

I LAICI NEL NUOVO CODICE DI DIRITTO CANONICO

SOMMARIO: 1) Il fedele come soggetto protagonista dell'ordinamento canonico. — 2) Lo stato laicale in rapporto con quello dei chierici e dei consigli evangelici. — 3) La definizione del laico nel Vaticano II. — 4) I laici nel nuovo CIC.

1. IL FEDELE COME SOGGETTO PROTAGONISTA DELL'ORDINAMENTO CANONICO

Iniziando un discorso sul nuovo CIC anche nella prospettiva particolare della sua normativa riguardante i laici, non è possibile eludere una domanda pregiudiziale: quali sono state le ragioni che hanno convinto la Chiesa latina, tra gli innumerevoli pro e contro a procedere ad una nuova codificazione, in un'era in cui almeno nelle aree giuridiche di estrazione romana e germanica, sembra iniziato un processo di decodificazione? ⁽¹⁾.

La Chiesa ha ripercorso la via della codificazione perché ha disatteso lo sviluppo culturale e giuridico in corso, almeno nel mondo occidentale — dove nel secolo scorso è nata l'idea della codificazione — oppure ha riscoperto nella natura del proprio ordinamento giuridico la rimotivazione per fare un nuovo codice, evitando così di ricorrere alla tecnica delle leggi speciali?

Non si tratta di reperire con certezza motivazioni esplicite emerse da un confronto culturale con l'evoluzione in corso nelle società contemporanee, europee ed extra europee — ad esclusione però dei paesi di obbedienza marxista e mussulmana che dal dopo guerra in poi attraversano un vasto processo di codificazione ⁽²⁾. Infatti, questo con-

(1) Su questo problema rimandiamo alla tesi sostenuta da N. IRTI, *L'età della decodificazione*, Milano 1979.

(2) Contro la tesi di Irti, condivideva da P. Schlesinger, F. Piga e F. Giorgianni, polemizza il comparatista R. Sacco (*La codification, forme dépassée de législation?* in: *Rapports nationaux italiens au XIe Congrès National de Droit Comparé*, Caracas 1982, Milano 1982, 65-81; idem, *Codificare: modo superato di legiferare?* in: *Rivista di Diritto Civile*, 29 (1983) 117-135). Il fatto, riferito dall'Irti, che dal 1948 al 1981 siano stati promulgati in tutto il mondo ben 37 (o 40) nuovi codici ed altri 7 siano in preparazione, contro il centinaio apparsi prima della seconda guerra mondiale, potrebbe apparire come una prova schiacciante dell'attualità delle codificazioni. Bisogna però tener conto del fatto che dei 47 codici promulgati (o in via di eventuale promulgazione) 38, cioè i 2/3, appartengono alle aree giuridiche dell'Unione Sovietica (16), degli altri paesi socialisti (13) e del mondo arabo-mussulmano (9). Degli altri 9 esempi, di cui 4 vengono dall'America

fronto non sembra essere avvenuto. Si tratta, piuttosto, di capire quali possono essere stati gli elementi oggettivi soggiacenti alla coscienza della Chiesa latina che ⁽³⁾, in modo magari più inconscio che consapevole, hanno fornito una legittimazione sufficiente a questa scelta.

Tre ragioni sembrano essere state vincenti ⁽⁴⁾: quella di dare un nuovo assetto costituzionale alla Chiesa superando i limiti specifici immanenti al concetto tradizionale di codice; quella di introdurre un nuovo criterio epistemologico nella elaborazione della materia legislativa e, da ultimo, quella di individuare un nuovo protagonista dell'ordinamento giuridico della Chiesa.

1. Una Chiesa che si autodefinisce, con il Vaticano II, come « corpus Ecclesiarum » ⁽⁵⁾ — concetto che non appare nel nuovo CIC — oppure come « communio Ecclesiarum » ⁽⁶⁾, ha bisogno di un impianto normativo costituzionale e, in mancanza di esso — dato che il progetto di LEF è caduto sotto i colpi della critica ⁽⁷⁾ — di un « corpus » legislativo che ne faccia le veci. La ristrutturazione costituzionale provocata dal Concilio ha spostato il centro di gravità, unilateralmente collocato nella Chiesa universale, verso un punto capace di comprendere anche la Chiesa particolare.

Questo presupposto ha cambiato i termini del problema. Non si trattava più solo di unificare la disciplina della Chiesa universale applicando il principio medioevale, che aveva informato anche il CIC del 1917, dell'« unum ius, unum imperium », ma di garantire la cattolicità dell'unica Chiesa di Cristo, assicurando la coesione tra la dimensione universale e quella particolare della stessa e la loro immanenza reciproca, per realizzare il principio strutturale della « communio » contenuto nella formula « in quibus et ex quibus » della LG 23,1, ripresa nel can. 368 ⁽⁸⁾. Il CIC non adempie più la stessa funzione di quello piano-

Latina e 1 dalla Louisiana, solo le codificazioni in Grecia, in Portogallo e quelle in preparazione nei Paesi Bassi e nel Quebec sembrano essere particolarmente omogenee al mondo culturale europeo, cui Irti fa primariamente riferimento. Comunque si voglia valutare il fenomeno, la sola possibilità perché la discussione in corso possa approdare a risultati oggettivamente validi dipenderà dalla capacità degli interlocutori di identificare uno « status quaestionis » comune.

(3) A rigore, più che di Chiesa latina bisognerebbe parlare di Chiesa cattolica non solo perché è in atto un secondo tentativo di codificazione del diritto orientale, ma forse soprattutto perché la spinta in favore della codificazione non è mancata neppure da parte di quelle Chiese particolari, non escluse quelle dell'America Latina, che, pur conservando il rito romano, sempre meno possono essere identificate con le Chiese particolari dell'area latina tradizionale.

(4) Su tutta questa prima parte dell'esposizione cfr. E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, in: *Il nuovo codice di diritto canonico*. A cura di S. Ferrari, Bologna 1983, 37-68, spec. 37-52.

(5) LG 23, 2.

(6) Sulla questione del passaggio dall'uniformismo alla pluralità avvenuto nella Chiesa con il Vaticano II, cfr. per es. G. BARBERINI, *L'orientamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II*, Perugia 1979, spec. 50-54; cfr. anche Y. M.-J. CONGAR, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, in: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1964, 227-260.

(7) Cfr. per es. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972.

(8) Sull'interpretazione di questa formula ecclesiologica cfr. W. AYMANS, *Das Synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1971, 318-324.

benedettino, perché non ha più solo una preoccupazione universalistica, ma prima di tutto una preoccupazione costituzionale ⁽⁹⁾.

2. Il CIC del 1917 è nato come rampollo ecclesiastico del processo culturale laico della codificazione, realizzando quasi tutti i suoi requisiti formali fondamentali, elaborati dalla teoria generale del diritto; in particolare il criterio di un impianto sistematico rigorosamente giuridico ⁽¹⁰⁾.

Da questo profilo il CIC del 1917 ha scavalcato la sistematica tradizionale delle decretali medioevali, germanica nella sua disarticolata concretezza, ma teologica, perché lo schema dei 5 libri disposti secondo il principio ordinatore del brocardo « iudex, iudicium, clerus, connubia, crimen » lascia emergere elementi ecclesiologici inconfondibili. Infatti esso assume la tripartizione delle istituzioni romane di Gaius « personae, res, actiones », inattaccabile nella sua capacità sintetica, ma di natura insanabilmente giuridica ⁽¹¹⁾. Paradossalmente è proprio stato il CIC del 1917 ad applicare questa tripartizione in modo più rigoroso che non gli stessi codici civili.

I codici ottocenteschi sono nati come risultato culturale della istan-

(9) In questa prospettiva sarebbe stato pensabile di ridurre il volume delle norme non solo del 30, come è stato fatto, ma addirittura del 50%. Questa nuova funzione, sulla cui realizzazione non vogliamo esprimere ora un giudizio qualitativo, ha permesso al nuovo codice di conservare, in altra veste, il carattere della centralità, pur trovandosi coinvolto nel processo di decentralizzazione ecclesiale in atto dopo il Concilio. Un'altra prova di questo giudizio ci sembra (e ancora una volta ci limitiamo intenzionalmente al criterio quantitativo) il fatto che il rinvio alla legislazione particolare non sembra più essere nel nuovo CIC solo una contingenza sulla quale il legislatore decide volta per volta, come aveva fatto nel vecchio codice, bensì un principio coesistente allo spirito del nuovo ordinamento canonico. In un momento storico in cui la legislazione statuale aumenta il volume a dismisura, provocando l'asfissia del diritto comune codificato, la legislazione della Chiesa universale subisce invece una decompressione rapida e vistosa, marcando una linea di tendenza irreversibile. È cresciuta enormemente di volume invece la legislazione delle Chiese particolari, come prodotto di un positivismo giuridico che, a dire il vero, mal coesiste con il proclamato antigiusurismo professato dalla periferia contro il centro, cioè contro Roma. Una Chiesa che decompime il volume del diritto comune, liberando, per la prima volta dopo un millennio, spazi reali alla legislazione particolare, salva la possibilità di una codificazione senza dover smantellare precipitosamente alcuni capisaldi conquistati con la centralizzazione precedente.

(10) Altri elementi fondamentali attraverso cui il CIC del 1917 ha realizzato i requisiti dogmatici inerenti al principio della codificazione sono per es. il principio della legislazione unica del can. 27, che pur salvando teoricamente il principio della quasi parità tra legge e consuetudine dà in concreto un durissimo colpo a quest'ultima; il principio della completezza del can. 20; il principio della esclusività che ammette solo due eccezioni: quella dello « ius liturgicum » (can. 2) e quella dello « ius concordatarium » (can. 3); il principio che la interpretazione autentica compete al legislatore per cui la giurisprudenza « facit ius (tantum) inter partes » (can. 17).

(11) Sul problema dell'evoluzione nella sistematica, subita dal diritto canonico nel corso dei secoli, cfr. St. KUTTNER, *Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici*, in: *Ex Aequo et Bono*, Willibald Plöchl zum 70. Geburtstag, hrsg. von P. Leisching-P. Pototschnig-R. Potz, Innsbruck 1977, 15-21.

za fondamentale dell'illuminismo: quella di penetrare tutto il reale con la forza ordinatrice della ragione ⁽¹²⁾.

Il nuovo codice ha voluto ripetere un'operazione sistematica pari a quella del 1917 ⁽¹³⁾, sostituendo però al principio epistemologico ed ermeneutico della ragione filosofica e giuridica quello della fede. Ciò che è cambiato, per dirlo in termini di filosofia scolastica, è l'oggetto formale « quo ». La nuova codificazione non è più condotta nel segno della penetrazione razionale dell'ordinamento canonico, ma nel segno dello svolgimento istituzionale e giuridico dei contenuti della fede.

La sostituzione del principio ordinatore giuridico con quello teologico, nei tre libri centrali del codice (il II, III e il IV), con la recezione dello schema della LG, del Popolo di Dio che partecipa ai tre « munera » di Cristo, rompe con la tradizione giuridica romana e canonica precedente ed è irreversibile, anche se la fragilità teologica del modulo conciliare dei tre uffici è palese ⁽¹⁴⁾. La mancanza di un libro sul « De munere regendi » denuncia infatti questa inconsistenza teorica.

(12) Cfr. V. PIANO MORTARI, *Codice: I. Premessa storica*, in: *Enciclopedia del Diritto*, Milano 1958 ss., vol. VII, 228-236.

(13) La codificazione del 1917 è stata dettata forse primariamente da una esigenza pratica: quella di eliminare la « legum et constitutionum farrago » e di garantire una più sicura ed agevole conoscenza del diritto vigente; ma anche da una scelta politica e ideologica: quella di recepire in un assetto costituzionale definitivo le prerogative giurisdizionali papali, ormai sottratte ad ogni possibilità di discussione pratica dal Vaticano I, e quella di rivendicare sulla scena politica europea (e mondiale), sia l'autonomia scientifica, sia l'alterità sostanziale dell'ordinamento canonico rispetto agli altri ordinamenti giuridici. Con la codificazione la Chiesa ha infatti opportunamente riaffermato il principio del pluralismo giuridico in un'epoca dominata dalla ideologia hegeliana per cui lo Stato è unica ed esclusiva fonte del diritto. L'idea di codificare il diritto canonico era già stata ventilata al Vaticano I, cfr. G. FELICIANI, *Le basi del Diritto Canonico*, Bologna 1979, pp. 14-16; W. AYMANS, *Die Quellen des Kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917*, in *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, vol. I, p. 488. Evidentemente anche nell'ipotesi che dovesse esistere unanimità di consensi sull'utilità dell'operazione legislativa del 1917, non sarebbe ancora sufficiente appoggiarsi per giustificare la sua ripetizione, e ciò a soli 65 anni di distanza, anche se tale periodo ha segnato un'accelerazione storica ed ecclesiale incomparabilmente più densa di avvenimenti dei quattro secoli trascorsi dopo il Concilio di Trento. Molteplici sono infatti le ragioni che avrebbero potuto consigliare di procedere ad una nuova codificazione: il venir meno delle ragioni di ordine pratico, che avevano avuto grande peso sulla codificazione del 1917, in seguito all'uso, ormai invalso ovunque nell'ambito statale, ma già anche in qualche diocesi, di garantire la reperibilità e la rapida consultazione delle norme legislative con Raccolte di Leggi a schede sostituibili; la ormai non più stringente motivazione ideologica di dare al diritto canonico un assetto formale scientifico capace di sostenere il confronto con le codificazioni statuali, essendo la prova già stata fornita nel 1917 ed essendo ormai l'ideologia della codificazione a sua volta divenuta obsoleta (infatti, il positivismo giuridico, che l'ha espressa, è tecnicamente naufragato sullo scoglio della complessità dei nessi sociali e la sociologia del diritto ha apparentemente spogliato la legge della sua antichissima funzione pedagogica di trasmettere con le norme anche i valori); da ultimo il rischio di codificare per un periodo di tempo illimitato un diritto recentissimo, non ancora sufficientemente decantato dall'esperienza e non ancora purgato dai residui preconciliari, rischio non corso nel 1917.

(14) La fragilità del modulo è determinata dal fatto che non esiste una distinzione adeguata tra gli uffici di Cristo e della Chiesa. Cristo e la Chiesa, in-

L'elemento decisivo, comunque non è quello della qualità teologica o ecclesiologica del prodotto finale, ma il cambiamento del principio epistemologico. E di questo che la scienza canonistica dovrà ormai tener conto nella riformulazione della sua metodologia ⁽¹⁵⁾.

3. La terza ragione che, almeno « post factum », ha giustificato la nuova codificazione è il cambiamento di identità del soggetto protagonista del codice.

Uno degli elementi essenziali dell'idea stessa di codificazione era quello di riuscire ad esprimere una realtà sociale organica avente una identità precisa e un soggetto unificatore della stessa. Se i codici civili hanno espresso una società, quella liberale-borghese profondamente unitaria e organica e un soggetto protagonista unico della vita sociale, l'individuo uscito vincitore dalla rivoluzione culturale dell'illuminismo ⁽¹⁶⁾, il CIC del 1917 fu in grado a sua volta di realizzare questo postulato fondamentale.

Esso esprime l'identità di un modello teologico-sociale ben preciso, quella di una Chiesa che si autodefinisce come « *societas perfecta* », composta da persone ineguali e gerarchicamente strutturata e un soggetto che protagonizza la vita ecclesiale, che non è come nei codici civili l'individuo, detentore di ogni iniziativa, ma l'autorità, la gerarchia ⁽¹⁷⁾.

fatti, possono santificare insegnando e governando, come possono realizzare l'ufficio di governo insegnando e santificando. Giova notare a questo proposito che anche nella teologia protestante, da cui la trilogia degli uffici di Cristo è stata recepita in quella cattolica, non mancano voci critiche circa la sua capacità di cogliere il mistero di Cristo e della Chiesa. Così, per es. W. Pannenberg (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 218 ss.), il quale, a ragione o a torto, sostiene che al Cristo terreno è attribuibile solo l'ufficio profetico, non invece quello sacerdotale e magisteriale. Sullo sviluppo storico dello schema dei « tria munera » e sulla sua recezione nella teologia cattolica cfr. J. FUCHS, *Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts; historischer Beitrag und systematischer Versuch*, Theol. Diss., Münster i.W. 1946, passim. I risultati di questa ricerca sono stati utilizzati dall'autore in altre pubblicazioni, come: *Magisterium, Ministerium, Regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941, oppure: *Weihe sakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, in: *Scholastik* 16 (1941), 496 ss., cfr. anche K. NASIŁOWSKI, *Distinzione tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti*, in: *Potere di ordine e di giurisdizione. Nuove prospettive*, Roma 1971, 89 ss. Cfr. K. MÖRSDORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in: *Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20-25 maii 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 199 ss.

(15) La canonistica dovrà imparare ad elaborare una teoria generale del diritto canonico tenendo conto della coesistenzialità del principio teologico (cfr. E. CORECCO, *Valore dell'atto « contra legem »*, in: *Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, o.c., vol. I, 839-859). Sul parallelismo dello sviluppo metodologico della teologia sistematica in quattro fasi, elaborato da C. Vagaggini nella voce « *Teologia* » (*Nuovo Dizionario di Teologia*, A cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Alba 1977, 1597-1711) e quello della canonistica, cfr. E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Aspetti metodologici della questione*, in: *I Diritti fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, Fribourg (Suisse) 6-11.X.1980, Fribourg Suisse-Freiburg i.Br.-Milano 1981, 1208-1213.

(16) Cfr. IRTI, o.c., 13-16.

(17) Il verdetto di U. Stutz (*Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918, 83-89), se-

Essa si identifica con la Chiesa stessa, grazie al medesimo processo di personificazione con il quale la filosofia illuminista aveva tentato di identificare lo Stato con la società.

In questo contesto i fedeli sono rilevanti giuridicamente solo nella misura in cui usano, per la salvezza della loro anima, gli strumenti loro offerti dalla gerarchia e si conformano con obbedienza e disciplina alle iniziative della stessa ⁽¹⁸⁾.

Il modello di Chiesa uscito dal Vaticano II invece è ancora incerto nei suoi profili. Troppe sono le questioni fondamentali ancora aperte e troppi sono stati gli spostamenti di rapporto e di priorità all'interno del « nexus mysteriorum », per permettere ad una codificazione di esprimere una identità inconfondibilmente precisa della Chiesa. Per esempio: qual è l'incidenza della pneumatologia sull'ecclesiologia? Qual è il valore costituzionale dei carismi? ⁽¹⁹⁾. Bisogna riconoscere una priorità sistematica della Chiesa universale su quella particolare e del Papa sul collegio, o viceversa? ⁽²⁰⁾.

condo cui il Codice del 1917 era un « fast ausnahmslos Geistlichkeitsrecht » è rimasto inappellabile, malgrado i vari tentativi di replica.

(18) Anche il modello associativo, apparentemente più vicino alla base popolare, rispettava questa visuale. Il can. 684 recitava infatti: « Fideles laude digni sunt, si sua dent nomina associationibus ab Ecclesia erectis vel saltem commendatis ».

(19) Sulla necessità di riconoscere una rilevanza costituzionale al carisma, cfr. G. COLOMBO, *La teologia della Chiesa locale*, in: *La Chiesa locale*. A cura di A. Tassarolo, Bologna 1970, 30-32; J. KOMONCHAK, *Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht*, in: *Concilium*, 17 (1981), 563-566.

(20) Il nuovo can. 330, introdotto solo dopo il progetto del 1982, ha un ruolo molto importante nell'economia generale della III parte del II libro del CIC, ma non risolve il problema di sapere se, dal profilo sistematico e sostanziale, sarebbe stato più corretto incominciare con la trattazione della Chiesa particolare, piuttosto che con quella della Chiesa universale. Per di più si deve constatare nel CIC l'assenza di un discorso « in recto » sulla Chiesa universale e di conseguenza il collocamento del papato e del collegio episcopale fuori dal loro contesto ecclesiologico connaturale. A differenza di quanto è avvenuto per i vescovi e i parroci, di cui il codice tratta dopo aver definito la Chiesa particolare e la parrocchia, l'ufficio papale e quello del collegio dei vescovi sono affrontati, seguendo l'ottica del codice 1917, in una prospettiva non costituzionale ma personale. Oltre che nelle difficoltà dottrinali e psicologiche del passato questa carenza ha origine nel fatto che l'ecclesiologia non è ancora riuscita ad elaborare una chiara articolazione tra l'unica Chiesa di Cristo (che pure assume un ruolo determinante nel codice in riferimento alla normativa ecumenica) da una parte, e la Chiesa universale e particolare, dall'altra. Avviene inoltre, nel Concilio come nel codice, una identificazione quasi costante fra la Chiesa cattolica (romana) e la Chiesa universale. Probabilmente si tratta di una « impasse » teorica di cui la prova è anche il fatto che la formula ecclesiologica più importante del Concilio, quella del « in quibus et ex quibus » della LG 23,1, è stata usata dal codice nel contesto della Chiesa particolare, mentre il Concilio l'aveva usata in un contesto comprensivo anche della Chiesa universale. La radice del problema sta nell'assenza di una risposta conseguente: l'universale ed il particolare connotano l'esistenza di due realtà materiali ecclesiali diverse che si compenetrano — la Chiesa universale che si realizza nelle e dalle Chiese particolari — (soluzione posta coscientemente o incoscientemente dal Concilio), oppure devono essere considerate più propriamente come due dimensioni, per altro necessarie, dell'unica Chiesa di Cristo? Sia l'unilateralità dell'ecclesiologia della Chiesa universale che quella della Chiesa particolare hanno largamente mostrato i loro limiti. Dal profilo teorico esiste probabilmente un solo approccio ecclesiologico corretto: quello dell'ecclesiologia che ha come punto genetico unitario l'unica Chiesa di Cri-

Tuttavia il CIC ha saputo identificare un nuovo soggetto protagonista. Al clero ha sostituito il fedele. È un cambiamento centrale, che investe tutto l'ordinamento, perché emerge in tutte le norme portanti del nuovo diritto canonico ⁽²¹⁾. Il criterio dell'autorità anche se emerge ancora spesso disorganicamente, soprattutto nel contesto della Chiesa universale, non può più essere considerato come il criterio monopolizzante.

Sulla falsariga della LG 23,1 (testo inspiegabilmente non ripreso dal CIC), l'autorità è considerata non come fondamento della Chiesa « tout-court », ma come principio e fondamento dell'unità della Chiesa ⁽²²⁾. L'autorità è in funzione dell'unità di tutti i fedeli, diventati al suo posto i protagonisti della Chiesa.

La figura teologica e giuridica del fedele trascende sia la figura del laico, sia quella del chierico, sia quella di chi abbraccia i consigli evangelici, senza mai identificarsi con nessuno dei tre stati. Essa impedisce alla codificazione di erigere uno dei tre stati a soggetto egemone di tutto il sistema.

2. LO « STATUS » LAICALE IN RAPPORTO CON QUELLO DEI CHIERICI E DEI CONSIGLI EVANGELICI

1. Nel quadro della identificazione di questo nuovo soggetto deve essere fatto anche il discorso sui laici. Non si può prescindere dal fedele, dal momento che tutta la normativa sui fedeli vale anche per i laici che, oltretutto, sono nella Chiesa i fedeli di gran lunga più numerosi. Senza tener conto di questo fatto avverrebbe una riduzione grave della posizione globale dei laici nella Chiesa. Essi, infatti, nel CIC affiorano solo come la punta di un « iceberg » che emerge dall'acqua sopra il volume molto più grande del corpo composto da tutti i fedeli.

Questo principio, enunciato chiaramente dal can. 224, è estensibile a tutta la configurazione giuridica dei laici, anche se immediatamente riferito solo al problema specifico dei loro doveri e diritti primordiali nella Chiesa; problema di tipica marca costituzionale importato dalle costituzioni statuali, con tutti i suoi vantaggi e tutti i suoi limiti.

Comunque è legittimo porsi la domanda più specifica ed è a questa sola che limiteremo la nostra esposizione: quali sono gli elementi specifici dello « status laicalis » non attribuibili agli altri fedeli?

Contrariamente al vecchio CIC il nuovo non usa mai la nozione di « status laicalis ». Potrebbe essere solo casuale e dovuto al fatto che l'istituto della « *reductio ad statum laicalem* » ⁽²³⁾ è stato sostituito con

sto, che si realizza secondo la prospettiva dialettica universale-particolare e, dal profilo ecumenico (ma non solo), secondo diversi gradi di comunione. L'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica in forza del fatto che in essa, per definizione, se non sempre storicamente, l'immanenza tra l'universale e il particolare è così perfetta da realizzare la « *communio plena* ». In questa prospettiva la tesi di chi ha sostenuto che il discorso sulla Chiesa universale, a differenza di quello sulla Chiesa particolare, non appartiene al codice, ma ad una eventuale LEF, risulta speciosa.

(21) Cfr. per es. i can. 96, 204, 208, 298, 519, 528, 759, 774 § 1, 781, 835.

(22) Cfr. l'orientamento per es. dei can. 383, 386, 392 § 1.

(23) CIC del 1917 can. 211-213.

quello della « amissio status clericalis ». Potrebbe però esserci una ragione più profonda, di cui parleremo in seguito.

Per il momento ci basta comunque affermare che il CIC, contrariamente al postulato di una parte della canonistica postconciliare ⁽²⁴⁾, non ha abbandonato la dottrina tradizionale secondo cui nella Chiesa esistono condizioni strutturali di vita diverse, cioè stati teologici con una precisa rilevanza giuridica.

Non è un tributo pagato alla concezione culturale del Medio Evo, in cui la società era suddivisa in stati giuridici e sociali differenti, fondati essenzialmente sull'istituto del privilegio, che faceva le veci della legge moderna intesa come norma astratta generale ⁽²⁵⁾. L'istituto dello « status » è profondamente radicato nella natura stessa della costituzione della Chiesa, dove l'eguaglianza di tutti i fedeli, così come è stata formulata dal can. 208, che ha ripreso il Vaticano II, non ha eliminato l'esistenza di persone disuguali.

La Chiesa è una società di eguali e di ineguali nello stesso tempo. Infatti ciò che determina concretamente la situazione giuridica del fedele non è la funzione che deve svolgere nella Chiesa, ma la sua situazione sacramentale da una parte (battesimo, matrimonio e ordine sacro) e la sua consacrazione nei consigli evangelici. Se fosse la funzione a determinare lo stato allora avrebbe ragione K. Rahner per il quale un laico che assume un compito costante nella Chiesa cessa di essere laico per diventare chierico ⁽²⁶⁾. Ciò dovrebbe scoraggiare ogni laico ad assumere impegni di un certo tipo nella Chiesa.

2. Non si può comprendere la costituzione della Chiesa se non si comprende la funzione specifica dei tre stati fondamentali. Il Conci-

(24) Cfr. per es. J. FORNÉS, *La noción de « status » en Derecho Canónico*, Pamplona 1975; idem, *El derecho divino y la noción canónica de « Estado »*, in: *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, o.c., II, 91-116. Uno scivolamento dallo « status » verso la funzione avviene anche nella concezione di S. BERLINGÒ, *Lo « status » di fedele ed il « ministero » del laico nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 106 (1981) 437-445; idem, *La funzione dei laici nel nuovo CIC*, in: ibidem 107 (1982) 509-550.

(25) Cfr. C. SCHWARZENBERG, *Privilegio (Diritto intermedio)*, in: *Nuovissimo Digesto Italiano*, Torino 1966, XIII, 978-991.

(26) Riprendendo nel 1977 la tesi già sostenuta nel 1964, secondo cui il laico che assume in modo stabile un ufficio ecclesiastico cessa di far parte dello stato laicale per passare a quello clericale, K. Rahner ha voluto spezzare una lancia in favore dell'ordinazione presbiteriale dei teologi laici coniugati e impegnati nell'attività pastorale. Basandosi sul presupposto che il potere di giurisdizione può essere disgiunto da quello di ordine, fino al punto da essere trasmissibile separatamente, il teologo tedesco ha accusato l'Episcopato tedesco di ricorrere a « sottigliezze teologiche » per evitare di riconoscere, a causa della legge del celibato, l'esistenza di fatto di un « doppio clero »: quello dei ministri ordinati celibi e quello degli assistenti pastorali laici coniugati e non ordinati. Cfr. *Über das Laienapostolat*, in: *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 339-373; idem, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*, in: *Stimmen der Zeit*, 195 (1977), 733-743. Sulla questione della trasmissibilità del potere di giurisdizione ai laici e sulla natura e struttura della « potestas sacra » nel nuovo CIC, cfr. E. CORECCO, *La « sacra potestas » e i laici*, in: *Studi Parmensi*, 28 (1980), 3-36; idem, *Natura e struttura della « sacra potestas » nella dottrina e nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in: *Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: 'Communio'*, 1984 (in pubblicazione).

lio ⁽²⁷⁾ come il CIC (can. 207) non hanno voluto risolvere direttamente la questione circa il sapere se anche lo stato dei consigli evangelici sia di diritto divino come quello laicale e clericale ⁽²⁸⁾. La ragione per cui i consigli evangelici non appartengono alla struttura gerarchica della Chiesa, come afferma il can. 207 § 2, sono due: il fatto che non sono fondati su un sacramento specifico (e ciò ha motivazioni teologiche precise) ⁽²⁹⁾, e il fatto che l'ordine sacro non è strutturalmente essenziale allo stato dei consigli evangelici.

Lo stato dei consigli evangelici è comunque radicato nel « ius divinum », dal momento che esso non è soltanto un dono dello Spirito Santo elargito liberamente a singole persone, ma una dimensione strutturale conferita da Cristo alla Chiesa in quanto tale al momento della sua istituzione (can. 575, che riprende LG, 43,1).

Come tutti i carismi anche i consigli evangelici appartengono perciò alla essenza della struttura costituzionale della Chiesa anche se non appartengono all'ambito della istituzione ⁽³⁰⁾. Il carisma è sempre dato ai due poli della istituzione che sono il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale. È importante sottolineare in questo contesto che il fe-

(27) LG 44, 4.

(28) Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 225-279.

(29) Mentre i sacramenti hanno come funzione quella di costituire una realtà ecclesiale immanente al tempo e alla storia, cioè la realtà istituzionale della Chiesa, che trova nel sacramento del matrimonio il punto di inserzione nella natura e nell'economia della creazione, i consigli evangelici rendono soltanto presente la memoria di una realtà passata — quella dello stato di giustizia originale — essendo nel contempo segno di una realtà futura, trascendente la storia, anticipata nella storia solo come profezia. I consigli appartengono perciò alla costituzione della Chiesa, in quanto emergenza dello Spirito Santo, ma non appartengono all'istituzione della Chiesa. Ciò spiega perché non sono dipendenti da un sacramento proprio e specifico. Cfr. VON BALTHASAR, *o.c.*, 51-314; E. CORECCO, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in: *Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: Communio*, 51 (1980), 10-17.

(30) Gli elementi genetici della istituzione sono la Parola e il Sacramento, inscindibili nella loro reciprocità strutturale attorno alla cui celebrazione si aggrega la comunità dei cristiani. La Parola, in effetti, si concretizza nel Sacramento e il segno simbolico si qualifica come sacramento in forza della Parola che gli conferisce un significato salvifico. G. SÖHNGEN (*Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1973, 18) ha colto la reciprocità di questo rapporto con la formula pregnante: « Vom Worte wird das Sacrament mit der Fülle mächtiger Geistlichkeit und vom Sacrament wird das Wort von der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt ». Dal momento che il sacerdozio comune e quello ministeriale hanno origine dal sacramento (di cui la Parola è sempre parte integrante) costituiscono i due poli della istituzione, che di conseguenza non è riducibile alla sola struttura gerarchica della Chiesa. Non è possibile applicare alla Chiesa gli stessi parametri di rapporto esistenti tra società e Stato, dove l'istituzione coincide con l'organizzazione giuridica del potere e dove la persona umana è preesistente all'istituzione. Il fedele non è preesistente alla Chiesa. È costituito nella sua soggettività teologica e giuridica, o nella sua funzione gerarchica, dal Sacramento, conferitogli da Cristo attraverso la mediazione della Chiesa. L'istituzione, d'altra parte, non coincide con la costituzione, vale a dire con tutti gli elementi essenziali della natura della Chiesa. Ancora una volta non è possibile stabilire un parallelo con lo Stato, dove gli elementi essenziali della sua costituzione coincidono sempre con l'istituzione. All'essenza della Chiesa appartiene anche il carisma, che per definizione non è istituzione, ma ne presuppone l'esistenza, ed è dato come dono dello Spirito Santo all'uno e all'altro polo della istituzione, che sono il sacerdozio comune e quello ministeriale.

dele solamente battezzato, cioè il laico, grazie al sacerdozio comune, appartiene non meno che la gerarchia alla sfera istituzionale della Chiesa.

Che i consigli evangelici, la cui organizzazione giuridica è opera esclusiva della Chiesa, appartengano alla costituzione della Chiesa senza appartenere alla istituzione fa capire che non si può usare in senso univoco il termine « costituzione », per lo Stato e per la Chiesa. La costituzione in uno Stato infatti ha sempre solo carattere istituzionale.

Il carattere costituzionale dei consigli evangelici è stato messo in rilievo dal CIC per il fatto di averli staccati dal contesto delle associazioni (in cui si trovavano fino al progetto del 1980) e averli inseriti, sotto il profilo sistematico, nella III parte del II libro.

Ciò avrebbe, a rigore, esigito la correzione del dettato del can. 298 che stabilisce ancora, e in modo programmatico, un nesso strutturale tra i consigli evangelici e le associazioni. L'esistenza dei consigli evangelici dal profilo oggettivo non dipende infatti, come le associazioni, dalla libera scelta soggettiva dei fedeli ⁽³¹⁾.

Il riconoscimento del fondamento divino dei consigli evangelici ha il vantaggio di sottrarre la costituzione della Chiesa alla dialettica bipolare, diventata ormai infeconda, del rapporto chierici-laici. Permette invece di sviluppare una dialettica triangolare o circolare tra tutti i tre stati di vita della Chiesa, così da espropriare la gerarchia dalla prerogativa di essere l'unico punto di riferimento per misurare il valore e il peso specifico ecclesiologico degli altri due stati.

I tre stati sono strutturalmente reciproci e complementari. Ognuno di essi gode una priorità strutturale sugli altri. Il primato dello stato clericale è quello di essere il principio e il fondamento dell'unità di tutti i fedeli e perciò della Chiesa. Il primato dei consigli evangelici sta nella sua funzione profetica e escatologica. Il primato dello stato laicale, rispetto al sacerdozio ministeriale e ai consigli evangelici, è garantito dalla sua funzione insostituibile per la presenza della Chiesa nel mondo.

La Chiesa infatti è chiamata, assieme a tutti gli altri uomini, per aiutarli con l'annuncio del Vangelo, a realizzare nella storia il mandato culturale dato da Dio (« crescete e moltiplicatevi », per il dominio del mondo) nella creazione a tutta l'umanità.

Se si prescinde, provvisoriamente, dalla distinzione esistente tra il laico definito a partire dal sacramento del battesimo e il laico definito a partire dalla sua secolarità, si può affermare, globalmente, che il laico, in quanto uomo battezzato non ancora assunto con il sacerdozio ministeriale ad una funzione primariamente ecclesiale, è l'elemento che garantisce alla Chiesa il nesso strutturale con l'economia della creazione, cioè con la natura e la storia ⁽³²⁾.

3. Questa funzione è approfondita indissolubilmente e quasi esaltata dallo stato matrimoniale che di per sé è una specificazione ulteriore dello stato laicale. Infatti esiste una incompatibilità di fondo non solo

(31) In effetti, una semplice associazione non crea uno « status vitae », ma, al contrario, è lo « status vitae » dei consigli evangelici che postula un'organizzazione giuridica, la quale assume nell'ordinamento canonico forma corporativa.

(32) Cfr. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, o.c., 51-314, passim.

tra i consigli evangelici e il matrimonio, ma anche tra quest'ultimo e il sacerdozio ministeriale, perché esiste una divaricazione di funzione, anche se la Chiesa urge questa incompatibilità in modo imprescindibile solo nella persona del vescovo.

Mentre la funzione del sacerdozio ministeriale è primariamente quella di costruire la Chiesa dall'interno, quella del matrimonio è di stabilire, con tutta l'efficacia specifica del sacramento che gli è proprio, il nesso di unità tra la Chiesa e le realtà terrestri. Il matrimonio naturale elevato a sacramento diventa così elemento essenziale e imprescindibile della struttura costituzionale della Chiesa stessa.

Senza il sacramento del matrimonio, che, come dice S. Tommaso, non è, a differenza degli altri sacramenti, « sacramentum tantum »⁽³³⁾, la Chiesa non esisterebbe, perché esso è il presupposto indispensabile per impedire alla Chiesa di diventare una sovrastruttura spirituale nel mondo, avente un mandato profetico simile a quello dei consigli evangelici, ma senza intrinsecamente far parte dell'umanità e della sua storia.

Attraverso il laico e il matrimonio, l'economia della creazione, con la sua secolarità specifica, viene assunta in quella della redenzione. Attraverso il laico e il matrimonio la Chiesa diventa il luogo in cui avviene la sintesi tra le due economie⁽³⁴⁾.

3. LA DEFINIZIONE DEL LAICO NEL VATICANO II

1. Il Concilio ha affrontato il problema dei laici da due prospettive diverse, ma profondamente complementari: quella sacramentale e quella secolare, tutte e due derivanti dalla duplice missione propria del popolo cristiano, nella Chiesa e nel mondo⁽³⁵⁾.

Dal profilo sacramentale sono laici tutti quelli che avendo ricevuto il battesimo sono investiti del sacerdozio comune, senza aver ricevuto il sacerdozio ministeriale. L'approccio teologico sacramentale di LG 31,1 ripreso da AA 2,2 secondo cui il laico è colui che avendo ricevuto il battesimo e la cresima partecipa « suo modo » agli uffici di Cristo di santificare, insegnare e governare e compie « pro sua parte » nella Chiesa e nel mondo la missione di tutto il popolo cristiano, ha co-

(33) E perché ha riconosciuto il carattere sacro intrinseco al matrimonio naturale, in quanto istituto dell'economia della creazione, che l'Aquinate (In IV Sent. d. 40, q. 1, a. 4; d. 22, q. 1, a. 2) giunge a sostenere che la Chiesa gode sul matrimonio un potere più grande che sul battesimo, non essendo il primo « sacramentum tantum » (In IV Sent. d. 34, q. 1, a. 1). Cfr. M. GERPE GERPE, *La potestad del Estado en el matrimonio de los cristianos y la noción contrato-sacramento*, Salamanca 1970, 1-38; E. CORECCO, *Quod sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismum an sacramentum matrimonium?*, in: *PRMCL*, 67 (1978), 11-34.

(34) Cfr. J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1969, 82-88.

(35) Circa la difficoltà di interpretazione dei testi conciliari che definiscono il laico, cfr. F. DANEELS, *De subiecto officii ecclesiastici attenda doctrina Concilii Vaticani II. Sunt-ne laici officii ecclesiastici capaces?*, Roma 1973, 19-45; E. SCHILLEBEECKX, *Definizione del laico cristiano*, in: *La Chiesa del Vaticano II*. A cura di G. Baraúna, Firenze 1965, 959-977.

me punto di riferimento dottrinale LG 10,1 dove si enuncia la differenza essenziale esistente tra il sacerdozio, comune e ministeriale, in cui si riassumono anche gli altri due uffici. Questa differenza essenziale ha origine in una diversa partecipazione al sacerdozio stesso di Cristo.

In effetti nel sacerdozio di Cristo possono essere distinte due componenti formali diverse: una soggettiva ed una oggettiva. Nell'essenza della sua struttura personale Cristo è colui che si dona totalmente al Padre in forza dell'amore per il Padre, che lo genera fin dall'eternità. Cristo però è anche colui che proprio in forza di questo amore soggettivo originante si lascia sacrificare dal Padre sulla croce, come vittima immolata per la salvezza e l'espiazione di tutti i peccati del mondo.

Questo secondo aspetto oggettivo della obbedienza alla volontà del Padre non è aggiunto dall'esterno, in modo accidentale, ma costituisce assieme al primo aspetto l'essenza stessa dell'unità della persona di Cristo. Con questa obbedienza fino alla morte Cristo ha inteso affermare davanti al mondo l'autorità suprema del Padre, dando origine al sacerdozio nel NT.

Affinché il cristiano che partecipa all'amore di Cristo per il Padre, cioè al sacerdozio soggettivo di Cristo, grazie al battesimo, possa realizzare questo sacerdozio comune con tutta la radicalità postulata dall'amore, ha bisogno di un'autorità oggettiva esterna che sia legittimata a provocarlo concretamente e in modo imprescindibile all'obbedienza, come il Padre ha provocato il Figlio sulla croce. Per realizzare questo disegno Cristo ha istituito il sacerdozio ministeriale, la cui specificità sta nell'essere investito dell'aspetto oggettivo del sacerdozio di Cristo ⁽³⁶⁾.

2. Questa diversità nella modalità di partecipare al sacerdozio di Cristo emerge chiaramente anche nei testi della LG dove si parla della partecipazione del sacerdozio ministeriale e dei laici, ai tre uffici di Cristo ⁽³⁷⁾.

Mentre nell'ufficio di insegnare i ministri ordinati hanno il compito di predicare la Parola con *autorità* (LG, 25), i laici sono chiamati a dare una testimonianza soggettiva personale della loro fede, con l'esempio e la parola (LG, 35).

Mentre nell'ufficio di santificare i ministri hanno il compito di presiedere l'eucaristia, offrendola a nome di tutti i fedeli, e di regolare con *autorità* la celebrazione degli altri sacramenti (LG, 26), i laici hanno il compito di partecipare al sacrificio spirituale di Cristo attraverso l'offerta delle loro opere (la preghiera, l'apostolato, la vita coniugale, il lavoro giornaliero) (LG, 34).

Mentre nell'ufficio di governare i ministri sacri hanno il compito di governare la Chiesa con l'*autorità* loro conferita dalla « sacra potestas » (LG, 27), i laici sono chiamati ad estendere la regalità di Cristo su tutte

(36) Su tutta la questione cfr. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, o.c., 144-202.

(37) Sulla questione cfr. E. CORECCO, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in: *Popolo di Dio e sacerdozio. Atti del IX Congresso Nazionali dell'ATI, Cascia 14-18 settembre 1981*, Padova 1983, spec. 86-96.

le cose attraverso una conoscenza dell'intima natura di tutte le creature, con santità di vita, ma anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo raggiunga il suo fine, e sia meglio preparato per il seme della parola divina. Nel compiere questa missione di penetrazione cristiana della cultura essi hanno un posto di primo piano grazie alla competenza nelle discipline secolari (LG, 36).

Nell'art. 37, immediatamente seguente, la LG parla anche dell'esercizio dell'ufficio di governo dei laici all'interno della Chiesa, affermando che essi hanno la facoltà, anzi talora il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa — se occorre anche attraverso organi istituzionali — e ammonisce i pastori perché si servano volentieri del loro prudente consiglio affidando loro uffici in servizio della Chiesa.

È sorprendente constatare come il Concilio abbia colto la modalità di partecipazione dei laici all'ufficio di governare soprattutto sotto l'angolatura della loro responsabilità secolare. Evidentemente i laici esercitano una responsabilità in forza della loro natura secolare anche nell'esercizio degli uffici di santificare e insegnare, poiché tra i diversi uffici non esiste una distinzione adeguata. Si santifica insegnando e governando e si governa santificando e insegnando.

Questo emergere della dimensione secolare del laico già all'interno della definizione sacramentale di LG 31,1 ⁽³⁸⁾, fa comprendere il legame intrinseco esistente tra questa definizione e quella data da LG 31,2 a partire dalla secolarità.

L'indole secolare propria e peculiare dei laici non può essere interpretata, come tende a fare una parte della dottrina, solo come una qualifica sociologica ⁽³⁹⁾. È vero che il Concilio non ha mai voluto definire, ma l'insistenza insolita del Concilio sulla natura secolare del laicato, nella LG, nell'AA e nella AdG, non può lasciar dubbi sul carattere teologico e ecclesologico dell'indole secolare.

Non solo l'insistenza ma anche la netta prevalenza dei testi riferentisi all'indole secolare su quelli riguardanti la partecipazione sacramentale ai tre uffici di Cristo (due soli concernono esclusivamente i laici: LG, 31,1 e AdG, 15,7) va in questa direzione.

Anzi, LG 35,2 afferma addirittura che anche l'annuncio del Vangelo, cioè l'ufficio profetico, esercitato dai laici con la testimonianza di vita e con la parola, acquista una certa nota specifica ed una particolare efficacia per il fatto di essere realizzato nelle comuni condizioni del secolo (35,2) e che i pastori aiutati dall'esperienza dei laici (quelli che vivono nel secolo) possono giudicare con più chiarezza e opportunità

(38) I laici « ...resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano ».

(39) Per una interpretazione solo sociologica opta per es. K. MÖRSORF, *Die Zusammenarbeit von Priestern und Laien in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht: Grundfragen der Zusammenarbeit von Priestern und Laien*, a cura di H. Gehrig (Veröffentlichungen der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg Nr. 11), Karlsruhe 1968, 13 ss.; idem, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*, in: *AfkKR*, 138 (1969), 461 ss.

sia le cose spirituali che temporali (37,4). Del resto non potrebbe essere diverso perchè, aggiunge la LG 36,4, il laico ha un'unica identità sia come membro della Chiesa che come membro della società.

3. Se è vero che tutti i fedeli che non hanno ricevuto l'ordine sacro sono laici, è altrettanto vero che non tutti i laici sono segnati allo stesso modo dall'indole secolare. Esiste il laico che vive nel mondo, quello che vive in un Istituto religioso e quello che vive in un Istituto secolare. Se l'indole secolare è praticamente cancellata nei laici membri di un Istituto religioso cui è propria la « *separatio a mundo* » (can. 607 § 2), essa acquista un nuovo significato nei membri di un Istituto secolare.

La secolarità di un laico in un Istituto secolare è diversa da quella di un laico nel mondo. Pur avendo anch'essi la missione di trasformare l'ordine delle realtà terrestri (can. 713 § 2), questi laici non possono servirsi di tutti gli strumenti usati dal laico nel secolo. Infatti con la verginità, la povertà e l'obbedienza, rinunciano ai tre valori naturali fondamentali, che, nell'economia della creazione, determinano il rapporto dell'uomo con le cose, con la donna e con la comunità, cioè, la proprietà privata, la fecondità sessuale e la libertà responsabile delle proprie decisioni.

La specificità dell'Istituto secolare rispetto all'Istituto religioso è perciò quella di dare una testimonianza escatologica all'interno della stessa secolarità, senza praticare la « *fuga mundi* ».

Questa diversificazione assunta dalla secolarità può spiegare perché il nuovo CIC ha rinunciato alla nozione di « *status saecularis* ». Infatti questo concetto potrebbe essere applicato in modo univoco solo al laico definito secondo la nozione sacramentale (LG, 31,1), ma non secondo l'indole secolare (LG, 31,2).

È vero che il Concilio afferma che l'indole secolare non è esclusiva del laico nel mondo, dal momento che anche i chierici possono attendere a cose secolari esercitando anche una professione (LG, 31,2). Tuttavia si tratta ultimamente di un fenomeno di supplenza o di una tolleranza, fondato sul fatto che tutti i fedeli partecipano nel battesimo alla missione globale del popolo cristiano, nella Chiesa e nel mondo.

Lo stesso fenomeno si verifica anche in senso inverso. I laici in forza del sacerdozio comune possono di fatto accedere a uffici, che per principio o di fatto sono attribuiti solo ai chierici, « *cooperando* » all'esercizio della « *potestas regiminis* » e del « *ministerium verbi* » ⁽⁴⁰⁾.

I margini di sovrapposizione di queste funzioni sono possibili sia per il fatto che i diversi stati di vita nella Chiesa hanno una radice comune, dal momento che il sacerdozio comune sussiste anche nei ministri sacri secolari o religiosi, sia per il fatto che essi pur essendo distinti sono reciprocamente ordinati, ma forse soprattutto per il fatto che i limiti esatti delle competenze specifiche dei ministri ordinati non sono ancora definibili con certezza dal profilo teorico, essendosi fissati anche per consuetudine storica e culturale.

(40) Cfr. can. 129 § 2 e 759.

4. I LAICI NEL NUOVO CIC

Alla luce di questa analisi si può passare all'esame della dottrina e della normativa sui laici del nuovo CIC.

1. Il CIC ha valorizzato pienamente, dal profilo sistematico, la posizione ecclesiale dei laici sugli altri due stati, quello clericale e quello dei consigli evangelici, attribuendo ad essi la priorità nell'ordine di distribuzione della materia.

Così facendo ha capovolto totalmente la situazione rispetto al CIC del 1917 in cui i laici apparivano, dopo i chierici e i religiosi, quasi marginalmente, in coda al II libro, che affrontava la questione della costituzione della Chiesa non in una prospettiva ecclesiologica, ma nella prospettiva giuridico-civilistica delle persone ⁽⁴¹⁾. Anche rispetto alla LG, che tratta dei laici nel cap. IV dopo i chierici (cap. III), ma prima dei religiosi (cap. VI), è avvenuto un progresso considerevole.

Tuttavia questo progresso non è avvenuto senza contraddizioni. Infatti il can. 207 § 1 ripete quasi pedissequamente il canone 107 del vecchio codice, dove la priorità sistematica è data ai chierici sui laici. Logicamente questo canone avrebbe dovuto essere ritoccato dopo la rifusione sistematica del libro « De populo Dei » avvenuta nel progetto del 1982.

La correzione non è stata fatta, forse perché non si è osato toccare l'affermazione programmaticamente dottrinale del suddetto canone, in cui affiora la tradizione ecclesiologica medioevale compendiata dalla celebre C. 12, q. 1, c. 7 del Decretum Gratiani: « Duo sunt genera christianorum... clerici... et laici ». La coraggiosa opzione sistematica fatta dal CIC conserva così il proprio tallone d'Achille.

2. Un altro fatto importante dal profilo sia sostanziale che formale è stata l'idea di redigere, sul modello costituzionale civile, un catalogo dei doveri e diritti specifici dei laici, in cui sono positivizzati in modo analitico alcuni principi generali enunciati dal Vaticano II.

Pur prescindendo dalle critiche di ordine tecnico-giuridico che si potrebbero muovere alla formulazione dei singoli canoni, si deve constatare che anche su questo punto il codice non è privo di incertezze. Infatti il catalogo, invece di elencare con rigore tecnico solo i doveri e i diritti specifici dei laici ⁽⁴²⁾, tende a enfatizzare la loro posizione ecclesiale ricorrendo ad una politica promozionale che, se anche avesse una giustificazione storica e contestuale nella Chiesa di oggi, è probabilmente destinata a diventare presto perentoria.

Infatti, dei 17 doveri e diritti elencati nei can. 225-231 ⁽⁴³⁾, ben 6

(41) Cfr. W. AYMANS, *Ekklesiologische Leitlinien in den Entwürfen für die neue Gesetzgebung*, in: *AfkKR*, 151 (1982), 43-44. Nello stesso contesto l'A. però sottovaluta il carattere costituzionale dello stato di vita consacrata, attribuendogli carattere solo associativo.

(42) Da notare inoltre, come ha fatto osservare G. GHIRLANDA, *De laicis iuxta novum codicem*, in: *PRMCL*, 72 (1983), 53, n. 1, che il catalogo, oltre a elencare i doveri e diritti del laico, statuisce anche alcune semplici abilitazioni ad assumere determinati uffici.

(43) Evidentemente il numero delle fattispecie potrebbe risultare maggiore o minore se dovessero essere concettualmente isolate seguendo altri criteri.

sono attribuibili a tutti i fedeli laici, chierici e religiosi, indistintamente (can. 225 § 1, I fr.; 229 § 1, 2, 3; 231 § 1 e 2). Degli 11 rimanenti, 6 sono attribuibili a tutti i fedeli laici, sia viventi nel secolo che membri di Istituti di vita consacrata o di Società di vita apostolica (can. 225 § 1, II fr.; 228 § 1 e 2; 230 § 1, 2, 3). Solamente 5 si riferiscono in modo specifico ai laici in quanto qualificati dalla loro indole secolare (can. 225 § 2; 226 § 1 e 2, I e II fr.; 227).

Bisogna ancora specificare che di questi 5, i 3 doveri e diritti attribuiti ai laici coniugati dal can. 226 (doveri e diritti ripresi quasi per intero dai can. 1136 e 793 § 1), sono, a rigore, applicabili a tutti i fedeli sposati, perciò di fatto anche ai chierici, dal momento che la Chiesa latina ammette il matrimonio dei diaconi (44).

In forza della loro indole secolare solo 2 doveri e diritti sono di conseguenza attribuibili in modo rigorosamente esclusivo ai laici: il dovere di animare con lo spirito evangelico l'ordine temporale (can. 225 § 2) e il diritto di godere la libertà necessaria nel compiere questa missione (can. 227).

In che misura poi questi due enunciati valgano anche per i laici impegnati in un Istituto secolare, resta da esaminare, sia perché il loro dovere di animare cristianamente il secolo sembra derivare direttamente dalla loro appartenenza all'Istituto in quanto tale, e vale di per sé anche per i membri chierici dell'Istituto stesso, sia perché la libertà di tutti i membri di un Istituto è sempre limitata dal voto di obbedienza.

Nel segno del riconoscimento dei doveri e diritti derivanti ai laici dalla loro indole secolare bisogna tener conto anche dell'importante diritto di associazione in ordine all'animazione delle realtà temporali. Si tratta di una specificazione del diritto generale di libera associazione, riconosciuto a tutti i fedeli ed enunciato in modo inequivocabile dal can. 215.

Molto significativa per il rapporto circolare esistente tra i tre stati di vita, di cui abbiamo parlato sopra, è la precisazione generale apportata dal can. 298 secondo cui le associazioni possono essere composte da soli laici o da soli chierici, oppure da laici e chierici.

Un'unica limitazione è imposta ai membri degli Istituti religiosi, essendo il loro diritto subordinato al consenso del superiore (can. 307 § 1). In questo contesto, ma con un significato ecclesiologico che supera quello della associazione, bisogna ricordare il diritto dei laici di aggregarsi contrattualmente alle Prelature personali (can. 296).

Nel settore delle associazioni il progresso rispetto al CIC del 1917 è molto grande, poiché quest'ultimo non riconosceva esplicitamente il diritto vero e proprio di associazione dei fedeli, di nessuna categoria. Si limitava a lodare paternamente quei cristiani che avessero dato

(44) Riteniamo comunque che il matrimonio sia, a rigore, un sacramento tipico dello «status laicalis» poiché esiste una incompatibilità ultima tra la funzione primaria, «intraecclesiale», dei ministri ordinati e quella primaria, «extraecclesiale», dei laici. Una sola persona non può coerentemente assumere allo stesso titolo tutte e due le funzioni.

il loro nome alle associazioni erette o raccomandate dalla gerarchia (can. 684) ⁽⁴⁵⁾.

È evidente però che l'esistenza di associazioni « raccomandate » presupponeva già nel vecchio codice il fatto di essere state istituite da qualcuno, eventualmente anche da laici.

In nome del principio di sussidiarietà, la Commissione per la Revisione del CIC ⁽⁴⁶⁾ ha optato per una normativa sulle associazioni molto generale, « lasciando ogni altra determinazione al diritto particolare » e statutario, nel timore di « ostacolare e soffocare » l'esistenza o l'evoluzione del fenomeno associativo. In questo spirito il CIC propone anche una tipologia singolarmente « ampia e dettagliata » delle finalità delle associazioni: perfezione di vita, promozione del culto pubblico e della dottrina, opere di evangelizzazione, esercizi di pietà e di carità e, in fine, l'animazione cristiana del mondo (can. 298) ⁽⁴⁷⁾.

3. Il fenomeno associativo nella Chiesa può avere a volte un significato ecclesologico che trascende il fatto sociale o giuridico in quanto tale, poiché in esso può emergere la presenza dello Spirito Santo e del carisma. Sorprende perciò che il CIC abbia soppresso sistematicamente, in tutti i canoni, ogni riferimento terminologicamente esplicito al carisma. Si è limitato per contro ad usare qualche volta, negli Istituti di vita consacrata, le nozioni di « donationes » o di « dona a Spiritu Sancto » ⁽⁴⁸⁾.

Nel progetto del 1982 il termine « carisma » ricorreva ancora 8 volte ⁽⁴⁹⁾. A differenza del Vaticano II, che parla con grande abbondanza dei carismi (una ventina di volte) riferendoli sempre a tutti gli ordini di fedeli, il progetto del 1982 lo usava invece, solo nel contesto degli Istituti di vita consacrata.

Non c'è nessuna ragione plausibile per giustificare questo evidente imbarazzo del CIC di fronte ai carismi. Tanto più che il Concilio considera il fenomeno associativo come segno della « comunio » che si esprime nella struttura comunitaria dell'apostolato (AA, 18,2). Il Concilio è inequivocabilmente esplicito anche sul fatto che tutti i fedeli, e perciò anche i laici, hanno il diritto e il dovere di esercitare i loro carismi per l'edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa che nel mondo (AA, 3,4), e domanda ai pastori di non estinguerli (LG, 12,2).

Ciò rende difficile capire la posizione del CIC su due questioni importanti. Prima di tutto perché nell'elaborazione di norme giuridiche positive sulle associazioni sia rimasto legato allo schema corporativistico del codice precedente, senza tener conto di quelle forme comunitarie di apostolato così diffuse nella Chiesa moderna che prendono diversi nomi, come movimento o società, e che rifiutano in nome della loro identità spirituale di essere sussunti sotto la figura giuridica dell'associazio-

(45) Cfr. nota 18.

(46) Cfr. *Communicationes* 1970, 96-98.

(47) Cfr. G. FELICIANI, *I diritti e i doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, in: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, o.c., 268.

(48) Cfr. per es. i can. 577 e 605.

(49) Can. 580, 590 § 3, 631 § 1, 708, 716 § 1, 717 § 3, 722 § 1 e 2.

ne, oppure l'accettano, subendola però come una sovrastruttura giuridica estranea alla loro concezione della vita comunitaria.

Il CIC comunque non impedisce al diritto particolare di occuparsi dei movimenti, come è già avvenuto per es. in Italia ⁽⁵⁰⁾. Sarebbe perciò auspicabile data l'universalità del fenomeno, che si distingue oggi per il suo carattere internazionale ⁽⁵¹⁾, che la Chiesa universale provvedesse con una legge speciale.

La seconda difficoltà è data dalla introduzione nelle associazioni (come nelle persone giuridiche) della distinzione tra pubblico e privato.

Il fatto che questa distinzione provenga dagli ordinamenti giuridici statuali e sia rimasta estranea a tutta la tradizione canonica fino ad oggi potrebbe eventualmente essere superato, tenendo conto delle esigenze pragmatiche e contingenti, anche se magari discutibili, che hanno consigliato la sua adozione ⁽⁵²⁾. Essa relega però nella sfera privata la stragrande maggioranza delle associazioni, dato che quelle pubbliche presumibilmente saranno molto meno numerose, creando il pericolo di favorire una mentalità ecclesiale distorta.

Nel diritto statale esistono associazioni private perché è possibile fare una distinzione tra la società e l'organizzazione giuridica del potere, cioè lo Stato.

Nella Chiesa non è possibile declassare il sacerdozio comune, primo polo insostituibile della istituzione nella Chiesa, alla sfera della vita privata, dal momento che l'altro polo dell'istituzione, il sacerdozio ministeriale, non è assimilabile neppure per analogia alla organizzazione pubblica del potere statale. Tra il sacerdozio comune e quello ministeriale, anche perché il primo continua a sussistere nel secondo, esiste un'unità e una reciprocità strutturale così profonda da ammettere solo difficilmente divaricazione di significato, nel senso di pubblico e privato ⁽⁵³⁾.

Un'ultima norma del diritto associativo, quella del can. 299 § 3, merita un'osservazione critica. Essa è stata introdotta solo nell'ultimo schema, quello del 1982, e prescrive che nessuna associazione privata può essere riconosciuta nella Chiesa, se i suoi statuti non sono rivisti dalla competente autorità ecclesiastica.

È una norma che per certi aspetti male si concilia con il proclamato principio dell'esistenza di associazioni private, ma soprattutto si tratta di una disposizione che potrebbe di fatto annullare il diritto primordiale di libera iniziativa nella costituzione di associazioni, quando fosse

(50) Cfr. la « Nota pastorale » della CEI del 1981 sui criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni. Per un commento critico cfr. E. CORECCO, *Profili istituzionali dei movimenti nella Chiesa*, in: *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Milano 1982, 221-234.

(51) Cfr. L. MOREIRA NEVES, *I Movimenti nella Chiesa oggi*, in: *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, o.c., 165-174.

(52) Cfr. G. FELICIANI, *I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei « munera docendi et regendi »*, in: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società*, o.c., 223-224.

(53) Cfr. nota 30.

interpretata nel senso che la legittimità di una associazione privata è subordinata alla revisione ufficiale degli statuti.

I fedeli e, contestualmente i laici, « non potrebbero costituire associazioni con liberi accordi, come previsto dal can. 299 § 1, ma dovrebbero comunque richiedere l'intervento dell'autorità. È dunque decisamente preferibile ritenere che la norma in questione si limiti ad esigere la revisione degli statuti, come necessario presupposto di qualunque atto formale con cui i pastori prendono ufficialmente atto dell'esistenza di una determinata associazione privata, allo scopo, per esempio, di lodarla o raccomandarla. Tale interpretazione appare confermata anche dalla disposizione del can. 322 che richiede l'approvazione degli statuti come condizione per il decreto formale di erezione in persona giuridica privata » (54).

4. Un ultimo settore in cui emerge l'indole secolare dei laici è quello riguardante la responsabilità dei genitori di fronte al problema della educazione cattolica dei figli e delle scuole in generale, la cui normativa si trova nei can. 793-806, che sviluppano i contenuti enunciati in modo sintetico dal can. 226. In merito a questo tema valgono comunque le osservazioni già fatte sul carattere secolare del matrimonio.

I genitori (termine che nel CIC tende costantemente a sottolineare la parità tra la donna e l'uomo nel matrimonio) hanno il dovere e il diritto di scegliere liberamente gli istituti di formazione che meglio garantiscono l'educazione cattolica dei loro figli (can. 793 § 1, II fr.), di scegliere liberamente la scuola anche nell'ambito statale (can. 797, I fr.), oltre che di usufruire da parte dello Stato degli aiuti finanziari, eventualmente necessari, per l'educazione cattolica dei loro figli (can. 793 § 2).

Questi impegni dei genitori acquistano tutta la loro rilevanza secolare dal momento che, secondo il can. 799, tutti i fedeli, laici, chierici e religiosi, sono tenuti a operare affinché la società civile promulghi leggi che garantiscano l'educazione religiosa e morale dei figli nel rispetto della coscienza dei genitori.

Riassumendo l'analisi precedente si deve constatare che il CIC ha emanato quattro norme, o gruppi di norme, direttamente concernenti l'impegno di animazione cristiana del mondo da parte dei laici: il dovere e diritto generali di lavorare alla trasformazione delle realtà terrestri e il diritto di godere della necessaria libertà (can. 225 § 2 e 227); il diritto di associarsi per questo scopo (can. 327-329) e, infine, i diritti e doveri della famiglia nel settore dell'educazione dei figli (can. 226, 793, 796-799).

5. Tutti gli altri doveri e diritti dei laici formulati dal CIC non sono fondati sull'indole secolare, ma sulla loro partecipazione sacramentale ai tre uffici di Cristo, di insegnare, santificare e governare, secondo la definizione di LG 31,1. Essi valgono perciò indistintamente per tutti i laici, nel secolo e non nel secolo (salvo qualche imprecisione terminologica; per es. can. 776 e 784), anche se evidentemente la categoria più numerosa statisticamente è quella dei laici che vivono nel secolo, senza la consacrazione dei consigli evangelici.

(54) Cfr. G. FELICIANI, *I diritti e i doveri dei fedeli in genere*, l.c., 271-272.

Possono essere distinti due livelli diversi nell'esercizio dei doveri e diritti derivanti dalla partecipazione dei laici ai tre uffici di Cristo. Il livello in cui i laici operano esclusivamente sulla base della abilitazione loro conferita dal battesimo e dalla cresima e il livello in cui sembrano accedere all'esercizio di un ufficio o ministero che in se stesso, o tradizionalmente, spetterebbe ai ministri sacri.

Comunque la base dell'esercizio di tutti questi doveri e diritti (a tutti e due i livelli) è il can. 228 § 1, secondo cui i laici sono abilitati ad assumere uffici ecclesiastici. La grande diversità con il vecchio codice sta nel fatto che gli uffici ai quali possono accedere ora i laici non sono uffici in senso lato, ma in senso proprio, né più né meno degli uffici riservati ai chierici (can. 145 § 1) ⁽⁵⁵⁾. È importante anche osservare che la nozione di « ufficio ecclesiastico » non è legata al « munus regendi », ma estendibile anche per gli altri due « munera », « docendi » e « sanctificandi ».

La base teorica e legale, invece, dei diritti che i laici esercitano accedendo alla sfera più propriamente riservata al sacerdozio ministeriale è data dai can. 129 § 2 e 759, in cui si fa uso di un'unica e identica formulazione, frutto di un compromesso fra varie scuole e tendenze: i laici possono essere chiamati dall'autorità ecclesiastica a *cooperare nell'esercizio della « potestas regiminis », rispettivamente del « ministerium verbi »*.

A) Appartengono al primo livello, nell'ufficio di insegnare (oltre al dovere e al diritto generale di tutti i laici, formulato dal can. 759, I fr., di essere testimoni dell'annuncio del vangelo con la parola e l'esempio della vita), tutti gli uffici che il CIC attribuisce ai laici nel settore della catechesi, per es. parrocchiale (can. 528 § 1 e 776), matrimoniale (can. 1063) e familiare (can. 851), come nel settore delle missioni (can. 785), oltre che l'ufficio di missionario vero e proprio (can. 784).

Appartengono al primo livello, nell'ufficio di santificare (oltre alla funzione liturgica essenziale che il laico esplica nella celebrazione dei sacramenti, formulata dai can. 835 e 899 § 2 nel contesto dell'eucaristia), tutti gli uffici e i ministeri liturgici particolari previsti dal can. 230 (eccetto il « ministerium verbi » che può essere esercitato anche fuori dalla celebrazione liturgica); così, l'accollato e il lettorato stabili o temporanei, l'ufficio di ministro straordinario del battesimo (can. 861 § 2), della comunione (can. 910 § 2) e della esposizione del Santissimo Sacramento (can. 943) e della celebrazione di certi sacramenti (can. 1168).

Anche se per accedere a tutti questi ministeri occorre una legittimazione di carattere rituale-liturgico (accollato e lettorato stabile) o di carattere puramente formale giuridico (la « deputatio »: per es. nei can. 230 § 3, 861, 910, 1168) e anche se il loro esercizio è ammesso come regola generale solo in caso di assenza o impossibilità del ministro sacro (rispettivamente dell'accollato o del lettore stabile), si tratta di ministeri o uffici che il laico esercita (come quelli di padrino e madrina)

(55) Cfr. F. COCCOPALMERIO, *La riforma del concetto di ufficio ecclesiale nel Vaticano II*, in: *La Scuola Cattolica* 104 (1976), 540-549.

esclusivamente in forza della abilitazione sacramentale conferitagli dal battesimo e dalla cresima.

A nostro avviso anche l'assistenza al matrimonio non implica l'esercizio della « potestas regiminis » come lascerebbe intendere il verbo « delegare » usato dal can. 1112 § 1, ma una semplice deputazione, protetta però da clausola irritante ⁽⁵⁶⁾. Il laico è semplicemente testimone qualificato e può esercitare questa funzione grazie al solo battesimo.

Per quanto riguarda l'ufficio di governare, appartengono al primo livello tutte le funzioni temporanee a carattere consultivo, come nel caso della nomina dei vescovi e dei parroci (cann. 377 § 3 e 524); gli uffici più stabili, come per es. quello della partecipazione ai concili particolari e al sinodo diocesano — in cui i laici sono presenti a vari titoli e con diversa obbligatorietà — (can. 443 § 3-5; 463 § 1 e 2) e ai consigli pastorali, diocesano e parrocchiale — in cui i laici sarebbero membri di diritto quando fossero istituiti — (can. 512 § 1 e 519 con 536 § 1).

Esiste inoltre una serie di uffici a carattere dirigenziale o tecnico: così, per es. l'ufficio di moderatore delle associazioni laicali pubbliche (can. 317 § 3), quello di amministratore dei beni ecclesiastici (can. 956 e 1282), gli uffici nei tribunali, di assessore (can. 1424), di uditore (can. 1428), di promotore di giustizia e di difensore del vincolo (can. 1435), di notaio (can. 1436 con 483), di procuratore e avvocato (can. 1483), di perito (can. 1574), di aiuto nelle procedure rogatorie (can. 1528) e nelle inchieste preliminari ad ogni processo penale (can. 1717 § 1), di periti nelle procedure penali amministrative (can. 1718 § 3), di mediatori (can. 1733 § 1) e di membri dell'ufficio incaricato di trovare una soluzione equa nelle controversie amministrative (can. 1733 § 2).

Anche l'ufficio di delegato e osservatore della S. Sede nei congressi internazionali, benché il CIC dica di loro che « personam gerunt Apostolicae Sedis » (can. 363 § 2), e quello di cancelliere di curia (can. 483 § 2) non sembrano implicare l'esercizio del potere di giurisdizione.

Neppure l'ufficio di « partecipare alla cura pastorale di una parrocchia » previsto dal can. 517 § 2, implica una partecipazione dei laici al secondo livello, nonostante che il significato del verbo « partecipare » sia più forte di quello del verbo « cooperare » dei can. 129 § 2 e 759. Le facoltà e i diritti specifici del parroco sono infatti esercitati esclusivamente dal presbitero che assume questa funzione, senza essere « parroco » giuridicamente.

B) Esistono per contro tre uffici appartenenti al secondo livello sui quali merita soffermarsi: l'ufficio di predicare in una Chiesa o oratorio (can. 766), l'ufficio di giudice, che può sfociare anche nella presidenza di un turno collegiale del tribunale (can. 1421 e 1426) e tutti gli uffici di « superiore maggiore » degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica laicali.

La base dottrinale e giuridica di questi tre uffici è data dalla formula

(56) Sull'uso del termine « facultas » e di quello di « potestas » nel nuovo CIC, in relazione all'esercizio sacramentale ed extrasacramentale della « potestas iurisdictionis », cfr. E. CORECCO, *Natura e struttura della « sacra potestas »*, l.c. (cfr. sopra, nota 26).

comune, già citata in precedenza, *cooperare nell'esercizio del ministero della parola o del potere di giurisdizione*. Cooperare non significa partecipare alla natura di un potere o di un ufficio di cui è titolare un altro. Anche i presbiteri, che sono i « fidi cooperatores » del vescovo (per es. can. 245 § 2), lo aiutano in forza del loro grado di ordine sacerdotale, senza partecipare alla pienezza del sacramento del vescovo.

Il presbitero esercita il ministero della Parola non in forza di un potere supplementare (di giurisdizione) conferitogli dal vescovo, come una parte della dottrina canonistica riteneva avvenisse nel regime del vecchio CIC (malgrado usasse come quello attuale non il termine « potestas » ma quello di « facultas »), ma in forza del solo ordine sacro⁽⁵⁷⁾. Il termine « facultas », usato dal can. 764, non ha significato sostanziale, ma solo disciplinare, parallelamente a quanto avviene nel sacramento della penitenza (per es. can. 966 § 2), dove però è rafforzato da una clausola irritante (can. 977)⁽⁵⁸⁾.

D'altra parte, malgrado le finalità diverse, non esiste differenza sostanziale tra la predicazione e la catechesi quando sono impartite da un laico. Il laico, infatti, come può impartire la catechesi anche senza ricevere nessuna « deputatio » particolare, così può predicare ovunque, eccetto che nelle chiese e negli oratori. Solo in questa situazione precisa, la sua predicazione assume, per ragioni estrinseche, un carattere di ufficialità tale da poter essere confusa con quella dei ministri ordinati. Ciò giustifica le limitazioni del can. 766 (« admitti possunt »), per altro non precisate dal profilo dei criteri con i quali esse possono essere poste.

In realtà però il laico non predica mai con la stessa autorità formale del ministro ordinato, dal momento che la Parola è in lui disgiunta dal sacramento dell'ordine. Questa è, probabilmente, la ragione ultima che può essere invocata per giustificare l'esclusione del laico dalla possibilità di tenere l'omelia. Nella celebrazione dell'eucaristia, infatti, Parola e Sacramento dell'ordine raggiungono la loro massima espressione di unità e di reciprocità strutturale.

La stessa soluzione vale per la « cooperatio in exercitio potestatis regiminis », trattandosi anche in questo caso di una emergenza autoritativa della Parola (« iuris dictio »).

Il problema dottrinale posto dall'ufficio di giudice ecclesiastico ed eventualmente di superiore maggiore, deve essere risolto a monte, vale

(57) Il possesso « ipso iure » della « facultas » non deve essere necessariamente interpretato come una « delegatio a iure », ma piuttosto come un riconoscimento da parte del legislatore che la « facultas » è immanente al sacramento dell'ordine. Ciò significa che l'autorità competente può intervenire solo negativamente, limitando o togliendo la « facultas », cioè la legittimazione nell'esercizio del ministero, per ragioni disciplinari, « ad liceitatem » ed eventualmente « ad validitatem », ma in quest'ultimo caso non senza sollevare molti problemi dal profilo dottrinale.

(58) Un possesso della « potestas » — malgrado il tenore del can. 134 § 1 che attribuisce una « potestas executiva ordinaria » solo ai superiori maggiori degli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio e delle Società di vita apostolica clericali di diritto pontificio — potrebbe eventualmente essere ravvisato per es. nell'indulto di uscita o nel decreto di dimissione dei sodali con voti o legami temporanei emessi da qualsiasi superiore; cfr. per es. can. 688 § 2, 700, 726 § 2, 729, 743, 746.

a dire a livello della natura della « sacra potestas » e della distinzione tra il potere di giurisdizione e di ordine ⁽⁵⁹⁾.

È un fatto che il CIC ha affrontato il problema della « potestas » con intenti prevalentemente positivistici. In effetti ha stralciato dal can. 1213 il concetto conciliare di « sacra potestas » (presente ancora nel progetto del 1982) con il quale la LG ha insistentemente sottolineato il carattere unitario del potere nella Chiesa. Ha introdotto inoltre, almeno formalmente, nell'ordinamento canonico (e prendendolo a prestito dagli ordinamenti giuridici statuali), l'istituto della tripartizione del potere, facendo massiccio ricorso alla terminologia civilistica di « potestas » — legislativa, amministrativa, giudiziaria e perfino interpretativa —. Dal profilo sistematico ha separato il capitolo sulla « potestas regiminis », collocato nelle Norme Generali, dal contesto ecclesiologico del II libro, dove ricorre invece il concetto di « potestas ordinis ». A nostro avviso, nel settore della « potestas » si deve constatare una regressione teologica.

Il problema della « potestas » è un problema prima di tutto teologico-ecclesiologico, non tecnico. Da questo punto di vista sostanziale è stato fatto un passo indietro rispetto al CIC del 1917, dove l'idea dell'unità tra la « potestas ordinis et iurisdictionis » era più vigorosa (cf. can. 108 § 3), anche se le soluzioni giuridiche, proposte dal nuovo CIC, sono tecnicamente più raffinate.

Il problema ultimo è quello di sapere se la « potestas ligandi et solvendi » sia riducibile nei suoi contenuti e nella sua dinamica al potere di giurisdizione statale, e sia perciò delegabile a chi non possiede il sacerdozio ministeriale.

Se si considerano ordine e giurisdizione come due poteri distinti aventi un contenuto materiale diverso, allora l'ipotesi che il giudice e il superiore laico ricevano dalla Chiesa una parte del potere, quella giurisdizionale, diventa più plausibile, anche se esiste la possibilità di risolvere il problema ricorrendo a soluzioni di altro tipo ⁽⁶⁰⁾.

Se invece si ritiene, come sembra più giusto, che la « sacra potestas » è unica e indivisibile, per cui opera sempre nella sua totalità, sia secondo la modalità sacramentale, sia secondo quella giurisdizionale, allora una partecipazione del laico al potere di giurisdizione è esclusa. L'ordine e la giurisdizione sarebbero solo due espressioni formali diverse dell'unico potere.

Per risolvere il problema del giudice laico sarebbe inevitabile tro-

(59) Opta per un esercizio del potere di giurisdizione dei laici, ma, a nostro avviso, senza approfondire la questione della natura della « sacra potestas » G. GHIRLANDA, *De laicis iuxta novum codicem*, l.c., 53-70; idem, *I laici nella Chiesa secondo il nuovo diritto canonico*, in: *Aggiornamenti Sociali*, 7/8 (1983), 485-496.

(60) Sarebbe invece nell'impossibilità di spiegare l'esercizio del potere di giurisdizione dei laici, la dottrina secondo cui la Chiesa avrebbe il potere (formale) di sciogliere o legare il potere conferito con il sacramento dell'ordine. Non avendo i laici ricevuto il sacramento dell'ordine, la Chiesa non potrebbe scioglierne o legarne il potere da esso non conferito. Sulle due dottrine elaborate dalla tradizione canonistica per spiegare il rapporto tra il potere di ordine e quello di giurisdizione e per la possibilità di risolvere il problema in modo diverso, cfr. E. CORECCO, *La « sacra potestas » e i laici*, l.c., 9-20.

vare altre soluzioni, come del resto la dottrina ha già incominciato a fare dopo il MP « Causas matrimoniales » ⁽⁶¹⁾. Il problema ecclesiologico e costituzionale della « sacra potestas » è perciò di capitale importanza per la comprensione della posizione specifica del laico nella Chiesa.

Interpretando il fenomeno della « *cooperatio in exercitio potestatis regiminis aut ministerii verbi* », senza ricorrere a sovrapposizioni di funzioni e di poteri, non si sminuisce la responsabilità del laico nella Chiesa, ma la si rafforza. Si evita di clericalizzarlo e si riconosce tutta la forza sacramentale e secolare del suo stato.

C) Concludendo si possono fare le osservazioni seguenti. Il CIC coglie i laici soprattutto sulla base della loro definizione sacramentale, cioè della loro partecipazione globale, anche se specifica (« suo modo »), ai tre uffici di Cristo, ribadita nel can. 204 § 1, ma contrariamente al Concilio (LG, 34, 35, 36, e AA, 2,2) in modo solo generico e valevole per tutti i fedeli.

Mentre per gli uffici di insegnare e santificare elaborati normativamente nei libri III e IV la rispettiva partecipazione specifica dei laici è ribadita programmaticamente e contestualmente in due particolari canoni (il 759 e l'835 § 4), il CIC non fa un discorso specifico esplicito sulla loro partecipazione all'ufficio di governo, se non nel can. 129 § 2, in cui però la partecipazione all'ufficio di governo è prevista solo come cooperazione all'esercizio del potere dei ministri, cioè in termini di supplenza e perciò additivi.

Le ragioni di questa inorganicità sono molteplici. Prima di tutto il fatto che manca un libro sull'ufficio di governo, cosicché questa funzione, propria anche al sacerdozio comune, viene assorbita sistematicamente nella II parte del « De populo Dei », dove si parla della struttura gerarchica della Chiesa e dunque del sacerdozio ministeriale.

Si tratta di una soluzione sistematica che, imposta magari da ragioni tecniche, da un lato, mette in evidenza la precarietà teologica della triade conciliare dei tre uffici di Cristo, dall'altro provoca una « diminutio » della coesistenzialità della partecipazione dei laici all'ufficio di governo rispetto agli uffici di insegnamento e di santificazione.

Il disagio del CIC rispetto all'ufficio di governo dei laici emerge anche da altri due fatti. Il primo, nel non aver statuito in modo vincolante la erezione dei Consigli pastorali diocesani e parrocchiali che dovrebbero essere il luogo dove i laici, in quanto tali (non solo come singole persone particolarmente qualificate, ma come rappresentanti del loro « stato »), hanno la possibilità di esprimere con organicità la loro responsabilità di governo nella vita quotidiana della Chiesa.

Il secondo, nel fatto che malgrado la chiara affermazione formale del dovere e diritto dei laici di trasformare cristianamente le realtà temporali (can. 225 § 1 e 227), il CIC non coglie l'indole secolare, a differenza invece del Concilio, come espressione specifica della partecipazione dei laici al

(61) Cfr. per es. W. AYMANS, *Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung*, in: AfKKR 144 (1975), 3-20; K. LÜDSCHE, *Laien als kirchliche Richter. Über den Inhalt des kirchlichen Richteramtes*, in: ÖAfKR 28 (1977), 332-352.

sacerdozio comune. Infatti, come il sacerdozio comune è menzionato dal CIC solo « in obliquo » (can. 836), senza essere utilizzato come elemento portante della normativa sui fedeli e sui laici, così manca formalmente anche la categoria conciliare della « *indoles saecularis* ». Essa è essenziale non soltanto per comprendere l'identità dei laici, ma anche per comprendere fino in fondo la funzione specifica dei ministri sacri e la missione di tutto il popolo cristiano nella Chiesa e nel mondo.

In effetti i testi della LG 35,2 e 37,4, già citati in precedenza, non sono ripresi dal CIC. In essi si afferma, sia che la evangelizzazione dei laici grazie alla testimonianza della vita e alla parola acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuta da loro nelle comuni condizioni di vita (LG, 35,2), sia che i Pastori, aiutati da questa esperienza dei laici, possono giudicare con più chiarezza e opportunità le cose spirituali e temporali (LG, 37,4).

È vero che il CIC insiste ripetutamente, ammonendo prima tutti i chierici, perché riconoscano e promuovano la missione propria dei laici nella Chiesa e nel mondo (can. 275 § 2), poi i vescovi diocesani, perché urgano dai laici l'esercizio della loro attività apostolica (can. 394 § 2), e, da ultimo, i parroci, perché riconoscano la partecipazione dei laici alla missione della Chiesa favorendone anche le associazioni a finalità religiosa (can. 529 § 2).

Tuttavia esso non sottolinea il fatto che questa promozione non torna di vantaggio solo ai laici o alla Chiesa in genere, ma anche ai chierici e ai pastori stessi, grazie all'apporto che i laici possono dare in forza della loro indole secolare, in cui affiora l'elemento più interessante e promettente per la teologia futura del laicato.

Il CIC offre non solo un complesso organico di norme con le quali la Chiesa ha voluto ridistribuire con più equilibrio i diversi ruoli costituzionali dei tre stati di vita, ma anche la base per una catechesi preziosa, che deve però essere completata e interpretata a partire dal Vaticano II, così come sua Santità Giovanni Paolo II ha suggerito nel discorso di presentazione del nuovo CIC il 3 febbraio 1983.

EUGENIO CORECCO

Avenue de Gambach, 21 - Friburgo (Svizzera)