia assoluta come analogia per spiegare la Chiesa, perché nella Chiesa non ci sono né servi né sudditi: tutti appartengono a una stirpe regale.

⁵⁴ *Ibid.*, 32.

⁵⁵ Cf 1 Cor 12, 5.

dignità e alla azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo »."

Parafrasando il testo conciliare, appena citato, possiamo dire che c'è nel popolo di Dio una *vera aequalitas quoad dignitatem libertatemque filiorum Dei e quoad actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Ecclesiae*. Tutti i *christifideles* sono uniti dal vincolo comune della fraternità: sono fratelli. Ma precisamente perché la Chiesa è un corpo, in essa c'è anche varietà di membri, di ministeri e di operazioni;⁵⁷ e all'interno di questa varietà c'è un ordine gerarchico, il cui primo posto è occupato dagli Apostoli⁵⁸ e dai loro successori: « Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha stabilito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il Corpo. I ministri infatti che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza »."

Il popolo di Dio è gerarchicamente organizzato, e alla sua sommità stanno i pastori posti da Cristo per pascerlo e reggerlo: « In questa Chiesa di Cristo il Romano Pontefice, come Successore di Pietro, a cui Cristo affidò, perché li pascesse, le sue pecore e i suoi agnelli, è per divina istituzione rivestito di una potestà suprema, piena, immediata e universale, a bene delle anime... Anche i vescovi, posti dallo Spirito Santo, succedono agli Apostoli come pastori delle anime, e, insieme col Sommo Pontefice e sotto la sua autorità, hanno la missione di perpetuare l'opera di Cristo, Pastore eterno. Infatti Cristo diede agli Apostoli ed ai loro successori il mandato e la potestà di ammaestrare tutte le genti, di santificare gli uomini nella verità e di pascere. Perciò i vescovi, per virtù dello Spirito Santo che loro è stato dato, sono divenuti veri ed autentici maestri della fede, pontefici e pastori ».

⁵⁶ *Lumen gentium*, 32.

" Cf 1 Cor 12, 1-15.

⁵⁸ Cf 1 Cor 12, 28.

⁵⁹ *Lumen gentium*, 18.

⁶⁰ *Christus Dominus*, 2.

Utilizzando un linguaggio tecnico-giuridico, potremmo dire che non é piú sufficiente affermare che i vincoli giuridici nella Chiesa consistono nella relazione gerarchica; al contrario é necessario sostenere che la struttura costituzionale della Chiesa comprende per diritto divino:

a) *una relazione primaria*, in forza della quale tutti i cristiani formano una comunitá, una societá che ha per fine comune l'instaurazione del regno di Cristo; per questo vincolo tutti debbono tendere attivamente a questo fine e coincidono nella situazione di fedeli, sono *christifideles, cives Ecclesiae*, la cui condizione é l'uguaglianza nella dignitá e libertá di figli di Dio;

b) *una relazione gerarchica*, mediante la quale il popolo di Dio si organizza funzionalmente, con un capo visibile di tutta la Chiesa universale e con alcuni pastori che presiedono le Chiese particolari.⁶¹ La Chiesa dunque é il nuovo popolo di Dio che vive in un ordine gerarchico per realizzare il regno di Dio.⁶²

Il Concilio Vaticano II e il nuovo significato del principio della territorialitá

Dopo che la costituzione *Lumen gentium* aveva affermato che la Chiesa é il popolo di Dio, logicamente non si potevano piú concepire le circoscrizioni ecclesiastiche (diocesi, prelature, parrocchie,...) come « circoscrizioni territoriali ».

« La diocesi — leggiamo nel decreto conciliare *Christus Dominus* — é una porzione del popolo di Dio, che é affidata alle cure pastora-

⁶¹ « Quando si designa la Chiesa popolo di Dio, si hanno presenti soprattutto due caratteri: 1) l'unitá, la socialitá, anzi l'uguaglianza essenziale nell'ambito della struttura gerarchica della Chiesa; 2) la storicitá della Chiesa, che é costituita da Cristo come il suo popolo immesso nella storia » (O. SEMMELROTH, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, p. 447).

⁶² Cf la definizione introdotta da KL. MÖRSDORF, in E. EICHMANN-KL. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn 1964, 11ª ed., p. 21. Sulla Chiesa come popolo di Dio vede R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris 1964.

li del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e per mezzo del Vangelo e della SS. Eucarestia, da lui riunita nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale é veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica ».⁶³

Il contenuto e il significato di questa definizione é stato illustrato al Padri da parte della rispettiva commissione conciliare come segue: « Definitionem realem dioecesis potius ex intrinsicis ipsius elementis quam ex territoriali structura conati sumus statuere, unde haec quae sequuntur commoda obtineri posse censemus: a) "theologia" quaedam Ecclesiae particularis, iuxta plurium Patrum postulata, veluti in nuce praebetur; b) clarius episcopali munerum finis elucescit; c) notio vocant dioecesis etiam ad "personales" quas vocant dioeceses aequo iure extenditur; d) criteria denique quodammodo prae-nuntiantur, quibus magis rationi consentanea ipsa externa dioecesis compago confici possit »." Conseguentemente anche le parrocchie,

⁶³ *Christus Dominus*, 11; la stessa idea é espressa nel n. 23 della *Lumen gentium*: « I singoli Vescovi, che sono preposti a Chiese particolari, esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione del popolo di Dio che é stato loro affidata...». Si deve notare che l'espressione « portio populi Dei » apparve originariamente nello schema della costituzione « De Ecclesia » *Lumen gentium*, da dove é passata al n. 11 del decreto *Christus Dominus* (cf la relazione presentata dalla competente commissione conciliare nello *Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*, textus emendatus et relationes, Tipografia Poliglotta Vaticana 1964, ad n. 11, p. 58).

Relatio prior de capite II, art. I et II, in *Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*, textus emendatus et relationes, Tipografia Poliglotta Vaticana 1964, p. 51. La stessa commissione conciliare aveva già sviluppato questo stesso concetto in un'altra relazione precedente: « Sul capitolo II... art. 1: a) giova innanzitutto notare che i Vescovi, i quali finora erano chiamati "residenziali", ora nello Schema del Decreto vengono propriamente chiamati "diocesani"; infatti in questo modo con uno stesso vocabolo vengono designati sia i vescovi che esercitano legittimamente il loro ufficio pastorale in un territorio definito, sia i vescovi personali, che non hanno propriamente una loro sede. b) La nozione di diocesi, data nel n. 11, viene espressa in maniera tale che si può intendere ugualmente della parte del gregge del Signore che viene assegnata alla cura peculiare di ciascun vescovo o in ragione di un determinato territorio in cui quella cura deve essere esercitata o in ragione di un determinato ceto di persone costituito dai fedeli per i quali il vescovo deve esercitare l'ufficio pastorale » (*Schema Decreti de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 27 aprile 1964, Relatio, p. 37).

definite come *determinata dioecesis pars*,⁶⁵ non sono un territorio, ma una comunità di fedeli.'

Con ciò il principio della territorialità acquista un nuovo significato. Il territorio è solo un criterio locale, che ordinariamente — benché non esclusivamente — serve a determinare l'ambito della comunità e quindi della giurisdizione. La territorialità cessa così di essere consustanziale alle diocesi, alle prelature, ecc.' Gli elementi sostanziali o costitutivi della Chiesa particolare sono, come si deduce dalla definizione citata, i seguenti: il vescovo come capo, il presbiterio e l'insieme dei fedeli.' Da questa realtà si deduce che le comunità definite con criteri personali non possono essere considerate anomale, ma perfettamente legittime e coerenti con la natura stessa della Chiesa; di conseguenza non ha senso invocare una esclusività, all'interno del territorio, per quel che riguarda l'esercizio delle funzioni episcopali, parrocchiali, ecc., giacché è perfettamente possibile che in uno stesso territorio esista una comunità ecclesiale determinata con il criterio territoriale del domicilio, e un'altra o altre comunità di fedeli, con un proprio clero, determinate con criteri strettamente personali: rito, lingua, particolari circostanze professionali o associative, ecc.

Le diocesi particolari, le prelature e le parrocchie personali, ecc., hanno così piena cittadinanza nella Chiesa ed acquistano un titolo incontestabile di legittimità. In base a nessun concetto possono essere considerate come anomale o eccezionali, né come limitatrici del potere episcopale, giacché il territorio non è consustanziale alle circoscrizioni ecclesiastiche (tanto le diocesi territoriali quanto quelle personali sono comunità di fedeli, porzioni del popolo di Dio: hanno un'identica natura), né tanto meno è un costitutivo dell'oggetto del potere di giurisdizione del vescovo (parte costitutiva del suo *domi-*

⁶⁵ *Christus Dominus*, 30, 1.

Sul concetto comunitario della parrocchia vedi, per esempio, F. X. ARNOLD, *Zur Theologie der Pfarrei*, in *Die Pfarrei*, n. 7, p. 18 sg.; K. RAHNER, *Zur Theologie der Pfarrei*; in *Die Pfarrei*, n. 17, p. 27 sg.; G. CONCETTI, *La parrocchia del Vaticano II*, Milano 1967, pp. 19-48.

⁶⁷ Cf P. FELICI, *Il Concilio Vaticano II e la nuova codificazione canonica*, conferenza pronunciata nella Pontificia Università Lateranense, Roma 25 ottobre 1967, pp. 25-26.

" Cf J. A. SOUTO, *Estructura jurídica de la Iglesia particular*, in « *Jus Canonicum* » 8 (1968) pp. 121-202.

nium), giacché l'oggetto della sua sollecitudine pastorale e della sua *potestas regendi* é la comunità dei fedeli, la porzione del popolo di Dio che gli é stata affidata.

Precisamente perché il Concilio considera la demarcazione territoriale come un criterio ordinario ma non esclusivo per la determinazione e delimitazione della comunità dei fedeli, le norme che esso dá per la revisione delle demarcazioni delle diocesi sono presiedute da un'idea direttrice: la loro adeguazione e funzionalità rispetto alla porzione del popolo di Dio, che é la diocesi. Se la diocesi é una porzione del popolo di Dio, la sua demarcazione non é la determinazione di un territorio, bensì la determinazione di una comunità di fedeli ben definita e organica, che per il fatto di essere in via ordinaria situata localmente, si delimita in genere anche se non esclusivamente con criteri territoriali.⁶⁹

In una fase dell'umanità in cui le comunità emane si determinano generalmente con criteri locali (municipi, regioni, Stati, ecc.), il criterio territoriale continua ad essere il criterio generale di demarcazione delle comunità ecclesiali; però, essendo un criterio strettamente funzionale e in nessun modo esclusivo, le diocesi, le prelature e le parrocchie personali sono ugualmente considerate come un fenomeno normale, anche se di proporzioni minori. In questo la Chiesa deve seguire la *lex incarnationis*, che nel caso presente si concretizza nella configurazione delle sue comunità nel modo in cui si configurano le comurúta naturali.

Il Concilio a questo riguardo é stato molto esplicito: ha prescritto l'erezione di parrocchie o anche di diocesi per i fedeli di rito diverso;⁷⁰ ha stimolato la creazione di organismi superparrocchiali - tanto per gruppi speciali di fedeli quanto per determinati tipi di azione pastorale⁷¹ —; ha regolato le Conferenze Episcopali;⁷² ha stimolato l'incremento di speciali istituzioni per la cura pastorale degli emigranti, esiliati, marinai e aviatori;⁷³ ha promosso anche la creazio-

⁶⁹ *Christus Dominus*, 23.

⁷⁰ *Christus Dominus*, 23. Cf *Orientalium Ecclesiarum*, 4.

⁷¹ *Christus Dominus*, 29.

⁷² *Ibid.*, 36 sgg.

⁷³ *Ibid.*, 18.

ne di organismi interdiocesani, diocesi particolari, prelature personali, seminari internazionali, opere pastorali specifiche per i diversi gruppi sociali,⁷⁴ ecc.

Il decreto *Presbyterorum ordinis*, pronunciandosi a favore della riforma dell'incardinazione,⁷⁵ tende a raggiungere due mete. La prima — la conveniente distribuzione geografica del clero — nella sua intenzione principale si riferisce alle Chiese particolari di carattere puramente territoriale, senza escludere per questo quelle di tipo personale o misto. Però è soprattutto la seconda meta — facilitare la realizzazione di specifiche opere pastorali per la cura adeguata di determinati gruppi sociali — che ha maggiore interesse e novità e più intima relazione con le strutture gerarchiche di ordine personale.

Perché tali opere specifiche possano avere una vita più vigorosa e apostolicamente più efficace, il Concilio promuove la creazione di diocesi particolari, prelature personali ecc. In definitiva intende che le opere apostoliche, proprie di questi gruppi sociali, abbiano i pastori adeguati. Con ciò il Vaticano II ha apeno una via giuridica di grande interesse pastorale per dare impulso, vigore e una strutturazione giuridica definitiva e adeguata a quelle necessità apostoliche e missionarie, che per il loro carattere specifico esigono una cura pastorale specializzata. Cura pastorale che le attuali strutture giurisdizionali — eccessivamente statiche — non possono sufficientemente consentire, per mancanza di dinamismo e di quella organizzazione e formazione pastorale specializzata che è necessaria in questi casi.

⁷⁴ *Presbyterorum ordinis*, 10. Cf anche il motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 4.

" « Inoltre, le norme sull'incardinazione e l'escardinazione vanno riviste in modo che questo antichissimo istituto, pur rimanendo in vigore, sia però rispondente al bisogno pastorale di oggi » (*Presbyterorum ordinis*, 10). Vedi il motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 1-3.