

IL POPOLO DI DIO

*A proposito di uno studio per la presentazione
del Libro II del Codice di Diritto Canonico*

Il nuovo Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983, frutto del rinnovamento operato nella dottrina e nella prassi ecclesiale dal Concilio Vaticano II, ha imposto un adeguamento della manualistica destinata all'insegnamento e allo studio del diritto della Chiesa. Perché tale adattamento non risulti episodico o frastagliato, ma sia il più possibile completo e coordinato, la Società editrice «Il Mulino» ha ideato una formula che può essere definita di «manuale componibile», di cui il volume di Giorgio Feliciani, *«Il Popolo di Dio»* (Bologna, 1991), fa parte. La Collana, introdotta da una ricerca dello stesso Feliciani, *«Le basi del Diritto Canonico»*, sui principi generali dell'ordinamento canonico (ulteriore edizione aggiornata nel 1991), comprende già un volume di C. Cardia, *«Il governo della Chiesa»*, sulle dinamiche istituzionali in cui si articola il «munus regendi» ecclesiale e un volume di F. Finocchiaro, *«Il matrimonio nel Diritto Canonico. Profili sostanziali e processuali»*.

1. Lo studio di Feliciani su *«Il popolo di Dio»* prende giustamente le mosse dalla figura del fedele. In effetti, come è noto, la categoria fondamentale cui fa riferimento il nuovo Codice è quella di «christifidelis», di «fedele», all'interno di cui trovano collocazione le figure del fedele laico, del fedele chierico e del fedele appartenente allo stato di vita consacrata, figure distinte in base al principio della diversità dei rispettivi stati personali nella vita della Chiesa.

Il protagonista del nuovo Codice non è più, quindi, il «chierico» e il Codice stesso non può più definirsi «il Codice della Gerarchia»; il Codice dell'83 può giustamente dirsi «il Codice del Popolo di

Dio», come è opportunamente intitolato il suo Libro II, e il fedele ne emerge come protagonista fondamentale.

Con molta chiarezza il Feliciani così introduce il suo *capitolo primo*: «La codificazione post-conciliare realizza, rispetto a quella precedente, “il cambiamento di identità del soggetto protagonista”, sostituendo al clero il fedele. Il mutamento è tanto radicale da investire tutto l'ordinamento canonico poiché la figura teologica e giuridica del fedele trascende sia la figura del laico, vale a dire del fedele che non ha ricevuto il sacramento dell'ordine, sia quella dei ministri ordinati, sia quella di chi ha abbracciato i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, senza mai identificarsi con nessuna di queste. Si impedisce così che uno di questi stati specifici possa essere eretto “a soggetto egemone di tutto il sistema”... La centralità della figura del fedele nel nuovo Codice risulta evidente se si considera che l'intero libro secondo, dedicato al popolo di Dio, si apre proprio con la definizione di questo “stato” che può ben dirsi “fondamentale” in quanto comune a tutti i membri della Chiesa. Fedeli sono, infatti, tutti coloro che hanno ricevuto il battesimo e, quindi, i laici come i chierici, i coniugati come i religiosi, il più umile dei cristiani come il papa» (pp. 9-10).

Proprio in virtù dell'unico Battesimo esiste nel Popolo di Dio un'uguaglianza fondamentale, radicale. Si legge nella Costituzione dogmatica del Vaticano II «Lumen Gentium» al n. 32: «Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo». La Pontificia Commissione per la revisione del Codice inserì subito tra i principi che dovevano guidare tutta la riforma, il seguente testo: «A ragione si propone per il futuro Codice che, attesa la radicale uguaglianza che deve essere in vigore tra tutti i fedeli, sia per la loro dignità umana che per il fatto di aver ricevuto il Battesimo, sia elaborato uno statuto giuridico comune a tutti, prima di enunciare i diritti e i doveri che corrispondono alle diverse funzioni ecclesiastiche». E il c. 208 del nuovo Codice recita: «Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano alla edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti di ciascuno».

Feliciani, fedele a questa impostazione, delinea i tratti essenziali del fedele ed il suo statuto giuridico con i diritti e i doveri fondamentali catalogati nei cc. 210-223; in particolare si sofferma sulla vocazione alla santità, la missione, l'apostolato, l'obbedienza (in-

teressanti le osservazioni sulla qualifica «cristiana», che il c. 212, par. 1 conferisce) e il dialogo con i pastori, l'educazione cristiana, la Parola di Dio e i Sacramenti, l'identità rituale, la spiritualità personale, la scelta dello stato di vita, la buona fama e il rispetto della intimità, l'impegno di sovvenire alle necessità della Chiesa, la promozione della giustizia sociale e il soccorso ai poveri, la protezione giuridica.

2. Con il *secondo capitolo*, l'autore passa ad analizzare i diversi stati giuridici in cui si può specificare la figura fondamentale del fedele battezzato.

Ci saremmo aspettati di incontrare subito la trattazione dello stato del fedele laico, in obbedienza anche alla sistematica del Codice e coerentemente alla particolare valorizzazione che la nuova impostazione ha conferito alla figura di base del battezzato laico; il fedele solamente battezzato, cioè il laico, proprio grazie al Battesimo e al sacerdozio comune che ne deriva insieme con la funzione profetica e regale, appartiene non meno che il chierico, anzi in qualche modo ancor prima di esso, alla sfera istituzionale della Chiesa.

Stranamente, invece, – e non ne abbiamo rintracciato giustificazione – il Feliciani considera dapprima la figura del chierico, secondo questi punti: il conferimento dell'ordine sacro, lo stato clericale, la formazione, l'incardinazione, l'obbedienza, il servizio del Popolo di Dio, l'unione e la cooperazione fraterna, la valorizzazione del laicato, la santità personale, il celibato, l'impegno nello studio, la semplicità di vita, i mezzi di sostentamento (con un cenno al sistema di remunerazione del Clero vigente in Italia dopo la revisione concordataria), l'abito ecclesiastico, comportamenti e attività da evitare, la promozione della pace e della concordia, la perdita dello stato clericale.

Nell'ambito dell'accurata e completa analisi di questi punti, a nostro giudizio merita ricordare specificatamente le valide trattazioni del celibato sacerdotale, del particolare vincolo di rispetto e di obbedienza che lega il presbitero al Sommo Pontefice e al suo Ordinario, e del tenore di vita che i chierici devono tenere, in particolare in ordine all'uso dei beni terreni. A quest'ultimo riguardo giudichiamo molto pertinente la fondazione che Feliciani rintraccia del diritto dei chierici a ricevere una congrua remunerazione da parte della comunità cristiana al servizio della quale si pongono: il fondamento non sta tanto nella incardinazione, quanto piuttosto nella dedicazione pastorale che di fatto il chierico rende ad una concreta comunità ecclesiale, la quale contrae perciò il dovere di sostenere il proprio ministro. Ci distanzieremmo, invece, dalla tesi

per lo meno ipotizzata secondo cui, qualora un chierico potesse provvedere al proprio sostentamento con mezzi personali, ad esempio provenienti dai beni di famiglia, perderebbe il diritto al sostentamento da parte della comunità cristiana al servizio della quale è inviato.

Come già abbiamo avuto modo di scrivere (cf. LUIGI MISTÒ, *Diritto alla remunerazione, beni dei chierici, uguaglianza e diversità di trattamento*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 2 (1989) 57-70), riteniamo che la considerazione dei beni personali esuli dal diritto del chierico al congruo sostentamento. Infatti, se è vero che il c. 281, par. 1 non parla propriamente di diritto ma usa l'espressione «remunerationem merentur», ci pare illuminante il riferimento anche all'art. 24, c. 3 delle «Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia e circa la revisione degli impegni finanziari dello Stato italiano e degli interventi del medesimo nella gestione patrimoniale degli enti ecclesiastici», norme che traducono la disciplina codiciale per il caso del Clero italiano, particolarmente significativo dato il collegamento con un «nuovo» Concordato che sembra porsi come modello per altre future convenzioni tra Chiesa e Stato che si ispirino ai criteri guida del Vaticano II in materia di relazione tra comunità ecclesiale e comunità politica (cf. LUIGI MISTÒ, *Concordato e Concilio. L'Accordo di Revisione del Concordato Lateranense alla luce dell'insegnamento del Vaticano II sui rapporti tra Chiesa e comunità politica*, in AA. VV., *Il "nuovo" Concordato. Studi*, a cura di Luigi Mistò, Torino, LDC, Leumann 1986, 11-44). Il testo di tale articolo non lascia dubbi ma afferma con chiarezza che i sacerdoti che svolgono servizio a favore della diocesi «hanno diritto a ricevere la remunerazione». Si considera, perciò, come soggetto titolare del diritto il chierico per il fatto stesso che è chierico a servizio di una diocesi, non tenendo conto (né potendolo del resto fare) della sua condizione di persona fisica.

In quanto persone fisiche, i chierici potrebbero godere già di beni propri e in misura assai diversa, configurando così situazioni di partenza sperequate: tutto ciò non interessa il loro diritto al sostentamento.

Rimane ovviamente chiaro che il «valore» evangelico della povertà è un esigente appello per tutti e, come il Concilio rinvia con insistenza, particolarmente per i sacerdoti (cf. PO 17); tuttavia risulta pure chiaro proprio dal Libro II del Codice che la figura del fedele chierico è ben distinta da quella del fedele che appartiene ad un istituto di vita consacrata e che, attraverso il voto o altro vincolo sacro, professa il «consiglio» evangelico della povertà (cf. c. 573, par. 2). Soltanto all'interno della vita consacrata possono avere vigore disposizioni come quelle del c. 668 che appunto precisano

la pratica del consiglio evangelico della povertà prescritto dal c. 600. «Possiamo, quindi, in conclusione, ribadire che sotto un profilo squisitamente disciplinare nel nuovo sistema di sostentamento del Clero non si rintraccia nessuna norma che si diriga sui beni personali del chierico: essi sono lasciati alla sua completa discrezione. Il diritto al sostentamento si può considerare, alle condizioni previste dalla legge, un diritto soggettivo ed assoluto, e, perciò, il chierico deve sempre poter godere dei beni che costituiscono la sua remunerazione, a prescindere dalla sua personale situazione patrimoniale. Di più, non vediamo neppure per un futuro prossimo o remoto la possibilità di coinvolgere i beni personali patrimoniali; comunque, anche per essi, se non soprattutto per essi, vale il discorso sullo spirito di povertà che deve animare la vita e il ministero dei chierici. Su tale linea si muove la premessa alla delibera n. 44 della CEI, che prende atto «della prassi tradizionale che attribuisce esclusivamente al sacerdote la disponibilità dei beni c.d. patrimoniali (beni derivanti da sostanza familiare, da eredità o legati, da attività private, da risparmio volontario del sacerdote), fatto salvo in ogni caso l'obbligo imposto a tutti i fedeli dal c. 222 del Codice di diritto canonico di sovvenire alle necessità della Chiesa e dei poveri e il preciso invito rivolto dal Concilio Vaticano II a tutti i sacerdoti ad abbracciare la povertà volontaria a imitazione del Signore (cf decreto *Presbyterorum Ordinis*, 17"» (vedi il nostro articolo precedentemente citato, *Diritto alla remunerazione...*, 64-65).

3. Il *capitolo terzo* è dedicato ai laici. Dopo aver rilevato la difficoltà di elaborare una definizione di fedele laico, a partire dalle diverse nozioni prospettate dal Vaticano II (cf LG 31) e dal nuovo Codice (cf c. 207, par. 1), Feliciani, quasi raccogliendo l'invito del Sinodo dei Vescovi del 1987 sui laici di pervenire a una descrizione positiva della vocazione e della missione del cristiano laico, identifica la nota propria e peculiare dei laici non tanto nella secolarità «tout court», quanto piuttosto nella specifica modalità di partecipare ad essa. Ne consegue che il fondamento della vocazione e della missione del cristiano laico è da rintracciarsi, piuttosto che nella specificità di un compito determinato, nella dignità battesimale, ossia «in quei sacramenti della iniziazione cristiana che i laici hanno in comune con tutti gli altri fedeli. In questo senso si è pronunciato espressamente Giovanni Paolo II, avvertendo che «la condizione ecclesiale dei fedeli laici», se è «caratterizzata dalla loro indole secolare», «viene radicalmente definita dalla novità cristiana» derivante dalla fede in Cristo e dai sacramenti della iniziazione. Questa impostazione ha il pregio di porre in piena luce nella condizione laicale quella «dignità cristiana che è fonte della uguaglianza di

tutti i membri della Chiesa”: il laico, essendo stato incorporato a Cristo nel battesimo, è divenuto tempio dello Spirito, partecipa all’ufficio sacerdotale, profetico e regale, è chiamato alla santità “a pieno titolo, senza alcuna differenza dagli altri membri della Chiesa”. Una impostazione che evita anche il pericolo di enfatizzare acriticamente la missione dei laici al punto di mettere in ombra la libertà e la dignità che competono ad ogni fedele, qualunque sia la sua condizione. Si tratterebbe, infatti, di una sterile e meccanica reazione alla precedente concezione “clericale” della Chiesa che si muoverebbe nella stessa identica logica di privilegiare la specificità di un ruolo determinato rispetto alla comune appartenenza al popolo di Dio» (p. 97).

Dopo queste chiare riflessioni di carattere fondamentale che ci forniscono una intelligente presentazione dell’attuale riflessione teologico-giuridica sullo stato del fedele laico, l’autore passa ad elencare i principali diritti/doveri dei laici: l’animazione delle realtà temporali, la libertà nella città terrena, il compito dei coniugati, l’assunzione di uffici ed incarichi ecclesiastici, la funzione di insegnare e di santificare, la consulenza ai pastori, l’amministrazione dei beni temporali e l’attività giudiziaria.

Da condividere, in particolare, ci sembrano due rilievi: il rammarico per l’assenza di un titolo o capitolo appositamente dedicato alla famiglia, solo in parte riparata con la pubblicazione da parte della Santa Sede il 24 novembre 1983 – 3 giorni prima dell’entrata in vigore del nuovo Codice – di una «Carta dei diritti della famiglia»; la netta affermazione da tradurre coerentemente e rigorosamente nella prassi pastorale, che «nel diritto della Chiesa il voto consultivo, quando sia richiesto, è da considerarsi parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell’autorità» (p. 115).

4. Il *capitolo quarto* è dedicato ai religiosi e tratta specificamente dei seguenti temi: la vita consacrata con la sua tipologia e le sue distinzioni, il carattere della normativa codiciale sulla vita consacrata, l’ammissione e la formazione dei candidati, la professione religiosa, l’imitazione del Cristo nei consigli evangelici della castità, della povertà e dell’obbedienza, la vita fraterna, l’apostolato, le relazioni con l’autorità ecclesiastica, gli obblighi dell’istituto e l’eventuale separazione da esso, il cammino verso nuove forme di vita consacrata.

Riguardo a quest’ultimo punto è interessante dare rilievo al c. 605 dove si statuisce una legge «futurista», che regola realtà non ancora esistenti. Infatti si contempla la possibilità che siano giuridicamente riconosciute nuove forme di vita consacrata – forme, non necessariamente Istituti – diverse da quelle previste

dall'attuale legislazione. La loro approvazione rimane riservata alla Santa Sede, ma i Vescovi diocesani devono adoprarsi per discernerne l'autenticità ecclesiale, valutando se effettivamente si tratti di nuovi doni per tutta la Chiesa e non per la sola diocesi, e devono aiutare coloro che ispirano e promuovono tali forme ad esprimere i propositi e le finalità nel modo migliore e a tutelarli con statuti adeguati. Utilmente Feliciani rende noto che tale eventualità «ha trovato una prima applicazione nel recente riconoscimento da parte della competente Congregazione dell'»Opera della Chiesa» come «famiglia ecclesiale di vita consacrata» di diritto diocesano. L'istituto, fondato nel 1963 a Madrid, riunisce non solo sacerdoti e laici di ambo i sessi che professano i consigli evangelici con voti e vivono nelle case dell'Opera, ma anche presbiteri che restano incardinati nelle proprie diocesi, esercitandovi il ministero, e laici di ogni età e condizione sociale che, ciascuno secondo il proprio stato, perseguono la perfezione cristiana nel mondo» (p. 116): certamente una via nuova che, insieme ad altre realtà, documenta come lo Spirito faccia sorgere «nuove esperienze spirituali che non riguardano solo singoli fedeli o piccoli gruppi di persone, ma che interessano interi movimenti ecclesiali» (p. 145).

Personalmente avremmo preferito non intitolare il capitolo con il termine «i religiosi», in quanto esso si presenta ormai riduttivo nei confronti della figura del battezzato che mediante la professione dei consigli evangelici, seguendo Cristo più da vicino per l'azione dello Spirito Santo, si dona totalmente a Dio amato sopra ogni cosa. In effetti la vita consacrata non comprende soltanto gli istituti religiosi, ma anche gli istituti secolari, i cui sodali sono a tutti gli effetti fedeli consacrati attraverso i consigli evangelici senza però essere religiosi. Feliciani, ovviamente, ne è cosciente e giustifica la scelta del titolo affermando che ai fini della sua trattazione si occuperà «soprattutto dei religiosi. Questa scelta appare giustificata da un duplice ordine di considerazioni. Da un lato la vita religiosa è la forma istituzionale più diffusa e tradizionale di professione dei consigli evangelici. Dall'altro è quella più attentamente regolata dal Codice che, per quanto concerne gli istituti secolari e le società di vita apostolica, si limita a poche ed essenziali disposizioni rinviando per il resto alle norme generali sulla vita consacrata, ai canoni riguardanti gli istituti religiosi e al diritto proprio dei singoli istituti e società» (p. 126). Riterremmo, comunque, che un titolo diverso sarebbe stato più in linea con il nuovo Codice, il suo spirito e la sua normativa concreta.

Ci pare utile anche ricordare quanto, per la prima volta nella codificazione ecclesiale, si dice nel c. 603 del nuovo Codice: «Oltre

agli istituti di vita consacrata, la Chiesa riconosce la vita eremitica o anacoretica con la quale i fedeli, in una più rigorosa separazione dal mondo, nel silenzio della solitudine e nella continua preghiera, dedicano la propria vita alla lode di Dio e alla salvezza del mondo. L'eremita è riconosciuto dal diritto come dedicato a Dio nella vita consacrata, se con voto o con altro vincolo sacro professa pubblicamente i tre consigli evangelici nelle mani del Vescovo diocesano e sotto la sua guida osserva la norma di vita che gli è propria».

5. Il riconoscimento del fedele battezzato come figura base all'interno dell'unico Popolo di Dio porta il nuovo Codice nel c. 215, sempre sul fondamento del magistero conciliare, a un riconoscimento esauriente ed esplicito del diritto dei fedeli a fondare e dirigere liberamente associazioni per fini di carità e di pietà o per incrementare la vocazione cristiana nel mondo. E' questo il contenuto dell'interessante *capitolo quinto* del volume che tratta, perciò, distintamente questa importante novità della codificazione postconciliare in riferimento al Codice del 1917 il quale «non riconosceva il diritto di associazione dei fedeli, limitandosi a definire, nel c. 684, degni di lode coloro che si iscrivevano alle associazioni erette o almeno raccomandate dalla Chiesa» (p. 147). Riteniamo, quindi, opportuno dedicare un'attenzione particolare al presente capitolo.

Il Feliciani, innanzi tutto, in modo pertinente colloca questo diritto all'interno della dinamica della comunione ecclesiale: nella Chiesa ogni diritto, e quindi anche quello in oggetto, deve realizzarsi secondo la logica della comunione e va esercitato in obbedienza allo spirito e alle finalità della comunità ecclesiale stessa.

Le dinamiche della comunione esigono, tra l'altro, il rispetto della funzione di guida e di coordinamento della legittima autorità, preposta alla regolazione dell'esercizio dei diritti propri dei fedeli, in vista del bene comune (cf c. 223, par. 2). D'altra parte proprio il riconoscimento del governo ecclesiastico è uno degli elementi essenziali per identificare la piena comunione con la Chiesa cattolica (cf c. 205).

In riferimento a questo dato importante e delicato, Feliciani dedica particolare attenzione alla questione dell'interpretazione del c. 299, par. 3: «Nessuna associazione privata di fedeli è riconosciuta nella Chiesa, se i suoi statuti non sono esaminati dall'autorità competente», dove quell'«esaminati» traduce il latino «recognoscantur». Si parla perciò di necessaria «recognitio», termine che, evidentemente, si differenzia dalla «probatio» del c. 322, par. 2 o del c. 314. Il nostro autore, per fornire la sua interpretazione, richiama breve-

mente la storia della formulazione del par. 3 del c. 299: «La disposizione è introdotta negli schemi solo nel 1980 in seguito alla richiesta di un membro della Commissione codificatrice che tendeva, così com'era formulata, a negare praticamente il diritto di associazione dei battezzati, sostenendo che nessuna associazione poteva esistere nella Chiesa senza la collaborazione dell'autorità ecclesiastica. La segreteria della Commissione dichiara di accettare l'osservazione ma in realtà ne corregge la portata. Sottolinea, infatti, che l'esercizio del diritto di associazione non esige, di per sé, nessun atto da parte della gerarchia. Tuttavia perché una associazione possa essere presa in considerazione dall'ordinamento occorre che la sua esistenza sia portata a conoscenza della autorità in modo che questa possa accertarne e certificarne l'autenticità cristiana.

Da queste considerazioni risulta chiaro che il comportamento dei fedeli che si associano nel rispetto delle condizioni sostanziali richieste ai fini del riconoscimento è da valutarsi, anche prima di tale provvedimento, non solo pienamente legittimo ma anche senza dubbio capace di dare vita a una associazione ecclesiale» (p. 153).

L'interessante pensiero del Feliciani è meglio precisato quando l'autore passa a considerare da vicino le associazioni cosiddette private. Riteniamo valga la pena di riportarlo diffusamente.

«Si è già evidenziato come il comportamento dei fedeli che si associano autonomamente nel rispetto delle condizioni sostanziali richieste ai fini del riconoscimento (*agnitio*) previsto dal c. 299, par. 3 è da considerarsi, anche prima di tale provvedimento, non solo pienamente legittimo ma anche senz'altro capace di dar vita a una associazione ecclesiale.

Tale libera e spontanea iniziativa, infatti, non è altro che l'esercizio di un diritto dei battezzati che non può essere impedito o contrastato e, anzi, costituisce il presupposto non solo necessario ma anche sufficiente del riconoscimento. Necessario perché può essere riconosciuto solo ciò che già esiste. Sufficiente perché il riconoscimento è da considerarsi non un provvedimento discrezionale, ma un atto dovuto in quanto si risolve nella dichiarazione che, dall'esame della struttura della associazione, dei suoi mezzi e dei suoi fini, non risulta nulla di contrario alla fede, alla disciplina, alla integrità dei costumi.

Negare che gli interessati abbiano un vero e proprio diritto a ottenere il riconoscimento di una associazione così configurata significherebbe vanificare lo stesso diritto di associazione tanto solennemente enunciato dal nuovo Codice.

C'è, poi, da domandarsi se, dopo essersi liberamente costituiti in associazione, i fedeli siano comunque obbligati a chiedere il

riconoscimento oppure possano anche astenersene. A questo proposito non si può parlare di un dovere ma soltanto di un onere. Infatti se i soci desiderano che l'associazione sia presa in considerazione dall'autorità ecclesiastica perché questa, ad esempio, la lodi o la raccomandi (c. 299, par. 2), le consenta di fregiarsi della qualificazione di "cattolica" (c. 300) e di avvalersi di un consigliere spirituale "confermato" (c. 324, par. 2), non potranno evitare di domandare il riconoscimento. Ma se, al contrario, essi non avvertono l'esigenza che la loro iniziativa assuma nell'ambito della comunità ecclesiale una specifica rilevanza giuridico-formale, tale provvedimento non è, a rigor di termini, indispensabile. Si pensi, ad esempio, a un piccolo gruppo esistente nell'ambito di una parrocchia che non si proponga di espandersi o di promuovere attività pubbliche ma intenda, più semplicemente, instaurare tra le poche persone che ne fanno parte un clima di dialogo e di aiuto fraterno che ne favorisca la vita cristiana.

In ogni caso il riconoscimento presuppone, ai sensi del c. 299, par. 3, la revisione (*recognitio*) degli statuti da parte delle autorità. In linea di principio la questione è chiarissima. Da un lato la gerarchia non può pronunciarsi sulla autenticità cristiana di una associazione senza esaminarne gli statuti che ne definiscono la struttura, ne determinano i fini, ne individuano i mezzi. Dall'altro l'autorità, procedendo alla *recognitio*, si limita a dichiarare che negli statuti non vi è nulla di contrastante con la dottrina, la disciplina, l'integrità dei costumi. Si tratta, infatti, dello stesso termine adottato per indicare la revisione da parte della Santa Sede dei decreti dei concili particolari e delle conferenze episcopali (cc. 446 e 455, par. 2), e la dottrina è concorde nel ritenere che lo scopo di tale esame è appunto quello di accertare che essi non contengano nulla di contrario al bene della Chiesa e, soprattutto, alla unità della fede e della comunione» (pp. 160-161).

Ci sembra illuminante anche la presentazione che Feliciani fa della distinzione da parte del nuovo Codice di associazioni pubbliche e private.

Come è noto, le prime (cf c. 301, par. 1) sono erette dalla competente autorità ecclesiastica affinché perseguano l'insegnamento della dottrina cristiana in nome della Chiesa o l'incremento del culto pubblico, che è tale sempre se viene celebrato in nome della Chiesa (cf c. 834, par. 2), o altre finalità per loro natura riservate alla medesima autorità ecclesiastica. Esse sono dotate, in forza dello stesso decreto di erezione, di personalità giuridica (cf c. 313). Le seconde, invece, sono quelle fondate direttamente e liberamente dai fedeli mediante un accordo privato tra di loro (cf c. 299, par. 1), per tendere mediante l'azione comune «all'in-

cremento di una vita più perfetta, o alla promozione del culto pubblico o della dottrina cristiana, o ad altre opere di apostolato, quali sono iniziative di evangelizzazione, esercizio di opere di pietà o di carità, animazione dell'ordine temporale mediante lo spirito cristiano» (c. 298, par. 1). Se lo riterrà opportuno, l'autorità ecclesiastica potrà anche lodarle o raccomandarle, ma esse resteranno private (cf c. 299, par. 2); come pure tali resteranno anche se la competente autorità dovesse conferire loro la personalità giuridica (cf c. 322).

Il Feliciani non nega la necessità di una distinzione in due categorie diversamente disciplinate delle varie associazioni dei fedeli: è evidente, infatti, che alcune di esse possono coinvolgere direttamente le competenze o, per lo meno, le responsabilità proprie della gerarchia e, del tutto coerentemente, necessitano di una regolamentazione speciale. Tuttavia ritiene criticabile, sotto il profilo terminologico, l'utilizzo della distinzione tra pubblico e privato, per due ragioni fondamentali: in primo luogo essa sembra attinta non tanto dalla tradizione ecclesiale, ma dal patrimonio del diritto civile, spesso inadeguato a cogliere in verità la realtà del giuridico ecclesiale, e per di più proprio quando diversi autori incominciano a mettere in crisi tale distinzione anche nel diritto statale, data l'impossibilità di delimitare rigorosamente i due campi; in secondo luogo, e soprattutto, questa terminologia rischia di insinuare «una mentalità ecclesiale distorta che pretende di declassare all'ambito privatistico l'esercizio dei diritti dei fedeli» (p. 155). Il nostro autore, comunque, sottolinea con forza che «in ogni caso associazioni pubbliche e associazioni private non sono da considerarsi due realtà assolutamente diverse dal punto di vista giuridico in quanto costituiscono due "species" di un unico "genus", "le associazioni dei fedeli", come dimostra il fatto che, sotto diversi profili, sono assoggettate a una normativa comune» (p. 156).

Passando alla considerazione più specifica, il testo analizza le caratteristiche delle associazioni pubbliche e di quelle private, la loro personalità giuridica, la possibilità che un'associazione privata venga lodata o raccomandata dall'autorità ecclesiastica, la qualifica di associazione «cattolica», i criteri perché una associazione sia a carattere diocesano, nazionale, internazionale o universale, le condizioni richieste per divenire membri delle associazioni, le particolari figure delle confraternite, il fenomeno dei movimenti ecclesiali.

6. Data la sua particolare rilevanza nella Chiesa di oggi, risulta interessante il cenno del Feliciani al fatto che nel vasto e variegato panorama delle aggregazioni dei fedeli sorgano molteplici *movi-*

menti ecclesiali, che si impongono all'attenzione di tutti sia per il loro non indifferente dato quantitativo sia per la consistenza che almeno alcuni di essi hanno assunto diffondendosi in numerosi paesi e continenti.

Il nostro autore, rifacendosi a discorsi di Giovanni Paolo II indirizzati a realtà movimentistiche, sembra indicare quattro caratteristiche fondamentali che identificano tale fenomeno, anche se né il Codice né una dottrina consolidata ne presentano una definizione precisa. Innanzi tutto il riferimento di base è ad un peculiare dono dello Spirito Santo, concesso ai fondatori e accolto con disponibilità d'animo dagli aderenti: si tratta del particolare carisma che qualifica i diversi movimenti. In secondo luogo, la proposta della spiritualità di tali aggregazioni si dirige al fedele in quanto tale, al battezzato, prima ancora di qualsivoglia specificazione del suo stato di vita, qualificandosi perciò come tendenzialmente universale. In terzo luogo, il carisma ricevuto e la proposta di vita vogliono abbracciare qualsiasi campo della esistenza umana, rimarcando come l'appartenenza ecclesiale originata dall'obbedienza al Vangelo della Parola e dall'evento dei Sacramenti permei tutta quanta la vita fin nelle sue pieghe più profonde. Il quarto elemento si precisa come una spinta missionaria particolarmente forte, generata dal dono prezioso ricevuto che non si può fare a meno di portare agli altri. Si può così concludere che la qualifica specifica dei movimenti propriamente detti è da rintracciarsi «in quella natura eminentemente carismatica e spirituale che li porta talvolta a evitare la compilazione di statuti scritti e ne impedisce, comunque, un inquadramento adeguato ed esauriente in quelle strutture giuridico-formali come quelle previste dalla normativa del Codice» (p. 173). Se mai da essi possono germinare delle vere e proprie associazioni che, senza poi sostituirsi al movimento stesso, «riuniscano quelle persone che desiderino impegnarsi in modo più stabile ed organico – talvolta anche mediante la pratica dei consigli evangelici – nell'esperienza che hanno incontrato. Anzi, quanto più un movimento si sviluppa e si consolida tanto più un esito di questo genere risulta normale e, persino, inevitabile» (p. 174). Sembrerebbe, perciò, che i movimenti, pur non rientrando in una figura chiaramente determinata dal Codice, possano porsi – potremmo dire – a monte delle associazioni dei fedeli, quasi a costituire il cerchio che più ampiamente le abbraccia. La loro legittimità, comunque, deve essere rapportata ad un esercizio autenticamente ecclesiale «del diritto dei fedeli ad associarsi, a esercitare il carisma ricevuto, a seguire la propria spiritualità, a intraprendere iniziative apostoliche» (p. 174).

7. Il volume, infine, offre in *appendice* utili indicazioni bibliografiche, concernenti ogni capitolo trattato, che consentono ai lettori o agli alunni ulteriori approfondimenti.

In conclusione, ci pare che l'illustre canonista con il presente testo abbia offerto ancora una volta un prezioso servizio alla ricerca scientifica, alla docenza e allo studio istituzionali, come pure al lavoro pastorale: in concreto, un valido aiuto per lo stesso Popolo di Dio nella sua globalità, in vista di una sua sempre migliore autocomprensione e di una sua realizzazione sempre più obbediente al mistero che lo genera.

LUIGI MISTÒ
*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*

6 gennaio 1992