



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI DIRITTO PUBBLICO, INTERNAZIONALE E COMUNITARIO

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN GIURISPRUDENZA

XXIX CICLO

IL RAPPORTO FRA TERRITORIALITÀ E PERSONALITÀ,  
NELL'OTTICA DELL'ORGANIZZAZIONE GERARCHICA, SPECIALMENTE CANONICA

COORDINATORE: CHIAR.MO PROF. ROBERTO KOSTORIS

SUPERVISORE: CHIAR.MO PROF. MANLIO MIELE

DOTTORANDO: ABRAMO DENTILLI



---

INDICE

<u>Abstract e Sintesi</u>	p. 9
<u>Abbreviazioni</u>	p. 11
<u>Introduzione</u>	p. 15
<u>I. La territorialità e la personalità in generale</u>	p. 23
<b>I.1. Non si inizia con la Bibbia?</b>	p. 23
<b>I.2 . Qualche riflessione in generale</b>	p. 25
<b>I.3 . Territorialità</b>	p. 27
<b>I.4 . Personalità</b>	p. 33
<b>I.5 . Il mondo antico</b>	p. 37
I.5.1. <i>La Grecia</i>	p. 38
I.5.2. <i>Roma</i>	p. 40
<u>II. Le fonti bibliche e la chiesa delle origini</u>	p. 47
<b>II.1. L'Antico Testamento</b>	p. 48
<b>II.2. Il Nuovo Testamento</b>	p. 53
II.2.1. <i>L'Incarnazione come evento cardine</i>	p. 53
II.2.2. <i>Il legame con la terra</i>	p. 57
II.2.3. <i>Paolo e la personalità</i>	p. 61
II.2.4. <i>La Pentecoste</i>	p. 64
<b>II.3. Divinamente mondana: ἡ ἐκκλησία</b>	p. 66

---

<b>II.4. La chiesa si espande fuori Gerusalemme</b>	p. 71
<b>II.5. Qualche testimonianza</b>	p. 76
<b><u>III. La territorialità e la personalità nella storia dell'organizzazione della chiesa</u></b>	p. 79
<b>III.1. Il concilio di Nicea</b>	p. 79
<b>III.2. Il V secolo</b>	p. 81
<b>III.3. Il Lateranense IV</b>	p. 85
<b>III.4. La Riforma</b>	p. 87
<b>III.5. Il concilio di Trento</b>	p. 90
<b>III.6. Il XIX secolo</b>	p. 100
III.6.1. <i>Il Vaticano I</i>	p. 100
III.6.2. <i>Un episodio del Kulturkampf</i>	p. 102
<b>III.7. Il <i>Codex Iuris Canonici</i> del 1917</b>	p. 103
<b>III.8. <i>Mystici Corporis</i></b>	p. 108
<b>III.9. Le posizioni dottrinali pre-Vaticano II:</b>	p. 109
III.9.1. ... <i>quanto al concetto di ecclesia particularis</i>	p. 111
III.9.2. ... <i>quanto al ruolo del territorio</i>	p. 120
<b>III.10. Conclusione</b>	p. 127
<b><u>IV. Il Vaticano II e la riforma del <i>Codex</i></u></b>	p. 129
<b>IV.1. I passi conciliari</b>	p. 129
IV.1.1. <i>Sacrosanctum Concilium</i>	p. 129

---

IV.1.2. <i>Lumen gentium</i>	p. 131
IV.1.3. <i>Orientalium Ecclesiarum</i>	p. 135
IV.1.4. <i>Unitatis redintegratio</i>	p. 138
IV.1.5. <i>Christus Dominus</i>	p. 139
IV.1.6. <i>Ad Gentes</i>	p. 143
IV.1.7. <i>Presbyterorum Ordinis</i>	p. 145
IV.1.8. <i>Gaudium et spes</i>	p. 148
IV.1.9. <i>Concludendo lo spoglio</i>	p. 149
<b>IV.2. Il problema della terminologia <i>ecclesia particularis/localis</i></b>	p. 150
<b>IV.3. La riforma del <i>Codex</i></b>	p. 154
IV.3.1. <i>I Principia del 1967</i>	p. 154
<b>IV.4. Lo sviluppo post-Vaticano II</b>	p. 157
IV.4.1. <i>Communio notio</i>	p. 158
IV.4.2. <i>Evangelii gaudium</i>	p. 161
<b><u>V. La territorialità e la personalità come criteri di collegamento nell'ordinamento canonico</u></b>	p. 165
<b>V.1. Territorialità e personalità in ambito cattolico</b>	p. 165
V.1.1. <i>Territorialità</i>	p. 165
V.1.2. <i>Personalità</i>	p. 171
<b>V.2. Territorialità e personalità della legge canonica</b>	p. 183

---

<b>V.3. L'organizzazione gerarchica della chiesa</b>	p. 185
<b>V.4. Il raccordo tra Vaticano II e CIC83, quanto alle strutture gerarchiche</b>	p. 190
V.4.1. <i>Un'operazione riuscita?</i>	p. 190
V.4.2. <i>Note sulla terminologia</i>	p. 193
<b>V.5. Il can. 368</b>	p. 194
V.5.1 <i>Le diverse posizioni dottrinali sull'assimilazione ex can. 368</i>	p. 195
V.5.2. <i>Le strutture assimilate sono chiese particolari? L'apporto del can. 369</i>	p. 199
V.5.3. <i>È necessario un Ordinario vescovo per avere una chiesa particolare?</i>	p. 208
<b>V.6. Le strutture complementari</b>	p. 211
V.6.1. <i>Le prelature personali</i>	p. 213
V.6.2. <i>Gli ordinariati per gli ex anglicani</i>	p. 216
V.6.3. <i>Gli ordinariati per i militari</i>	p. 223
<b>V.7. Il can. 372</b>	p. 226
V.7.1. <i>Il § 1</i>	p. 227
V.7.2. <i>Il § 2</i>	p. 229
V.7.3. <i>La rilevanza del territorio nelle circoscrizioni personali</i>	p. 233
V.7.4. <i>La questione delle personales ecclesiae particulares</i>	p. 234

---

<b>V.8. Pacifiche considerazioni sull'elemento personale</b>	p. 243
V.8.1. <i>Sono tutte critiche disinteressate?</i>	p. 243
V.8.2. <i>Sull'attivismo normativo nella chiesa</i>	p. 244
V.8.3. <i>Le strutture territoriali si avviano ad essere soluzioni di default?</i>	p. 246
V.8.4. <i>Kirchlicher Privatismus</i>	p. 252
<u>Conclusioni</u>	p. 255
<u>Bibliografia</u>	p. 261





---

### ABSTRACT

The thesis focuses on the territoriality and personality as connecting factors, especially in the canon law. Basic is this issue whether, before the last Council, there wasn't interest in particular churches or, at least, those were considered constitutionally made up by the territory. So, in the first chapter, the analysis of territoriality and personality from the "secular" point of view; then the study about biblical sources and some historical aspects. In the fourth chapter is considered the last Council and norms connected. In the last chapter, there is a study about territoriality and personality from the point of view of the canon law. At the end, after having considered that the issue about particular churches isn't right, there is a personal suggestion about how to structure the Church.

### SINTESI

La tesi verte sulla territorialità e personalità quali criteri di collegamento, specialmente dal punto di vista del Diritto canonico. In particolare, si verifica la fondatezza della diffusa opinione dottrinale per cui, sino al Vaticano II, la categoria della Chiesa particolare sarebbe stata trascurata od, almeno, intesa come avente il territorio quale elemento costitutivo. Così, nel primo capitolo, si studiano i concetti della territorialità e della personalità dal punto di vista "laico"; segue, nel secondo capitolo, la trattazione circa le fonti bibliche, mentre, nel terzo, si forniscono alcune coordinate storiche. Nel quarto capitolo, vengono analizzati l'ultimo Concilio e gli sviluppi normativi derivanti; infine, nel quinto capitolo, si affrontano i criteri territoriale e personale dal punto di vista dell'organizzazione gerarchica canonica. Nelle conclusioni, preso atto che il livello dell'*ecclesia particularis* non era assente prima del Vaticano II e che, soprattutto, non vigeva una concezione del territorio quale elemento costitutivo della Chiesa, si propone una personale soluzione con cui affrontare il tema dell'organizzazione gerarchica canonica.



ABBREVIAZIONI

*Si è cercato di utilizzare le sigle comunemente adottate in Diritto canonico; in certi casi, invece, mancando soluzioni condivise, si è optato per abbreviazioni soggettive. I testi biblici sono indicati in base alle sigle abituali.*

AAS	=	<i>Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale</i> , I (1909)-
AG	=	Decretum de activitate missionali Ecclesiae <i>Ad Gentes</i> (1965), in AAS, LVIII (1966), pp. 947-990
AT	=	Antico Testamento
AC	=	BENEDICTUS XVI, Constitutio apostolica qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt <i>Anglicanorum coetibus</i> (4.XI.2009), in AAS, CI (2009), pp. 985-990.
can./cann.	=	canone/canoni
CD	=	Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia <i>Christus Dominus</i> (1965), in AAS, LVIII (1966), pp. 673-701
CDF	=	Congregatio pro Doctrina Fidei
cfr.	=	confronta
CIC17	=	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1917), in AAS, IX (1917), II, pp. 11-456
CIC83	=	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983), in AAS, LXXV (1983), II, pp. 1-301
CN	=	CDF, Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio <i>Communio notio</i> (28.V.1992), in AAS, LXXXV (1993), pp. 838-850

---

COD	=	ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), <i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , Bologna, EDB, 1991
col./coll.	=	colonna/colonne
cit.	=	citato/a (specialmente per le abbreviazioni delle opere)
DENZINGER	=	DENZINGER H., <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> <sup>4</sup> , a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003
<i>Ibid.</i>	=	<i>Ibidem</i> (identico autore ed identica opera, ma pagina [o nota] diversa)
ID.	=	IDEM/EADEM (identico autore di una diversa opera)
GS	=	Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis <i>Gaudium et spes</i> (1965), in AAS, LVIII (1966), pp. 1025-1120
LG	=	Constitutio dogmatica de Ecclesia <i>Lumen gentium</i> (1964), in AAS, LVII (1965), pp. 5-75
<i>loc. cit.</i>	=	<i>locum citatum</i> (identica anche la pagina [o la nota] dell'opera)
n.s.	=	nuova serie
NC	=	CDF, <i>Complementary Norms for the Apostolic Constitution Anglicanorum coetibus</i> (4.XI.2009), tratte da <a href="http://www.vatican.va">www.vatican.va</a> .
nr./nrr.	=	numero/numeri
nt./ntt.	=	nota/note
NT	=	Nuovo Testamento

---

OE	=	Decretum de ecclesiis orientalibus catholicis <i>Orientalium Ecclesiarum</i> (1964), in AAS, LVII (1965), pp. 76-89
<i>op. cit.</i>	=	opera citata (per abbreviare l'unica opera citata di un autore)
p./pp.	=	pagina/pagine
par./parr.	=	paragrafo/paragrafi
PCIC	=	PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO
PG	=	J.-P. MIGNE (accurante), <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> , Parisiis
PL	=	J.-P. MIGNE (accurante), <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> , Parisiis
PO	=	Decretum de presbyterorum ministerio et vita <i>Presbyterorum Ordinis</i> (1965), in AAS, LVIII (1966), pp. 991-1024
s./ss.	=	segunte/segunti
s.v.	=	<i>sub voce</i>
SC	=	Constitutio de sacra liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i> (1963), in AAS, LVI (1964), pp. 97-138
<i>scil.</i>	=	<i>scilicet</i>
SMC	=	IOANNIS PAULUS II, Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur <i>Spirituali militum curae</i> (21.IV.1985), in AAS, LXXVIII (1986), pp. 481-486
spec.	=	specialmente

trad. (it.) = traduzione (italiana)

UR = Decretum de oecumenismo *Unitatis redintegratio* (1964), in AAS, LVII (1965), pp. 90-112

## INTRODUZIONE

Che cos'è un *territorio*? Di fronte a questa domanda, la reazione sembra essere quella descritta da Agostino di Ippona in riferimento al tempo<sup>1</sup>. Fintantoché non ci si pensa, pare che il territorio sia nozione ovvia e pacifica: chi non sa cosa sia il territorio? Tutti lo sanno, tutti ne parlano, come tutti sono sicuri di cosa sia il tempo.

Eppure, non appena si volga la propria attenzione all'ontologia del territorio, alle note qualitative, ecco che, improvvisamente, il ragionamento si interrompe, emergono incertezze. A fronte di ciò, due possono essere le reazioni: proseguire come se nulla fosse, simulando una conoscenza che, in realtà, non si possiede; oppure, procedere con definizioni apodittiche, che stonano con il tenore della ricerca, perché basate su qualcosa di non riscontrabile con certezza.

Ecco, basterebbe quanto detto finora per capire la delicatezza del tema oggetto di studio, dove si vede la territorialità fronteggiare, più o meno pacificamente, la personalità, quale criterio per l'organizzazione gerarchica della chiesa. Non si capisce, conseguentemente, come sia possibile trattare tale argomento senza avere chiarezza in merito ai concetti sottesi: com'è possibile discutere dell'organizzazione territoriale, senza condividere la nozione stessa di territorio? Si potrebbe proseguire ancora con altre domande collegate: territorio è sinonimo di *spazio*? quale rapporto con il concetto di *luogo*? si tratta di nozioni identiche o vi sono qualità distinte?

Medesimo discorso vale per il criterio della personalità: anzi, forse, qui si percepisce in modo netto quanto le diverse impostazioni di partenza possano influenzare le conclusioni. Che cosa si intende per *persona*? Quanto influisce la dottrina cristiana in relazione a tale nozione? Quanto le esigenze della persona possono essere vincolanti per la chiesa? E, soprattutto, qualsiasi esigenza è degna di attenzione in un'ottica di strutturazione gerarchica? Vi è una distinzione rispetto al concetto di *individuo*?

Certo, si potrebbe obiettare che una tesi in diritto canonico deve rimanere confinata entro precisi limiti di ricerca: questo è l'indirizzo sempre più diffuso a livello accademico, ove prevale una progressiva settorializzazione degli studi. Ebbene, a fronte di tale scenario, si è comunque reputato opportuno principiare la tesi con un tentativo di fare chiarezza sui concetti e sui presupposti logici e

---

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, *Confessionum Libri Tredicim*, XI, 14, in PL, XXXII, 1877, col. 816: «Quid enim est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc, ad verbum de illo proferendum, vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intelligimus utique cum id loquimur, intelligimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio [...]».

cronologici, rispetto al diritto canonico. Ciò non solo in ossequio alle esigenze dell'auspicata interdisciplinarietà, ma anche per fare maggiore chiarezza, *in primis* a beneficio proprio di chi scrive.

La scienza canonistica dovrebbe riconoscere i propri debiti e le proprie insufficienze e, conseguentemente, dovrebbe aprirsi verso quanto le altre branche del sapere – anche non strettamente giuridico – hanno da offrire. Ecco perché il diritto dell'organizzazione ecclesiastica deve «[...] tenere anche conto dei fondamenti di natura teologica su cui poggiano i vari istituti, e interpretare in tale ottica i dati normativi e la relativa prassi di attuazione»<sup>2</sup>. Ma tale apertura non basta: essa, infatti, appare, tutto sommato, accettabile e comprensibile, trattandosi di una ricerca sulla chiesa. Invece, occorre anche approfondire quanto precede, non solo cronologicamente, il cristianesimo: da ciò deriva una certa affezione per gli studî storici.

A questo punto, pare opportuno fornire una serie di puntualizzazioni, al fine di meglio comprendere la ricerca svolta; concludono l'introduzione, poi, due cospicue difficoltà, riscontrate nel triennio di dottorato.

La questione del rapporto tra territorialità e personalità è nota ed è stata oggetto di plurimi dettagliati studî, anche in ambito canonistico, ma ciò è avvenuto prevalentemente nella prospettiva normativa. In questa sede, invece, ci si focalizza su una particolare accezione dell'incidenza giuridica del rapporto tra territorialità e personalità: ossia in relazione all'organizzazione gerarchica. In altre parole, si procede all'analisi di come i c.d. criterî di collegamento riconducano i varî fedeli alle diverse strutture di governo<sup>3</sup>.

Nemmeno il tema prescelto, comunque, risulta estraneo alle riflessioni della scienza canonistica e, quindi, si rinvia previamente alla lettura di alcune opere, tra le quali: la monografia di Arrieta, dedicata all'organizzazione gerarchica della chiesa<sup>4</sup>; lo specifico studio di Viana sulle strutture territoriali e personali<sup>5</sup> ed il volume che raccoglie gli atti dell'XI congresso internazionale di diritto canonico<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Trattati di diritto, 3), Milano, Giuffrè, 1997, p. 19.

<sup>3</sup> Cioè, il rapporto territorialità-personalità può essere considerato: a) in relazione alla legislazione in senso stretto, ossia indagando se una norma sia personale o territoriale (ad esempio, la dottrina reputa che viga una presunzione di personalità in relazione al precetto penale canonico: cfr. J. SANCHIS, *La legge penale e il precetto penale* [Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, 7], Milano, Giuffrè, 1993, pp. 160 s.); b) oppure nell'ottica della strutturazione gerarchica delle diverse circoscrizioni ecclesiastiche (ad esempio, si consideri il fenomeno dell'organizzazione in diocesi). È in questa seconda prospettiva che sarà trattato il tema nella presente tesi.

<sup>4</sup> *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit.

<sup>5</sup> *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2002.

<sup>6</sup> P. ERDÖ-P. SZABÓ (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Atti dell'XI Congresso internazionale di Diritto



Più precisamente, a chi scrive interessa non soltanto conoscere l'assetto positivo – nel senso degli equilibri odierni –, bensì anche indagare il motivo delle scelte compiute dal legislatore: perché il regime territoriale è alla base del diritto canonico da lunghissimi secoli? perché il modello diocesano? perché una sempre maggiore apertura al criterio della personalità? Uno studio rivolto alle soluzioni strutturali vigenti, infatti, oltre che già effettuato, sconta due rischi: è soggetto a rapida obsolescenza, persino per gli standard della chiesa<sup>7</sup>; non consente di comprendere appieno le ragioni che guidano il legislatore nelle scelte<sup>8</sup>.

A tal fine, si è rivelato necessario volgere lo sguardo agli albori della chiesa e, contemporaneamente, prestare attenzione alle altre branche del diritto che hanno influenzato la strutturazione gerarchica canonica, in quanto senza la conoscenza dei presupposti storici e del contesto sociale ben poco si può comprendere delle normative in vigore. A maggior ragione in ambito canonistico, ove i debiti logici e culturali sono incontrovertibili<sup>9</sup>.

In realtà, la tesi di dottorato è il risultato di un procedimento di spostamento di interessi: chi scrive aveva in mente un progetto organico di trattazione sistematica dei singoli istituti gerarchici territoriali e personali; in altre parole, vi era, nelle intenzioni, la volontà di fornire un affresco, sia storico che positivo, dell'assetto delle strutture di governo della chiesa.

Invece, l'oggetto della ricerca si è concentrato su due aspetti che, all'inizio del dottorato, non sembravano così interessanti e degni di nota:

- 1) la questione se, prima del Vaticano II, il territorio fosse concepito come un elemento costitutivo della chiesa;
- 2) la questione se, sempre prima dell'ultimo Concilio, non vi fosse una riflessione sulla chiesa particolare/locale.

---

canonico e del XV Congresso internazionale della Società per il diritto delle chiese orientali (Budapest, 2-7 settembre 2001), Budapest, Szent István Társulat, 2002.

<sup>7</sup> Si pensi agli ordinariati personali per gli ex anglicani, previsti dalla costituzione apostolica AC del 2009; per un'analisi sul punto, si rinvia alla specifica trattazione (cfr. *infra* V.6.2).

<sup>8</sup> Ed, inevitabilmente, condannano all'impossibilità di prevedere gli assetti futuri e le possibili modifiche.

<sup>9</sup> Bisognerebbe, però, considerare, a sua volta, anche l'influenza del fenomeno religioso verso altre branche del sapere: ad esempio, verso la geografia umana (cfr. E. TURRI, *Antropologia del paesaggio*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 153-157). V. VITIELLO ritiene che il cristianesimo, de-divinizzando la terra, abbia resa quest'ultima uno *spazio neutro*, fornendo le basi concettuali alla scienza moderna (cfr. *Vico e la Topologia* [Ex-corde, 6], Napoli, Cronopio, 2000, cap. III, nr. 7, pp. 67 s.). Così, nello spazio neutro «[...] non s'incontra più il dio, gli dèi, neppure il dio lontano, neppure l'assenza di Dio. In questo spazio si incontrano, quando s'incontrano, gli uomini, altrimenti solo oggetti e strumenti. Perciò non si costruiscono più Templi e Cattedrali. Non c'è comunicazione diretta col divino. Non si prega appartati, ma al canto delle chitarre. Durante la cerimonia religiosa – cerimonia non rito – gli uomini si scambiano un segno di pace. Cosa significa? Anzitutto che il vincolo religioso, il *ligamen*, è più fra gli uomini che non tra l'uomo e Dio. E che tra gli uomini il bisogno di pace è diventato il bisogno primario» (*ibid.*, nr. 8, p. 69).

Infatti, nel progredire dei mesi di studio, si è assistito ad un continuo ripetere che il diritto canonico sarebbe stato influenzato, per l'appunto, dalle conclusioni conciliari, le quali avrebbero ridato dignità allo statuto teologico delle *ecclesiae particulares* e, soprattutto, avrebbero rimosso l'errata concezione del territorio quale elemento costitutivo della chiesa.

All'ennesima citazione in tal senso, sorgeva nel sottoscritto un desiderio di fare chiarezza e di conoscere se, effettivamente, prima del Vaticano II la chiesa fosse stata veramente come veniva descritta<sup>10</sup>. È un'inclinazione caratteriale di chi scrive, infatti, sospettare di qualcosa che raccolga troppi ed apodittici consensi, specie se non vengono contestualmente presentate le fonti di riferimento. Ecco che la tesi assumeva una dimensione anche di spoglio e di verifica: certamente un'operazione un po' anomala per una ricerca di diritto canonico, ma pur sempre appagante e foriera di sorprese.

Va riconosciuto, comunque, che il presente testo non è certamente esaustivo. In primo luogo, per il comprensibile – si spera – motivo che sarebbe inimmaginabile pensare ad una trattazione completa dal I secolo d.C. ad oggi, da svolgere nell'arco temporale di un ciclo di dottorato. In secondo luogo, per carenze dello scrivente, che non è stato in grado di dare organicità e completezza alla ricerca. Si perdonino, quindi, le omissioni clamorose e le trattazioni su argomenti apparentemente di poca rilevanza. L'opera è sicuramente deficitante, ma rispecchia un certo gusto eclettico e curioso, incapace di seguire con pazienza i sentieri già tracciati (o, meglio, rispettoso della via, sin tanto che non si presenti un'improvvisa deviazione tanto più attraente, quanto più idonea a dischiudere panorami inaspettati<sup>11</sup>). Pertanto, si consideri codesta tesi come un piccolo tentativo di riflessione, sviluppatosi negli anni e frutto di una passione malcelata per l'organizzazione gerarchica ecclesiastica<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> In questa sede, cioè, si è costretti a considerare le statuizioni del Vaticano II, malgrado non si tratti, in senso stretto, di diritto canonico. Purtroppo, la sovrapposizione di piani scientifici non garantisce sempre una corretta identificazione del problema: ad esempio, spesso si tende a considerare il mutamento dello statuto dei laici, contrapponendo la disciplina del CIC17 a quella dell'ultimo Concilio, malgrado si tratti di due fonti difformi (cfr., e *pluribus*, H. ZIRKER, *Ekklesiologie*, Düsseldorf, Patmos, 1984, trad. it. *Ecclesiologia* [Giornale di teologia, 172], Brescia, Queriniana, 1987, p. 85).

<sup>11</sup> In capo a chi scrive, cioè, non vi è alcun intento di sfoggiare erudizione, bensì, semplicemente, di dare conto dei frutti delle ricerche realmente svolte, tenendo a mente la seguente constatazione sempre valida: «Il Maestro disse: «Un tempo si studiava per migliorare se stessi, oggi si studia per impressionare gli altri»» (S. LEYS [a cura di], *I detti di Confucio* [Biblioteca Adelphi, 492], Milano, Adelphi, 2006, 14.24, p. 109).

<sup>12</sup> Con la speranza di contribuire a sostenere l'importanza degli studi giuridici nella chiesa. Qualcuno, ben più importante di chi scrive, ha affermato: «[...] anche tutto ciò che viene imposto per garantire l'ordine e la pace nella Comunità dei cristiani, – ecco il Diritto canonico in foro esterno –, procede, in ultima analisi, dallo Spirito e perciò non reca pregiudizio alla libertà e alla dignità della persona umana, anzi l'avvalora e la difende» (PAULUS VI, *Discorso di Paolo VI ai partecipanti*, in AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa*. Atti del II Congresso

Nei limiti del possibile, si è cercato di leggere e riportare le fonti e le opere consultate nella loro lingua originale<sup>13</sup>. Purtroppo, a causa di ignoranza, chi scrive non è stato in grado di applicare tale metodo “diretto” all’antico Testamento ed alle opere in tedesco.

A costo di sembrare banale, si tiene a precisare che non tutte le citazioni riportate nella presente opera esprimono il pensiero del sottoscritto, a differenza delle pari speculative. Semplicemente, si è reputato irrinunciabile dare conto delle varie posizioni rinvenute sui temi volta per volta incontrati.

Quanto allo stile, si è scelto di contenere quanto più possibile l’uso delle maiuscole e, pertanto, date le frequentissime occorrenze nella tesi, il termine «Chiesa» viene riportato con la minuscola, al pari di «Diritto canonico»<sup>14</sup>.

Nel corso dello studio, infine, sono state riscontrate due difficoltà che hanno influenzato la ricerca.

a) La prima è da ricondurre alla nota polemica sulle prelature personali: sembra impossibile occuparsi di territorialità e personalità dell’organizzazione gerarchica cattolica senza fare i conti con la discussione su quella manciata di canoni dal 294 al 297 del CIC83. Non era intenzione di chi scrive occuparsi dello statuto delle prelature personali, tema ravvisato come incandescente già in sede di tesi di laurea. Il carattere polemico di molti degli interventi sul punto, gli interessi accademici ed ecclesiastici coinvolti, il fatto che siano oltre trent’anni da che si discute su *Opus Dei* ed affini, ecco tutto ciò spingeva il sottoscritto ad evitare l’argomento, in favore di qualcosa di diverso<sup>15</sup>.

Ma la scelta non si rivelava percorribile appieno, in quanto spesso accadeva – nelle esposizioni periodiche di dottorato, nei colloquî con colleghi e/o persone incuriosite dal progetto di ricerca – che non si riuscisse a definire l’argomento trattato senza fare qualche riferimento alle prelature personali; inoltre, le stesse opere scientifiche risultavano contenere costanti riferimenti al tema, in modo tale da influenzare il relativo ragionamento<sup>16</sup>.

Internazionale di Diritto Canonico. Milano 10-16 settembre 1973, Milano, Vita e Pensiero, 1975, p. 585). In un’epoca come quella odierna, quando tutto sembra misurarsi con il metro di giudizio della pastorale, non bisognerebbe, quindi, «[...] dimenticare che una colonna portante della pastorale della Chiesa è precisamente la sua disciplina societaria ben normata ossia il diritto canonico» (A.M. STICKLER, *Teologia e Diritto canonico nella storia*, in AA.VV., *Teologia e Diritto canonico* [Studi giuridici, XII], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987 p. 30).

<sup>13</sup> Naturalmente, ciò vale anche per le fonti normative, a cominciare dal CIC: cfr. SECRETARIA STATUS, *Normae de Latino textu Codicis Iuris Canonici tuendo eodemque alias in linguis convertendo*, in *Communicationes*, XV (1983), p. 41.

<sup>14</sup> Invece rispettando, va da sé, le scelte degli autori nelle citazioni.

<sup>15</sup> Prestando, cioè, fede alla mai troppo ascoltata constatazione: «Nimium altercando veritas amittitur» (PUBLILIUS SYRUS, *Sententia* nr. 261, in ID., *Mimi, similesque sententiae* ..., Lipsiae, apud Ioannem Sommer, MDCCCIX, p. 50).

<sup>16</sup> In altre parole, spesso capita che ci si esprima in un certo senso basandosi proprio anche sul tema delle prelature personali.

Paradossalmente, però, l'inevitabile contatto con il tema specifico mostrava un vantaggio in termini di consapevolezza critica: la causa dello stallo e della correlata polemica pare da ricondurre ad una difficoltà metodologica, nella misura in cui si pretende di affrontare e risolvere la problematica delle prelature partendo dalle stesse strutture in questione. Ma questo genera, per l'appunto, la conseguenza che il ragionamento rimane limitato alla *species*, ossia alle peculiari strutture personali trattate, senza un'adeguata indagine del *genus*, ossia del tema della territorialità e della personalità in relazione alla gerarchia.

Infatti, le prelature personali sono un aspetto del più ampio tema delle strutture di governo, di modo che limitarsi ad un'analisi delle prime non consente una visione globale, bensì soltanto una percezione particolare del problema.

Ecco, allora, delinearsi il nodo della discussione: lo stallo e le incomprensioni sono inevitabili, se non si affrontano alcuni punti prévî, i quali ultimi non sono relativi soltanto alle prelature personali, ma riguardano tutte le strutture di governo. Detto altrimenti, non si riuscirà mai a risolvere la diatriba, se prima non si sarà prestata attenzione ad una serie di quesiti: sono ammissibili le chiese particolari personali? la personalità gerarchica è un'invenzione della modernità del XX secolo? qual è lo statuto del territorio, in relazione alla chiesa? etc.

b) La seconda difficoltà riscontrata è relativa alle fonti. Parrebbe cosa buona e necessaria che, per un tema così denso e rilevante quale quello della gerarchia territoriale e personale, si dedicasse ampio spazio e studio alla documentazione originale. Pur tuttavia, a costo di affermare una cosa banale, si è notata una generale contrazione della presenza di fonti dirette in molte opere consultate: sono sempre meno, infatti, i libri che citano direttamente i grandi autori del passato, i canoni conciliari, le Scritture, etc.<sup>17</sup> Accanto a ciò, si assiste ad una cristallizzazione delle opinioni sulla base di opere che, seppur dotte ed effettivamente documentate, non possono più figurare come pienamente affidabili. Si pensi al generale utilizzo degli scritti di Harnack, in riferimento alla storia della chiesa<sup>18</sup>. Evidentemente, l'Autore è un cardine degli studî in materia, ma non pare accettabile che, ancora oggi, varî testi facciano diretto riferimento ai suoi scritti<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Per non parlare delle fonti ed informazioni locali «[...] ormai destinate a spegnersi fra le ondate della prepotente modernità, che se la prende con tutto quello che sa di vecchio e di stantio» (N. TAMASSIA, *Ricordi longobardi nel territorio mantovano*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, p. 579). Sarebbe, infatti, importante prestare attenzione anche alle soluzioni organizzative concretamente attuate a livello particolare, rapportandole con le statuizioni più generali.

<sup>18</sup> Per un profilo bio-bibliografico di Harnack, cfr. M. NICCOLI, s.v. *Harnack, Adolf von*, in AA.VV., *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Milano, Treccani, XVIII, 1933-XI, pp. 377 s.

<sup>19</sup> Come se bastasse rinviare ad Harnack per considerare provato un aspetto della chiesa primitiva. Ad esempio, oramai è acclarata, anche presso il mondo riformato, l'inadeguatezza delle tesi

Nessuno, ad esempio, penserebbe oggi di utilizzare le opere di Pierre Batiffol come unica fonte diretta per lo studio dei primi secoli della cristianità<sup>20</sup>. Eppure, ambedue gli Autori scontano lo stesso difetto, ossia una certa tendenza al trionfalismo ed allo studio delle fonti per legittimare le proprie posizioni dottrinali.

Così Harnack e Batiffol restano autori di primo livello, ma, oramai, vanno studiati per i loro commenti alle fonti dirette della storia della chiesa e non direttamente come fonti della storia della chiesa. Questo breve esempio consolida nello sprone alla riscoperta delle citazioni genuine, andando cioè a leggere quello che effettivamente hanno affermato Gesù Cristo, Cipriano di Cartagine od Innocenzo III, e non (soltanto) quello che storici protestanti o cattolici dichiarano che sia stato detto da quelle persone. In tal modo, si ottengono due risultati che paiono salutari: in primo luogo, si evita una lettura di terzo livello dei dati (cioè quello che il sottoscritto ha letto che altri autori hanno ravvisato nelle fonti in questione); in secondo luogo, si esercita il senso critico verso ogni opera umana, evitando indebiti “diritti quesiti” nel sapere scientifico. Di ciò si sente l’esigenza particolarmente in questi tempi, quando sembra così difficile valutare il contesto delle affermazioni e distinguere il pensiero di un autore da quello di colui che lo cita<sup>21</sup>.

---

dell’Autore, in relazione all’ellenizzazione della chiesa: cfr. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, pp. 93 s. Per difficoltà di altro genere, cfr. E. PETERSON, s.v. *Harnack, Adolf von*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, VI, 1951, coll. 1365 s.

<sup>20</sup> Per un profilo bio-bibliografico di Batiffol, cfr. D. VAN DEN EYNDE, s.v. *Batiffol, P.*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, cit., II, 1949, coll. 998-1000. In particolare, sulle difficoltà che – già nel secolo scorso – si riscontravano nelle sue opere, cfr. l’*Introduzione* di J. DANÉLOU in P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, Firenze, Vallecchi, 1971, pp. V-XXXIX.

<sup>21</sup> Sintomatica la reazione alle parole di Benedetto XVI che, nel 2006, citò il pensiero di Michele II Paleologo circa l’islam: l’affermazione dell’Imperatore venne attribuita *ex officio* al Pontefice. Vano risulterebbe ricordare, *ex post*, che il Papa si stesse rivolgendo a degli accademici e che avesse espressamente affermato, in relazione al modo di parlare del Paleologo, «[...] in modo sorprendentemente brusco, brusco al punto da essere per noi inaccettabile [...]» (BENEDICTUS XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discorso ai rappresentanti della scienza, Aula Magna dell’Università di Regensburg, 12.9.2006, in M. CARTABIA–A. SIMONCINI, *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, BUR, 2013, pp. 203-215, spec. p. 205 e relativa nt. 3). Se mai, si potrebbe obiettare circa la concreta possibilità di utilizzare concetti universali: «[...] l’incontro tra logos greco e rivelazione biblica, sottolineato da Benedetto XVI a Regensburg come elemento caratterizzante del cristianesimo, non contraddistingue in termini altrettanto netti né l’ebraismo né l’islam e preclude l’elaborazione di una convincente nozione di diritto naturale all’interno di queste due religioni» (S. FERRARI, *Legge di Dio e doveri degli uomini*, in G. FILORAMO [a cura di], *Le religioni e il mondo moderno*, Torino, Einaudi, 2008, IV. *Nuove tematiche e prospettive*, p. 17). Ma ciò non toglie che andrebbe rivalutato proprio «[...] il logos di cui il Papa emerito spesso parlava, un concetto largo e fiducioso della ragione umana: *largo* perché non è limitato agli spazi della cosiddetta ragione empirico-scientifica, ma è aperto alle questioni fondamentali e irrinunciabili del vivere umano; *fiducioso* perché, se accoglie le ispirazioni della fede cristiana e la legge sovrana dell’amore, è propulsore di una civiltà che riconosce la dignità della persona umana, l’intangibilità dei suoi diritti e la cogenza dei suoi

\*

Un ringraziamento va al supervisore, prof. M. Miele, specie per l'autonomia concessa al sottoscritto nel condurre la presente ricerca, ed alla biblioteca sant'Antonio dottore, in Padova. Altresì, riconoscenza va alla pontificia Università lateranense, per gli approfondimenti ivi svolti, in persona del preside dell'*Institutum Utriusque Iuris*, prof. M.J. Arroba Conde, e del prof. M. Riondino. Infine, un ricordo per il Convitto beato Pio IX, in Roma, dove chi scrive ha soggiornato in comodità.

## CAPITOLO I

LA TERRITORIALITÀ E LA PERSONALITÀ IN GENERALE**I.1. Non si inizia con la Bibbia?**

Può sorprendere che una tesi in diritto canonico contenga (ed addirittura inizi con) lo studio di argomenti prettamente “laici” e trattati da altre branche del diritto e/o da scienze non giuridiche. Eppure, a fronte di una progressiva perdita di rilevanza della conoscenza delle fonti bibliche, accompagnata dalla secolarizzazione della società, pretendere di trattare il tema in questione in modo esclusivamente “confessionista” non pare praticabile. In altre parole, vi è una sorta di necessità di confrontarsi con elementi generati al di fuori del ragionamento ecclesiale<sup>22</sup>. Lo stesso diritto canonico non può non recepire le sfide della modernità e, quindi, nel caso che interessa, sembra essenziale principiare da alcuni argomenti condivisi<sup>23</sup>.

Tra l’altro, proprio nell’ottica di una corretta successiva trattazione delle fonti dell’AT e del NT, deve essere ricordato che i passi biblici citati non vanno considerati come l’unica fonte per la riflessione, in tema di organizzazione gerarchica. Infatti, all’uomo si presenta anche la natura, il creato, quale modello di riferimento. Anzi, secondo una linea di riflessione risalente rispetto al tomismo, il *liber creaturarum* è fonte antecedente alla Bibbia, che è, infatti, *liber reparativus*. Certamente l’uomo, a causa della disobbedienza adamitica, non è più in grado di decrittare correttamente il messaggio che Dio ha impresso al creato, ma ciò non toglie, anzi conferma, che la Scrittura sia il frutto di una “revisione” dei piani divini. Con la Bibbia, quindi, all’uomo viene fornita la chiave di lettura per cercare di mantenere un contatto diretto con il Creatore, a seguito della cecità indotta dal peccato<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Sull’esigenza di considerare anche quanto proveniente *ab extra*, cfr. J.B. METZ, *Il problema di una “teologia politica” (1967)*, in ID., *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997* (Biblioteca di teologia contemporanea, 101), Brescia, Queriniana, 1998, pp. 20 s. Vi è anche chi si spinge oltre, affermando: «Il cristianesimo ‘si nutre’ di *non cristianesimo*, di gramigne non cristiane, di crescenze non cristiane. E perciò nella sua specie più pura e ispirata, solo e da sé, esso reclama, esige, brama il ‘suo contrario’» (V. ROZANOV, *L’apocalisse del nostro tempo* [Piccola Biblioteca, 79], Milano, Adelphi, 1979, p. 65). Andrebbero anche considerate le recenti riflessioni di M. Cacciari: «La Chiesa *militans* non può non alimentarsi delle energie che si combattono nella *civitas hominis*» (*Il potere che frena. Saggio di teologia politica* [Piccola Biblioteca, 640], Milano, Adelphi, 2013, p. 75; cfr. *ibid.* anche p. 77 e 94 s.).

<sup>23</sup> Con ciò, certamente, non si pretende di effettuare una trattazione diffusa, bensì si cerca di porre alcuni punti fermi.

<sup>24</sup> Cfr., anche per relativa bibliografia, T. GREGORY, *Il Liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio*, in ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*

Ecco che, ferme restando queste considerazioni, si comprende il perché dell'esigenza di collocare le fonti confessioniste non in modo assoluto, bensì accanto alle riflessioni "laiche" provenienti da altri ambiti della scienza<sup>25</sup>. A tal proposito, giova ricordare che chi ha governato la chiesa nei primi secoli era imbevuto della cultura del mondo antico e si muoveva su un piano di pensiero in forza del quale il riferirsi ad un passo biblico poteva tranquillamente stare accanto alla citazione di qualche costituzione imperiale<sup>26</sup>. Ciò potrà far sorridere un giurista "puro" del XXI secolo, ma codesta metodologia mista è stata la regola per molti secoli e non è detto che quelli fossero tempi peggiori per il diritto, anzi.

---

(Raccolta di studi e testi, 235), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007, pp. 35-45, ed ID., *Cosmologia biblica e cosmologie cristiane*, in ID., *Speculum naturale*, cit., pp. 198-201.

<sup>25</sup> Tra l'altro, non bisogna dimenticare che in dottrina, per quanto si tratti di una posizione minoritaria, vi è chi afferma che «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati» (J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien, Hanser, 2000, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa* [Biblioteca di cultura storica, 239], Torino, Einaudi, 2002, p. 20. In generale, sul concetto di *teologia politica* per tale Autore, cfr. *ibid.*, pp. 5-23).

<sup>26</sup> Emblematico il caso di papa Gregorio I, che seppe coniugare la preparazione giuridica con una visione religiosa del mondo. Cfr. l'evocativo ritratto in N. TAMASSIA, *L'Italia verso la fine del VI secolo. Profili gregoriani*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, cit., p. 437: «La pienezza dei tempi non era raggiunta: da Roma partiva il manipolo d'Agostino per recare ai confini del mondo la parola dell'Evangelo; vertiginosa, febbrile, ardente è l'opera di Gregorio, per la difesa di ciò che resta della romanità, per la restaurazione del grande colosso della Chiesa, per salvaguardare l'alto privilegio della Sede romana, per curarne gl'interessi temporali grandiosi, com'erano quelli dei patrimoni, e perché fosse acciuffato perfino qualche schiavo fuggiasco, errabondo, lontano dai luoghi della sua dimora». Ciò non toglie che l'ex *praefectus Urbi* percepisse nitidamente lo sfascio del mondo: «Dalle sacre carte volge l'occhio alla realtà, e atterrito trova che le profezie si compiono inesorabilmente» (*ibid.*, p. 438). Per qualche appunto critico sulla figura tralatizia del Pontefice, cfr. C. CRACCO, *Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno*, in G. DE ROSA–C. CRACCO (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 13-49. In ogni caso, abbondantemente prima della caduta dell'impero romano d'occidente, si poteva ravvisare «[...] l'emergere della chiesa come organizzazione in concorrenza con lo stato stesso e capace di attrarre sempre più le persone colte ed influenti. Sebbene cercasse di irregimentare ogni cosa, lo stato non fu in grado di prevenire od eliminare la concorrenza rappresentata dalla chiesa: era possibile, in effetti, sottrarsi all'autorità dello stato abbracciando la chiesa. Chi amava il potere avrebbe scoperto ben presto che si poteva trovare più potere nella chiesa che nello stato. La chiesa attrasse a sé le menti più creative: sant'Ambrogio, san Gerolamo, Ilario di Poitiers e sant'Agostino in Occidente; Atanasio, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea in Oriente: quasi tutti sovrani nati, sovrani di una tempra che, con l'eccezione dell'imperatore letterato Giuliano, era difficile trovare sul trono imperiale. Combinavano teologia cristiana e filosofia pagana, abilità politica mondana e fede salda in valori immortali. Sapevano dire tanto ai dotti quanto agli indotti come comportarsi, e, di conseguenza, trasformavano tanto l'aspetto esterno quanto il significato interiore dell'esistenza quotidiana di un numero crescente di persone. [...] la chiesa attraeva molti uomini che in passato sarebbero divenuti eccellenti generali, governatori provinciali e consiglieri imperiali» (A. MOMIGLIANO, *Il cristianesimo e il declino dell'impero romano*, in ID., *Storia e storiografia antica* [Collezione di testi e di studi, Storia], Bologna, il Mulino, 1987, p. 350).



## I.2. Qualche riflessione in generale.

Non è questa la sede per affrontare dettagliatamente il perché delle scelte organizzative effettuate dall'umanità nel corso dei secoli. Eppure, qualche breve cenno andrà effettuato, non fosse altro per rendere più agevole la trattazione specificamente canonistica.

Preliminarmente, va riconosciuto un debito consistente all'etologia: si tratta di una branca del sapere che dimostra un cospicuo interesse per il tema, avendo a cuore di conoscere ed approfondire i comportamenti animali. Ebbene, se si considerano gli apporti di tale scienza, risulta che il territorio sia concepito come una porzione di spazio stabilmente occupata ed, in qualche modo, delimitata; nello specifico, poi, l'atteggiamento territoriale figura come vantaggioso, in quanto idoneo a garantire la miglior forma di convivenza tra gli esseri, deflazionando la conflittualità e stabilendo dei ruoli<sup>27</sup>. Chiaramente, tali conclusioni non possono essere applicate acriticamente agli uomini, ma non pare negabile che la condotta delle bestie costituisca spesso un paradigma anche per quello delle persone. Così, come prima ricognizione, l'etologia sembra segnalare il carattere non casuale della tendenza umana ad occupare degli spazi ed ad organizzarsi gerarchicamente sulla base del criterio territoriale.

Per l'appunto, allora, prima dell'analisi territoriale/personale, bisogna riflettere sulla configurazione delle comunità umane. «Le strutture di appartenenza possono essere tendenzialmente lasche e possono essere tendenzialmente rigide. Nel primo caso si parla di *loose societies*, nel secondo di *tight societies*»<sup>28</sup>. Da ciò è evincibile che un primo fattore di incidenza è proprio quello della flessibilità dell'organizzazione sociale: in altre parole, si pone l'esigenza di verificare se – ed in quale misura – le aggregazioni umane consentano che la singola persona disponga dell'appartenenza alle medesime. Può un cittadino, piuttosto che un *christifidelis*, sottrarsi al governo della circoscrizione in cui è ascritto? Se sì, come? E, parallelamente, in che modo si può aderire ad un ente gerarchico? Così, un ordinamento giuridico, prima che nelle sue declinazioni territoriali e/o personali, deve essere valutato quanto al grado di flessibilità in entrata ed in uscita.

O, meglio, andrebbe considerato il prezzo implicito di qualsiasi criterio di collegamento eletto da una comunità: «Estraneità è il correlato necessario e ineludibile di appartenenza, dunque una funzione dell'umana formazione di gruppi. [...] Estraneità e appartenenza sono due pagine dello stesso processo della formazione di gruppi o “pseudospeciazione”. [...] I “generatori” dell'appartenenza

<sup>27</sup> Cfr., e pluribus: D.E. LANDENBERGER, s.v. *Territory*, in AA.VV., *The Encyclopedia Americana*, New York, Americana Corporation, 26, 1976, pp. 522 s.; J.-C. RUWET, s.v. *Territoire*, in AA.VV., *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 15, 1976, pp. 981-983.

<sup>28</sup> ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, cit., p. 219.

sono anche, contemporaneamente, i generatori dell'estraneità<sup>29</sup>. Pare evidente, qui, un'impellenza a valutare in modo relativo qualsiasi fattore posto come rilevante, di modo che lo stesso richiamo al territorio, normalmente valutato come lodevole ed anti-discriminante, va contestualizzato e riconosciuto come foriero di possibili esiti negativi<sup>30</sup>.

Ciò premesso, si può ben comprendere che lo stesso legame tra uomo e territorialità sia un fattore per nulla ovvio che andrebbe approfondito<sup>31</sup>. La territorialità, infatti, riveste un ruolo primario, a tal punto che di essa si può affermare: «[...] is a primary geographical expression of social power. It is the means by which space and society are interrelated»<sup>32</sup>. Inoltre, la medesima costituisce «[...] *the attempt by an individual or a group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area*»<sup>33</sup>.

Risulta evidente, già a questo punto, che il criterio geografico non sia scevro di collegamenti con l'aspetto umano, anzi: le comunità sociali agiscono tramite il fenomeno della c.d. territorializzazione, circa la quale Vallega afferma: «Secondo i geografi, la territorializzazione è costituita dalla presenza e dall'intervento delle comunità umane sulla superficie terrestre. Per il semplice fatto d'essere presente, la specie umana ha dato luogo alla territorializzazione di parti sempre più estese della superficie terrestre»<sup>34</sup>.

Per questo, il dato che le collettività siano strutturate prevalentemente su base territoriale e non personale non è privo di significato. Febvre ha messo in luce le distinzioni intercorrenti tra comunità territoriali e comunità non territoriali (c.d. totemiche)<sup>35</sup>. In particolare, si può evincere una tendenza alla trasformazione delle

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 218 s.

<sup>30</sup> Su questo aspetto, cfr. *infra* I.3 e V.1.1.

<sup>31</sup> In generale, su tale rapporto, cfr. S. ORTINO, *Il nuovo Nomos della Terra. Profili storici e sistemati dei nessi tra innovazioni tecnologiche, ordinamento spaziale, forma politica* (Minoranze etniche ed autonomie regionali, 2), Bologna, il Mulino, 1999, *passim*. Secondo M. WEBER, «[...] per costituire una comunità "politica" distinta sono sufficienti un "territorio", la disponibilità alla violenza fisica per conservarlo e un agire comunitario che non si esaurisca solo in un'attività di economia collettiva per la copertura comune del fabbisogno, ma che regoli le relazioni degli uomini che si trovano nel territorio» (*Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß: I. Gemeinschaften*, a cura di W.J. MOMMSEN, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001, trad. it. *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, a cura di M. PALMA, *Comunità* [Biblioteca, 31], Roma, Donzelli, 2005, p. 191).

<sup>32</sup> R.D. SACK, *Human territoriality. Its theory and history* (Cambridge Studies in Historical Geography, 7), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 5.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>34</sup> *La geografia del tempo. Saggi di geografia culturale*, Torino, UTET, 2006, p. 65.

<sup>35</sup> Cfr. *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1970, trad. it. *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia* (Piccola Biblioteca Einaudi, 402), Torino, Einaudi, 1980, pp. 46-52.

seconde nelle prime, seppur con le debite eccezioni<sup>36</sup>. Tale dato non deve essere limitato ad una dimensione primitiva dell'umanità, ma va riconosciuto come una tendenza abbastanza comune nelle varie forme di aggregazione sociale. Non pare esagerato, allora, riconoscere che le comunità nascano su base personale, cioè da una qualche forma di legame che non è immediatamente territoriale, bensì fondato su aspetti familiari, linguistici, etnici<sup>37</sup>. Soltanto successivamente, in caso di stabilità del vincolo, avverrebbe il passaggio alla stabilità tipicamente territoriale. Ecco che questo aspetto risulta prezioso per studiare una certa tendenza svalutativa della personalità quale criterio di organizzazione gerarchica, quasi che fosse un'adulterazione delle realtà territoriali. È umano, perfettamente umano, fondare l'aggregazione con persone sulla base di aspetti comuni, sulla base di ciò che si reputa più caro e/o più importante. In un'ottica di spazio di libertà, si configura come fisiologico cercare di organizzarsi stabilmente con persone affini: ciò vale, in modo facilmente intuibile, per l'aspetto associativo (privatistico), ma anche per l'aspetto più propriamente gerarchico (pubblicistico). Eppure, a meno che non si voglia ritenere intervenuta un'inversione tra regola ed eccezione, il fatto che l'elemento personalistico si stia progressivamente ampliando in varî ambiti della vita umana pare significativo: la regola della stabilizzazione, più o meno inesorabile, in senso territoriale sembra conoscere una sempre maggiore disapplicazione e, per questo, urge fare chiarezza sui concetti di riferimento.

### **I.3. Territorialità.**

Preliminarmente, va riconosciuto che l'elemento della terra ha goduto di scarso interesse presso la riflessione filosofica<sup>38</sup>. Ciò sembra aver quasi legittimato tutte le altre branche del sapere scientifico – diritto canonico compreso – a “dare

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, p. 48. Guardando già all'ambito canonistico, si può evincere, ad esempio, un caso di territorializzazione in quanto accaduto in Spagna, con il passaggio della *Real Capilla* da giurisdizione *quasi nullius* a *vere nullius* (cfr. B.C. GUTIÉRREZ, *La jurisdicción eclesiástica palatina en los Patronatos Reales del Buen Suceso y de Santa Isabel de Madrid [1753-1931]*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, p. 211).

<sup>37</sup> F. FILOMUSI GUELF, *Enciclopedia giuridica*<sup>7</sup>, Napoli, Jovene, 1917, § 30, p. 106: «Il territorio così considerato è elemento essenziale per l'organamento giuridico. Se noi risalissimo ai primitivi tempi storici, potremmo pensare ad un ordinamento giuridico fondato solo sul vincolo di stirpe e di famiglia, siccome nei popoli nomadi; ma allora non vi potè essere che un organamento giuridico assai imperfetto, ed in ogni modo in quei tempi l'idea di popolo non è compiuta, poiché solo nello Stato un popolo può trovare la sua completa e perfetta organizzazione giuridica». Tale riflessione, al di là del fatto che sconta una certa visione dello Stato forse superata, mostra come la stabilità e la complessità delle comunità umane postulino una delimitazione territoriale ed un (almeno parziale) superamento dei vincoli di natura personale.

<sup>38</sup> Cfr. F. VOLPI, *Il potere degli elementi*, in C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1954), trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*<sup>3</sup> (Piccola biblioteca Adelphi, 487), Milano, Adelphi, 2002, pp. 115 s.

per scontato” lo studio sul punto. Così, si è rivelato inevitabile andare alla ricerca di informazioni e nozioni sulla territorialità *et similia*<sup>39</sup>: paradossalmente, proprio nelle opere che potevano apparire più aliene alla presente trattazione si sono riscontrati i risultati maggiormente interessanti<sup>40</sup>.

Alcuni autori hanno sottolineato la distinzione tra *terra* e *territorio*<sup>41</sup>, affermando: «La geografia non è la rappresentazione della *Terra*, ma delle strutture materiali della socializzazione [...], cioè del *territorio*»<sup>42</sup>, dal che si può osservare l’esigenza di distinguere tra il dato tellurico e ciò che va oltre l’aspetto meramente materiale. In particolare, sempre Dematteis qualifica il territorio come «[...] l’ambito geografico di un dominio politico o politico-militare»<sup>43</sup>.

Anche *spazio* e *territorio* non sono considerati come sinonimi: «L’antitesi corre fra territorialità e spazialità: dove quest’ultima parola designa una pura determinazione normativa»<sup>44</sup>. Quanto agli spazi, si tratta di «[...] estensioni che accolgono una pluralità di luoghi»<sup>45</sup>. Così, si può affermare: «In senso oggettivistico, lo spazio è stato inteso come una porzione della superficie terrestre che esiste in sé, al di fuori del soggetto; una porzione che può essere misurata, rappresentata secondo criteri geometrici e la cui configurazione – dalle forme fisiche agli insediamenti umani – può essere rappresentata mediante modelli razionali. In senso soggettivistico, lo spazio è stato inteso come una porzione di superficie terrestre caratterizzata da aspetti che attengono alla cultura, caratterizzata cioè da simboli e da valori. Così facendo, le comunità umane, se considerate in funzione della cultura che hanno forgiato, diventano la base di partenza per identificare queste porzioni di superficie terrestre»<sup>46</sup>.

Pare discostarsi, da quanto detto finora, la riflessione di Rosario Assunto. Egli, nell’operare una categorizzazione, parte dal *territorio*: «[...] una più o meno

<sup>39</sup> Per una breve panoramica sui temi, cfr. S. SICARDI, *Essere di quel luogo. Brevi considerazioni sul significato di territorio e di appartenenza territoriale*, in *Politica del diritto*, XXXIV (2003), 1, pp. 115-128, ed A. BAGNASCO, *Isole nella corrente: regioni e città nel processo di globalizzazione*, in *il Mulino*, 2005, 1, pp. 157-164.

<sup>40</sup> Come riflessioni iniziali, quanto al rapporto tra territorio e giurisdizione, possono considerarsi quelle effettuate da L. MANNORI, *La nozione di territorio fra antico e nuovo regime. Qualche appunto per uno studio sui modelli tipologici*, in L. BLANCO (a cura di), *Organizzazione del potere e territorio. Contributi per una lettura storica della spazialità*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 24-27.

<sup>41</sup> Cfr. G. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 74.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 73.

<sup>44</sup> N. IRTI, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto* (Sagittari, 150), Roma–Bari, Laterza, 2006, p. 72. Sulla non coincidenza del concetto di spazio e di territorio, cfr. anche *ibid.*, pp. 149 s.

<sup>45</sup> VALLEGA, *La geografia del tempo*, cit., p. 124. Ancora, si vede nello spazio un’estensione, «[...] una realtà territoriale in varia misura più ampia di quella che, secondo il senso comune, consideriamo come luogo [...]» (*ibid.*, p. 126).

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

vasta estensione della superficie terrestre, che può essere delimitata secondo divisioni geofisiche (monti, fiumi), secondo differenze linguistiche, secondo delimitazioni politico-amministrative che possono coincidere con quelle geofisiche e linguistiche o possono ignorarle [...]»<sup>47</sup>. Segue, poi, l'*ambiente*, che si configura come qualcosa di più ampio del territorio, «[...] essendo l'ambiente il territorio qualificato biologicamente, storicamente e culturalmente»<sup>48</sup>. «Un territorio, infatti, rimane identico a se stesso attraverso le mutazioni del suo ambiente biologico e del suo ambiente storico-culturale»<sup>49</sup>. Infine, il *paesaggio* è la «[...] “forma” che l'ambiente [...] conferisce al territorio come “materia” della quale esso si serve»<sup>50</sup>. Stando al pensiero del Filosofo, il territorio risulta la base, apparentemente neutra, sulla quale procedere con la costruzione concettuale ulteriore. Per quanto possa apparire una ricostruzione all'insegna di una visione “estetica”, scarsamente utilizzabile in questa sede, la suddetta tripartizione induce ad un sano relativismo, evitando di appiattirsi su di un uso acritico del termine *territorio*.

A fronte di tali suddette contrastanti riflessioni, si percepisce l'esigenza di razionalizzare, di trovare una qualche sistematicità concettuale. A chi scrive sembra apprezzando il pensiero di Raffestin, il quale afferma: «È essenziale capire bene che lo spazio è in posizione di anteriorità rispetto al territorio. Il territorio è generato a partire dallo spazio, è il risultato di un'azione condotta da un attore sintagmatico (attore che realizza un programma) a qualsiasi livello. Appropriandosi concretamente o astrattamente (per esempio, mediante la rappresentazione) uno [*sic*] spazio, l'attore “territorializza” lo spazio»<sup>51</sup>. Si può notare come, ivi, l'Autore segua la concezione per cui il territorio non è un concetto immediato, bensì il frutto dell'intervento umano. A tal proposito, va ricordata la formula che, sempre Raffestin, arriva a teorizzare: «Crediamo che sia possibile definire una territorialità *sensu lato* che proceda da una problematica della relazione. A tale effetto, proporremo un'espressione semplice che possa esprimerla: H r E, dove H è l'individuo, il soggetto, in quanto appartiene ad una collettività, r è una relazione particolare definita da una forma e un contenuto e che abbisogna di strumenti, ed E l'esteriorità, vale a dire una “topia”, un luogo, ma anche uno spazio astratto quale un sistema istituzionale, politico o culturale per esempio. [...] La territorialità può quindi esprimersi così: T → H r E»<sup>52</sup>. Bisogna

<sup>47</sup> R. ASSUNTO, *Paesaggio – Ambiente – Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale*, in *Bollettino del Centro internazionale di studi di architettura Andrea Palladio*, XVIII (1976), p. 45.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 46 s.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>51</sup> C. RAFFESTIN, *Per una geografia del potere* (Studi e ricerche sul territorio, 9), Milano, Unicopli, 1983, p. 149.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 164. Sul punto, cfr. anche ID., *L'evoluzione storica della territorialità in Svizzera*, in J.B. RACINE–C. RAFFESTIN–V. RUFFY, *Territorialità e paradigma centro-periferia. La Svizzera e la Padania* (Studi e ricerche sul territorio, 2), Milano, Unicopli, 1978, p. 13.

riconoscere come tale speculazione abbia il pregio di fornire, almeno astrattamente, un parametro tecnico di riferimento per affrontare il tema della territorialità, per cui quest'ultima sarebbe il frutto dell'interazione tra l'elemento umano e quello spaziale. Ciò consente di concludere come il territorio, quale derivazione della territorialità, non può essere valutato in senso meramente geografico, quale un'entità oggettiva, "asettica" rispetto alla persona<sup>53</sup>.

Così, si può comprendere come la nozione di territorio sia strettamente connessa con quella di territorialità. Per la precisione, si può partire dalla seconda che – come poc'anzi ricordato – «[...] is a primary geographical expression of social power. It is the means by which space and society are interrelated»<sup>54</sup>. Ovvero, «[...] the attempt by an individual or a group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area»<sup>55</sup>. Considerato ciò, ecco che il territorio è definibile come l'area geografica in questione<sup>56</sup>.

Occorre chiarirsi: è pacifico che termini quali *territorio*, *spazio*, *terra*, etc. vengano comunemente utilizzati come sinonimi o, come minimo, pienamente surrogabili tra loro. In questa sede, però, risultava improcrastinabile comprendere se, eventualmente, vi fossero differenze semantiche; come messo in luce *supra*, pare che, malgrado la sommarietà delle riflessioni, tra i termini vi sia una certa differenza di significato. Dunque, per quel che qui interessa, il territorio va inteso

<sup>53</sup> Tra l'altro, sarebbe importante approfondire la questione terminologica anche nelle altre lingue europee. A titolo esemplificativo, si consideri che è stato messo in luce come, nell'area germanofona, si trovi un lessico "caricante" lo spazio di connotazioni politico-giuridiche: «Nell'antica lingua alto-tedesca il termine astratto *Landschaft* figurava accanto a quello territoriale generale *Land*, attestato già nel IX secolo con esplicito significato politico e soprattutto come ambito circoscritto di validità di una determinata giurisdizione. *Landschaft* includeva da sempre [...] un elemento giuridico-politico fondato su comunanze storico-sociali tra coloro che risiedevano nella *Landshaft*. [...] serviva inizialmente più per designare un'unità spaziale di natura apolitica oppure una contrada, una regione circostante non connotata [...] come un'entità spaziale politica o giuridica. Tale componente rimane, però, fin dall'origine insita in *Landshaft* per le concrete consonanze storiche e sociali che comporta tra gli individui dimoranti nel suo ambito. In questo senso il termine ricorre per rendere il latino *regio* o anche *provincia*. [...] Lo Stato dei Franchi, nella riorganizzazione politico-amministrativa del regno, adottò in larga misura i vocaboli paesaggistici, che, utilizzati nella sua ripartizione giurisdizionale, amministrativa, fiscale o feudale, divennero anch'essi nomi politici in senso lato» (M. VENTURI FERRIOLO, *Etiche del paesaggio. Il progetto del mondo umano*, Roma, Editori Riuniti, 2003, pp. 23 s.). Sempre sul rapporto tra *Landschaft* e *Land*, cfr. J. RITTER, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in ID., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1974, trad. it. *Paesaggio. La funzione dell'estetico nella società moderna*, in *Soggettività*, a cura di T. GRIFFERO, Genova, Marietti, 1997, p. 122, nt. 40. Più specificamente, sul concetto di *Landschaft* come «[...] territorio nel quale vigeva il medesimo diritto (*Landrecht*) o dominato da un governo unitario», J. KÖGL, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivanti al clero diocesano dalla sua soppressione*, Trento, Tipografia arcivescovile Artigianelli, 1964, pp. 217 s.

<sup>54</sup> SACK, *Human territoriality*, cit., p. 5.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> *Loc. cit.*

non come mera espressione di una realtà geografica “neutra”, bensì secondo un’accezione di spazio connotato anche da una dimensione umana, cioè antropizzato ed in qualche modo organizzato.

Così, quasi fisiologicamente, si trapassa nella principale manifestazione della territorialità, quella che normalmente si associa a tale nozione, ossia il *confine*<sup>57</sup>: si tratta di un concetto di origine prettamente tellurica e che contiene in sé una rilevanza giuridica<sup>58</sup>. Per quel che qui interessa, il confine offre lo spunto per riflettere su una certa tendenza, ossia quella di considerare come risultato acquisito ed immutabile le frontiere attuali<sup>59</sup>. Non va mai dimenticato, infatti, che quando si guarda ad una ripartizione terrestre, sia essa civile od ecclesiastica, si tratta sempre di una soluzione umana – oggetto di valutazioni più o meno articolate, ma pur sempre una scelta. Ecco perché va riconosciuto come non vi sia «[...] frontiera buona in sé; ci sono soltanto relazioni simmetriche o asimmetriche tra le collettività che utilizzano, bene o male, la frontiera a fini diversi»<sup>60</sup>. Bisognerebbe riconoscere che le partizioni territoriali non hanno veri significati in se stesse, bensì assumono un senso se si considera ciò che scaturisce da esse, ossia le circoscrizioni concretamente derivanti dalla suddivisione effettuata<sup>61</sup>. Così, l’attribuzione di una determinata area ad una struttura di governo, piuttosto che ad un’altra, deve essere valutata secondo gli effetti e rispetto alle finalità prefissate<sup>62</sup>.

Da ciò pare possibile ravvisare la principale delle difficoltà insite nell’esaltazione eccessiva della territorialità, ossia la cristallizzazione degli equilibri e l’incompatibilità con il cambiamento<sup>63</sup>: si tende, infatti, a dimenticare che i confini e le ripartizioni territoriali sono soluzioni contingenti, determinatesi

<sup>57</sup> Sui vari termini utilizzati per tale concetto, cfr. C. MILANI, *Il confine: note linguistiche*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico* (Scienze storiche, 40), a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1987, pp. 3-12.

<sup>58</sup> Cfr. P. ZANINI, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 5 ss. e 29 ss.

<sup>59</sup> Cfr. FEBVRE, *La Terre et l'évolution humaine*, cit., pp. 349-370.

<sup>60</sup> C. RAFFESTIN, *Elementi per una teoria della frontiera*, in C. OSSOLA–C. RAFFESTIN–M. RICCIARDI (a cura di), *La frontiera da Stato a Nazione. Il caso Piemonte*, Roma, Bulzoni, 1987, p. 33. «Il potere ha bisogno dei limiti e delle frontiere per “quadrettare”, cioè per controllare, organizzare, distendere, facilitare, ma anche sorvegliare, rinchiudere, e al limite per reprimere. Ed è per questo che occorre essere molto attenti ad ogni ristrutturazione dei sistemi di limiti e di frontiere: visto che nessun cambiamento è mai innocente, finirà sempre per influenzare l’esistenza degli uomini, attraverso la loro territorialità vissuta quotidianamente» (*ibid.*, p. 34).

<sup>61</sup> «Traduzione, regolazione, differenziazione e relazione sono i principi stessi che si ritroveranno sempre nel limite o nella frontiera. Principi che devono permettere di porre le questioni essenziali a qualunque limite. Su di esso occorre domandarsi: che cosa traduce, che cosa regola, che cosa differenzia, che cosa collega? È il solo modo di passare da un’analisi idiografica ad un’analisi nomotetica, il solo modo per superare il particolare e giungere al generale» (*ibid.*, p. 37).

<sup>62</sup> Calando quanto detto nel contesto canonistico, si può, allora, già percepire la provocazione a considerare l’organizzazione delle frontiere ecclesiastiche esclusivamente nell’ottica delle finalità dell’ordinamento, senza anteporre scrupoli mondani (*id est*, la pedissequa coincidenza con le articolazioni civili) od istanze conservative, secondo la regola del “si è sempre fatto così”.

<sup>63</sup> Cfr. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra*, cit., p. 38.

nel corso del tempo. È diffusa, in altre parole, l'idea che vi possano essere istituzioni ed aree in grado di resistere al tempo, in quanto espressioni di valori superiori, non più rinegoziabili. Basta fare un esercizio pratico, ossia pensare alle possibili reazioni se qualcuno mettesse in discussione i confini dell'Italia, piuttosto che della Francia: immediatamente sorgerebbe spontaneo lo sdegno, unito al sentimento di appartenenza. Ecco, cos'è quest'atteggiamento se non una chiara manifestazione di sacralizzazione delle ripartizioni territoriali? Come negare che delle linee immaginarie siano assurde a dogmi laici?

Una manifestazione di ciò si ravvisa precipuamente nella teoria dei confini naturali, che «[...] nasce nell'Ottocento dalla convinzione che la stessa 'natura' potesse fornire agli uomini i limiti e le direzioni entro cui muoversi e svilupparsi»<sup>64</sup>. Si tratta di una concezione che cerca di naturalizzare le soluzioni umane, ammantandole di un crisma panico, dove sarebbe la stessa terra a fornire le delimitazioni delle diverse circoscrizioni. Così, il confine di uno Stato *deve* trovarsi al centro di quel determinato fiume, piuttosto che sullo spartiacque di quella determinata catena montuosa. Va riconosciuto che, almeno in questo caso, si tratta di un'evidente miglioramento, stante il fatto che gli uomini riconoscono una primigenia indisponibilità delle delimitazioni, attenendosi a quanto la natura offre in modo più o meno spontaneo. Ma neanche questa concezione può andare esente da beneficio di inventario, poiché le soluzioni gerarchiche finiscono comunque per cristallizzarsi.

Ecco perché, in conclusione sul punto, urge mantenere ben chiara la consapevolezza che non vi sono poteri in grado di resistere *sine die*, senza subire una progressiva corruzione che, presto o tardi, porterà alla morte dell'organismo sociale, così come esistente<sup>65</sup>. Pertanto, le soluzioni organizzative devono essere connotate da uno spirito di provvisorietà, senza alcuna pretesa di perpetuità. Altrimenti, si passa da circoscrizioni di governo che servono per le esigenze degli uomini, a circoscrizioni di governo alle esigenze delle quali sono asserviti gli uomini.

Curiosamente, ma nemmeno troppo, la riflessione più recente si concentra proprio sul tema del limite: è come se, di fronte ad un mondo sempre meno legato ai ritmi ed agli equilibri della terra, gli autori sentissero l'incognita del futuro e spostassero la loro attenzione agli estremi: non più il centro, bensì l'esterno; non

<sup>64</sup> ZANINI, *Significati del confine*, cit., p. 19 (ove *Ottocento* si riferisce al XIX secolo).

<sup>65</sup> E ciò non vale solo per l'esempio dell'impero romano, bensì è estensibile ad ogni realtà umana. Con il suo linguaggio evocativo, J.K. HUYSMANS vaticina: «[...] via via che crolleranno sotto l'urto dei Barbari gli Imperi putrefatti dalla sanie dei secoli» (*À rebours* [1884], trad. it. *Controcorrente*, Milano, Garzanti, 2006<sup>20</sup>, p. 49). Evidentemente, di barbari ve ne sono sempre, in ogni epoca.



più ciò che è, bensì ciò che non è<sup>66</sup>. Lo si può notare nelle riflessioni di Cacciari, il quale afferma: «[...] il luogo non è altro che il confine stesso, l'*orlo* estremo dell'ente, e cioè il suo *fine comune* con l'altro da sé. Non possiamo definire il luogo se non come *eschaton* dell'ente, e cioè come suo confine. Il confine è l'essenza del luogo»<sup>67</sup>.

Più in generale, va riconosciuta la funzione fondativa di base, per quanto riguarda il limite: infatti, mediante quest'ultimo, si crea una frattura sulla terra, si spezza la continuità dello spazio, altrimenti privo di vere soluzioni di continuità; inoltre, mediante tale procedimento, si assiste all'entrata in scena di un altro fattore – spesso trascurato per quanto riguarda l'organizzazione umana –, ossia il tempo. Senza limiti geografici, in altre parole, sarebbe improponibile concepire una consequenzialità cronologica e, dunque, l'uomo sarebbe costretto entro un eterno presente<sup>68</sup>.

Quanto detto sinora impelle per riconoscere che la territorialità non costituisce un criterio assolutamente privo di complicazioni, anzi. Eppure, al tempo stesso, non si può negare che tale criterio sia il più idoneo a favorire la coesistenza – almeno tendenzialmente – paritetica fra gli appartenenti ad una determinata circoscrizione: «[...] la coincidenza tra territorialità ed eguaglianza non è assoluta, ma ogni qual volta i criteri di qualificazione giuridica si allontanano dal dato territoriale (e spaziale in generale) il criterio di uguaglianza diviene, per così dire, *recessivo* e prende forza quello del *privilegio*, che si qualifica per un allontanamento sia dal criterio della territorialità sia da quello dell'eguaglianza, assumendo così il significato di indice, sia pur negativo, del collegamento fra entrambi i principi»<sup>69</sup>.

#### I.4. Personalità.

Chi discute dell'importanza di tutelare l'uomo e/o la persona? Da decenni è tutto un fiorire di convenzioni internazionali, dichiarazioni congiunte, accordi, etc.,

<sup>66</sup> Significativo il volume di R. BODEI, *Limite* (Parole controtempo), Bologna, il Mulino, 2016, da cui si possono trarre spunti sullo *status quo* della riflessione.

<sup>67</sup> *Nomi di luogo: confine*, in *aut aut*, 299-300 (2000), p. 75. In generale, l'intero contributo, alle pp. 73-79, è tutto sul rapporto tra luogo e confine.

<sup>68</sup> «L'apposizione del limite segna, in un certo modo, un fine nello spazio e un principio nel tempo, un termine della terra e un inizio di storia» (IRTI, *Norma e luoghi*, cit., p. 146).

<sup>69</sup> G. LOMBARDI, *Spazio e frontiera tra eguaglianza e privilegio: problemi costituzionali tra storia e diritto*, in OSSOLA–RAFFESTIN–RICCIARDI (a cura di), *La frontiera da Stato a Nazione*, cit., p. 387.

per riconoscere i diritti e garantire la dignità del nostro genere<sup>70</sup>. Laicamente, si afferma che «la persona è più che un fatto di organizzazione, più che un nome o un diritto ad un personaggio e una maschera rituale: essa è un fatto fondamentale del diritto»<sup>71</sup>. La stessa antropologia filosofica si serve del concetto di persona: «Posizionalmente si ha una triplice determinazione: il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o anima) e fuori del corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice *persona*. È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole. La sua esistenza è veramente posta nel nulla»<sup>72</sup>.

Si potrebbe, quindi, ritenere pacifica la categoria dell'uomo ed i concetti da essa derivati<sup>73</sup>, secondo un'accezione almeno naturalistica. Invece, alcuni autori hanno messo in guardia dall'eccessivo affidamento sulla categoria dell'uomo: a prima vista, parrebbe una provocazione gratuita, ma, in realtà, i concetti nascondono pericoli ed ambiguità. «Il concetto di *uomo* [...] comporta solo apparentemente una generale neutralizzazione dei contrasti fra gli uomini. In realtà esso racchiude in sé un concetto opposto, quello di *non-uomo*, dotato del più terribile potenziale distruttivo»<sup>74</sup>. A tale considerazione di Schmitt, fa eco una più recente constatazione di Irti: «Come i singoli, ridotti a mere funzioni del mercato globale, perdono qualsiasi identità, e sono fatti estranei ai luoghi ed alla storia, così l'uomo, concreto e determinato, si dissolve nell'universale umanità. Il *genere 'uomo'*, tra biologico e mistico, assorbe le specie innumerevoli, i destini singolari e irripetibili»<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> In generale, sul concetto di persona, cfr. R. SCRUTON, s.v. *person*, in ID., *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*<sup>3</sup>, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 519-521.

<sup>71</sup> M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*. *Un plan de travail* (1938 [già in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXVIII {1938}, pp. 263-281]), trad. it. *La nozione di persona. Una categoria dello spirito* (Il pellicano rosso, n.s., 245), Brescia, Morcelliana, 2016, p. 81. Già Roma, cioè, il concetto di *persona* «era così divenuto sinonimo della vera natura dell'individuo» (*ibid.*, p. 87).

<sup>72</sup> H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin-New York, de Gruyter & Co., 1975, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Nuova Cultura, 124), Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 317.

<sup>73</sup> Ad esempio, quanto all'idea di *persona*: «Tutti la trovano naturale, definita nel fondo della coscienza, del tutto dotata come fondamento della morale che se ne deduce» (MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain*, cit., p. 55).

<sup>74</sup> C. SCHMITT, *Donoso Cortés*, Milano, Adelphi, 1996, p. 112. «[...] è proprio la pseudo-religione dell'umanità assoluta ad aprire la strada a un terrore disumano» (*ibid.*, p. 110). Al di là delle facili constatazioni sulla "specialità" del Giurista di Plettenberg, va riconosciuto come si tratti di stimoli di riflessione molto importanti: talora, infatti, si cerca di mascherare la debolezza (per non dire l'infondatezza) di un ragionamento ammantandolo di *umanità*.

<sup>75</sup> IRTI, *Norma e luoghi*, cit., p. 126.

Detto altrimenti, non ci si può limitare a considerare acriticamente le acquisizioni in relazione al concetto di persona, ma bisogna indagare sui presupposti sottesi, al fine di scoprire la reale portata di quello che una normativa, piuttosto che una corrente di pensiero, piuttosto che una confessione religiosa intende riferendosi all'uomo. Ecco che, in tal modo, si ricostruisce una sorta di filo rosso della persona che si snoda nel corso dei secoli: «Da una semplice mascherata alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo, da quest'ultimo ad un essere portatore di un valore metafisico e morale, da una coscienza morale ad un essere sacro, da questo ad una forma fondamentale del pensiero e dell'azione: il percorso è compiuto»<sup>76</sup>.

Dunque, se già per la persona vi sono dei presupposti tali da condizionarla, tanto più ciò varrà per la personalità anche gerarchica, basata, per l'appunto, sul dato umano. Ciò pare bastare per constatare l'inquietudine verso un concetto che, viceversa, si vorrebbe far apparire come lineare. Ecco che, allora, andrebbe considerata con maggiore attenzione la tendenza ad accogliere qualsivoglia recriminazione fondata su asseriti diritti dell'uomo e/o della persona: forse, bisognerebbe avere il coraggio di valutare i presupposti logici delle pretese e verificare se essi siano accettabili oppure rigettandi. Invece, sempre più frequentemente, si assiste ad un'acritica soddisfazione delle richieste di gruppi di interesse o, financo, di singoli e ciò sembra verificarsi anche dal punto di vista organizzativo, con i poteri pubblici – in particolare, gli Stati – che finiscono per piegarsi. Così, mantengono un certo fascino le considerazioni di Tierney: «In occidente abbiamo assistito a un'inflazione quasi assurda del linguaggio dei diritti. Ciò non è semplicemente dovuto al riconoscimento dei diritti sociali; essi hanno fatto parte della tradizione sin dall'inizio. Il problema è piuttosto che oggi, accanto a una fioritura di diritti appartenenti a varie categorie di esseri umani – diritti delle minoranze etniche, diritti delle donne, diritti dei bambini, diritti degli omosessuali, delle lesbiche e dei bisessuali, diritti dei disabili, diritti del consumatore, diritti dei fumatori e dei non fumatori, e così via praticamente all'infinito – oltre a tutto ciò, dicevo, incontriamo anche i diritti degli animali, i diritti degli alberi, e i diritti delle generazioni future. Queste rivendicazioni di diritti possono sembrare modi per propugnare delle politiche sociali desiderabili; ma la moltiplicazione di innumerevoli diritti particolari può erodere qualsiasi senso della comunità e del bene comune, valori che i primi teorici dei diritti non persero mai di vista»<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain*, cit., p. 101.

<sup>77</sup> *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997, trad. it. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (Collezione di Testi e di Studi, Diritto), Bologna, il Mulino, 2002, pp. 492 s.

Ora, occorre chiarire che non si vuole certamente vagheggiare una visione di un sovrano che, graziosamente ed arbitrariamente, elargisce riconoscimenti e tutele. No, piuttosto si vuole constatare una tendenza interessante e tenere a mente ciò, verificando se sia ravvisabile anche nell'ambito dell'organizzazione gerarchica ecclesiastica.

Ulteriore aspetto da notare è la propensione, in ambito "laico", a considerare il concetto di *persona* come sinonimo di quello di *individuo*; anzi, per la precisione, si propende per l'utilizzo del secondo. Cosa ricavare da ciò? Pare emergere una visione di autonomia e di volontarismo, a discapito della dimensione relazionale dell'uomo: si badi che ciò non è peregrino rispetto alla presente tesi, in quanto finisce per influenzare anche lo stesso concetto di personalità dal punto di vista giuridico<sup>78</sup>; in altre parole, l'ambiguità circa il fondamento si ripercuote anche sull'ambito del governo delle comunità. La problematicità di siffatta concezione non può qui essere analizzata attentamente, mentre, invece, va notata una certa inversione di tendenza, con la legislazione internazionale che predilige sempre più l'utilizzo del termine *persona*, rispetto a quello di *individuo*, nell'ottica di una maggior tutela dell'aspetto relazionale<sup>79</sup>.

Infine, in conclusione a questo paragrafo, nel mentre si rinvia alla collegata trattazione riservata alla personalità nella chiesa<sup>80</sup>, sembra bene dedicare qualche riga ad una questione apparentemente lapalissiana: sarebbe immaginabile un uomo senza che esso occupi un territorio? Forse, più correttamente, sarebbe meglio parlare di spazio, secondo un'accezione maggiormente neutra. Comunque, il quesito non muta nella sua sostanza: una persona può essere immaginata al di fuori della sua collocazione geografica? Ecco che, immediatamente, potrebbe sorgere un moto di ironia, stante la risposta quasi obbligata: no, una persona non può prescindere dalla sua dimensione corporale; essendo che il corpo occupa uno spazio, allora la persona non può non avere una spazialità necessaria.

Ma cosa c'entra ciò con l'organizzazione umana? In realtà, tale constatazione servirebbe a ricordare sempre che non vi può essere – in senso naturalistico, si badi, e non già fideistico – alcuna strutturazione che prescinda da un dato geografico. O meglio, si potrebbe anche immaginare ed attuare, però

---

<sup>78</sup> Senza contare che «[...] quello della personalità è un attributo del soggetto, senza alcun riferimento specifico al suo essere (individuo o persona), un attributo peraltro conferitogli convenzionalmente dalla legge senza intrinseca connessione alla sua natura (l'esempio degli schiavi!), garantito in una prospettiva fondamentale se non esclusivamente operativa cioè al fine di ben determinate operazioni [...]» (F. GENTILE, *Costituzione e persona: introduzione*, in E. LANCIAROTTA [a cura di], *Educazione, persona e scuola. Per un nuovo vocabolario educativo* [Quaderni di pastorale della scuola, 15], Treviso, San Liberale, 2013, p. 138).

<sup>79</sup> Cfr. M. RIONDINO, *La Convenzione di Lanzarote. Aspetti giuridici e canonici in tema di abuso sui minori*, in *Apollinaris. Commentarius iuridicus Instituti Utriusque Iuris*, LXXXVI (2013) 1, estratto, p. 153.

<sup>80</sup> Cfr. *infra* V.1.2.

sarebbe confliggente con la stessa natura umana. Così, porre alla base di una circoscrizione di governo soltanto un criterio personale, ossia una determinata caratteristica umana (sia essa l'etnia, piuttosto che la passione per le camicie di lino, piuttosto che altro), potrebbe anche sembrare quanto di più conforme all'interesse di un individuo, mentre, in verità, pare proprio sminuirlo: egli, infatti, non è solo una semplice caratteristica, bensì una realtà integrale che consta anche di un corpo geograficamente collocato. Senza contare che la fattispecie personale determinativa potrebbe anche non essere positiva, bensì profondamente lesiva della dignità umana: la storia ci insegna quanti danni vengano prodotti, quando un individuo è ridotto ad una sua caratteristica.

Ecco che, laicamente, l'unica speranza per la tutela dell'uomo appare il costante riferirsi ai presupposti della nostra cultura, per l'appunto consistenti nella promozione della persona nella sua integralità: «Le teorie dei diritti occidentali in origine, non furono semplicemente un'espressione degli impulsi più egoistici del primo capitalismo moderno. Esse hanno un passato rispettabile nel diritto e nella esperienza religiosa medievale. Si sono sviluppate da un buon seme; forse continueranno a dare frutti. Ciò dipenderà dal tipo di ambiente che creeremo per loro negli anni a venire. Anche i testi sui diritti umani del XXI secolo verranno plasmati dai loro contesti»<sup>81</sup>.

## 1.5. Il mondo antico.

Ben che vada, nelle trattazioni di diritto canonico, si tende a considerare la tematica dell'organizzazione religiosa a partire dalle fonti giudaiche, con qualche riferimento alla realtà romana pagana. Eppure, anche l'antico Egitto conosce l'esperienza dell'organizzazione religiosa: in tale contesto, la geografia sacra risultava disegnata sulla base dell'organizzazione politica<sup>82</sup>. Dunque, un serie di circoscrizioni sacre che coincidevano con quelle statali, ossia una decisa connotazione in senso geografico. Non è possibile approfondire oltre, in questa sede, a causa anche della disponibilità di fonti, ma pare significativo che siffatta civiltà percepisse già l'esigenza di un'organizzazione religiosa<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, cit., p. 495.

<sup>82</sup> Cfr. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, cit., pp. 129 e 159 s.

<sup>83</sup> Senza contare l'interessante questione in sé della terminologia utilizzata per indicare il fattore gerarchico della terra: «L'irlandese possiede, come il latino, due parole per designare la terra: *talamh* corrisponde a *tellus* e indica la terra in quanto elemento che si oppone all'aria e all'acqua; *tir* corrisponde a *terra* e indica la terra in quanto espressione geografica» (J. CHEVALIER—A. GHEERBRANT [a cura di], *Dizionario dei simboli. Miti sogni costumi gesti forme figure colori numeri*<sup>12</sup>, Milano, BUR, 1997, II, s.v. *Terra*, p. 467, nr. 8).

Invece, si è preferito dare spazio a due delle tre realtà storiche che notoriamente hanno influenzato la civiltà umana (la Grecia, Roma e l'ebraismo)<sup>84</sup>, al fine di comprendere se le loro soluzioni gerarchiche abbiano segnato, in qualche modo, anche la strutturazione delle comunità cristiane.

### I.5.1. La Grecia

Considerando il mondo greco<sup>85</sup>, si può notare un deciso cambiamento di pensiero, con il passaggio da una concezione mitica dello spazio tipica del mondo egizio e mesopotamico, verso una visione eminentemente logica<sup>86</sup>. Ecco, allora, che muta anche la prospettiva con cui ci si relaziona al fenomeno organizzativo: «In uno spazio come questo, dove si potevano stabilire equivalenze tra le parti, dove esse potevano essere identificate per la loro distanza, posizione, forma, estensione – indipendentemente dalle genealogie che in passato le identificavano con divinità, eroi, tribù, genti e popoli determinati – poteva nascere l'idea astratta del *territorio*, come oggetto di appropriazione e dominazione politico-militare, e quindi la concezione dello spazio terrestre come oggetto di strategie»<sup>87</sup>.

Per quello che qui interessa, va ricordato che esistevano modalità per definire i limiti della *chora* di ogni *polis*, ossia di stabilire un territorio extra-urbano di riferimento<sup>88</sup>. Ciò, più in generale, pare riconducibile alla sacralità dei limiti anche nel mondo greco, per cui lo sconfinamento nel territorio altrui era connotato da un profondo disvalore anche religioso<sup>89</sup>. Ad esempio, nelle tradizioni

<sup>84</sup> Cfr. F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma nel Medio Evo dal secolo V al XVI*, Venezia, Antonelli, 1872, I, pp. 4 ss. Purtroppo, per motivi di tempo, non è stato possibile approfondire l'ebraismo, salvo alcune notazioni effettuate *infra* (cfr. II.1). In ogni caso, andrebbe considerato: il dato delle numerose sinagoghe sorte nel corso dei secoli, come strutture indipendenti dal Tempio di Gerusalemme (cfr. W. CORSWANT, s.v. *Synagogue*, in ID., *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, pp. 284-286); il concetto di spazio sacro nell'ebraismo (cfr. M.A. CRIPPA, *Memoria, continuità, trasformazione negli spazi culturali e culturali delle tre religioni monoteiste*, in A. PIVA [a cura di], *La città multietnica: lo spazio sacro*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 109-111); l'influenza del sionismo, quale «[...] convinzione che gli ebrei, per conservare e manifestare pienamente la propria diversità, devono riunirsi in un territorio e porre fine alla diaspora» (M. CIMOSA, s.v. *Popolo/Popoli*, in P. ROSSANO–G. RAVASI–A. GIRLANDA [a cura di], *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*<sup>4</sup>, Cinisello Balsamo [MI], San Paolo, 1991, p. 1196).

<sup>85</sup> Per informazioni sui varî concetti giuridici nel mondo greco, cfr. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique* (L'évolution de l'humanité), Paris, Albin Michel, 2001.

<sup>86</sup> Cfr. DEMATTEIS, *Le metafore della Terra*, cit., pp. 30 ss.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>88</sup> Cfr. G. DAVERIO ROCCHI, *Il concetto di frontiera nella Grecia antica*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico*, cit., pp. 21 ss., anche per informazioni su tracce di *χωρὰ ἔρημοι* (intese come luoghi extra-territoriali o terre di nessuno).

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 26 ss.

spartane, «[...] versando il sangue ai confini in una certa maniera si “istituisce” un territorio e ci si prepara alla minaccia che significa abbandonarlo»<sup>90</sup>.

Così, guardando alla Grecia, si può notare come lo spazio circoscritto e soggetto ad una specifica giurisdizione non sia un concetto alieno, bensì venga definito come *chora*, costituendo il corrispettivo del latino *territorium*<sup>91</sup>. In altre parole, l'esperienza ellenica costituisce una particolare declinazione di una visione comune che interessa la stessa Roma e che informerà il concetto di sovranità nei secoli seguenti.

Anche la riflessione della filosofia greca non sembra trascurare il tema dell'organizzazione gerarchica umana: ciò lo si può vedere bene in Platone ed in Aristotele. Non è certamente questa la sede per procedere allo spoglio di tutte le ricorrenze, ma almeno una citazione pare d'obbligo.

Lo Stagirita aiuta a comprendere meglio l'esigenza di fare chiarezza, a proposito delle formazioni sociali; lo fa ragionando sui diversi significati di limite (*πέρας*)<sup>92</sup>. Quest'ultimo, complessivamente, sembra essere reputato un concetto totalizzante, difficilmente scindibile dalla cosa che circoscrive: così, immaginando dei confini posti, essi finiscono per determinare e condizionare quanto in essi contenuto; in realtà, guardando alle ultime righe del passo, si può notare come il Filosofo distingue tra principio (*ἀρχή*) e limite: «ogni principio è un limite, mentre non ogni limite è un principio». Da ciò possiamo trarre un temperamento all'assolutismo territoriale, per cui il limite geografico non è sempre configurando come l'origine delle organizzazioni umane: sicché le circoscrizioni territorialmente limitate non implicano automaticamente che la porzione di suolo sia la causa delle stesse<sup>93</sup>.

Dette coordinate logico-filosofiche, però, non impediscono di ravvisare anche in ambito ellenico un'influenza non esclusivamente razionale ed, a tal proposito, andrebbero approfondite proprio le scelte operate in relazione alla fondazione delle città e dei santuari<sup>94</sup>. Ma è soprattutto nell'aspetto religioso che la Grecia continua a mostrare un volto criptico e lo fa proprio nell'indeterminatezza territoriale. Non si può certamente, in questa sede, dilungarsi sul punto, ma va

<sup>90</sup> P.F. BUTTI DE LIMA, *Sui sacrifici spartani ai confini*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico*, cit., p. 116.

<sup>91</sup> Sul parallelo concettuale, cfr. U. FELLMETH, s.v. *Territorium*, in H. CANKIK–H. SCHNEIDER, *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden–Boston, Brill, *Antiquity*, 14, 2009, col. 306.

<sup>92</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 17, 1022a, 4-13, a cura di G. REALE (Il Pensiero Occidentale), Milano, Bompiani, 2004, pp. 242 s.

<sup>93</sup> Piuttosto, andrebbe analizzata l'affermazione – effettuata poco prima nel medesimo passo – che il limite è *sostanza ed essenza* di ogni cosa.

<sup>94</sup> Per un legame tra fondazioni circoscrizionali e mappa celeste, cfr. J. RICHER, *Geografia sacra del mondo greco*, Milano, Rusconi, 1989.

almeno ricordata la figura di *Diónisos Limnaîos*, ossia venerato nelle paludi<sup>95</sup>. Si tratta di una divinità che, già di per sé, presenta contorni di ambiguità e di rottura degli equilibri tradizionali; eppure, nell'accezione appena descritta, manifesta proprio la presenza del religioso nei luoghi di indeterminatezza, come gli acquitrini, cioè dove non si distingue bene la terra dall'acqua e dalla bruma. Ancora più evidente è la declinazione religiosa al femminile, ossia di Artemide che vive anche nelle «[...] terre incolte che, al di là dei campi, segnano i confini del territorio, le *eschatiai*. Agreste (*agrotéra*), Artemide è anche *Limnâtis*: quella delle paludi, delle lagune»<sup>96</sup>. Su detti luoghi occorre puntualizzare. «Più che di spazio di completa selvatichezza, portatore di una alterità radicale rispetto all'ambiente urbano e alle terre frequentate dagli uomini, si tratta di aree di confine, di zone limitrofe, di frontiere dove l'Altro si manifesta nel contatto che con esso si ha regolarmente, dove selvaggio e civilizzato sono l'uno accanto all'altro, per opporsi certo, ma anche per interpenetrarsi reciprocamente»<sup>97</sup>. Si può dire, quindi, che la Dea operi «[...] sempre come divinità dei margini, con il duplice potere di mantenere, tra selvatichezza e civiltà, i necessari passaggi e di conservarne rigorosamente i confini al momento stesso in cui questi si trovano superati»<sup>98</sup>.

Insomma, dall'esperienza greca si può arguire una visione dell'organizzazione umana e, nello specifico, religiosa, come improntata ad un canone di razionale gestione delle comunità (secondo un modello territoriale), con la presenza costante, però, di un elemento che sfugge all'ordinario e costituisce una variante non propriamente logica (incarnato dall'indefinito, da ciò che non ha contorni netti). In ogni caso, la cifra della realtà ellenica è la capacità di far coesistere tali aspetti apparentemente confliggenti in un unico ordinamento, quasi nella consapevolezza che solo dall'equilibrio dei medesimi sia possibile garantire la migliore gestione della collettività umana.

### I.5.2. Roma

Interessante notare, nel mondo romano, il cambiamento di prospettiva, circa il rapporto tra individuo e struttura gerarchica. Infatti: «Vi è una fondamentale differenza alla base della nascita del cittadino nel mondo greco e in quello romano; per i greci è la città (*polis*) che determina il cittadino (*polites*), mentre per i romani sono i cittadini (*cives*) a costruire la città (*civitas*)»<sup>99</sup>. Ciò è spiegabile nella

<sup>95</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (gli Adelphi, 362), Milano, Adelphi, 2010, pp. 270 s.

<sup>96</sup> J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, 1985, trad. it. *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia* (Intersezioni, 40), Bologna, il Mulino, 1987, p. 21.

<sup>97</sup> *Loc. cit.*

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>99</sup> ZANINI, *Significati del confine*, cit., p. 62 s.



dimensione potenzialmente illimitata dell'estensione del dominio romuleo, frutto di una concezione relativa dello spazio<sup>100</sup>: in altre parole, a differenza delle organizzazioni umane previe, Roma considera tutte le terre che la circondano indifferentemente come ambiti di potenziale occupazione, senza sottostare a preclusioni preconette: il mondo intero è il confine ultimo. Così, è possibile affermare che «L'unità etnica non è il presupposto dei vincoli giuridici (anche se può dare luogo a posizioni 'privilegiate'), bensì i vincoli giuridici (variamente adeguati alle realtà di fatto, etniche e politiche) danno vita ad unità etniche aperte a sempre nuove estensioni ed assimilazioni»<sup>101</sup>.

Questa altissima dignità del concetto del confine pervade l'intero ordinamento giuridico in questione e finisce per assurgere ad una dimensione universale: «Ex hoc iure gentium [...] dominia distincta, agris termini positi [...]»<sup>102</sup>. In altre parole, è comune ai rapporti tra i popoli la ripartizione e la limitazione del suolo; Roma, cioè, non considera come una peculiarità del proprio diritto tale concetto ed, anzi, lo configura quale espressione cardine del rapporto tra le genti. Tale concezione, poi, in relazione all'Urbe, sembra assumere un carattere sacrale, quando si considera la forma primigenia di delimitazione dei confini: l'aratro che solca la terra e consente di organizzare le comunità umane su base territoriale<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Cfr. M. NEVE, *Il disegno dell'Europa. Costruzioni cartografiche dell'identità europea* (Kosmos, 14), Milano, Mimesis, 2016, pp. 48 s.

<sup>101</sup> P. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin–New York, de Gruyter, II. *Principat*, 16.1, 1978, p. 523. Ciò non toglie che «[...] solo un concetto territoriale, reso indipendente dall'instabilità dei *foedera*, poteva consentire di considerare, in qualche modo, i popoli latini come un elemento stabile entro il sistema giuridico-religioso romano» (*ibid.*, pp. 512 s.). E tale concetto territoriale, in certi casi, avrebbe una vera e propria connotazione giuridico-religiosa e non meramente geografica, come nel caso della nozione di *Italia* (cfr. P. CATALANO, *Appunti sopra il più antico concetto giuridico di Italia*, estratto *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 96 (1961-62), spec. par. 2, ove si studia l'elemento territoriale. Tale saggio è stato interamente riprodotto in ID., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, cit., pp. 525 ss.). Ma qui si entrerebbe in un ambito assai discutibile, per le comprensibili implicazioni politiche, per cui va riconosciuto che vi sono state anche opinioni discordi, forse meno tecniche però pur sempre autorevoli, come quella di Metternich: «L'Italie est une expression géographique» (cit. in G. FUMAGALLI, *Chi l'ha detto? Tesoro di citazioni italiane e straniere, di origine letteraria e storica*<sup>10</sup>, Milano, Hoepli, 1995, nr. 1214, p. 361).

<sup>102</sup> HERMOGENIANUS, *Libro primo iuris epitomarum* (D.1.1.5), in P. BONFANTE ET ALII (ed.), *Digesta Iustiniani Augusti*, Libri I-XXVIII, Mediolani, Formis Societatis Editricis Librariae, MCMVIII, p. 30. Per una breve analisi circa la rilevanza di tale passo, cfr. S. BARBACETTO, *Territorio e sfruttamento comunitario delle risorse: letture dottrinali (secoli XV-XVIII)*, in BLANCO (a cura di), *Organizzazione del potere e territorio*, cit., p. 102.

<sup>103</sup> Non a caso, si è affermato che: «Il confine segnato con l'aratro serviva anche a definire giuridicamente la città come entità territoriale» (J. RYKWERT, *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico* [Il ramo d'oro, 39], Milano, Adelphi, 2002, p. 150). Andrebbe anche considerata l'esistenza di un vero e proprio culto a Giove *Terminus*, inteso come protettore dei confini: cfr. *ibid.*, pp. 122 ss.

La rilevanza centrale del dato religioso in Roma è nota<sup>104</sup>; in questa sede, però, preme conoscere qualche coordinata più marcatamente organizzativa, cioè se e come concretamente si organizzava la dimensione culturale: preliminarmente, si deve riconoscere che vi era un particolare rapporto tra aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso e status delle persone<sup>105</sup>, cioè i singoli cittadini vivevano in una rete di relazioni all'interno delle quali anche la vita sacrale si svolgeva secondo coordinate ben precise; ciò si può spiegare con il concetto di *punto nello spazio-tempo*, ritenuto avere un'importanza radicale nella religione romana<sup>106</sup>. In altre parole, quella che fu la civiltà dominatrice del mondo allora conosciuto declinava la propria esperienza sacrale in una dimensione marcatamente precisa e contestualizzata, di modo che non era indifferente svolgere un culto in un luogo, piuttosto che in un altro, e lo stesso valeva in riferimento al calendario. Si capisce che questo non poté non informare tutta l'organizzazione romana e ciò va ricordato proprio per l'eredità latina trasfusa in seno alla chiesa. Insomma, si percepiva nettamente l'importanza del territorio; ciò potrebbe apparire un discorso da grandi sistemi, da spazi globali, ma va ricordato che l'organizzazione sacrale era strutturata anche su base locale: in Roma, infatti, sono rinvenibili delle strutture religiose di base<sup>107</sup> e gli stessi *pagi* e *vici* avevano funzioni sacrali e religiose<sup>108</sup>. Ciò è notando, in quanto consente di evitare di concepire lo sviluppo delle istituzioni gerarchiche ecclesiastiche come un evento tipico del cristianesimo: infatti, il valore della prossimità territoriale era percepito anche nel mondo pagano, con circoscrizioni devozionali strettamente legate all'articolazione civica<sup>109</sup>. Anche il territorio esterno all'Urbe era religiosamente strutturato, con culti specifici che si tenevano nel circondario<sup>110</sup>. Addirittura, nella sensibilità romana, la stessa abitazione privata costituiva una vera e propria località di culto: «Quid est

<sup>104</sup> Cfr., *e pluribus*, F. SINI, Sua cuique civitati religio. *Religione e diritto pubblico in Roma antica* (Università degli Studi di Sassari – Dipartimento di Scienze Giuridiche – Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano, 13), Torino, Giappichelli, 2001.

<sup>105</sup> Cfr. CATALANO, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, cit., *passim*.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 442-445.

<sup>107</sup> Cfr. A. MASTROCINQUE, *I limiti degli isolati urbani e le origini della repubblica romana*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico*, cit., pp. 155-165, anche per qualche spunto sul mondo greco ed etrusco.

<sup>108</sup> U. LAFFI, *Considerazioni sulle articolazioni del contesto urbano e del contesto rurale nell'Italia romana*, in ID., *Studi di storia romana e di diritto* (Raccolta di studi e testi, 206), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 618 s., anche per riferimenti agli altri centri urbani.

<sup>109</sup> Significativo è il caso dei Lari: «A Roma i gruppi di abitazioni facevano capo ciascuno ad un singolo *compitum Larum*, e ciò era dovuto al fatto che il culto dei Lari era affidato soprattutto alle ripartizioni territoriali dell'Urbe e della sua *chora* ed aveva sede presso gli altari che sorgevano agli incroci delle strade, nel cuore di ciascun *vicus* o *pagus*» (MASTROCINQUE, *I limiti degli isolati urbani e le origini della repubblica romana*, cit., p. 156).

<sup>110</sup> Cfr. A. MOMIGLIANO, *Rapporto provvisorio sulle origini di Roma (1962)*, in ID., *Storia e storiografia antica*, cit., pp. 186 s.

sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur: hoc perfrugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit»<sup>111</sup>. Sono parole che lasciano stupiti, per la devozione che effondono e che, qui, servono a ricordare quanto Roma conoscesse multipli livelli di organizzazione religiosa: ma, in una trattazione canonistica, suonano anche di aiuto a comprendere il perché, in sede di Vaticano II, si sia accostata la famiglia all'idea di chiesa domestica<sup>112</sup>. Specularmente, poi, al dato particolare, non si può non ricordare la circoscrizione globale religiosa, con il *Flamen Dialis* definito come «[...] universi mundi sacerdos»<sup>113</sup>. Anche questo pare considerando, in relazione all'organizzazione ecclesiastica: il culto romano, infatti, come conosceva plurime circoscrizioni a livello locale, così aveva anche una dimensione universale, ossia percepiva l'esigenza che vi fosse un'autorità comune e preposta a tutta l'estensione della giurisdizione romulea.

Poc'anzi si sono citati i *pagi* ed i *vici*. Ma di cosa si trattava? Ai fini della presente tesi, non pare peregrino dedicare un po' di spazio all'analisi di codeste fattispecie, non fosse altro per verificare se dette aggregazioni sociali abbiano influenzato lo sviluppo geografico ed istituzionale del cristianesimo. «I *pagi*, a quel che sembra potersi stabilire, erano unità di insediamento originariamente esterne alla città ed entrate a far parte della compagine urbana attraverso successivi ampliamenti dei limiti della città stessa. [...] Non ben chiara è l'origine dei *vici*, quartieri o rioni»<sup>114</sup>. Ambedue, aventi carattere permanente, erano strutture comunitarie con base territoriale e ciò li distingueva dai collegi<sup>115</sup>. Questo per quanto riguarda Roma; in relazione al resto dell'area italica, invece, i *pagi* costituivano i centri periferici, articolati a loro volta in *vici*, ossia «[...] nuclei di stanziamento compatti (villaggi)»<sup>116</sup>.

Da un punto di vista più strettamente giuridico, l'ordinamento canonico ha un debito fondamentale – tra i molti altri – nei confronti di Roma, ossia un breve passo contenuto nel Digesto: «Extra territorium ius dicenti impune non paretur. Idem est, et si supra iurisdictionem suam velit ius dicere»<sup>117</sup>.

<sup>111</sup> CICERO, *De domo sua*, XLI (*Cicero in twenty-eight volumes*, XI, ed. Loeb, 1979, p. 262, nr. 109).

<sup>112</sup> Naturalmente, con tutte le precisazioni del caso: si veda l'analisi di LG, nr. 11 (*infra* IV.1.2).

<sup>113</sup> SEXTUS POMPEUS FESTUS, *De verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome emendata et annotata a Carolo Odofredo Muellero*, Lipsiae, In Libraria Weidmanniana, MDCCCXXXIX, p. 185.

<sup>114</sup> LAFFI, *Considerazioni sulle articolazioni del contesto urbano e del contesto rurale nell'Italia romana*, cit., p. 617.

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*, p. 618.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 619.

<sup>117</sup> PAULUS, *Libro primo ad edictum* (D.2.1.20), in BONFANTE ET ALII (ed.), *Digesta Iustiniani Augusti*, Libri I-XXVIII, cit., p. 59. Sul fatto che la costituzione *Ut animarum* di Bonifacio VIII sia ispirata a tale passo, cfr., e *pluribus*, B. PARADISI, *Osservazioni sul rapporto storico tra diritto*

Oggi, forse, con il processo codificatorio e l'esistenza di già due CIC, si è un po' perso, in seno alla chiesa, il senso di questo profondo legame con il Diritto romano. Eppure, proprio il citato passo era così diffuso ed importante, da venire usato, ad esempio, anche nelle sentenze civili: significativa una vicenda del 1868 relativa ad un beneficio sul quale un giudice ecclesiastico aveva sentenziato, malgrado l'esistenza di una previa pronuncia della giurisdizione competente (la Camera di S. Chiara); ebbene, la Corte di Cassazione di Napoli stigmatizzava tale condotta ed annullava la sentenza ecclesiastica anche per l'incompetenza del secondo giudice e, nelle motivazioni, si riportava proprio il passo *de quo*; il giudice ecclesiastico era incompetente, poiché la materia era civile, e, dunque, egli aveva pronunciato «*supra iurisdictionem suam*»<sup>118</sup>.

Ma come era concepito il territorio? Cosa significava, per un romano, il concetto di *territorium*? Pare affermabile che si trattasse dell'area di una città ove la sovranità civica si applicava incondizionatamente (*unconditionally*): «This territorial body, used as a means to structure an area, consisted of a central location which formed the focus of political, administrative, economic, cultic and cultural life, and the surrounding land with its villages»<sup>119</sup>.

Infine, per quanto riguarda più specificamente l'aspetto normativo, non si può dimenticare che il Diritto romano, fino al 212 d.C., era improntato alla personalità<sup>120</sup>, ossia con leggi differenziate a seconda che si fosse cittadini o meno; inoltre, alle popolazioni soggiogate veniva lasciata la legge nazionale di riferimento<sup>121</sup>. Ecco perché andrebbe considerata attentamente la tendenza a vagheggiare l'unità e la compattezza romana, a fronte del particolarismo medievale: l'esperienza dell'uniformità territoriale fu sostanzialmente una parentesi, a fronte di secoli di flessibilità latina; a garantire l'espansione e la stabilità delle conquiste dell'Urbe, infatti, fu la consapevolezza che, per poter avere un diritto uniforme, codesto non poteva che essere "minimale", lasciandosi ampio spazio alle peculiarità locali.

---

*internazionale pubblico e diritto internazionale privato*, in ID., *Civitas maxima. Studi di storia del diritto internazionale*, Firenze, Olschki, MCMLXXIV, II, p. 781, nt. 274.

<sup>118</sup> Cfr. CORTE DI CASSAZIONE DI NAPOLI, udienza 10 marzo 1868, *Avonia contro Cassa Ecclesiastica*, in *La Legge. Monitore giudiziario e amministrativo del Regno d'Italia*, VIII (1868), I, pp. 555-558, spec. p. 556 (sub «*Sulla seconda*»).

<sup>119</sup> FELLMETH, s.v. *Territorium*, cit., col. 306.

<sup>120</sup> «[...] il diritto romano adottò il principio comune ai popoli greco-italici della *personalità* del diritto», di modo che «[...] nei confini dell'Impero poterono sussistere [...] l'uno accanto all'altro molteplici diritti nazionali [...]» (E. PACELLI, *La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico. Studio storico-giuridico*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1912, pp. 25 e 27).

<sup>121</sup> Cfr. L. DEL AMO PACHÓN, *La potestad legislativa eclesiástica en el espacio*, in AA.VV., *La potestad de la Iglesia. Análisis de su aspecto jurídico*. Trabajos de la VII semana de Derecho canónico, Barcelona, Juan Flors, 1960, p. 287.

Le conseguenze dell'estensione della cittadinanza romana a tutto l'impero durarono poco: infatti, con le invasioni barbariche, si arrivò al «sistema assoluto della *personalità del diritto*», in forza del quale, sullo stesso territorio, si trovavano a convivere popolazioni con sistemi giuridici diversificati<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Cfr. PACELLI, *La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico*, cit., p. 30.



## CAPITOLO II

LE FONTI BIBLICHE E LA CHIESA DELLE ORIGINI

Il presente capitolo non intende essere esaustivo in relazione a tutti i passaggi biblici coinvolgenti la territorialità e la personalità gerarchica, in quanto sarebbe necessario uno studio a parte. Non è questa, poi, la sede per effettuare una disamina dettagliata delle Scritture: anzi, si è optato per alcuni brani che, apparentemente, potrebbero risultare non pertinenti, ma che, in realtà, contribuiscono a meglio definire la ricerca<sup>123</sup>.

I testi della Bibbia sono riportati in lingua volgare, secondo la traduzione della Conferenza episcopale italiana del 2008<sup>124</sup>: scelta certamente discutibile nell'ottica della fedeltà alle fonti, ma, non trattandosi di una tesi di filologia, sarebbe parso eccessivo trascrivere i passi in greco, salvo ove necessario dare conto delle scelte letterali<sup>125</sup>. Purtroppo, in ogni caso, non conoscendo il sottoscritto l'ebraico, i testi dell'AT sono soltanto in italiano.

All'esposizione biblica, segue una prima parte storica, con qualche testimonianza dei primi secoli, in relazione alle soluzioni organizzative ecclesiastiche. Sarebbe oltremodo pretenzioso ritenere di esaurire, in questo capitolo, la trattazione circa gli assetti passati del rapporto tra territorialità e personalità dal punto di vista gerarchico. La storia della chiesa è costellata di costanti incontri/scontri tra i due citati gruppi di criteri di collegamento, di modo che non sarebbe nemmeno possibile soltanto elencare i singoli eventi giuridicamente rilevanti. Va precisato, altresì, che non si vuole affrontare l'aspetto delle relazioni tra chiesa e potere civile nei primi secoli<sup>126</sup>: al di là della questione

<sup>123</sup> Sull'importanza di riferimenti all'ambito biblico nel ragionamento giuridico, cfr. O. DE BERTOLIS, *Elementi di antropologia giuridica* (La Crisalide, 32), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, pp. 105-124. Va da sé, poi, che, in uno studio riferito all'organizzazione gerarchica canonica, i passi biblici, in particolare del NT, assumono una rilevanza ancora più marcata. Così, al di là della sua cornice un po' polemica, potrebbe essere applicata anche qui la seguente constatazione: «[...] se la vita di Gesù non fu, a grandi linee, come ce la raccontano i Vangeli, allora semplicemente non sappiamo come fu, né possiamo migliorare il lavoro degli evangelisti e raccontare una storia totalmente diversa [...]» (A. KENNY, *Un affettuoso addio alla Chiesa* [Sfere extra], Roma, Carocci, 2016, p. 100).

<sup>124</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2009. Tale scelta risponde ad un criterio meramente cronologico, senza che con ciò si voglia esprimere una preferenza personale.

<sup>125</sup> In questi casi, si è ricorso al testo presente in E. ET E. NESTLE-B. ET K. ALAND (cur.), *Novum Testamentum Graece*<sup>27</sup>, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, trad. it. *Nuovo Testamento. Greco-italiano*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996.

<sup>126</sup> Esistono già plurime opere in tal senso, ben più consistenti della presente. Pare bene indicare H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento* (Già e non ancora, 51), Milano, Jaca Book, 1990,

delle influenze reciproche, infatti, qui interessa il dato dell'assetto organizzativo del cristianesimo.

## II.1. L'Antico Testamento.

Malgrado le tendenze più recenti vedano nella Bibbia un testo contenente prevalentemente un codice simbolico e scarsamente collegato con la realtà<sup>127</sup>, in

---

che fornisce una disamina critica di alcuni testi fondativi del diritto ecclesiastico, accompagnati da contestualizzazioni dell'Autore.

<sup>127</sup> Istruttiva – per conoscere tale pensiero – è la lettura integrale di M. VANNINI, *Oltre il cristianesimo*, Milano, Bompiani, 2013. In particolare, sulla polemica contro la *mitologia* religiosa e la Bibbia, cfr. pp.: 97; 156 nt. 51; 172; 174; 212; 244 s.; 267 e 277 ss. «Superficiale è perciò il cosiddetto 'dialogo interreligioso', che non è altro se non un dialogo tra le varie superstizioni, ove ciascuna cede un po' di posto all'altra, per mantenerne uno anche per se stessa [...]» (p. 284). «Allora devono scomparire le religioni stesse, come pure la Chiesa, il cui dovere è quello di preparare il suo stesso superamento [...]» (p. 302). «La condizione della religione cristiana oggi è perciò molto simile a quella del paganesimo alla sua fine, quando intellettuali ormai solo retori potevano sì continuare ad attingere alla ricchezza di una tradizione ricchissima, scrivendo anche pagine dense di sapienza, ma senza più possibilità di convincere davvero, perché i miti di Eracle, di Prometeo, di Ulisse, ecc., non erano più creduti, ma erano ormai solo argomenti per l'arte, per la poesia, per la retorica, e appoggiarsi su di essi comprometteva quella sapienza che il paganesimo poteva ancora enunciare» (pp. 312 s.). Si considerino anche le parole dell'Autore in relazione alla Trinità a p. 107, nt. 231. «La "trinità" non è, dunque, altro che l'espressione schematica della genesi e del farsi dell'esperienza spirituale, e perciò non va affatto considerata in modo dogmatico, come una "verità", relativa all'essenza di Dio – verità che resta poi un "mistero". Del resto, quando si parla di "mistero", si sta compiendo un'operazione disonesta: si presenta come "misterioso" qualcosa che è frutto della nostra immaginazione, che non riesce però a chiarirsi, perché chiarezza non ha, ma che vogliamo comunque tenere in nostro possesso» (p. 110). «[...] Il mistero della Trinità va ritrovato al di là del Concilio di Nicea, che ha posto in stallo la teologia» (p. 296). Altro testo che risulta orientato ad una visione mitologica della Genesi è B. BROGLIATO–D. MIGLIORINI, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Assisi, Cittadella Editrice, 2014, e *pluribus*, p. 230. In tutta onestà, chi scrive trova più sincera l'analisi condotta da un Lewis non ancora convertito: «Mi chiedi le mie opinioni religiose: sai, immagino, che io non credo in nessuna religione. Non ci sono nella maniera più assoluta prove per alcuna di loro, e da un punto di vista filosofico il cristianesimo non è neppure la migliore. È così, tutte le religioni, tutte le mitologie per chiamarle col loro nome appropriato, sono solo invenzioni dell'uomo stesso – Cristo tanto quanto Loki. [...] Spesso, a loro volta, grandi uomini vennero considerati divinità dopo la loro morte – come Eracle oppure Odino: allo stesso modo dopo la morte del filosofo ebreo Yeshua (il cui nome venne poi corrotto in Gesù) egli venne ritenuto un dio, si diffuse un culto, che fu più tardi legato all'antica venerazione ebraica di Jahweh, e così nacque il cristianesimo – una mitologia fra le tante, ma l'unica nella quale ci è capitato di essere stati educati» (C.S. LEWIS, Lettera ad Arthur Greeves [12.10.1916], in ID., *Prima che faccia notte. Racconti e scritti inediti*<sup>3</sup> [I libri dello spirito cristiano], a cura di E. RIALTI, Milano, BUR, 2005, pp. 85 s.). Almeno, in quest'ultimo caso, vi è il coraggio delle proprie opinioni, che non vengono ammantate con manifestazioni pseudo-religiose.



una riflessione sull'organizzazione gerarchica della chiesa non si può non fare riferimento a tale Testo ed, in particolare, al libro della Genesi<sup>128</sup>.

Infatti, già dal primo libro biblico (*Gn* 1,1), si assiste ad una decisa valorizzazione dell'esperienza terrena. «La stessa centralità della Terra trova la sua conferma nell'esser lo scenario della storia sacra, con al suo vertice l'episodio irripetibile dell'Incarnazione»<sup>129</sup> e ciò sembra ben spiegare il forte legame che il mondo ebraico manifesta con il suolo, collegamento che produce effetti anche in riferimento al cristianesimo<sup>130</sup>. Così, tutto il resto dell'AT finisce per avere una connotazione in senso terragno ed è in tale dimensione che si sviluppa la storia dell'umanità, secondo la prospettiva biblica. Più precisamente, per gli ebrei, «Chi possiede la terra possiede Dio; infatti Jahve non è più soltanto il Dio del deserto: Canaan è diventato la sua dimora. A mano a mano che i secoli passano, lo si crede così ben legato alla terra di Israele che David non ritiene possibile adorarlo in terra straniera, appartenente ad altri dèi (1 Sam 26,19), e Naaman porta con sé a Damasco un po' di terra di Israele per poter rendere culto a Jahve (2 Re 5,17)»<sup>131</sup>.

Strettamente collegato a tale dimensione primigenia è *Gb* 1,20 s.: «Allora Giobbe si alzò e si stracciò il mantello; si rase il capo, cadde a terra, si prostrò e disse: “Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!”». Tale passo è utile per comprendere l'idea ebraica di legame con la terra, in quanto Giobbe, subito dopo le prime sventure, cade a terra e si prostra, finendo per assimilare il suolo al luogo della gestazione<sup>132</sup>. L'immagine che ne deriva è quella dell'uomo giusto che

<sup>128</sup> A fronte della generale tendenza a sminuire tale Libro, basterebbe, forse, considerare l'analisi scientifica della Genesi che I. KANT effettua in *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1995, pp. 195-211.

<sup>129</sup> GREGORY, *Cosmologia biblica e cosmologie cristiane*, cit., p. 217.

<sup>130</sup> Sul concetto ebraico di *terra*, cfr.: P.N. LEVINSON, *Einführung in die rabbinische Theologie*<sup>3</sup>, Darmstadt, 1993, trad. it. *Introduzione alla teologia ebraica*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1996, pp. 150-160; W. CORSWANT, s.v. *Terre*, in ID., *Dictionnaire d'archéologie biblique*, cit., p. 297. In particolare, va sottolineato il legame tra l'ebraismo e Gerusalemme: cfr. *e pluribus*, P. STEFANI, *Gerusalemme: organizzazione, occupazione e ricostruzione di uno spazio sacro*, in FILORAMO (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, cit., II. *Ebraismo*, a cura di D. BIDUSSA, pp. 585 ss. Più in generale, per una visione anche neotestamentaria della terra, cfr.: G. RAVASI, *Dove sei Signore? Simboli dello spazio nella Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2012, pp. 65-75; W. JANZEN, s.v. *Earth*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, 2, pp. 245-248; H. LESÈTRE, s.v. *Terre*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, V.2, 1928, coll. 2092-2098. Sulla geografia biblica, cfr. P.A. KASWALDER, *La terra della promessa. Elementi di geografia biblica* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 44), Milano, Edizioni Terra Santa, 2010.

<sup>131</sup> X. LÉON-DUFOUR, s.v. *Terra*, in ID., *Dizionario di Teologia Biblica*<sup>5</sup>, Genova, Marietti, 1984, p. 1278.

<sup>132</sup> Sarebbe interessante considerare che Giobbe non è ebreo (cfr. A.M. SICARI, *Chiamati per nome: la vocazione nella Scrittura*<sup>2</sup> [Già e non ancora, 203], Milano, Jaca Book, 1990, pp. 57 e 59). Pertanto, già nell'AT si percepisce nitidamente un afflato *ad gentes*, che va oltre l'esclusivismo del Popolo eletto e prefigura la chiamata universale.

immediatamente si pone in contatto con Dio mediante le cose essenziali: la terra diviene luogo per eccellenza per vivere la propria fede e per riscoprire il legame diretto. Il suolo come simbolo di essenzialità: solo per i momenti di crisi o riferimento costante nella vita dell'uomo?

Sempre sulla scia della dimensione salvifica si colloca *2Re* 5,17: «Allora Naamàn disse: “Se è no, sia permesso almeno al tuo servo di caricare qui tanta terra quanta ne porta una coppia di muli, perché il tuo servo non intende compiere più un olocausto o un sacrificio ad altri dèi, ma solo al Signore [...]”»<sup>133</sup>. Qui risulta un legame stretto tra il culto e la terra di Israele, anche in senso materiale, con Naaman il siriano che fa ritorno in patria con una porzione di suolo della Terra promessa. Si badi che il Condottiero sa già che dovrà ritornare ai vecchi culti, ma si sente giustificato dall'aver a disposizione la stessa terra calpestata dal profeta Eliseo<sup>134</sup>. In tale passo si può notare un'evoluzione in senso identitario: il suolo di Israele ha già assunto una funzione speciale, differente rispetto al resto del mondo. Il Popolo eletto, cioè, percepisce la propria dimensione privilegiata e la trasmette anche *ad extra*<sup>135</sup>.

Ciò, comunque, non deve meravigliare, ma pare il logico svolgimento di una mentalità già attenta al concetto del limite; si pensi a *Dt* 27,17: «“Maledetto chi sposta i confini del suo prossimo!”. Tutto il popolo dirà: “Amen”»<sup>136</sup>. Il versetto è contenuto nelle maledizioni che suggellano l'Alleanza tra Israele ed il Signore, per cui chiunque sposta il confine del vicino è riprovato. Il tutto, dunque, assume un'aura sacrale, che si riversa altresì sul tema della ripartizione dei confini. Per il Popolo eletto, allora, anche il limite “privato” ha una valenza religiosa e ciò finisce per influenzare la geografia dell'ebraismo. Anzi, in un altro passo (*IRe* 4,7)<sup>137</sup> emerge proprio la correlazione tra l'organizzazione civile e quella religiosa, con Salomone che struttura il suo regno sulla base delle dodici tribù di Israele<sup>138</sup>.

Eppure, sempre nell'AT, non mancano passi che dovrebbero indurre ad una riflessione critica sull'aspetto del legame tra organizzazione religiosa ed

<sup>133</sup> Su tale versetto, cfr. LÉON-DUFOUR, s.v. *Terra*, cit., p. 1278.

<sup>134</sup> Cfr. *2Re* 5,18 s.

<sup>135</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit.; II. *Religiöse Gemeinschaften*, a cura di H.G. KIPPENBERG, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001, trad. it. *Economia e società*, cit., *Comunità religiose* (Biblioteca, 32), Roma, Donzelli, 2006, p. 26: «Il vincolo locale della divinità dell'associazione raggiunge il grado più alto dello sviluppo laddove il territorio dell'associazione come tale viene considerato specificamente sacro al dio. Tale divenne sempre più la Palestina per Jahvè, tanto che la tradizione narra che chi abita in terra straniera e vuole partecipare alla sua aggregazione culturale e venerarlo può prender con sé alcuni carri colmi di terra palestinese».

<sup>136</sup> In senso conforme, *Pr* 22,28: «Non spostare il confine antico, che è stato posto dai tuoi padri».

<sup>137</sup> «Salomone aveva dodici prefetti su tutto Israele, i quali provvedevano al re e alla sua casa; ognuno aveva l'incarico di procurare il necessario per un mese all'anno». Sul punto, M. Weber afferma: «Le dodici tribù di Israele sono sottodivisioni della comunità politica, che assolvono scrupolosamente a scadenza mensile determinate prestazioni [...]» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., I. *Gemeinschaften*, cit., p. 146).

<sup>138</sup> Cfr. anche *IRe* 4,8 ss.

organizzazione civile. A tal proposito, si consideri l'invettiva di Samuele contro la volontà del popolo di avere un re<sup>139</sup>: il Profeta mette in guardia – inutilmente – dal volere una guida che non sia il Signore. Così, preconizza ai correligionari tutte le asprezze del governo umano, che deriveranno dall'asservimento volontario ad un condottiero e che raggiungeranno il coronamento nell'affermazione al Litostroto: «Pilato disse ai Giudei: “Ecco il vostro re!”. Ma quelli gridarono: “Via! Via! Crocifiggilo!”. Disse loro Pilato: “Metterò in croce il vostro re?”. Risposero i capi dei sacerdoti: “Non abbiamo altro re che Cesare”»<sup>140</sup>.

Ma, quasi con un moto circolare, è già all'inizio che si può ravvisare il principale elemento di criticità, in relazione all'organizzazione umana. In *Gn* 4,17, infatti, è raccontata la nascita della prima città ad opera di Caino: «Ora Caino conobbe sua moglie, che concepì e partorì Enoc; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoc, dal nome del figlio»; ciò pare significativo, in quanto tale vicenda è collocata dopo la disobbedienza edenica e, soprattutto, dopo il fratricidio<sup>141</sup>. In tal modo, si percepisce sulla vicenda una coltre di disvalore morale<sup>142</sup>. Su questo passo ha preso posizione Agostino, formulando una critica all'organizzazione umana: «Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem

---

<sup>139</sup> «Si radunarono allora tutti gli anziani d'Israele e vennero da Samuele a Rama. Gli dissero: “Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non camminano sulle tue orme. Stabilisci quindi per noi un re che sia nostro giudice, come avviene per tutti i popoli”. Agli occhi di Samuele la proposta dispiacque, perché avevano detto: “Dacci un re che sia nostro giudice”. Perciò Samuele pregò il Signore. Il Signore disse a Samuele: “Ascolta la voce del popolo, qualunque cosa ti dicano, perché non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di loro. Come hanno fatto dal giorno in cui li ho fatti salire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me per seguire altri dèi, così stanno facendo anche a te. Ascolta pure la loro richiesta, però ammoniscili chiaramente e annuncia loro il diritto del re che regnerà su di loro”. Samuele riferì tutte le parole del Signore al popolo che gli aveva chiesto un re. Disse: “Questo sarà il diritto del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquantine, li costringerà ad arare i suoi campi, mietere le sue messi e apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Prenderà pure i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li darà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi cortigiani e ai suoi ministri. Vi prenderà i servi e le serve, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sulle vostre greggi e voi stessi diventerete suoi servi. Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà”. Il popolo rifiutò di ascoltare la voce di Samuele e disse: “No! Ci sia un re su di noi. Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie”. Samuele ascoltò tutti i discorsi del popolo e li riferì all'orecchio del Signore. Il Signore disse a Samuele: “Ascoltali: lascia regnare un re su di loro”» (*ISam* 8,4-22).

<sup>140</sup> *Gv* 19,14 s.

<sup>141</sup> Andrebbe, però, anche riconosciuto che proprio i discendenti di Caino sono chiamati ad edificare la Gerusalemme celeste: cfr. G. FROSINI, *Babele o Gerusalemme? Teologia delle realtà terrestri*<sup>2</sup>, I. *La città* (Nuovi saggi teologici, 68), Bologna, EDB, 2007, p. 242.

<sup>142</sup> Cfr. RAVASI, *Dove sei Signore?*, cit., pp. 47 s.

[...]: Abel autem tamquam peregrinus non condidit»<sup>143</sup>. Ciò consente già di considerare problematicamente la tesi secondo la quale vi è un legame teologico tra la chiesa e la città: com'è possibile ritenere che vi sia un vincolo necessario, se gli scrittori dei primi secoli vedevano nelle aggregazioni sociali una manifestazione della volontà peccaminosa dell'uomo? In altre parole, si può constatare una sensibile diffidenza nei confronti del fenomeno civile. Anzi, proprio considerando la contrapposizione tra Caino (che potremmo definire proto-ecista) ed Abele (immagine dell'uomo giusto, privo di legami locali), ci si potrebbe interrogare se, almeno per un ordinamento canonico che voglia essere fedele al messaggio biblico, non si dovrebbe diffidare dalla tensione a voler seguire in tutto e per tutto le soluzioni approntate dai poteri mondani. In altre parole, la chiesa è tenuta a ricalcare le scelte organizzative operate delle *poleis*, anche odierne?

A questo punto, però, urge una puntualizzazione: potrebbe, infatti, contestarsi la pertinenza di riferimenti veterotestamentari, stante il fatto che la tesi verte sull'ordinamento canonico. Eppure, gli spunti riportati *supra* godono di un'importanza non trascurabile anche per il cristianesimo. Giova ricordare che costituisce una grave incomprendenza dell'annuncio cristiano la convinzione che sussista una netta cesura tra AT e NT, come se, con Cristo, quanto contenuto nel primo fosse oramai privo di importanza. Anzi, per la riflessione sulla chiesa, risulta fondamentale tenere a mente quanto relativo all'Israele, in quanto il popolo eletto costituisce una prefigurazione della comunità cristiana: «Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi, Redemptoris, “qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae” (Col. 1, 15). Omnes autem electos Pater ante saecula “praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus” (Rom. 8, 29). Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur. Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, “ab Abel iusto usque ad ultimum electum” in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur»<sup>144</sup>. Anzi, vi è da considerare la tesi ancora più radicale di chi, nel popolo eletto, vede una vera e propria manifestazione della *una Ecclesia*, già esistente prima di Gesù: «Ecclesia praecedit, et Ecclesia sequitur adventum ejus. Non enim est Ecclesia solum ista

<sup>143</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XV, 1, 2, in PL, XLI, 1900, col. 438. Tra tutte le possibili analisi sulla lettura dell'Ipponate, si veda quella – lucida e disincantata – in G. PREZZOLINI, *Cristo e/o Machiavelli. Assaggi sopra il pessimismo cristiano di sant'Agostino e il pessimismo naturalistico di Machiavelli* (Problemi attuali), Milano, Rusconi, 1971, pp. 27-54, spec. pp. 29 s.

<sup>144</sup> LG, nr. 2. Ivi, in particolare, si considerino, alla nt. 2, i relativi rimandi bibliografici.

fideliū congregatio, quae credit in eum post ejus adventum, sed omnes sancti ab Abel justo usque ad ultimum justum, qui erit in hoc mundo, pertinent ad sanctam Ecclesia»<sup>145</sup>. Ora, senza voler prendere posizione sul punto, trattandosi di argomento alieno ed oggettivamente complesso<sup>146</sup>, pare comunque inevitabile respingere qualsiasi tentazione marcionista di ravvisare una contrapposizione tra le due Alleanze; con tale puntualizzazione, si proceda ad una parallela analisi del NT.

## II.2. Il Nuovo Testamento.

### II.2.1. *L'Incarnazione come evento cardine*

«Vivendo fin dall'eternità nei silenzi ultraterrestri, il Verbo assume nel tempo la natura umana. Rimane quello che era, e diviene quel che non era: la sua è una seconda nascita, alla quale collaborano le tre Persone divine. Il Padre la decide; il Figlio, in una libertà eterna, l'accetta; lo Spirito Santo la realizza impossessandosi per così dire della natura umana, di cui consacra nel Cristo l'unione col Verbo»<sup>147</sup>.

Queste parole così auliche, malgrado siano riportate in un testo eminentemente giuridico, ci conducono a considerare quello che è il vero anello di congiunzione ed, al tempo stesso, l'elemento di "stacco", rispetto all'Israele, ossia

<sup>145</sup> AELREDUS RIEVALLENSIS, *Sermones de tempore et de sanctis*, X (*In ramis palmarum II*), in PL, CXCIV, 1855, col. 269 s. Si noti, per inciso, la qualificazione della chiesa quale *congregatio fidelium*. In generale, si legga tutto lo scritto, alle coll. 264-271. Anche più recentemente, comunque, il popolo ebraico dell'AT continua ad essere qualificato come *ecclesia Dei*: cfr. CIMOSA, s.v. *Popolo/Popoli*, cit., p. 1189.

<sup>146</sup> Vi è chi ritiene che il Popolo eletto fosse soltanto una *peculiaris Ecclesia* – per quanto certamente privilegiata –, rispetto all'*Ecclesia Dei* già esistente ed estesa a tutto il genere umano (cfr. I.B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Romae, Ex typographia polyglotta S. C. De Propaganda Fide, MDCCCLXXXVII, I, 4<sup>o</sup>, p. 5). «Del resto è difficile dire quando ha avuto inizio la Chiesa di Cristo. La Chiesa di Cristo, non quello 'stato o città di Dio', che si fa esordire con il primo giusto, con Abele. La cellula originaria della Chiesa di Cristo è, certo, la cella della Vergine di Nazareth, e mentre si svolge il suo colloquio con l'angelo Gabriele, la Chiesa prende forma per la prima volta: essa è il luogo dove il Figlio del Padre può calarsi [...]» (H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, Johannes, 1974, trad. it. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia, Morcelliana, 1979, p. 219). In ogni caso, Maria effettivamente funge da modello e, perciò, le sue caratteristiche vanno lette anche in relazione alla comunità dei credenti: cfr. L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg, Schmitt, 1993, trad. it. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 105-109 (più in generale, cfr. anche G. TANGORRA, *Conclusioni. Maria: ciò che la Chiesa spera di essere*, in ID., *Temi di ecclesiologia* [Vivae voces, 22], Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, pp. 309-316).

<sup>147</sup> P.C. VAN LIERDE, *Dietro il portone di bronzo. Il governo centrale della Chiesa*, Roma, Coletti, 1961, p. 21.

l'Incarnazione<sup>148</sup>. Quell'incarnazione che certamente avviene in un contesto di continuità con il mondo ebraico: «L'uomo Gesù è l'“attendarsi” del Verbo, dell'eterno *Logos* divino, in questo mondo. La “carne” di Gesù, la sua esistenza umana, è la “tenda” del Verbo: l'allusione alla tenda sacra dell'Israele peregrinante è evidente»<sup>149</sup>. Ma si tratta anche di ciò che rende il cristianesimo irrimediabilmente altro, rispetto alle altre religioni, anche monoteistiche<sup>150</sup>.

Tale contingenza storica, come noto, ha generato diverse difficoltà nei secoli ed ha spinto un autore come K. Rahner ad interrogarsi sul senso di ciò. «Proprio nel quindicesimo anno dell'impero di Tiberio, proprio in Giudea e in Galilea, proprio sotto quel sovrano da strapazzo e sotto un Pilato, un Anna e un Caifa! Perché la salvezza degli uomini non comincia dal principio? Perché non dappertutto e sempre? Dappertutto e sempre non si è ugualmente lontani dall'Eterno a cui appartiene l'intero universo?»<sup>151</sup>.

Comunque sia, nell'economia della salvezza, con la deliberazione<sup>152</sup> del Consesso in favore della nascita al mondo carnale della seconda Persona della

<sup>148</sup> Si può affermare che il cristianesimo «[...] nella rivelazione ha fatto convergere ogni tipo di rappresentazione della realtà, compreso il senso del tempo incorporato nei luoghi» (VALLEGA, *La geografia del tempo*, cit., p. 21). Sulla concezione dello spazio sacro cristiano, cfr. CRIPPA, *Memoria, continuità, trasformazione negli spazi cultuali e culturali delle tre religioni monoteiste*, cit., pp. 111-113. Pertanto, anche nell'organizzazione della chiesa bisogna guardare alla «[...] legge dell'incarnazione, per cui una concezione di Chiesa si realizza e prende forma nella storia con i segni e gli strumenti che la esprimono» (D. VITALI, *Chiesa e territorio*, in *Ricerca. Bimestrale della Federazione universitaria cattolica italiana*, 2014, 1-2, p. 31). In un suo distico, A. SILESIUS (*Cherubinischer Wandersmann* [1675], trad. it. *Il Pellegrino Cherubico*. Nuova versione con note di commento [Classici del pensiero cristiano, 6], Cinisello Balsamo [MI], San Paolo, 2004, I, 205, p. 181), afferma: «Il luogo (Ort) è la Parola. Uno son luogo e Verbo, e non vi fosse il luogo / (Per l'eterna eternità!) non vi sarebbe il Verbo».

<sup>149</sup> J. RATZINGER-BENEDICTUS XVI, *Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten*, trad. it. *L'infanzia di Gesù*, Milano-Città del Vaticano, Rizzoli- Libreria Editrice Vaticana, 2012, p. 20 (cfr., in tal senso, anche pp. 29 s.).

<sup>150</sup> Sulla difformità, cfr., e *pluribus*, P. CODA, *Sul luogo ecclesiale della conoscenza di Dio Trinità*, in S. NOCETI-G. CIOLI-G. CANOBBIO, *Ecclesiam intelligere. Studi in onore di Severino Dianich* (Nuovi saggi teologici, Series Maior), Bologna, EDB, 2012, pp. 381 s.

<sup>151</sup> *Das Ärgernis der Heilsgeschichte* (1949), trad. it. *Lo scandalo della storia della salvezza*, in ID., *Attesa e gioia. Meditazioni sull'Avvento e sul Natale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2015, p. 27. In generale, si legga l'intero contributo, alle pp. 26-31. L'Autore, comunque, sul punto riserva ulteriori accenti notandi: «Adoriamo Dio, poiché ha amato talmente l'uomo e la sua povera carne, da trapiantarla per tutta l'eternità in seno alla fiamma incandescente della sua divinità!» (*Die grosse Freude* [1949], trad. it. *La grande gioia*, in ID., *Attesa e gioia*, cit., p. 46); «Chi accetta la sua umanità (ahimè, è tremendamente difficile, se facciamo sul serio!), ha accettato il Figlio dell'Uomo, perché in lui Dio ha accettato l'uomo» (*Gnade in menschlichen Abgründen* [1962], trad. it. *La grazia negli abissi umani*, in ID., *Attesa e gioia*, cit., p. 73).

<sup>152</sup> Si trattò di scelta libera, in quanto «Deus non fuit antecedenter necessitatus ad ponendam Incarnationem, neque consequenter ex suppositione hominis lapsi, aut reparandi» (M. ANLAUFF, *Conclusiones theologicae*, XXXIV, in ID., *Mentita sibi iniquitas seu propositiones sub diversis pontificibus olim damnatae, nunc vero breviter declaratae ...*, Pragae, Typis Universitatis, 1745, s.p.).

Trinità<sup>153</sup>, l'evento dell'incarnazione finisce per essere il punto di riferimento costante della riflessione cristiana<sup>154</sup>. Ciò, a maggior ragione, va ricordato in ambito di organizzazione gerarchica, ove si considera la dimensione anche materiale del fedele<sup>155</sup>.

Insomma, lo studio di alcuni passi neotestamentari fornisce le coordinate per poter valutare le soluzioni umane approntate nei secoli, queste ultime costantemente in bilico tra fedeltà al Modello ed esigenze sempre nuove<sup>156</sup>. In tutta evidenza, si appalesa il problema del legame tra le soluzioni contingenti adottate ed il modello della chiesa emergente dalle fonti neotestamentarie: come leggere l'esperienza del Fondatore e della primissima comunità cristiana, rispetto alle esigenze attuali? in che rapporto devono situarsi le circoscrizioni ecclesiastiche odierne nei confronti di quelle originarie? Potrebbe apparire una questione esulante dai confini canonistici, ma, in realtà, configura un tema di stretto diritto costituzionale: si tratta di percepire i confini entro cui i giuristi possono muoversi nella quotidiana ricerca dell'assetto ideale della chiesa gerarchica.

Ecco perché «[...] l'ecclesiologia, proprio in quanto storica, può e deve lasciarsi determinare da quella che è la sua origine: dall'Ekklesia. Questa origine non è semplicemente una situazione storica e meno ancora un 'principio' trascendentale ideato dalla filosofia e che si esplica nella storia della chiesa. È invece un'origine 'data', 'posta', 'costituita' in modo assolutamente concreto:

---

<sup>153</sup> Si esula, qui, dalla discussione circa la *necessità* rahneriana contrapposta alla *convenienza* tomista, quanto all'incarnazione del Figlio, piuttosto che del Padre o dello Spirito santo. Sul punto, cfr. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 55), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999.

<sup>154</sup> Il mondo, infatti, non sarebbe stato più lo stesso. Così si capiscono meglio le sconsolate ma lucide parole di V. ROZANOV: «Signore Gesù. Perché sei venuto a turbare la terra? A turbarla e a disperarla?» (*L'apocalisse del nostro tempo*, cit., p. 172). Più prosaicamente, I.A. ZEIGER, *Historia Iuris Canonici*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, II. *De Historia Institutorum Canoniorum*, 1940, nr. 13, p. 23, afferma: «Sicuti per incarnationem Verbi Divini conditio generis umani, ita per foundationem Ecclesiae christianae conditio societatis humanae est mutata».

<sup>155</sup> «Con un approccio generale, assumiamo l'incarnazione come fondamento del rapporto tra l'umano di Gesù e l'umanità della Chiesa, tra il territorio come luogo e spazio dell'umanità e l'umanità stessa: "caro cardo salutis", per poter teologicamente affermare che Dio ha territorio nell'umanità e dunque la Chiesa abita la terra con l'annuncio e la profezia, immanente al suo abitare, di un "oltre" della terra» (*Strumento di Lavoro, Introduzione*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, San Marino, 3-8 novembre 2003 [Atti Assemblee CISM, 36], Roma, il Calamo, 2004, p. 163).

<sup>156</sup> «Vi è una discontinuità delle determinazioni storiche rispetto alla Scrittura e insieme deve essere riscontrabile una continuità. Le elaborazioni cristiane presuppongono Gesù Cristo: non ripetono il Vangelo ma non sono possibili senza di lui» (B. SEVESO, *Appartenenza diffratta. Le molte proiezioni di appartenenza ecclesiale e la sua forma cristiana*, in R. LA DELFA [a cura di], *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologica oggi* [Collana di Teologia, 43], Roma, Città Nuova, 2002, p. 141).

secondo la fede della chiesa, attraverso il grande intervento storico di Dio stesso in Gesù Cristo tra gli uomini, a favore degli uomini e quindi in definitiva anche mediante gli uomini. L'origine dell'Ekklesia, fondata sull'atto salvifico di Dio in Gesù Cristo, non determina soltanto il suo primo momento o la sua prima fase, bensì l'intera storia della chiesa in ogni suo momento, determina la chiesa nella sua essenza. Così la chiesa reale non può mai separarsi da essa. Dalla sua origine in poi si trova, in ogni forma storica, in ogni cambiamento, in ogni situazione contingente, una continuità nella verità, nella solidità»<sup>157</sup>.

A questo punto, potrebbe sorgere spontaneo chiedersi se non vi sia il rischio di un immobilismo gerarchico, in nome della fedeltà al modello originario. In realtà, inevitabilmente, la ricerca di una forma sociale approda «[...] a una molteplicità di forme strutturali che variano lungo i tempi: ne diventano desuete alcune, mentre altre nuove nascono, alcune si trapiantano in varie regioni del mondo, altre restano proprie di un qualche particolare ambiente. [...] Queste forme di aggregazione, però, nascono e muoiono e, quindi, possono sussistere solo a partire dall'esistenza di una struttura di fondo, comune e permanente, sulla quale esse possono germinare e grazie alla quale è possibile identificare nel cristianesimo una chiesa vera e propria e non un insieme variabile e indefinito di gruppi cristiani. [...] È vero che il rapporto della chiesa con Cristo, fondativo della sua esistenza, non è solo un rapporto storico-sociologico, uguale a quello di qualsiasi fenomeno associativo che si rapporti alla persona di un fondatore, ma è anche un rapporto misterico. Questo non vuol dire che la chiesa non si configuri, nella sua forma esteriormente più percepibile, anche al modo di qualsiasi altro gruppo di persone che si raccoglie intorno a un messaggio religioso, filosofico, politico, sociale, artistico». Pur tuttavia, «[...] Cristo, così come egli fu nella sua vita sulla terra, è la norma che determina, guida, e giudica ciò che essa [la chiesa, *scil.*] crede e ciò che è chiamata ad operare. La chiesa, quindi, a partire dall'evento Gesù Cristo, non si ritrova nel fluire della storia così protesa verso il trascendente da essere priva di qualsiasi punto di riferimento, concreto e determinato nello spazio e nel tempo»<sup>158</sup>.

Ne deriva una sorta di vincolo stabile in capo al legislatore, per cui la norma, con la quale si regola una determinata vicenda (come potrebbe essere l'appartenenza gerarchica) non può essere scollegata dall'impianto sistematico preesistente, come, nel caso che interessa, la matrice ecclesiologica. Così, si può affermare che «[...] nella Chiesa esiste una *struttura dogmatica*. La quale struttura può invero, in diversi modi, venire interessata dalla *attività legislativa*. In questi casi, si trovano *relazionate* struttura e norma. La relazione deve essere intesa nel

<sup>157</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg, Herder, 1967, trad. it. *La Chiesa* (Biblioteca di teologia contemporanea, 3), Brescia, Queriniana, 1972, pp. 14 s.

<sup>158</sup> S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*<sup>2</sup>, Genova, Marietti 1820, 2011, pp. 74 s.



senso che la struttura *precede e determina* la norma positiva. La norma positiva deve *adeguarsi* alla struttura dogmatica, deve rispettarla con la massima fedeltà. Di conseguenza, l'attività del legislatore *non è del tutto libera* (che anzi, per certi aspetti e in certa misura, è del tutto obbligata)<sup>159</sup>. Ecco perché non paiono condivisibili le tesi di coloro che vedono nei mutamenti del mondo una causa dell'obbligo per la chiesa di mutare essa stessa a sua volta<sup>160</sup>.

Ma si considerino specificamente, ora, i passi neotestamentari che maggiormente sembrano influenzare la riflessione in ambito gerarchico.

## II.2.2. *Il legame con la terra*

La chiusura del Vangelo di Luca (Lc 24,49) esprime in modo chiaro la non indifferenza geografica del cristianesimo, con il Fondatore che dà precise disposizioni sulle modalità di svolgimento della missione evangelizzatrice: «Ed ecco, io mando su di voi colui che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto». Spesso si tende a considerare esclusivamente il mandato missionario, senza considerare che vi fu una precisa volontà di Cristo, affinché gli apostoli rimanessero nella Città santa. In tutta evidenza, se fosse venuta meno l'importanza della località gerosolimitana, sarebbe risultata insensata siffatta disposizione ed, invece, «[...] il Signore, nel momento della sua ascensione al Cielo, comanda ai discepoli di ritornare a Gerusalemme per ricevere lì il dono dello Spirito Santo e da lì portare il Vangelo nel mondo [...]»<sup>161</sup>.

In altre parole, per il Fondatore, Gerusalemme continua a mantenere un'importanza cardinale, nell'ottica dello sviluppo della chiesa. Altrimenti, non si spiegherebbe il perché del fatto che i discepoli, dopo la risurrezione e le prime

<sup>159</sup> F. COCCOPALMERIO, *Struttura dogmatica e norma positiva come componenti essenziali della realtà giuridica nella Chiesa (con particolare riferimento alla riforma del Diritto penale ecclesiale)*, in AA.VV., *La norma en el Derecho Canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre 1976, Pamplona, EUNSA, 1979, I, p. 711. Quindi, «[...] si può sinteticamente affermare che la realtà giuridica nella Chiesa, almeno per quanto concerne la realtà giuridica fondamentale, è composta e di struttura previa e di norma positiva» (*ibid.*, p. 712).

<sup>160</sup> «If the Church is to continue to preach the Word of God to changing world, then the Church cannot always be the same» (C. METHUEN, 'From All Nations and Languages'. *Reflections on the Church, Catholicity and Culture*, in M.D. CHAPMAN [edited by], *The Anglican Covenant. Unity and Diversity in the Anglican Communion*, London, Mowbray, 2008, p. 127). Va ricordato, comunque, che l'Autore non è cattolico e, dunque, la riflessione risulta contestualizzanda: significativamente, si veda la tesi che nessuna confessione cristiana possa vantare la prerogativa di essere veramente e completamente cattolica (cfr. *ibid.*, pp. 141 s.).

<sup>161</sup> RATZINGER-BENEDICTUS XVI, *Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten*, cit., pp. 29 s. *Contra* l'idea di una preferenza di Cristo per Gerusalemme, anche in riferimento alla Pentecoste, cfr. D. GEORGI, *The Urban Adventure of the Early Church*, in ID., *The City in the Valley. Biblical Interpretation and Urban Theology* (Studies in Biblical Literature, 7), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, pp. 53-68.

apparizioni, si erano comunque divisi e sparsi: l'episodio della pesca di Tiberiade, infatti, testimonia come Pietro ed altri avessero ricominciato una sorta di *routine* quotidiana che non pare contemplasse anche la predicazione evangelica (cfr. *Gv* 21,1 ss.). Invece, Cristo, comparando loro, torna a sottolineare l'essenzialità dell'aiuto divino, senza il quale l'attività umana è vana. Soltanto radunati a Gerusalemme gli apostoli riceveranno la forza ed il coraggio per la propagazione della Novella, mediante la Pentecoste.

Più precisamente, poi, anche nel NT è ravvisabile una certa attenzione al dato dei confini geografici, come si evince da *At* 17,26; Paolo sta predicando agli ateniesi nell'Aeropago ed afferma, in relazione a Dio: «creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché cercino Dio [...]»<sup>162</sup>. Ora, accanto al rinvio "mirato" al concetto di unità del genere umano – che doveva suonare familiare alla cultura stoica – l'Apostolo fornisce una visione ordinata e definita dell'organizzazione umana. È stata proprio la *divinità ignota* ad aver fissato *ὁροθεσίας*, termine forte e pregnante che andrebbe tradotto con *sicuri confini*<sup>163</sup>.

Da tale dato, per quanto non contenuto in un ragionamento gerarchico, si può evincere il rispetto dei confini umani, da parte del cristianesimo. La nuova Fede non intende sovvertire alcunché, stante il fatto che è stato Dio stesso a porre limiti geografici ai popoli. Eppure, quello che potrebbe trasformarsi in un primo esempio di malsano atteggiamento pronò agli interessi degli Stati assume una dimensione speciale, se si considera la finalità dell'organizzazione umana: ζητεῖν τὸν θεὸν. In altre parole, è comunque per scopi religiosi che gli uomini sono divisi, cioè, nella loro condizione contingente, affinché si pongano alla ricerca di Dio. Senza tale temperamento interpretativo, altrimenti, non si capirebbero – o, meglio, risulterebbero quasi sprezzanti – molti passi del NT, ove si esplicita una sorta di contrapposizione tra l'organizzazione umana e quella celeste. «La nostra cittadinanza infatti è nei cieli [...]»<sup>164</sup>, «[...] non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura»<sup>165</sup>. Ben si vede, qui, come sempre Paolo (o

<sup>162</sup> «ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, ζητεῖν τὸν θεὸν [...]». Su tale passo, cfr. J. DE MAISTRE, *Scritti politici. Saggio su il Principio Generatore delle Costituzioni Politiche. Studio sulla Sovranità* (I Classici Cristiani, n.s., 3), Siena, Cantagalli, 2000, p. 125.

<sup>163</sup> Cfr. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, trad. it. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*<sup>2</sup> (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 2), Brescia, Paideia, 1997, § 119, p. 184, nt. 5.

<sup>164</sup> *Fil* 3,20.

<sup>165</sup> *Eb* 13,14.

chi per lui<sup>166</sup>) voglia sottolineare la precarietà degli assetti umani anche organizzativi<sup>167</sup>. Vi sono anche casi più significativi: «[...] ai fedeli che vivono come stranieri, dispersi nel [...]»<sup>168</sup>. Il testo greco, qui, ha il pregio di usare un'espressione fortemente evocativa: «[...] ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς [...]»; in altre parole, il rinvio è al concetto della dispersione giudaica tra le genti, al di fuori della Terra promessa<sup>169</sup>. Rispetto agli ebrei, però, i cristiani non sembrano godere di alcun luogo privilegiato, per vivere la loro fede: essi sono chiamati a vivere ovunque come stranieri. Ciò viene sottolineato anche in *IPt* 1,17: «E se chiamate Padre colui che, senza fare preferenze, giudica ciascuno secondo le proprie opere, comportatevi con timore di Dio nel tempo in cui vivete quaggiù come stranieri»<sup>170</sup>.

Il passo appena citato, poi, introduce un tema delicato, ossia il concetto di *παροικία/παροικειῖν*: in questa sede non si può certo approfondire l'argomento, ma pare inevitabile farvi almeno un breve cenno, stante la possibile influenza sulla ricerca svolta. Come noto, si tratta di un'espressione dal significato controverso, nel senso che viene tradotto da alcuni con *vivere presso*<sup>171</sup>, da altri, invece, con *vivere in esilio* oppure *da straniero*<sup>172</sup>. Più correttamente, cioè, al di là delle singole sfumature che si possono attribuire al termine, si contrappone una concezione “neutrale” ed una “impegnata”: dove la prima non ravvisa alcuna stigmatizzazione del dato contingente ed, anzi, finisce per incentivare l'omogeneità territoriale con le articolazioni laiche; mentre la seconda concezione

<sup>166</sup> Per un'introduzione su tale figura, si può considerare R. PENNA, *Paolo* (Farsi un'idea, 236), Bologna, il Mulino, 2015, e la bibliografia ivi riportata. La presente non è una tesi di esegesi e, quindi, non si darà spazio a discussioni – francamente inutili, in questa sede – sulla paternità degli scritti dell'Apostolo.

<sup>167</sup> Quindi, a rigor di logica, anche la stessa città di Gerusalemme ne dovrebbe uscire “relativizzata”: ciò lo si può verificare in *Ap* 21 s., ove viene descritta la nuova Città santa. «Metaforicamente parlando, così come la Gerusalemme terrena rappresenta il mondo, immerso nel tempo dell'uomo, in cui Gesù visse e si sacrificò per la salvezza dell'umanità, così la Gerusalemme celeste rappresenta una condizione situata fuori dal mondo, nella dimensione dell'eternità, in cui Gesù trionfante porta a compimento il disegno della salvezza. Una linea, costituita dalla storia dell'uomo dopo la rivelazione di Gesù, collega le due città» (VALLEGA, *La geografia del tempo*, cit., p. 221).

<sup>168</sup> *IPt* 1,1.

<sup>169</sup> Cfr. *Gv* 7,35: «Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i Greci [...]?» «μη εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι [...]».

<sup>170</sup> «Καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε».

<sup>171</sup> G. TANGORRA, 5. *La Chiesa presente in un luogo*, in ID., *Temi di ecclesiologia* (Vivae voces, 22), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, p. 149, ritiene che *para-oikos* vada inteso nel senso di vicinanza alle case degli uomini.

<sup>172</sup> Cfr., e *pluribus*, BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, cit., p. 132, nt. 65. Così, il termine *paroikein* e derivati verrebbe utilizzato nella Bibbia dei LXX con il significato di essere in esilio e, come tale verrebbe trasfuso anche nel NT (cfr. J.-M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* [Cogitatio Fidei, 191], Paris, Cerf, 1995, pp. 45 ss.).

tende a sottolineare maggiormente l'aspetto della contrapposizione, nel senso dell'esistenza di un'incompatibilità di fondo tra chiesa e potere civile.

In particolare, chi propende per il significato più forte di *παροικεῖν*, tende a mettere in luce la profonda differenziazione tra la chiesa e lo Stato, per cui la prima si trova collocata in una prospettiva di costante tensione escatologica, in contrapposizione con l'immanentismo del secondo<sup>173</sup>. In altre parole, la chiesa sarebbe costituzionalmente precaria nella sua permanenza mondana e, quindi, ciò si ripercuoterebbe inevitabilmente anche sull'aspetto organizzativo, imponendo una condizione di provvisorietà e di necessario costante adeguamento. Coglie nel segno, pertanto, la seguente riflessione: «Originaria della città futura, *la Chiesa non deve installarsi nel mondo* e rimettersi a vivere nelle sicurezze umane»<sup>174</sup>, ma pare apprezzabile anche l'affermazione: «L'Église est en *paroikia*»<sup>175</sup>.

Inoltre, tale significato "forte" di *paroikein* va considerato in contrapposizione a quello di un altrettanto noto termine, ossia *katoikein*, anch'esso relativo alla chiesa. Per la precisione, la prima espressione indicherebbe il soggiornare in esilio, con un'accezione di provvisorietà e precarietà, rispetto alla seconda espressione, che rimanda all'idea della stabilità<sup>176</sup>. Quest'accostamento consente di percepire un ulteriore caso di coesistenza, in seno alla chiesa, di elementi apparentemente contraddittori, in relazione al rapporto con il mondo.

Comunque, senza voler sbrigativamente preterire la questione, un possibile aiuto sembra venire dalla seguente considerazione: «L'*ekklesia* è la comunità convocata che ora, per così dire, si tiene in disparte dal normale e dal quotidiano, che come tale, continua a sussistere. La *paroikia* è ancora più esplicitamente la società dei *paroikoi*, di quelli che abitano "accanto" e che pertanto praticamente convivono con la realtà quale è stata fino a quel momento e si nutrono di essa. La fede cristiana svalorza la propria preistoria e la storia attuale, concretamente presente, facendone una non-storia e una non-salvezza, senza per questo sopprimere tale storia; il suo rango è semplicemente abbassato»<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Cfr., *e pluribus*, G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, Roma, Nottetempo, 2010, pp. 17-19.

<sup>174</sup> C. SENFT, s.v. *Città*, J.-J. VON ALLMEN (a cura di), *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, trad. it. *Vocabolario biblico*, Roma, AVE, 1969, p. 78. Va, però, ricordato che la «[...] Chiesa è straniera, non isolazionista [...]» (*loc. cit.*).

<sup>175</sup> TILLARD, *L'Église locale*, cit., p. 46. G. GRESLERI, *Scegliere di diventare «seme»*, in M.G. GRESLERI PEDRETTI (a cura di), *Parrocchia e comunità (crisi di una istituzione)*, Vicenza, La Locusta, 1970, p. 126, ricorda: «Essere nomade è stato il grande privilegio del cristiano; nell'idea dell'«andare» Cristo ha espresso la più dura condanna per la "città": nel crollo del tempio di pietra e nel riedificarne *un altro* in tre giorni c'è tutto il disprezzo per la grande struttura alienante e la condanna per le Babilonie di tutti i tempi».

<sup>176</sup> Cfr. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, cit., pp. 5-8.

<sup>177</sup> J. RATZINGER, *Heil und Erfahrung* (1970), trad. it. *Salvezza e storia*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982, trad. it. *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 4), Brescia, Morcelliana, 1986, p. 101.

Così, infatti, si spiega il costante duplice movimento che caratterizza il cristianesimo; il primo è quello della prossimità, ossia di vivere immerso nella contingenza storica e sociale, nel rispetto delle differenze; il secondo è quello della costante messa in critica degli equilibri, onde evitare che soluzioni umane possano finire per identificarsi con la fede evangelica. Ebbene, per quel che qui interessa, risulta evidente che la condotta “mondana” della chiesa, ossia nei rapporti con il secolo, non possa non informare anche lo stile gerarchico della stessa istituzione; in altre parole, così come il cristianesimo mantiene un atteggiamento costantemente critico verso le soluzioni laiche, così dovrebbe sempre fare anche nei propri confronti, domandandosi: «Quest’assetto gerarchico è conforme al Vangelo, oppure ne è una sclerotizzazione?»<sup>178</sup>.

### II.2.3. Paolo e la personalità<sup>179</sup>

A ben guardare, vi è un pugno di passi che apertamente mette in luce la concezione di Dio che non conosce distinzioni di natura personale. Certo, si potrebbe immediatamente obiettare che si tratta di affermazioni riferite alla non discriminazione tra gli uomini, questi ultimi tutti uguali agli occhi del Creatore, eppure non si può negare una certa evocatività anche ai fini gerarchici. Questa ambivalenza, ad esempio, la si percepisce, nel celebre passo del tributo a Cesare, quando Cristo è interpellato come «οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων»<sup>180</sup>: egli, anche per i suoi oppositori che lo volevano cogliere in fallo, era uomo sincero (ἀληθής), che non guardava in faccia nessuno<sup>181</sup>.

Più conforme al tema gerarchico è un altro passo noto, manifesto della chiamata a non distinguere più in base alle caratteristiche soggettive: «Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti»<sup>182</sup>. Allo stesso modo, sempre l’Apostolo delle genti sottolinea l’impossibilità di dare rilievo alle differenze umane: «[...] perché Dio

<sup>178</sup> Se ci si pone in tale prospettiva, molte difficoltà, forse, si volatilizzano e si intravede la strada per un’efficace riforma delle strutture gerarchiche, ma ciò esula dalla presente tesi.

<sup>179</sup> Può apparire strano per un giudeo di stretta osservanza farisaica quale Paolo, ma egli, effettivamente, non sembra effettuare alcun riferimento alla terra: «Evidentemente nel pensiero dell’Apostolo la terra, come la legge di Mosè, ha avuto una funzione particolare e valida per Israele nella prima fase della storia della salvezza, ma ha perduto ogni significato nel tempo in cui questa giunge alla fase del compimento. Per Paolo la discendenza di Abramo è concentrata nel solo Gesù [...]» (S. GAROFALO, s.v. *Terra*, in ROSSANO–RAVASI–GIRLANDA [a cura di], *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*<sup>4</sup>, cit., p. 1561).

<sup>180</sup> *Mc* 12,14.

<sup>181</sup> In realtà, andrebbe considerato anche il riferimento in *Mt* 10,34, ossia sulla spada portata da Cristo come elemento di declino e divisione dei c.d. clan (cfr., su ciò, WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., I. *Gemeinschaften*, cit., p. 339, oltre che la nota critica nr. 56 a p. 348). In senso conforme c’è anche *Lc* 12,51: emerge, in altre parole, l’idea che il Figlio di Dio venga per scardinare le logiche mondane dei centri di interesse.

<sup>182</sup> *Col* 3,11.

non guarda in faccia ad alcuno [...]»<sup>183</sup>. «Dio infatti non fa preferenza di persone»<sup>184</sup>, afferma Paolo in un altro passo. Da questi tre casi, estratti da alcune delle lettere del NT e corroborati da altre due ricorrenze significative<sup>185</sup>, si percepisce una forte chiamata alla vita della comunità cristiana senza il filtro delle distinzioni. Non si tratta di un'irrealizzabile egualitarismo sociale – mai professato da Paolo –, bensì della manifestazione dell'impossibilità di replicare presso i cristiani le dinamiche mondane che impellono per l'esaltazione dell'individualità: secondo la prospettiva evangelica, la crescita armoniosa della persona avviene nel contesto comunitario.

Un esempio di ciò lo si può ravvisare in *1Cor* 1,10-16: «Vi esorto pertanto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, a essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di sentire. Infatti a vostro riguardo, fratelli, mi è stato segnalato dai familiari di Cloe che tra voi vi sono discordie. Mi riferisco al fatto che ciascuno di voi dice: “Io sono di Paolo”, “Io invece sono di Apollo”, “Io invece di Cefa”, “E io di Cristo”. È forse diviso il Cristo? Paolo è stato forse crocifisso per voi? O siete stati battezzati nel nome di Paolo?». Da questo passo non è certo dato inferire che Corinto fosse divisa in distinte comunità sub-cittadine, ma emerge un preciso disvalore per l'ingresso nella chiesa di dinamiche secolari, quali la mentalità di gruppo. Paolo conosce bene la natura umana; sa che è fisiologico connotare anche l'esistenza cristiana in modo mondano, ossia caratterizzandola in base ai gusti ed alle personalità: così, se da un lato cerca di evitare di creare confusione nelle comunità da lui non fondate<sup>186</sup>, dall'altro è categorico nel richiamare all'unità ecclesiale. E non pare nemmeno una questione riconducibile soltanto all'unità di fede; infatti, quell'essere di si pone come prodromico ad un'evoluzione in senso ecclesiale: se in Corinto vi sono già almeno quattro gruppi distinti di fedeli, che cosa impedirà alla comunità cittadina di frammentarsi? Ecco l'assillo di Paolo, che costui risolve richiamando tutti all'unità, per il tramite dell'esempio di Cristo, indiviso e unico vero riferimento dei fedeli. Così, l'invito è a superare le proprie

<sup>183</sup> *Gal* 2,6. In questo caso, il testo greco sembra più icastico, rispetto alla versione italiana: «[...] πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει [...]». Ivi, infatti, si percepisce l'utilizzo di termini fortemente evocativi, per cui l'uomo (*ἀνθρώπου*) resta identico, essendo irrilevanti le apparenze (*πρόσωπον*) con cui si manifesta agli altri.

<sup>184</sup> *Rm* 2,11: «οὐ γὰρ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ». Su tale passo, cfr. J.B. ALZATE ARIAS, *La revelación de la Justicia de Dios. Recursos intertextuales y argumentación teológica en Rom 1,18-3,20, Extract de la tesis presentada para la obtención del grado de Doctor*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, pp. 26-28.

<sup>185</sup> *At* 10,34: «[...] Dio non fa preferenza di persone [...]» («[...] οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῃς ὁ θεός [...]»). *1Pt* 1,17: «E se chiamate Padre colui che, senza fare preferenze, giudica ciascuno secondo le proprie opere, [...]» («Καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, [...]»).

<sup>186</sup> Cfr. *Rm* 15,20.

personali inclinazioni, in favore dell'unità della comunità, a Corinto allora, come oggi in qualunque altro luogo del mondo.

Insomma, l'Apostolo sembra chiamare i cristiani a costruire comunità gerarchiche essenziali, fondate soltanto su Cristo e che non “diano quartiere” ad istanze mondane di protagonismo.

Ma sarebbe veramente riduttivo dipingere l'Apostolo delle genti come un precursore della critica al personalismo. Infatti, vi è almeno un caso in cui egli, al contrario, dà dimostrazione di una pratica flessibilità dell'ordinamento ecclesiastico: «Giacomo, Cefa e Giovanni [...] diedero a me e a Bàrnaba la destra in segno di comunione, perché noi andassimo tra le genti e loro tra i circoncisi»<sup>187</sup>. Ivi, si percepisce il pragmatismo del neonato cristianesimo, attento a non gravare eccessivamente – cioè anche con il peso delle inclinazioni degli annunciatori – le coscienze di chi veniva evangelizzato: in altre parole, vi è la consapevolezza che non era indifferente che a predicare la Novella alle genti fosse, ad esempio, Paolo piuttosto che Giacomo; il primo, infatti, si era spogliato dell'*habitus* giudaico, mentre il secondo vi restava personalmente legato. Ciò si vede bene nel c.d. Concilio di Gerusalemme, con cui si relativizzò la vigenza degli obblighi rituali mosaici per gli ex-gentili: siccome «[...] non si devono importunare quelli che dalle nazioni si convertono a Dio [...]», non venne «[...] imposto altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie [...]»<sup>188</sup>. A tal proposito, non si può che parlare di un vero e proprio *compromesso*<sup>189</sup> attuato per salvaguardare l'integrità della comunità dei fedeli. Dunque, sin dai primi anni del cristianesimo, si attesta la soluzione di garantire norme di comportamento ad hoc, coniugate, financo, con una speciale cura spirituale<sup>190</sup>. Nessuna eccessiva rinuncia, così, era imposta ai proseliti incirconcisi, ma nemmeno agli stessi annunciatori del Vangelo che, in tal modo, potevano continuare a vivere secondo le loro sensibilità personali.

<sup>187</sup> Gal 2,9. Su tale passo, è stato scritto: «Queste ultime due parole svelano un dualismo che è destinato a permanere, quello della *ecclesia ex iudaeis* e dell'*ecclesia ex gentibus*. L'*ecclesia ex iudaeis* [...] è formata da cristiani di razza ebraica che, convertitisi al Vangelo continuano ad osservare la Legge, ma non la impongono ai pagani che si convertono, senza per questo rompere con essi o rifiutarsi di legare con loro. [...] L'*ecclesia ex gentibus*, al contrario, è formata da cristiani non ebrei, per i quali in effetti la Legge è abolita, come può esserlo un'istituzione, indubbiamente divina, ma provvisoria nell'economia di Dio stesso: l'uomo è giustificato dalla fede in Gesù Cristo, non dall'osservanza o dalle opere della Legge» (BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, cit., pp. 75 s.).

<sup>188</sup> At 15,19 e 28.

<sup>189</sup> Così, ad esempio, si esprime BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, cit., p. 75. In generale, su questa vicenda di creatività umana, cfr. SEVESO, *Appartenenza diffratta*, cit., pp. 141 s.

<sup>190</sup> Per usare delle categorie giuridiche, si potrebbe parlare di leggi e giurisdizioni personali.

#### II.2.4. *La Pentecoste*

Se in questa sede si fosse richiesti di un passo biblico in grado di fungere da epitome dei fondamenti scritturali relativi al tema che interessa, non si potrebbe non riportare quello della Pentecoste (*At 2,1-12*)<sup>191</sup>: «Mentre stava compiendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi. Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: "Tutti costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadòcia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e prosèliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio". Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l'un l'altro: "Che cosa significa questo?"».

In altre parole, quanto appena citato consente di sunteggiare le riflessioni bibliche esposte *supra*, superando le apparenti antinomie e fornendo una visione di insieme, in grado di ispirare da sempre la chiesa. In primo luogo, infatti, risulta ricapitolata la tensione veterotestamentaria tra la specificità del popolo di Israele e la vocazione universale: l'attenzione è sul gruppo degli apostoli, raccolti in unità, dopo la reintegrazione del collegio dei dodici mediante l'elezione di Mattia (*At 1,15-25*); ma, immediatamente dopo la discesa dello Spirito, l'operato dei

---

<sup>191</sup> L'evento in questione è riconosciuto dalla chiesa quale cardine dell'attività missionaria, come sottolineato da AG, nr. 4: «Die tamen Pentecostes in discipulos supervenit, ut cum eis maneret in aeternum, Ecclesia coram multitudine publice manifestata est, diffusio Evangelii inter gentes per praedicationem exordium sumpsit, et tandem praesignata est unio populorum in fidei catholicitate, per Novi Foederis Ecclesiam, quae omnibus linguis loquitur, in caritate omnes linguas intelligit et amplectitur, et sic dispersionem Babelicam superat. A Pentecoste enim inceperunt "actus Apostolorum", sicut superveniente Spiritu Sancto in Virginem Mariam conceptus fuerat Christus et eodem Spiritu Sancto in Ipsum orantem descendente Christus actus fuerat ad opus ministerii sui. Ipse autem Dominus Iesus, priusquam vitam suam libere pro mundo poneret, ita apostolicum ministerium disposuit et Spiritum Sanctum mittendum promisit, ut ambo consociarentur in opere salutis ubique et semper ad effectum adducendo. Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora "in communione et ministrationse unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit", ecclesiastica instituta quasi anima eorum vivificando et eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando. Aliquando etiam actionem apostolicam visibiliter praevenit, sicut eam variis modis indesinenter comitatur et dirigit» (pp. 950 s.).



discepoli si apre a coloro che stanno al di fuori del cenacolo, certamente giudei, ma significativamente provenienti dal tutto il mondo.

Per quanto riguarda, poi, la concezione neotestamentaria, si evince bene la chiamata all'unità dei fedeli, nel senso di raccolta in un unico luogo, contestualmente al rispetto delle differenze soggettive di ogni uomo, qui rappresentate dalle varietà linguistiche, tutte valorizzate mediante una predicazione specifica. L'unità del messaggio evangelico, in altre parole, viene declinata secondo la difformità della condizione umana: infatti, con la Pentecoste, «[...] non è prescritta un'unica lingua (un'unica civiltà) per tutti, come a Babilonia (tipo della cultura del fare e del potere), ma l'unità si attua nella pluralità»<sup>192</sup>. Anzi, si può ricollegare tale avvenimento ad uno simile sempre presente nella Bibbia, ossia l'episodio babelico<sup>193</sup>: anche ivi, l'uomo esprime un afflato di unità e di universalità, ma ciò avviene in sfida a Dio e, dunque, si verifica il fallimento. Viceversa, nel cenacolo l'iniziativa è invertita, con gli uomini che agiscono *ad extra* avendo in comune proprio il messaggio divino, che non teme la diversità delle genti. «La situazione babelica è il rovesciamento di quella pentecostale. Il miracolo della Pentecoste – il dono dello spirito, santo ed assoluto, l'instaurazione definitiva dell'interiorità e dell'identità della coscienza – non è il dono delle molte lingue, bensì il dono del significato unico: le molte lingue [...] sono le molteplicità dei differenti significati che lo spirito riconduce all'identità dell'unico significato»<sup>194</sup>.

L'altro aspetto da considerare è l'influenza che l'episodio della Pentecoste esercita sulla chiesa. Ci si potrebbe domandare, infatti, quale rilevanza abbia il cenacolo di Gerusalemme per l'organizzazione gerarchica dei secoli seguenti e, in particolare, per i tempi presenti. Ebbene, va riconosciuto come la chiesa che si manifesta nella Pentecoste sia irripetibile, sia un *ephapax* nella storia del cristianesimo<sup>195</sup>. Pertanto, se da un lato è corretto mantenere una tensione alla

<sup>192</sup> Cfr. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., p. 85.

<sup>193</sup> Cfr. *Gn* 11,1-9.

<sup>194</sup> M.M. OLIVETTI, *Spazio – Tempio – Luogo*, in E. CASTELLI (a cura di), *Temporalità e Alienazione*, Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici (Roma, 3-8 gennaio 1975), Roma, Istituto di studi filosofici, 1975, p. 403. Sulla Pentecoste come l'*anti-Babele*, cfr. anche CIMOSA, s.v. *Popolo/Popoli*, cit., p. 1199. Effettivamente, in Babele è ravvisabile il sogno dell'uniformità anche orizzontale: cfr. RAVASI, *Dove sei Signore?*, cit., pp. 49-52.

<sup>195</sup> Cfr., e *pluribus*, M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia* (Nuovi saggi teologici, 40), Bologna, EDB, 1996, p. 118, anche se l'Autore declina il termine dal punto di vista del modello vincolante, che «[...] progetta normativamente tutta la vita della Chiesa sino alla fine dei tempi». Forse, si può meglio comprendere la funzione archetipa dell'*unicum* nella chiesa, considerando le seguenti riflessioni: «Il “sempre” del sacramento, il farsi pneumaticamente presente dell'origine storica in tutte le epoche della Chiesa, presuppone il collegamento all'ἐφάπαξ, all'irripetibile evento originario. Il legame con l'origine, con quel paletto saldamente piantato nella terra che è l'evento unico e non ripetibile, è imprescindibile. Mai potremo evadere in una pneumatologia sospesa in aria, mai lasciarci alle spalle il solido terreno

realizzazione di siffatto modello, dall'altro è innegabile la necessità di non valutare tutte le soluzioni organizzative secondo il metro di giudizio di quanto accaduto dopo 50 giorni dalla risurrezione di Cristo. Ciò per un motivo molto semplice: la chiesa odierna – come quella del III secolo e come quella del IV millennio, d'altronde – non può mai riprodurre la struttura gerosolimitana proprio perché quest'ultima è stata pensata dal Fondatore come una manifestazione irripetibile. Si capisce, dunque, che tutti i tentativi di archeologismo pentecostale, che vanno tanto di moda, appaiono più come fughe nel mondo dei sogni, oltre che infedeltà alla volontà stessa di Cristo: la struttura gerarchica della chiesa deve essere funzionale all'epoca in cui il Vangelo viene proclamato; il mondo è cambiato dalla prima metà del I secolo d.C.; quindi, l'organizzazione dei fedeli deve essere adattata. Il cenacolo ripieno di Spirito Santo è uno sprone a vivere fedelmente la Novella, non il termine ultimo per valutare la fedeltà della chiesa gerarchica al Vangelo.

### II.3. Divinamente mondana: ἡ ἐκκλησία.

Un dato significativo risiede nello stesso termine *ἐκκλησία* (ekklesia)<sup>196</sup>: non si tratta di una scelta casuale, in quanto comporta un'opzione anti-sinagogale. Nel NT, infatti, tale espressione è diversa da quella utilizzata per indicare, nella Bibbia dei LXX, la sinagoga. Così, *ἐκκλησία* rimanda alla «[...] assemblea di cittadini riuniti per un intento preciso [...]»<sup>197</sup>. In tal modo, si evince un significato pregnante per il mondo pagano, rispetto all'esclusivismo giudaico. O, meglio, per l'epoca, il termine *de quo* aveva una precisa valenza che, oggi, si è decisamente persa: bisognerebbe cercare di immaginare l'effetto di impiegare un'espressione,

---

dell'incarnazione, dell'operare storico di Dio. Viceversa, però, questo irripetibile si fa partecipabile nel dono dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo risorto. L'irripetibile non sprofonda nel già stato, nella non ripetibilità di ciò che è passato per sempre, ma reca in sé la forza del rendersi presente, giacché Cristo ha attraversato il “velo della carne” (*Eb* 10,20) e pertanto nell'evento l'irripetibile ha reso accessibile ciò che sempre permane» (J. RATZINGER, *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica*, in *Rassegna di teologia*, 40 [1999], pp. 810 s., ora anche come *Postfazione* in F.G. FERNÁNDEZ, *I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi* [I libri dello spirito cristiano], Milano, BUR, 2000).

<sup>196</sup> In generale, cfr.: A. VACANT, s.v. *Église*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, cit., II.2, 1926, coll. 1599 s.; BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, cit., pp. 84-87; K. RAHNER-H. VORGRIMLER, s.v. *Chiesa*, in ID., *Dizionario di Teologia*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1968, p. 94; E. FRIEDBERG-F. RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, F.lli Bocca, 1893, § 1, p. 1, nt. 1.

<sup>197</sup> C. VIDAL MANZANARES, *Chiesa*, in ID., *Dizionario di Gesù e dei Vangeli*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 61.

tipica dell'ambito politico, calata in un contesto religioso<sup>198</sup>. A maggior ragione, considerando la Bibbia dei LXX, si può notare che *ἐκκλησία* è utilizzata «per tradurre il termine ebraico *qahàl*»<sup>199</sup>. Pertanto, «equivale a popolo di Dio, chiamato ad essere tale (*Es* 12,16)»<sup>200</sup>. Per quanto riguarda i quattro vangeli canonici, vi sono due sole ricorrenze del termine *ἐκκλησία*: rispettivamente *Mt* 16,18<sup>201</sup> e 18,17<sup>202</sup>, «quantunque sia fuori dubbio che il suo uso, in termini storici, non è posteriore alla morte di Gesù, anzi, risale proprio a lui»<sup>203</sup>. Sicché non pare congruo asserire che il progetto del Cristo era diverso, anzi «Gesù identificò questa Chiesa con il vero Israele»<sup>204</sup>.

Insomma, possiamo affermare che, alle origini della strutturazione del cristianesimo, vi è la fusione di due dimensioni: da un lato, quella pubblica ed universale (derivante dal termine *ἐκκλησία*); dall'altro, quella familiare e ristretta (derivante dal luogo di ritrovo). È un equilibrio innovativo che certamente si può spiegare con la vita religiosa dell'epoca, ma che ha molto da insegnare anche oggi, specialmente in tempi di messa in discussione degli assetti ecclesiastici. La nuova fede non ha mai avuto una fase di strutturazione a mo' di conventicola; bensì il contesto raccolto e familiare delle origini ha fornito la forma embrionale di un cristianesimo sin da subito declinato in termini di apertura universale, senza specificazioni personalistiche. Tantomeno, poi, si può dare spazio a visioni idilliache delle origini del cristianesimo, dove i fedeli vivevano all'insegna dell'*amore evangelico* e, solo successivamente, sarebbe arrivata, con il suo carico di asfissiante formalismo neo-giudaico, la struttura gerarchica: infatti il termine greco utilizzato per *chiesa* «[...] conteneva fin dall'inizio elementi giuridici; una chiesa originaria dell'amore, che sarebbe diventata solo in seguito la chiesa del diritto, non è dimostrabile»<sup>205</sup>. Allo stesso modo, urge sfatare il mito del cristianesimo de-organizzato, cioè vissuto nel semplice modello primitivo della concordia tra credenti, cui sarebbe seguito l'irrigidimento gerarchico: «La chiesa non ha una struttura determinata da una sorta di statuto scritto da una sua costituente, ma ha per statuto la testimonianza originaria resa dagli apostoli su Gesù». Per cui, al fine di garantire il *depositum fidei*, soltanto «[...] una comunità

<sup>198</sup> Cfr. R. PENNA, *Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un confronto*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini* (Momenti della Chiesa italiana, 15), Bologna, EDB, 1998, p. 61, nt. 2.

<sup>199</sup> VIDAL MANZANARES, *Chiesa*, cit., p. 61. Cfr. anche VACANT, s.v. *Église*, col. 1599.

<sup>200</sup> VIDAL MANZANARES, *Chiesa*, cit., pp. 61 s.

<sup>201</sup> «καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν».

<sup>202</sup> «ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὼν τῇ ἐκκλησίᾳ».

<sup>203</sup> VIDAL MANZANARES, *Chiesa*, cit., p. 62.

<sup>204</sup> *Loc. cit.*

<sup>205</sup> W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, trad. it. *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*<sup>3</sup> (Giornale di teologia, 361), Brescia, Queriniana, 2013, p. 259.

stabilmente costituita può farlo, nella continuità di una struttura determinata e permanente»<sup>206</sup>.

Al di là di tutto ciò, comunque, urge approfondire non tanto il concetto di chiesa – cosa che esulerebbe dal presente tema<sup>207</sup> –, quanto, piuttosto, la concezione giuridica della chiesa stessa<sup>208</sup> in relazione al tema del territorio: in altre parole, per una ricerca canonistica occorre concretizzare il ragionamento, fornendo l'assetto degli equilibri gerarchici che, sin dall'origine, interessavano il cristianesimo.

Può sembrare un classico atteggiamento da giurista, ma la *reductio ad originem* è necessaria a fornire chiarezza: pertanto, urge tornare alla genesi della chiesa, a quanto di più vicino vi possa essere all'esperienza di Cristo e degli Apostoli. E ciò non per la diffusa tendenza all'archeologismo ecclesiastico<sup>209</sup>,

<sup>206</sup> DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*<sup>2</sup>, cit., p. 75.

<sup>207</sup> Sulla chiesa, in generale, cfr., e pluribus: RAHNER–VORGRIMLER, s.v. *Chiesa*, cit., pp. 94-104; D. HARRINGTON, s.v. *Chiesa, corpo di Cristo*, in R. PENNA–G. PEREGO–G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia* (I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (MI), 2010, pp. 156-164; P. CODA, s.v. *Chiesa*, in ID.–G. FILORAMO, *Il cristianesimo. Grande dizionario*, Torino, Utet, 2006, I, pp. 118-127; F.L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*<sup>3</sup>, Oxford, University Press, 1997, s.v. *Church*, pp. 343-346. Notanda, per i risvolti sociali, la definizione di chiesa in J. MARITAIN, *Les civilisations humaine et le rôle des chrétiens* (1947), trad. it. *Le civiltà umane e il ruolo dei cristiani*, in ID., *La persona umana e l'impegno nella storia*, Vicenza, La Locusta, 1979, p. 57: «[...] corpo mistico in cui circola una vita propriamente divina e in cui il principe di questo mondo non trova accoglienza e che chiama a sé tutti gli uomini in una unità di fede soprannaturale e di attività spirituale, come concittadini dei santi e familiari di Dio; che persegue la sua opera nel seno stesso dei corpi sociali naturali, che vivono la vita del mondo, in cui il diavolo ha la sua parte, e che dividono questi stessi uomini, concittadini gli uni degli altri nell'affanno e nel lavoro dell'esistenza temporale, in gruppi terreni che la loro propria legge carnale porta all'opposizione e al conflitto, a meno che una legge superiore non le si opponga».

<sup>208</sup> Per la definizione di chiesa, con attenzione al dato giuridico, cfr. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 3 ss.

<sup>209</sup> Secondo il criterio che la chiesa “buona” sarebbe quella più vicina – quanto al tempo ed all'aspetto – alla chiesa del NT. Su ciò, si leggano le ironiche parole di F. WALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, trad. it. *Manuale del Diritto Ecclesiastico di tutte le Confessioni Cristiane*, Pisa, Fratelli Nistri, 1846, I, p. 3, nt. g: «Tra gli altri abusi della istoria apparisce ad evidenza quello di avere isolato dalla vita della Chiesa un certo periodo di tempo, e segnatamente i tre primi secoli, e di aver presentate le forme già sviluppate in allora come l'ideale e la norma con che dovrebbero essere giudicate le istituzioni del tempo moderno. Un tal metodo, non ostante l'apparente dottrina su cui sostiensì, è tuttavia contrario affatto alla istoria; mentre esso, quasi che la ragione della Chiesa siasi esaurita in quel periodo, nega l'organico progresso nell'ulteriore sviluppo, e considera quest'ultimo soltanto come una degenerazione, o una serie di accidentalità. Per una strana contraddizione coloro che ostentano tanta indifferenza per riguardo alle forme, son quelli stessi che vorrebbero qui assoggettare la vita della Chiesa a forme inalterabili. Il vero storico, al contrario, tenendo dietro di secolo in secolo al suo soggetto, ravviserà nella connessione dei rapporti e delle particolarità proprie di ogni epoca l'interna necessità che ha determinata la sua forma, e secondo questa, e non dietro un falso ideale storico, regolerà il suo giudizio». In generale, sull'idealizzazione del cristianesimo delle origini, cfr. K. BERGER, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München, Pattloch, 2008, trad. it. *I cristiani delle origini. Gli anni fondatori di una religione mondiale*, Brescia, Queriniana, 2009, pp. 10 s.

bensì proprio per evitare di considerare le soluzioni contingenti in modo assolutistico ed astorico. Gioverebbe, comunque, ricordare che è tipico dei governi teocratici obliterare qualsivoglia riferimento al trascorrere del tempo ed alla conseguente evoluzione del diritto<sup>210</sup>, per cui non si capisce come si possa vagheggiare la chiesa delle origini perché (asseritamente) “orizzontale” e, poi, ragionare totalitaristicamente negando che tale specifica soluzione organizzativa possa (e debba) evolversi nei secoli, *servatis servandis*<sup>211</sup>.

Dunque, gli inizi<sup>212</sup>. Se si eccettuano i due fugaci riferimenti contenuti nei vangeli ed appena citati, della chiesa delle origini non vi sono molte tracce dirette, per cui c'è chi arriva ad affermare: «Sugli inizi della comunità di Gesù non disponiamo di altra informazione diretta all'infuori degli *Atti degli Apostoli*»<sup>213</sup>.

In realtà, vi è almeno una ricorrenza previa rispetto alle cronache degli Atti che va considerata, ai fini dell'organizzazione ecclesiastica: si tratta dell'ultima cena, ossia il momento puntuale della storia dove viene ricapitolato tutto il ministero triennale di Cristo. Lo stesso Figlio di Dio, in quel contesto, fornisce le ultime indicazioni ai discepoli, ma, in realtà, è la medesima scelta del contesto ad essere significativa. Si tratta di un ambiente ospitale, intimo: è una stanza di una casa privata, non al piano terra. Certo, il termine tecnico per indicare il luogo rialzato è *hyperôon*<sup>214</sup>, mentre in *Lc* 22,12 e *Mc* 14,15 è *anágaion*<sup>215</sup>. È possibile,

<sup>210</sup> Cfr. L. CUOCOLO, *Tempo e potere nel diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 2009, p. 63.

<sup>211</sup> Per quanto riferite ad un ambito laico, anche in sede ecclesiastica possono essere sottoscritte le seguenti parole: «Le forme positive del diritto si succedono e mutano nella storia, ed il diritto positivo cade entro i limiti del tempo» (FILOMUSI GUELF, *Enciclopedia giuridica*<sup>7</sup>, cit., § 31, p. 107).

<sup>212</sup> In generale, sulla nascita della chiesa e sui primi sviluppi, e *pluribus*, cfr.: H. JEDIN (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, I. *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1962, trad. it. *Storia della chiesa*, I. *Le origini*, Milano, Jaca Book, 1988, cit.; A. LOISY, *Le origini del cristianesimo*<sup>3</sup> (Biblioteca di cultura storica, XVII), Torino, Einaudi, 1943. Qualche spunto anche in: WALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, cit., § 9; C. FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo. Una nuova storia* (Piccola Biblioteca Einaudi, n.s., 505), Torino, Einaudi, 2010, pp. 274-283; O. BUCCI, *Il problema della formazione della terminologia cristiana da parte delle originarie Chiese orientali: studio linguistico e storico-giuridico*, in *Nuntia*, 5 (1977), pp. 71 ss.; GEORGI, *The Urban Adventure of the Early Church*, cit., pp. 53-68. Per il simbolismo insito nel concetto di chiesa, cfr. M.-M. DAVY, s.v. *Chiesa*, in J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT (a cura di), *Dizionario dei simboli*, cit., I, p. 257 s.

<sup>213</sup> E. SCHWEIZER, *Gli inizi della chiesa*, in ID.-A. DIEZ MACHO, *La iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto*, Salamanca, Sígueme, 1974, trad. it. *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto* (Studi biblici, 51), Brescia, Paideia, 1980, p. 15.

<sup>214</sup> Cfr. *At* 1,13 («Entrati in città, salirono nella stanza al piano superiore [ὑπερφῶν], dove erano soliti riunirsi»); 9,37-39 («La lavarono e la posero in una stanza al piano superiore [ὑπερφῶν]. E, poiché Lidia era vicina a Giuffa, i discepoli, udito che Pietro si trovava là, gli mandarono due uomini a invitarlo: “Non indugiare, vieni da noi!”. Pietro allora si alzò e andò con loro. Appena arrivato, lo condussero al piano superiore [ὑπερφῶν]»); 20,8 («C'era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore [ὑπερφῶν], dove eravamo riuniti»).

però, che gli evangelisti abbiano voluto privilegiare un senso di raccoglimento e di convivialità, rispetto alla concreta collocazione. Ciò sembra avvalorato dal termine latino che traduce ambedue le espressioni greche, ossia *cenaculum*, che «[...] può indicare sia una stanza buona posta al piano superiore sia anche una soffitta abitata da povera gente»<sup>216</sup>.

Va anche riconosciuta che la tesi dell'irreperibilità di una struttura gerarchica ecclesiastica sino al IV secolo sconta una difficoltà considerevole e cioè che presuppone una cesura storica tra un cristianesimo carismatico de-organizzato ed un cristianesimo istituzionalizzato. Ora, nulla vieta di sposare tale tesi della soluzione di continuità, ma ciò comporta inevitabilmente la conclusione che la struttura gerarchica della chiesa non è di diritto divino, bensì si tratta di una soluzione umana, di diritto ecclesiastico. Invece, se si vuole rimanere fedeli alle parole del Cristo, che espressamente preconizza la fondazione di una chiesa organizzata<sup>217</sup>, non si può che riconoscere l'assenza di cesure logiche e cronologiche nella sostanza della struttura gerarchica del cristianesimo: ciò non significa che l'organizzazione ecclesiastica si sia manifestata sin dal I secolo nella sua interezza, bensì che, con il passare dei decenni, la chiesa abbia conosciuto lo sviluppo storico delle sue istituzioni, implicitamente presenti nella sostanza della stessa sin da principio. E non sarebbe potuto essere diversamente, stante il fatto che l'organizzazione delle collettività dei fedeli è un'esigenza primaria della chiesa presente sin dall'origine: «A mano a mano che si diffondeva il messaggio evangelico, era necessario organizzare le comunità cristiane, poi le parrocchie e le diocesi. Professando la medesima dottrina, cibandosi del medesimo pane eucaristico consacrato nel medesimo sacrificio, vivendo uniti nonostante le diversità, quelle primitive comunità dovevano esser fondate su solide basi temporali che tenessero conto di tutti i valori umani e sociali. Così, a poco a poco, si andarono organizzando le amministrazioni diocesane e quella centrale di Roma, madre e guida di tutte le Chiese»<sup>218</sup>.

Così, seguendo il filo rosso del ragionamento, si deve necessariamente concludere per il collegamento diretto tra l'odierno assetto gerarchico e la volontà

<sup>215</sup> «Egli vi mostrerà al piano superiore una sala (ἀνάγαιον) grande e arredata; lì preparerete». «Egli vi mostrerà al piano superiore una grande sala (ἀνάγαιον), arredata e già pronta; lì preparate la cena per noi».

<sup>216</sup> Su tali osservazioni letterali, cfr. PENNA, *Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo*, cit., p. 63, spec. nt. 12.

<sup>217</sup> Cfr. Mt 16,18. Significativamente, in dottrina, si è sottolineato: «Ecclesia RATIONE FINIS non est organica; attamen talis est ex Christi positiva voluntate» (F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*<sup>6</sup>, Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1954, nr. 355, p. 288 [identico, nella sostanza, anche nella IV ed. {1936}, nr. 469, p. 490]).

<sup>218</sup> VAN LIERDE, *Dietro il portone di bronzo*, cit., p. 83.

del Fondatore che la comunità dei credenti fosse strutturata<sup>219</sup>: certamente un dato di prestigio, ma anche un elemento oneroso, stante l'esigenza che le circoscrizioni di governo siano corrispondenti ai *desiderata* di Cristo. Con queste considerazioni, ci si affaccia, ora, a gettare uno sguardo sulla chiesa.

#### II.4. La chiesa si espande fuori Gerusalemme.

Ma quali furono gli equilibri giurisdizionali, con l'espansione missionaria fuori da Gerusalemme? Le nuove comunità erano autonome? Sul punto, si tende ad escludere che si potesse parlare di vere e proprie chiese locali come le si intende oggi. Infatti, «[...] l'autorità nella Chiesa degli anni Quaranta e Cinquanta del I secolo d.C. continuò ad essere esercitata, da Gerusalemme, dal gruppo originario degli apostoli»<sup>220</sup>. Più precisamente, non è che non vi fosse una tensione alla realizzazione ecclesiale piena, quanto, piuttosto, pare ravvisabile un legame tra Gerusalemme e le altre comunità che non si riproporrà più nei secoli<sup>221</sup>. Così, si può affermare che le prime aggregazioni cristiane si strutturano sulla base del modello gerosolimitano, ma su di esse «[...] invigilavano con indivisa sollecitudine gli Apostoli, così che ognuno si occupasse non solamente di quelle da se fondate, ma di tutte le altre ancora»<sup>222</sup>. Significativo, a tal proposito, il seguente passo biblico: «Oltre a tutto questo, il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese»<sup>223</sup>; tutte le comunità locali sono oggetto della sollecitudine non solo di Paolo, ma anche degli altri apostoli, di modo che sarebbe improponibile applicare retroattivamente la ripartizione gerarchica che si attesterà soltanto successivamente. Detto in modo ancora più giuridico, al di fuori di Gerusalemme non vi sarebbero stati altri centri giurisdizionali di potere ecclesiastico, come si può evincere dal caso di Damasco<sup>224</sup>: la conversione di Saulo (*At* 9, 1-25), infatti, può aiutare a concepire come dovesse essere strutturata una comunità di fedeli nei primi tempi, nel senso che non emerge alcun ruolo apicale; il referente è Anania,

<sup>219</sup> Su tale volontà di Cristo, cfr., *e pluribus*, DANÉLOU, *Introduzione*, cit., p. XVII. *Contra*, cfr. B.B. ZIKMUND, s.v. *Chiesa*, in L.M. RUSSELL–J.S. CLARKSON, *Dizionario di teologie femministe* (Strumenti, Pensiero cristiano, 51), Torino, Claudiana, 2010, pp. 86 s. Il tema in questione non è certamente pacifico, ma le parole di *Mt* 16,18 non paiono tacciabili di anfibiaologia, non tanto dal punto di vista del primato petrino, bensì da quello della fondazione ecclesiastica stessa.

<sup>220</sup> FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo*, cit., p. 59.

<sup>221</sup> Escludendo, in tale sede, la considerazione della realtà romana e del ruolo del relativo vescovo.

<sup>222</sup> WALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, cit., § 9, p. 17. Cfr. anche BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, cit., p. 66.

<sup>223</sup> *2Cor* 11,28: «χωρίς τῶν παρεκτός ἢ ἐπίστασις μοι ἢ καθ' ἡμέραν, ἢ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν». Si noti, in particolare, il termine prescelto (*ἐκκλησιῶν*), che tradisce già quello che doveva essere lo statuto delle comunità locali.

<sup>224</sup> Cfr. L. HERTLING, *Geschichte der Katholischen Kirche*<sup>4</sup>, Berlin, Morus, 1967, trad. it. *Storia della Chiesa*<sup>5</sup>, Roma, Città Nuova, 1988, p. 23.

un semplice discepolo (*τις μαθητῆς*), a proposito del quale non si può affermare che fosse un *leader*. Per tutto il soggiorno damasceno, poi, Paolo non sembra essere soggetto ad alcuna guida spirituale, anzi, in conformità a quello che sarà il suo stile di azione evangelica, si muove autonomamente, al punto che il testo riporta come, a farlo sfuggire dai giudei che volevano eliminarlo, siano stati i *suoi discepoli* (*οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*): in altre parole, da persecutore dei cristiani era divenuto maestro e guida dei medesimi; ciò, evidentemente non sarebbe potuto accadere in presenza di una legittima e stabile gerarchia in Damasco. Così pragmaticamente, si può anche riconoscere come la sua venuta a Gerusalemme e la sua volontà di unirsi ivi ai discepoli non si spiega con una morbosa forma di turismo religioso *ante litteram*, bensì con la consapevolezza di Paolo che nella Città santa vi fosse il centro giurisdizionale della nuova fede, presso il quale urgeva accreditarsi, al fine di poter proseguire nell'opera missionaria.

Per poter vedere come gli apostoli governassero le comunità locali fuori Gerusalemme si può considerare il caso della Samaria, cioè un episodio riferito ad una fase in cui le realtà cristiane stavano diventando più numerose: malgrado tutto, la guida giurisdizionale sembra rimanere apostolica<sup>225</sup>. *At* 8,14-25 riporta di come in Gerusalemme si venga a sapere della diffusione della Novella anche in quella regione e, per questo, la comunità degli apostoli appronta una missione composta da Pietro e Giovanni. Significativamente, risulta come i cristiani di Samaria non avessero completato il *cursus sacramentorum*, in quanto nessuno aveva ancora imposto loro le mani e, dunque, non avevano ancora ricevuto lo Spirito santo; ebbene, a ciò ovviano i due Apostoli. Si noti, poi, che in tale cornice si colloca l'episodio di Simone c.d. Mago: se si guarda oltre l'immediato senso di stigma della pratica simoniaca, si vede anche il fatto che tale personaggio, implicitamente, testimonia come, in Samaria, solo Pietro e Giovanni avessero il potere di imposizione delle mani, acme della giurisdizione spirituale.

Addirittura, anche quando le aggregazioni cristiane sorgono in luoghi remoti, comunque verso esse agisce la cura degli apostoli, anche se non più personalmente, bensì tramite *plenipotenziari*, quali Barnaba<sup>226</sup>: costui, infatti, raggiunge Antiochia su mandato del collegio gerosolimitano ed ivi opera per confermare la fede cristiana (*At* 11,19 ss.); insomma, anche nei casi di un governo a distanza, non si può parlare di vere e proprie giurisdizioni locali, essendo gli apostoli i veri pastori delle comunità<sup>227</sup>.

Da quanto detto, si può evincere una prassi che, se – da un lato – incoraggia l'espansione missionaria, è pur sempre vero che – dall'altro – ha ben chiara la condizione unica dell'epoca apostolica. La giurisdizione dei Dodici non può essere

---

<sup>225</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24.

<sup>226</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>227</sup> Cfr. *loc. cit.*



in tutto e per tutto identica a quella del successivo collegio episcopale, anche se i discepoli di Cristo costituiscono, tutti assieme, un modello che deve sempre essere valorizzato anche nell'ottica dell'organizzazione gerarchica seguente. Ecco perché non è corretto parlare di Pietro o di Giovanni come degli accentratori di potere, quasi costituenti un "circolo magico" che detiene l'esclusiva sull'immagine del Maestro. Piuttosto, va riconosciuta l'esigenza costituzionale di mantenere in vita, per quanto possibile, l'esperienza di vita di Cristo stesso, che volle – giova ricordarlo – circondarsi di quelle specifiche persone e non di altre, condividendo con loro la propria vita ed istituendole in collegio. Ecco perché la prima cesura nella storia gerarchica della chiesa dovrebbe essere collocata non tanto al momento della Pentecoste, bensì alla morte dell'ultimo apostolo, cioè con la scomparsa dell'ultima traccia di coloro che Cristo stesso volle privilegiare. «Mentre gli apostoli sono in vita, abbiamo dunque una doppia gerarchia: una universale e una locale. La giurisdizione universale viene esercitata dagli apostoli in comune (concilio apostolico) o singolarmente (Paolo, Giovanni, Pietro) oppure anche per mezzo di collaboratori autorizzati al servizio di un apostolo. Come tali dobbiamo considerare, fra gli altri, Tito a Creta e Timoteo a Efeso, e forse anche Marco in Alessandria»<sup>228</sup>.

Le cose iniziarono a mutare con i viaggi di Paolo e Barnaba in Asia Minore<sup>229</sup>, quando appaiono i primi *sovrintendenti locali* istituiti e ciò pare «[...] il primo passo verso la suddivisione della Chiesa in circoscrizioni giurisdizionali, quali appunto le future diocesi. Il sovrintendente della comunità di Listri non aveva potere su Derbe e Iconio. Peraltro, i sovrintendenti non sono ancora, propriamente parlando, dei vescovi diocesani nel senso che avranno più tardi, perché governano per ora solo in luogo dell'apostolo. Non appena Paolo, o un altro apostolo, giunge nella comunità, è lui ad assumere senz'altro il primo posto»<sup>230</sup>. Così, quando un apostolo si accinge a lasciare – magari sapendo che difficilmente vi sarebbe ritornato – una comunità neo-istituita, afferma: «Per questo ti ho lasciato a Creta: perché tu metta ordine in quello che rimane da fare e stabilisca alcuni presbiteri in ogni città, secondo le istruzioni che ti ho dato»<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> *Loc. cit.*

<sup>229</sup> DANIELLOU, *Introduzione*, cit., p. XVIII, afferma, più puntualmente: «È certo che dopo il 60 comincia ad apparire tutto un insieme di strutture gerarchiche che rappresentano qualcosa di nuovo rispetto al periodo precedente». Infatti, si assiste ad uno sviluppo gerarchico di cui si ha notizia nella *Didaché* e nelle stesse lettere paoline, con la creazione di una gerarchia locale contemporanea a quella degli apostoli in Gerusalemme (cfr. *ibid.*, pp. XVIII s.).

<sup>230</sup> HERTLING, *Geschichte der Katholischen Kirche*<sup>4</sup>, cit., p. 24. Ciò pare essere l'assetto anche della Palestina e della Siria, ma le fonti non sono certe.

<sup>231</sup> *Tt* 1,5. Anche *ITm* 1, 3 si esprime in tal senso: «Partendo per la Macedonia, ti raccomandai di rimanere a Efeso perché tu ordinassi a taluni di non insegnare dottrine diverse e di non aderire a favole e a genealogie interminabili».

Se mai, l'unico temperamento, almeno nel caso di Paolo, sembra essere il rispetto dello *status* di fondatore; in tal senso, infatti, egli afferma: «Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunciare il Vangelo dove era già conosciuto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui»<sup>232</sup>. Così, parrebbe esserci una sorta di codice di cortesia tra apostoli, al fine di evitare sovrapposizioni, ma per il resto non risultano tracce di rispetto, da parte del Collegio gerosolimitano, di presunte gerarchie locali: i prediletti di Cristo godono di una posizione di primazia su qualunque comunità<sup>233</sup>.

I viaggi paolini sembrano la svolta, ma si trattò di una svolta praticamente inevitabile, poiché il mondo non poteva accontentarsi della comunità gerosolimitana e della sua guida sempre più difficoltosa: in conformità al messaggio evangelico, gli apostoli iniziarono a portare la Novella in comunità che rimanevano per lungo tempo “abbandonate” a se stesse; a ciò si aggiunga l'aspetto naturale dello scorrere del tempo, con i Discepoli che progressivamente vengono meno. Non bisogna, però, immaginare una rivoluzione nella chiesa, quanto piuttosto un progressivo ed inevitabile trapasso di sistema. «Quando poi collo estendersi del Cristianesimo venne a dilatarsi grandemente la sfera di attività degli Apostoli, eglino si posero al fianco uomini ormai sperimentati, ai quali, come a proprj coadiutori, conferirono le speciali facoltà necessarie a siffatto carattere. Finalmente, come gli Apostoli si andavano sempre più disperdendo oppur venivano successivamente richiamati da questa vita, così, o da loro stessi o dai loro coadiutori, venne in ciascuna delle più grandi comunità ordinato un Capo-ispettore per lo esercizio e continuazione dello apostolico ministero, il quale solo si appellò *Episcopus*»<sup>234</sup>. Ciò lo si vede bene nelle medesime comunità già affidate ad un sovrintendente locale, il quale, in modo fisiologico, ne diventa il vescovo, finendo per esercitare in modo definitivo quanto già faceva *ad nutum*: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano considerati meritevoli di un duplice riconoscimento, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento. [...] Non accettare accuse contro un presbitero se non *vi sono due o tre testimoni*. Quelli poi che risultano colpevoli, rimproverali alla presenza di tutti, perché anche gli altri abbiano timore. Ti scongiuro davanti a Dio, a Cristo Gesù e agli angeli eletti, di osservare queste norme con imparzialità e di non fare mai nulla per favorire qualcuno. Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno, per non farti complice dei peccati altrui»<sup>235</sup>. Vi è, cioè, la conferma della pienezza di poteri locali in capo ad un singolo individuo, secondo una concezione

<sup>232</sup> Rm 15,20.

<sup>233</sup> Ad esempio, si può notare già il caso della Samaria (At 8,5-13): il diacono Filippo predica il Vangelo e crea, dunque, le prime comunità; arrivano, successivamente, Pietro e Giovanni, i quali assumono il controllo e Filippo “sparisce” dalla scena.

<sup>234</sup> WALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, cit., § 9, pp. 17 s.

<sup>235</sup> 1Tm 5,17-22. Cfr. anche 1,3.

implicitamente già approntata nel mandato provvisorio ad opera dell'apostolo (allora) responsabile della comunità: «Questo devi insegnare, raccomandare e rimproverare con tutta autorità. Nessuno ti disprezzi!»<sup>236</sup>.

In una prospettiva più modulata sul binomio generale-particolare, si può affermare anche: «Viventi gli apostoli, la giurisdizione locale viene esercitata in loro luogo da sovrintendenti locali, messi dagli apostoli stessi a capo delle singole comunità. Con la morte dell'ultimo apostolo si estingue la gerarchia universale e i sovrintendenti locali diventano automaticamente dei veri vescovi diocesani»<sup>237</sup>. Così, si assiste ad un adattamento degli assetti gerarchici: si può dire che inizia la realizzazione della chiesa locale come la si concepisce oggi, con una gestione non più all'insegna dell'esecuzione delle direttive governative gerosolimitane, bensì con una piena responsabilizzazione delle comunità locali. Ciascun vescovo, infatti, «[...] riceveva una determinata diocesi, in cui doveva stendere l'operosità sua di pastore e di maestro, ma senza poterne travalicare i confini, esercitando fuori di essa la propria autorità. [...] si formarono tanti distretti, detti prima *Parrocchie* e poi *Diocesi*, come tante chiese particolari, le quali insieme costituiscono la Chiesa universale e da essa fanno ritratto nelle proprie istituzioni»<sup>238</sup>.

Spesso, infatti, si tende a considerare il periodo post-apostolico sotto l'aspetto della questione dell'esercizio del *munus* episcopale, ossia se vi fosse già un episcopato monarchico oppure meno. Si tratta, senza dubbio, di un tema fondamentale ed interessante, ma ciò non toglie che vada affrontato anche il collegato e previo aspetto dell'esistenza di una gerarchia locale e di come quest'ultima fosse presente sul territorio. In altre parole, il fatto che l'esercizio del ministero del vescovo potesse o meno essere difforme da come lo conosciamo oggi non deve distrarre dal dato fondamentale che vi era già, cessata l'epoca degli apostoli, la concezione di un vescovo per ogni comunità locale.

Come si può notare, poi, il mutamento è quanto alla giurisdizione e non quanto all'ordine: infatti, quelli che alla scomparsa degli apostoli si trovano a capo delle comunità locali sono già vescovi, cioè godono già della pienezza dell'ordine sacro; ciò che impediva, prima, di riconoscere in loro dei veri vescovi era l'esercizio del loro ministero come funzionari degli apostoli, i quali ultimi dirigevano le varie chiese locali da Gerusalemme. Ecco che i vari presuli, senza più un vertice cui rendere conto, concentrano in se stessi anche la totalità della giurisdizione.

<sup>236</sup> *Tt* 2,15. Cfr. anche 1,5.

<sup>237</sup> HERTLING, *Geschichte der Katholischen Kirche*<sup>4</sup>, cit., pp. 24 s.

<sup>238</sup> G. HERGENRÖTHER, *Storia universale della Chiesa*<sup>5</sup>, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1904, I, p. 264.

## II.5. Qualche testimonianza.

Nella *Didaché*<sup>239</sup>, opera non precisamente databile, bensì riconducibile ad un arco temporale che va dal I al II secolo, sembra prevalente una concezione universalistica della chiesa, mentre, al contrario, la dimensione locale/particolare passa in secondo piano<sup>240</sup>. Infatti, il termine *ἐκκλησία* viene riferito all'idea di raccogliere in unità ciò che era disperso: ma non in un'accezione limitata geograficamente, bensì su scala globale: «come questo frammento [di pane, *scil.*] era disperso sui monti e, raccolto, divenne una cosa sola, così la tua chiesa sia radunata nel tuo regno dalle estremità della terra»<sup>241</sup>. In questo passo, la chiesa viene associata concettualmente all'eucaristia, ma secondo una prospettiva che non depone certo per una visione parcellizzata della comunità dei fedeli. Allo stesso modo, infatti, in cui l'ostia consta di plurimi chicchi raccolti da varî luoghi, così la chiesa risulta dall'adunanza dei fedeli sparsi sino ai confini della terra: è soltanto, cioè, nella dimensione universale che si può realizzare pienamente l'afflato evangelico della *consecratio mundi*.

Il concetto della riunione della dispersione dei fedeli è ripresa poco oltre: «Ricordati, Signore, della tua chiesa, liberandola da ogni male e facendola crescere nel tuo amore, e, purificata, radunala dai quattro venti nel tuo regno, che approntasti per essa»<sup>242</sup>.

Stando a quanto letto, quindi, si può notare una certa propensione universalistica in quello che è uno tra i più antichi documenti “normativi” della storia della chiesa. Non vi sono, cioè, riferimenti localistici, non vi è un'esaltazione del concetto di assemblea locale, bensì, proprio al contrario, pare ravvisabile una certa tensione al superamento della dispersione geografica.

Ma non bisogna trarre conclusioni affrettate, in quanto risultano anche fonti che danno rilievo all'aspetto locale: in tal senso, un esempio, sicuramente collocabile prima del martirio del suo autore e, quindi, entro il primo decennio del II secolo, è la lettera agli abitanti di Smirne. In essa, Ignazio di Antiochia teorizza:

<sup>239</sup> *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Per i testi che seguono si rinvia a F.X. FUNK (edidit), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbonae, Schoeningh, MDCCCCV (ristampa anastatica, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959), I. Per un'edizione più recente, cfr. G. VISONÀ (a cura di), *Didaché. Insegnamento degli apostoli* (Lecture cristiane del primo millennio, 30), Milano, Paoline, 2000.

<sup>240</sup> Con l'eccezione, forse, di un riferimento in IV, 14.

<sup>241</sup> Traduzione personale del seguente passo: «ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν» (IX, 4), in FUNK (edidit), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, cit., p. 410.

<sup>242</sup> Traduzione personale del seguente passo: «μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ» (X, 5), in *ibid.*, pp. 412 e 414.

«Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo (πλήθος) sit; quemadmodum, ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica (καθολικὴ) est Ecclesia»<sup>243</sup>. Sembra proprio una concezione ecclesiologicala in forza della quale vi è un legame tra autorità ecclesiastica e comunità locale, nonché tra comunità locale e comunità universale: emerge, innanzitutto, il ruolo del vescovo, inteso come il centro della vita cristiana ed attorno al quale si deve raccogliere la comunità dei fedeli (πλήθος). Non vi può essere, in altre parole, una vera aggregazione cristiana – ecclesiologicalamente completa – senza la guida di un vescovo; questo non per una questione di elitarismo né, tantomeno, per una mentalità clericale, bensì a causa del modello di riferimento: il presule, a livello locale, è chiamato a riprodurre la relazione tra Cristo e la chiesa intera.

Inoltre, si noti che, implicitamente, Ignazio sembra postulare già una ripartizione gerarchica: non sarebbe possibile imporre il legame vescovo-*plebs*, se non esistessero dei criteri di collegamento idonei a realizzare siffatta necessità; come sarebbe possibile, infatti, stabilire il presule che dev'essere pastore di un fedele, se non fossero già prestabilito il fattore aggregativo rilevante? Ecco fornito un esempio di come – abbondantemente prima del IV secolo – la questione delle circoscrizioni ecclesiastiche fosse tutt'altro che assente: il fatto che, magari, non se ne parlasse espressamente non può consentire di concludere per l'inesistenza della stessa. Forse, semplicemente, per i cristiani dei primi secoli, non era forirero di dubbî il modo in cui ogni fedele appartenesse ad una data chiesa locale.

---

<sup>243</sup> IGNATIUS, *Epistola ad Smyrnaeos*, VIII, in PG, V, 1857, col. 714 (per il testo greco, cfr. *ibid.*, col. 713). Significativamente, la nota critica 88 sembra trarre, da tale passo, il rapporto tra *ecclesia localis* ed *ecclesia universalis*.



### CAPITOLO III

#### LA TERRITORIALITÀ E LA PERSONALITÀ NELLA STORIA DELL'ORGANIZZAZIONE DELLA CHIESA

Nel presente capitolo, si procederà all'analisi delle circoscrizioni ecclesiastiche, in base alle fonti dal IV secolo in poi. Tale parte della tesi, quindi, si raccorda con la trattazione scientifica più diffusa, che vede in quel periodo la nascita della strutturazione nella chiesa: come già dimostrato, si tratta di una concezione non condivisibile e che esigerebbe, anzi, sensibili puntualizzazioni circa le fonti. Pertanto, è solo per un'esigenza sistematica e di ripartizione dei capitoli che si riprende la suddivisione *ante e post* IV secolo.

In ogni caso, sarebbe improponibile procedere con una disamina completa ed approfondita di tutte le fasi sino ai giorni nostri: chi scrive non ha le competenze dello storico del diritto ed, inoltre, non è nemmeno l'obiettivo della tesi. Infatti, non si vuole dimostrare che gli enti di governo sono presenti nella chiesa senza soluzione di continuità, bensì si cerca di studiare come la territorialità e la personalità abbiano influenzato la strutturazione gerarchica sin dall'origine.

Quindi, avendo già affrontati la nascita ed i primi sviluppi del cristianesimo, si tenterà – in questo capitolo – di seguire lo scorrere dei secoli e la ricorrenza dei temi dell'*ecclesia particularis* e del territorio, prestando particolare attenzione ai momenti salienti della storia della chiesa, come i concili ecumenici.

#### **III.1. Il concilio di Nicea.**

Il concilio di Nicea del 325 meriterebbe certamente una trattazione distesa ed approfondita, per l'influenza che ebbe nei confronti del cristianesimo. Pur tuttavia, in questa sede, lo si analizzerà sotto l'aspetto geografico e gerarchico. Così, il *canon VII* sancisce: «Quia consuetudo praevaluit et antiqua traditio ut Heliae episcopus honoretur, habeat honoris consequentiam, salva metropolitani propria dignitate»<sup>244</sup>. Ivi si evince come la rilevanza di Gerusalemme fosse ampiamente superata, rispetto alle origini della chiesa, con la Città santa oramai dotata soltanto di una sorta di primato di onore, che, comunque, non andava a discapito delle prerogative della sede metropolitana di Cesarea di Palestina: pare imporante notare, in altre parole, come il cristianesimo vada oltre una concezione di immobilismo territoriale, in favore dell'effettiva rilevanza della sede episcopale.

<sup>244</sup> CONCILIUM OECUMENICUM I NICAENUM, in COD, p. 9 (anche per la versione in greco).

Il *canon VIII*, invece, ha una rilevanza che attraversa i secoli, in quanto è divenuto il termine di riferimento di molti concilî successivi e, tuttora, figura quale punto di partenza nelle discussioni in materia di territorialità<sup>245</sup>: «Ubicumque vero sive in municipiis sive in civitatibus ipsi [il clero ex cataro, *scil.*] soli repperiti fuerunt ordinati: qui inveniuntur in clero, in eodem habitu perseverent. Ubi autem catholicae ecclesiae episcopo vel presbytero constituto quidam ex illis adveniunt, certum est quod episcopus habeat ecclesiae dignitatem. Is autem, qui nominatur apud eos episcopus, honorem presbyterii possidebit, nisi forte placuerit episcopo nominis eum honore censi. Si vero hoc ei minime placuerit, providebit ei aut corepiscopi aut presbyteri locum, ut in clero prorsus videatur, ne in una civitate duo episcopi probentur existere»<sup>246</sup>. Come si vedrà nel prosieguo, tale canone rimarrà a paradigma della propensione della chiesa in favore dell'unità gerarchica del territorio, ossia della previsione che, in ciascuna circoscrizione di governo, vi sia un solo vescovo. In realtà, dalla lettura del testo, si può evincere una disciplina meno assolutista, rispetto a come è intesa dalla dottrina: certamente, infatti, se si considera soltanto la celebre formula di chiusura, sembra che Nicea non ammetta che un solo vescovo in ogni città, ma sembra doveroso distinguere tra l'ordine episcopale e la collegata giurisdizione. Nel can. VIII, per l'appunto, non si esclude che il vescovo della città possa riconoscere al vescovo cataro la dignità dell'ordine di quest'ultimo («nisi forte placuerit episcopo nominis eum honore censi»): ciò che sembra radicalmente inammissibile è che vi sia una duplicità di giurisdizione episcopale insistente sulla medesima circoscrizione territoriale. Altrimenti, la clausola finale sarebbe in contrasto con l'espressa possibilità di riconoscere la dignità episcopale del presule ex ariano<sup>247</sup>.

Più in generale, Nicea sembra sottolineare la volontà di tutelare la dignità dell'episcopato, rispetto a condotte che si pongono come elusive rispetto alla giurisdizione dei singoli presuli. Così, ad esempio, dopo aver apertamente censurato la prassi del clero vagante<sup>248</sup>, si arriva, nel can. XVI, a stabilire

<sup>245</sup> Su tale canone, cfr., e pluribus, P. ERDÖ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico (Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico)*, in AA.VV., *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 176.

<sup>246</sup> In COD, p. 10 (anche per la versione in greco).

<sup>247</sup> Certo, da tale canone risulta chiara una certa propensione della chiesa in favore di considerare un vescovo eterodosso convertito al cattolicesimo come un semplice prete, ma ciò non sembra legittimare alcuna soluzione di assoluto rifiuto della coesistenza di clero con la pienezza dell'ordine sacro.

<sup>248</sup> «Propter multam perturbationem et seditones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam in quibusdam partibus videtur admissa: ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferantur. Si quis vero post defectionem sancti et magni concilii tale quid agere temptaverit et se huiusce modi manciparit, hoc factum prorsus in irritum deducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus, presbyter aut diaconus



l'invalidità dell'ordinazione effettuata contro la volontà dell'*ordinarius loci* del candidato: «Quicumque temere ac periculose neque timorem Dei prae oculis habentes nec agnoscentes ecclesiasticam regulam discedunt ab ecclesia presbyteri aut diaconi vel quicumque sub regula modis omnibus adprobantur, huiusmodi nequaquam debent in alia ecclesia recipi, sed omnem necessitatem convenit illis inferri, ut ad suas paroecias revertantur, aut si non fecerint oportet eos communionem privari. Si quis autem ad alium pertinentem audacter invadere et in sua ecclesia ordinare praesumpserit non consentiente episcopo, a quo discessit is, qui regulae mancipatur: ordinatio talis irrita comprobetur»<sup>249</sup>. Da tale disposizione, si può evincere l'importanza del collegamento giurisdizionale già nella chiesa del IV secolo, con la conseguenza che il rispetto delle circoscrizioni di governo figurava come incidente addirittura sull'esistenza di un sacramento quale l'ordine sacro. Ciò, però, non deve spingere a conclusioni affrettate circa il ruolo del territorio, essendo che, piuttosto, alla base della normativa nicena vi è la dignità episcopale, ossia un fattore eminentemente personale, cui si dava tutela per il tramite del rispetto della circoscrizione territoriale affidata al singolo presule.

### III.2. Il V secolo.

Ancora nel V secolo si possono riscontrare delle posizioni particolarmente severe sull'organizzazione gerarchica, dettate dalla fedeltà alla tradizione dei concili ecumenici<sup>250</sup>. Basti considerare le concrete scelte di governo operate da

---

ordinatus» (*canon XV*, in COD, p. 13 [anche per la versione in greco]). Da notare, comunque, che la questione rimarrà di stretta attualità per molti secoli: cfr., ad esempio, O. CONDORELLI, *Clerici Peregrini. Aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV* (I libri di Erice, 12), Roma, Il Cigno, 1995.

<sup>249</sup> In COD, pp. 13 s. (anche per la versione in greco). Su tale canone, cfr. VIANA, *Derecho canónico territorial*, cit., pp. 24 s.

<sup>250</sup> E ciò, malgrado la situazione instabile del mondo. Rimangono insuperate le parole di J.K. HUYSMANS, che seppe descrivere l'agonia di un'epoca: «La seconda metà del quinto secolo era venuta; l'epoca spaventosa in cui la terra sembrò vacillare sulle sue fondamenta. I Barbari saccheggiavano la Gallia; Roma paralizzata, messa a ferro e fuoco dai Visigoti, avvertiva il gelo della fine; vedeva le sue più lontane provincie, l'Oriente e l'Occidente, dibattersi nel sangue, ogni giorno più esaurirsi. In mezzo allo sfacelo generale, mentre uno dopo l'altro i Cesari cadevano assassinati, fra gli urli che s'alzavano dalle carneficine di cui l'Europa da un capo all'altro s'insanguinava, più forte d'ogni voce, dominando ogni clamore, un urrà raccapricciante echeggiò. Sulla riva del Danubio, migliaia d'uomini, piantati su piccoli cavalli, avviluppati in casacche fatte di pelli di topo, dei Tartari orrendi, con enormi teste, nasi schiacciati, menti scavati da sfregi e cicatrici, glabre facce di itterici, si precipitavano ventre a terra, circondando d'un turbine le terre dei Bassi Imperi. Tutto sparì nella polvere che il loro galoppo sollevava, nel fumo degli incendi. La notte si fece; ed i popoli interroriti tremarono udendo passare col rombo d'un tuono il ciclone devastatore. L'orda degli Unni spianò l'Europa, irruppe nella Gallia, dove nelle piane di Châlons Ezio la macellò in una memorabile carica. La pianura, imbevuta di sangue, schiumò come un mare di porpora. Duecentomila cadaveri, sbarrando la strada, infransero l'impeto di quella

papa Leone Magno, per avere prove dirette della sensibilità in tema di circoscrizioni ecclesiastiche: «Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicaena, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis consitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter quam illi statuere praesumitur, sine cunctatione cassatur; ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur; nec ad privatum trahantur commodum, quae ad bonum sunt commune praefixa: et manentibus teminis, quos constituerunt Patres, nemo in jus tendat alienum; sed intra fines proprios atque legitimos prout quis valuerit in latitudine se charitatis exercent [...]»<sup>251</sup>.

Risulta chiaro il fermo rispetto delle conclusioni nicene appena presentate<sup>252</sup>; ma si può percepire qualcosa di più, ossia la consapevolezza che il rispetto dei confini ecclesiastici sia una questione di bene comune: le circoscrizioni non sono fissate a vantaggio di singoli vescovi, bensì per l'utilità della chiesa intera. A livello di normativa universale, poi, non si possono non ricordare le conclusioni del concilio di Calcedonia (451): oltre a comminare la nullità di un'ordinazione ecclesiastica che avvenga *absolute* – ossia senza alcun titolo di assegnazione<sup>253</sup> –, l'Assise sancisce l'assoggettamento giurisdizionale al vescovo locale, tanto dei monaci<sup>254</sup> quanto dei chierici in generale<sup>255</sup>. Ancora una volta,

---

valanga, che, deviata, precipitò con schianti di folgore sull'Italia, dove le città messe a sacco arsero come mucchi di fieno. All'urto, l'Impero d'Occidente crollò; la vita di moribondo che trascinava nell'imbecillità e nel lordume si spense. La fine del mondo pareva del resto vicina: le città risparmiata da Attila, le decimava la fame e la peste. Il latino sembrò restar schiacciato pur lui sotto le macerie del mondo» (*À rebours*, cit., pp. 52 s.).

<sup>251</sup> LEO MAGNUS, *Epistolae*, CVI, *ad Anatolium episcopum* (a. 452), IV, in PL, LIV, 1846, col. 1005. Per la versione in greco, cfr. *ibid.*, col. 1006.

<sup>252</sup> Cfr. *supra* III.1.

<sup>253</sup> «Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus inpositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam» (CONCILIIUM OECUMENICUM IV CHALCEDONENSE, *canon VI*, in COD, p. 90 [anche per la versione in greco]).

<sup>254</sup> «Qui vere et sincere singularem sectantur vitam, competenti honore digni habeantur. Quoniam vero quidam utentes habitu monachi ecclesiastica negotia civiliaque conturbent, circumeuntes indifferenter urbes necnon monasteria sibi instituere presumunt, placuit nullum quidem usquam aedificare aut constituere monasterium vel oratorii domum praeter conscientiam civitatis episcopi. Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo et quietem diligere et intentos esse tantummodo ieiunio et orationi, in locis, quibus renuntiaverunt saeculo, permanentes. Nec ecclesiasticis vero nec saecularibus negotiis communicent, vel in aliquo sint molesti propria monasteria deserentes, nisi forte his praecipiat propter opus necessarium ab episcopo civitatis. Nullum vero recipere in monasteriis servum obtentu monachi, praeter sui domini conscientiam. Transgredientem vero hanc definitionem nostram, excommunicatum esse decrevimus, ne nomen Dei blasphemetur. Verum tamen episcopum convenit civitatis competentem monasteriorum providentiam gerere» (*canon IV*, in COD, p. 89 [anche per la versione in greco]).

<sup>255</sup> «Clerici, qui praeficiuntur ptochiis vel qui ordinantur in monasteriis et basilicis martyrum, sub episcoporum, qui in unaquaque civitate sunt secundum sanctorum patrum traditiones, potestate

cioè, si torna a sottolineare l'importanza che la potestà del presule sia integra ed estesa a tutti coloro che si trovino entro la sua circoscrizione di governo: questo può servire a rendere l'idea di come venisse risolta, nel V secolo, la questione dei primi incontri/scontri tra clero regolare ed *ordinarii loci*, con una concezione dell'unità territoriale ancora ben salda.

Il medesimo Papa aveva anche sancito: «Illud sane quod ad sacerdotalem pertinet dignitatem, inter omnia volumus canoum statuta servari, ut non in quibuslibet locis, neque in quibuscumque castellis, et ubi ante non fuerunt, episcopi consecrentur, cum ubi minores sunt plebes minoresque conventus, presbyterorum cura sufficiat, episcopalia autem gubernacula non nisi majoribus populis et frequentioribus civitatibus oporteat praesidere, ne, quod sanctorum Patrum divinitus inspirata decreta vetuerunt, viculis et possessionibus, vel obscuris et solitariis municipiis tribuatur sacerdotale fastigium, et honor cui debent excellentiora committi, ipsa sui numerositate vilescat. Quod nunc in sua dioecesi Restitutus episcopus factum esse causatus est, et rationabiliter postulavit ut si episcopi eorum locorum in quibus non debuerant ordinari humana conditione decesserint, loca ipsa ad jus ejusdem antistitis cui olim propria vel contigua fuerunt revertantur. Et inutile est ut sacerdotalis dignitas inconsiderata ordinantis facilitate superflua multiplicatione minuatur»<sup>256</sup>.

Da questa lettera si possono trarre plurimi spunti. In primo luogo, si percepisce un deciso disvalore nei confronti dell'aumento del numero dei vescovi: la pienezza dell'ordine sacro (*sacerdotale fastigium*) va riservata alle comunità locali idonee, secondo un giudizio di dignità effettuato sulla base dell'ampiezza delle stesse. Le aree di campagna, cui pare fare riferimento il termine *castellis*, non richiedono una guida episcopale: per esse “bastano” i presbiteri, questi ultimi più agevolmente sacrificabili per la cura spirituale del contado. Inoltre, malgrado il tenore un po' criptico, verso la fine del passo si affronta la questione di cosa fare qualora dovessero venire meno i vescovi che potremmo definire “fuori luogo”, ossia ordinati per località indegne: il Papa sembra prevedere che le circoscrizioni ecclesiastiche relative debbano venire riassorbite entro quelle legittime preesistenti. Come si può notare, emerge un'idea di stretto rispetto degli assetti frutto delle decisioni conciliari, dove la chiesa locale non è in qualunque contesto dove si raduni, financo lecitamente, la comunità cristiana, bensì solo nei luoghi più popolosi o, comunque, nelle *frequentiores civitates*.

---

permaneant, nec per contumaciam ab episcopo suo dissiliant. Qui vero audent evertere huiusmodi formam quocumque modo nec proprio subiciuntur episcopo, si quidem clerici sint, canonum correptionibus subiacebunt, si vero laici vel monachi fuerint, communicatione priventur» (*canon VIII*, in COD, p. 91 [anche per la versione in greco]).

<sup>256</sup> LEO MAGNUS, *Epistolae*, XII, *ad episcopos africanos provinciae Mauritaniae Caesariensi* (a. 446), X, in PL, LIV, cit., coll. 654 s.

A questo punto, però, va risolto un possibile dubbio: se vi era un così parco utilizzo della giurisdizione episcopale, come si è arrivati ad una diffusione massiccia dei presuli? Cosa è mutato, perché la chiesa si decidesse a garantire una presenza più capillare dei vescovi locali? Pare, effettivamente, una contraddizione, rispetto alle conclusioni dei concilî ecumenici, ma, in realtà, si trattò – come spesso accade nella chiesa – di una naturale evoluzione. Sul punto restano significative le riflessioni di Tamassia: «La città è la sede naturale dell'episcopato. [...] Anche nel quinto secolo, prendendo per tipo la costituzione della Chiesa africana, quando borghi e castelli ragguardevoli hanno un certo numero di fedeli, il vescovo della diocesi o parrocchia, col consenso degli abitanti della nuova *plebs*, vi ordina un nuovo vescovo; così l'unità politica del luogo è come consacrata dalla residenza in esso dell'autorità episcopale»<sup>257</sup>.

Più tecnicamente, va riconosciuta una delle caratteristiche dell'ordinamento canonico, ossia un certo atteggiamento di conservatorismo “adiaforico” nei confronti di ogni assetto umano costituito: la chiesa rimane fedele alle soluzioni che riscontra attorno a sé fintantoché queste non entrino in contrasto con un'esigenza tutelata dal Vangelo. A quel punto, in ossequio alla suprema finalità della *salus animarum*, avviene il cambiamento, più o meno radicale. In altre parole, circa il tema che interessa, per la chiesa è indifferente che le circoscrizioni civili abbiano un determinato assetto piuttosto che un altro, purché ciò non sia *fons peccati*. «Fin dal V secolo nel sistemare le sue strutture organizzative la Chiesa andò acquistando una certa libertà rispetto alla sua iniziale adesione all'ordinamento territoriale dell'amministrazione civile romana. Anzi al principio di territorialità, che stava a fondamento di questa, la Chiesa venne sostituendo il criterio dell'adattamento alle esigenze personali dei fedeli, specialmente secondo le circostanze particolari degli insediamenti. Tale nuovo principio, che aderiva a esigenze e situazioni di carattere personale, era ‘eccettuativo’ rispetto ai tradizionali territori romani e lo divenne, poi, ancor più rispetto alle grandi circoscrizioni pubbliche dell'impero carolingio e dell'impero degli Ottoni. E a mano a mano che si costituivano le strutture circoscrizionali ecclesiastiche quel principio di ‘eccettuazione’ divenne operante pure rispetto a queste, per causa delle istituzioni di chiese e monasteri privati e della messa in atto dell'‘esenzione’»<sup>258</sup>.

<sup>257</sup> N. TAMASSIA, *Chiesa e popolo. Note per la storia dell'Italia precomunale*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, cit., I, cit., p. 625.

<sup>258</sup> C. VIOLANTE, *Il concetto di ‘Chiesa feudale’ nella storiografia*, in AA.VV., *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1992 (Scienze storiche, 59), Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 22 s.

### III.3. Il Lateranense IV.

Gli ottocento anni del concilio ecumenico tenutosi nel 1215 sembrano trascorsi pressoché inosservati<sup>259</sup>, eppure il Lateranense IV rappresenta un punto fermo per la storia della chiesa, anche dal punto di vista giuridico<sup>260</sup>.

In particolare, dal punto di vista gerarchico, va ricordato la IX costituzione *Quoniam in plerisque*: «Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum; sed si propter praedictas causas urgens postulaverit, pontifex loci catholicum praesulem, nationibus illis conformem, provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus, unde si quis aliter se ingesserit, excommunicationis se noverit mucrone percussus, et si nec sic resipuerit, ab omni ecclesiastico ministerio deponatur, adhibito, si necesse fuerit, brachio saeculari ad tantam insolentiam compescendam»<sup>261</sup>.

Si tratta di una disposizione che dimostra lo sforzo compiuto da Innocenzo III per contemperare due istanze contrapposte: da un lato, la fedeltà all'ottavo canone di Nicea<sup>262</sup>, con la regola di un vescovo per città; dall'altro, l'esigenza di affrontare la nuova situazione derivante dalla presenza latina in oriente, a seguito delle crociate<sup>263</sup>. La soluzione, come evincibile dal testo sopra riportato, è quella di subordinare il vescovo greco a quello latino, facendo del primo un ausiliario del secondo: in tal modo, il Pontefice manifesta una caratteristica dell'organizzazione

<sup>259</sup> Fatta eccezione per il I congresso internazionale della cattedra *Innocenzo III*, svoltosi nel dicembre 2015.

<sup>260</sup> Basti pensare alla fine dell'ordalia, sostituita dall'obbligo di confessione annuale: cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Collezione di Testi e di Studi), Bologna, il Mulino, 2000, p. 48.

<sup>261</sup> In COD, p. 239, nrr. 9-24. Su tale costituzione, cfr., e *pleribus*: O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Tra passato e presente*, in P. GEFAELL (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 42), Milano, Giuffrè, 2012, pp. 44-46; ERDÖ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico*, cit., p. 176. Addirittura, vi è chi ritiene che le statuizioni del Lateranense IV siano rimaste in vigore sino al *Codex* del '17 compreso, «[...] anche se di fatto, fin dal tempo delle crociate in modo eccezionale e dopo il concilio di Firenze in modo stabile, si era diffuso l'uso di creare le diocesi rituali con la conseguente presenza di più vescovi nello stesso territorio» (A. LONGHITANO, *Le chiese particolari*, in ID. [a cura di], *Chiesa particolare e strutture di comunione* [Il Codice del Vaticano II, 5], Bologna, EDB, 1985, p. 31).

<sup>262</sup> Cfr. *supra* III.1.

<sup>263</sup> Cfr. TILLARD, *L'Église locale*, cit., pp. 269-271.

ecclesiastica, ossia lo sforzo di adattare le strutture nella fedeltà alla tradizione. Per la precisione, si conferma la preferenza per l'unità della circoscrizione ecclesiastica, con una serie di temperamenti progressivi: come prima soluzione, infatti, il Concilio prevede che il vescovo scelga, tra il clero, soggetti idonei a soddisfare le particolarità linguistiche e rituali dei fedeli; soltanto ove vi sia una *urgens necessitas*, poi, l'*ordinarius loci* potrà nominare un presule della stessa nazionalità dei fedeli coinvolti, ma pur sempre in una posizione di vicarietà, ossia di subordinazione gerarchica. Quindi, dal Lateranense IV, esce un assetto che tutela, come da tradizione, l'intergrità della circoscrizione ecclesiastica non in sé, bensì quale espressione della giurisdizione del vescovo locale: l'esistenza di un presule "personale", infatti, non sembra problematica, poiché quest'ultimo non gode di un piena *potestas iurisdictionis*, agendo quale vicario dell'Ordinario territoriale.

Altra costituzione consideranda è la XXI: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare»<sup>264</sup>. Potrebbe apparire un riferimento non conferente alla tesi, trattandosi di una disciplina relativa al sacramento della penitenza, ma, in realtà, ha – seppur non in modo immediato – un contenuto territoriale. Infatti, detto canone non si limita a prescrivere la confessione (almeno) annuale, ma detta anche una condizione in relazione al *quomodo* dell'assolvimento di tale precetto: il fedele deve ricorrere alla cura spirituale del sacerdote *proprius*, cioè non può servirsi di qualsiasi prete. Ebbene, stante il fatto che, con *sacerdos proprius*, si deve intendere il *parochus*<sup>265</sup> e che l'organizzazione gerarchica era principalmente di tipo territoriale, ne deriva come il Lateranense IV abbia disposto che, perché la confessione annuale sia lecita e valida, essa debba essere effettuata dal fedele mediante il parroco territoriale.

<sup>264</sup> In COD, p. 245, nrr. 1-13.

<sup>265</sup> Naturalmente, salvi i diritti papali e quelli episcopali. Su tutto ciò, cfr. P. COLLET, *De Poenitentia*, II. *De Poenitentia ut Sacramento*, V. *De Confessione*, II. *De praecepto ecclesiastico Confessionis*, in J.-P. MIGNE (accurante), *Theologiae Cursus Completus*, XXII, 1841, coll. 448 ss., nrr. 211 ss.

### III.4. La Riforma.

A prima vista, i sommovimenti religiosi del XVI secolo sembrano minare l'ordine territoriale, producendo la ben nota frattura dell'Europa occidentale<sup>266</sup>. In realtà, la Riforma luterana e, successivamente, le filiazioni protestantiche, parcellizzando la latinità, finiscono per influenzare anche l'articolazione ecclesiastica che, anzi, si irrigidisce in una concezione territoriale ancora più rigorosa<sup>267</sup>: in tal modo le confessioni protestanti finiscono per assorbire molteplici aspetti della nuova tipologia politica e si legano strettamente al potere civile.

Paradossalmente, gli effetti di tale connubio sono ben distanti dagli auspici di Lutero e degli altri riformatori, in quanto le varie sigle cristiane, invece di liberare le coscienze, si sottomettono alle esigenze politiche territoriali e divengono anch'esse manifestazione di stretto territorialismo<sup>268</sup>: «Un movimento

<sup>266</sup> Cfr., e pluribus, O. GIACCHI, *Lo Stato laico* (I Corsi universitari), Milano, Vita e Pensiero, 1978, nrr. 21-28. Icastiche restano le parole di L.G.B. NIGRIS, *L'Oriente cristiano e Roma*, Grottaferrata, Scuola tipografica italo-orientale "S. Nilo", 1942, p. 12, che, a proposito del protestantesimo, scrive: «Esplosione violenta di passioni lungamente compresse in un periodo di decadenza religioso-morale [...]». Per un'analisi del protestantesimo, cfr. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, s.v. *Protestantesimo*, in ID., *Dizionario di Teologia*, cit., pp. 541-550. MARITAIN, *Les civilisations humaine et le rôle des chrétiens*, cit., pp. 69 s., osserva: «La prima crisi è stata quella dell'immanentismo luterano, la seconda quella del razionalismo cartesiano, la terza quella dell'ottimismo e dell'individualismo nato da Jean Jaques Rousseau. Da questi tre grandi scuotimenti, che sono stati, ciascuno dal punto di vista culturale, un processo di sviluppo e di alterazione insieme di una civiltà cristiana e, dal punto di vista religioso, un fenomeno cristiano e contemporaneamente un fenomeno di disgregazione del cristianesimo, sono derivati da una parte degli impulsi e dei movimenti di rottura sempre più intensi e sempre più estesi, che si sono trasformati e aggravati di epoca in epoca; dall'altra parte, e a ciascuna tappa, degli sforzi in senso inverso di conservazione e di restaurazione meno carichi di dinamismo, ma che ricavavano la loro energia naturale dall'istinto di coesione vitale e di ripresa vitale del residuo culturale e religioso sussistente». Forse, leggendo, di Lutero, l'ultimo scritto noto prima della morte e risalente al 16 febbraio 1546, si può percepire una certa consapevolezza (tardiva) delle difficoltà che comporta il governo della chiesa, al netto dei semplicistici richiami alla fedeltà evangelica: «Nessuno può comprendere le *Bucoliche* di Virgilio se non è stato pastore per cinque anni, nessuno può comprendere le sue *Georgiche* se non è stato per cinque anni agricoltore; nessuno può comprendere Cicerone nelle sue *Lettere* se non ha mai partecipato per vent'anni agli affari d'un grande Stato; nessuno pensi di comprendere a dovere le Scritture se non ha governato per cent'anni le Chiese con Elia ed Eliseo, con Giovanni Battista, con Cristo e gli apostoli [...]» (cit. in Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1968, trad. it. *Vera e falsa riforma nella Chiesa*<sup>2</sup> [Già e non ancora, 283], Milano, Jaca Book, 1994, p. 204).

<sup>267</sup> Cfr. K.H. BLASCHKE, *Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialistes*, in *Der Staat*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, pp. 347-364, trad. it. *Influssi reciproci fra Riforma e formazione dello Stato territoriale*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno* (Problemi e prospettive, Serie di storia), Bologna, il Mulino, II. *Principi e ceti*, 1973, pp. 284 ss. In particolare, sulla diversa connotazione assunta dalla Riforma proprio a causa del territorialismo tedesco, cfr. pp. 294 ss.

<sup>268</sup> In particolare, J. RATZINGER, *Das Weihe sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung* (1976), trad. it. *Il sacramento dell'Ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre*, cit., p. 157, osserva che, con riferimento al nuovo concetto luterano di ufficio (*Amt*) in sostituzione di quello di sacerdozio, si generò «[...] una

religioso lasciato ad uno svolgimento incontrollato implicava la possibilità dello spontaneismo e del non-conformismo, della costituzione di sette, di partiti e divisioni; e ciò contrastava con l'intenzione dello Stato territoriale. Proprio a seguito della dottrina di Lutero del sacerdozio generale dei fedeli che aveva aperto ad un rapporto diretto fra Dio e l'uomo, dovevano darsi moltissime possibilità di concezioni religiose individuali [...]. Al contrario, nella Riforma guidata dall'autorità la massa della popolazione fino all'ultimo singolo fu concepita come oggetto di una conversione confessionale autoritaria». Infatti i principi «[...] non considerarono la fede religiosa come risultato di una decisione individuale, come avrebbe dovuto essere secondo il principio “evangelico”, ma come un dovere dei sudditi verso lo Stato»<sup>269</sup>.

Un esempio rilevante dal punto di vista gerarchico è quello dei *Notbischöfen*: alla lettera *vescovi di necessità*, ossia i principi territoriali, che vengono elevati a capi supremi delle chiese dei rispettivi territori<sup>270</sup>. Insomma, sulla territorialità della Riforma si può affermare quanto segue: «Nello stesso momento in cui l'uomo si dava da fare per sottrarsi alla tutela di una chiesa organizzata, universale, esso veniva imprigionato in una nuova dipendenza all'interno della sua chiesa di Stato, delimitata territorialmente»<sup>271</sup>.

Dal XVI secolo, più in generale, si crea un nuovo rapporto con la terra, di modo che si possono notare differenze, anche in tale ambito, tra cattolici e protestanti<sup>272</sup>. In particolare, è la pace di Westfalia, nel 1648, a segnare uno spartiacque nella storia religiosa europea. Si assiste, infatti, ad un irrigidimento delle divisioni territoriali politiche, con conseguenti riflessi anche in ambito giuridico<sup>273</sup>, nonché confessionale.

Non si può, però, trattare le confessioni nate dalla Riforma allo stesso modo, in quanto esse incidono diversamente sull'articolazione politica: «Per il mondo del Protestantismo tedesco, il Luteranesimo rappresenta il principio non-politico, conservatore, il Calvinismo invece quello eminentemente politico,

---

fusione d'ampie proporzioni tra forme di ordinamento statali ed ecclesiastiche: il signore del paese è anche capo della Chiesa territoriale, che diventa così una Chiesa di cittadini, una “Chiesa di popolo”».

<sup>269</sup> BLASCHKE, *Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialistes*, cit., pp. 291 s.

<sup>270</sup> Cfr. *ibid.*, p. 290.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>272</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, 1923, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 21-23.

<sup>273</sup> Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Westphälische Frieden und das Bündnisrecht des Reichsstände*, in *Der Staat*, VIII (1969), pp. 449-478, trad. it. *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, in ROTELLI-SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno*, cit., III. *Accentramento e rivolte*, 1974, pp. 333-362.



progressivo»<sup>274</sup>. Da un punto di vista più giuridico, anche F. Cavagnis censisce *tria systemata* scaturiti dal XVI secolo: quello episcopale, concretizzatosi in Germania con la devoluzione provvisoria della relativa autorità disciplinare in favore dei principi laici; quello territoriale, sorto in ambito olandese – con la teorizzazione di Grozio –, per cui al principe in quanto tale spetta la disciplina esterna della chiesa (con la formula *illius est religio, cuius est regio*); infine, il sistema collegiale, per cui la chiesa è riconosciuta come autonoma dallo Stato, ma, essendo considerata altresì come un collegio, soggiace allo *ius maiestaticum*<sup>275</sup>. Al di là, comunque delle differenze e delle indubbie incidenze delle diverse confessioni religiose<sup>276</sup>, giova qui sottolineare la comune ideologia sottesa ai nuovi assetti tra potere civile e potere religioso: il cristianesimo viene declinato in una prospettiva locale e finisce per essere un'articolazione del governo<sup>277</sup>. Ciò, indubbiamente, consolida il senso patriottico dei fedeli e, contemporaneamente, avvince il popolo alla fede, ma ne paga le conseguenze la cattolicità del Vangelo, per cui la cura spirituale ha un nuovo confine (pressoché invalicabile): il confine dello Stato<sup>278</sup>. Facile intuire che, in caso di conflitto di interessi, quello religioso risultava destinato a soccombere.

<sup>274</sup> O. HINTZE, *Kalvinismus und Staatsräson im Brandenburg zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1930, trad. it. *Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo agli inizi del secolo XVII*, in ROTELLI-SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno*, cit., III. *Accentramento e rivolte*, cit., p. 185.

<sup>275</sup> Cfr. F. CAVAGNIS, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, Romae, Desclée-Lefebvre et soc., 1906, t. I, lib. II, p. 234, nrr. 198-200. Su tale distinzione cfr. anche FRIEDBERG-RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit., § 25, pp. 139-141 (§§ 26-28, pp. 141-145, per gli sviluppi successivi). In particolare, sul sistema territoriale: «A theory of Church government formerly held by certain Protestants theologians, acc. to which the civil authority had the right to determine the religious doctrines of its subjects» (CROSS [ed.], *The Oxford Dictionary of the Christian Church*<sup>3</sup>, cit., s.v. *Territorialism*, p. 1590). Sul sistema collegiale, cfr. *ibid.*, s.v. *Collegialism*, p. 376.

<sup>276</sup> È noto l'attivismo espansionista di Olanda ed Inghilterra, rispetto alla staticità germanica.

<sup>277</sup> A tal proposito, si veda la seguente concisa analisi: «Systema TERRITORIALE, adumbratum a Luthero et a Melanchthone, proprie excogitatum fuit a Hugone Grotio, a Thomasio (†1728) et a Brehmer (†1739) evolutum, in praxim deductum a Calvino Genevae et a Zwinglio Tiguri» (CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*<sup>6</sup>, cit., nr. 304, p. 244 [identico, nella sostanza, anche nella IV ed. {1936}, nr. 392, p. 394]).

<sup>278</sup> Si badi che tale condizione è stata oggetto di critica anche da parte da pensatori attenti alla valorizzazione della dignità degli Stati: «[...] alla benevola attenzione di Rosmini per le diversità nazionali, quando esse apparivano un passaggio imprescindibile per la piena partecipazione dei popoli alla vita della Chiesa universale, corrispondeva un giudizio drasticamente severo sulle “nazioni cristiane”, considerate sotto il profilo delle ingerenze dei principi in materia di nomine episcopali e in genere come fattori di divisione all'interno di quello che doveva restare un unico corpo. In modo particolare, oggetto delle critiche rosminiane erano le nazioni protestanti, in cui la stretta compenetrazione tra Stato e Chiesa aveva portato a distruzione il principio dell'universalità della Chiesa» (A. GIOVAGNOLI, *Nazionalità e universalità nelle “Cinque piaghe”*, in M. MARCOCCHI-F. DE GIORGI [a cura di], *Il ‘Gran disegno’ di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle “Cinque piaghe della Santa Chiesa”*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 204).

### III.5. Il concilio di Trento.

«La Barca di Pietro entrò in cantiere. Il Giardino delle Anime fu sarchiato. Il Concilio di Trento riformò la Santa Romana Chiesa; e un Borgia, quale vicario del generale, governava la Compagnia di Gesù in tutto il mondo»<sup>279</sup>.

Con queste pittoresche parole, condite da una cospicua dose di “revisionismo”, ci si dedica alla reazione attuata dalla chiesa cattolica nei confronti delle contestazioni provenienti dalla Riforma. Il concilio di Trento<sup>280</sup>, dal punto di vista strettamente giuridico, viene ricordato per il fatto che non procedette ad una radicale revisione dell’ordinamento canonico, preferendo intervenire su singoli aspetti problematici<sup>281</sup>: non vi fu, cioè, una riforma organica e sistematica della normativa della chiesa, bensì una serie di modifiche mirate a specifici temi, tra i quali spiccava quello dell’esonazione del clero regolare<sup>282</sup>.

In ogni caso, se si eccettua il Vaticano I, tale Concilio costituisce, nell’immaginario collettivo, l’apoteosi delle tesi centralistiche – con l’esaltazione del primato petrino a discapito dell’episcopato locale<sup>283</sup> –, nonché la definitiva

<sup>279</sup> F. ROLFE, *A History of the Borgias* (1901), trad. it. *Cronache di Casa Borgia* (Ritratti), Roma, Castelvecchi, 2014, p. 286.

<sup>280</sup> Per i relativi testi, cfr., principalmente, *Concilium Oecumenicum XIX Tridentinum*, 13 Dec. 1545-4 Dec. 1563, in DENZINGER, pp. 636-746, nrr. 1500-1835. Più completi in COD, pp. 660-799.

<sup>281</sup> Cfr. P. PRODI, *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1985 (Religione e Cultura, 10), a cura di G. ALBERIGO-I. ROgger, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 267-285.

<sup>282</sup> Circa le soluzioni adottate sull’esonazione, cfr. WALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, cit., § 152, p. 298. Per una sintetica presentazione della genesi dell’Istituto, cfr. J. DAHYOT-DOLIVET, *Précis d’histoire du Droit canonique. Fondement et évolution* (Utrumque Ius, 10), Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1984, p. 102. In particolare, si ritiene che il primo caso di esonazione di religiosi sia risalente al 628, in relazione al monastero di Bobbio (cfr. A. BONI, *I Religiosi tra Chiesa universale e Chiese particolari: esenzioni e sue finalità*, in AA.VV., *Presenza e missione dei religiosi e delle religiose nella Chiesa di Roma*, Atti del 1° convegno dei religiosi e delle religiose di Roma, Roma, 2-5 gennaio 1980, Roma, Editrice Rogate, s.d., p. 161). Un caso pratico può essere reperito in P. SARPI, *Consulti*, a cura di C. PIN, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001, I.2 (1607-1609), Consulto 29. *Cavalieri esenti*, pp. 548 ss.

<sup>283</sup> A nulla, infatti, sembrano valere le osservazioni di cui in FRIEDBERG-RUFFINI, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, cit., § 16, p. 71, ove si sottolinea come nessuna statuizione del Concilio si esprime a favore del sistema papale. K. GANZER, *L’ecclesiologia del concilio di Trento*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, cit., pp. 155-171, analizza le discussioni in riferimento alla natura della chiesa e studia l’assenza di un’esplicita presa di posizione sul tema. In particolare, cfr. pp. 169-171, sulla contrapposizione tra le tesi del primato papale *disiunctive* (secondo la prospettiva gallicana) piuttosto che *coniunctive* (secondo la prospettiva romana), rispetto all’intera chiesa. Dove, con ciò, la seconda posizione – uscita parzialmente vincitrice da Trento – postulava una chiesa «[...] come un’unità, un grande ambito giurisdizionale, al cui vertice sta il papa».

clericalizzazione della fede cristiana<sup>284</sup>; per quanto riguarda il tema che interessa, poi, si tende a sminuire gli apporti del Tridentino alla teorica dell'*ecclesia particularis*<sup>285</sup>. Ma cosa disse, in realtà, l'Assise cattolica del XVI secolo? Veramente fu una semplice ratifica delle tesi assolutistiche romane? Veramente il livello particolare della chiesa fu preterito o, come minimo, deprezzato? Ed, ancora, vi si può ravvisare una concezione strettamente territoriale?

Ancora una volta, pare bene applicare l'aurea regola delle fonti dirette, ossia verificare quanto affermato nelle diverse sessioni del Concilio<sup>286</sup>, lasciando spazio ai testi: a seguire, dunque, alcuni passi reputati rilevanti.

«Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit»<sup>287</sup>.

Leggendo queste parole non sembra proprio possibile affermare l'assenza di rilevanza dell'ordine episcopale, il quale viene riconosciuto come di origine divina e, quindi, non derivante dal papa. Ciò è confermato nella medesima *sessio*, ove si afferma: «Proinde sancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto “regere Ecclesiam Dei”, eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum

<sup>284</sup> Cioè, secondo la lettura corrente, la negazione del sacerdozio comune. Non è l'oggetto della presente tesi, ma per onestà intellettuale va letto quello che, effettivamente, ha pronunciato il Tridentino sul punto: «Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est “ut castrorum acies ordinata”, confundere, perinde ac si, contra beati Pauli doctrinam, omnes Apostoli, omnes Prophetae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores» (Sessio XXIII. *Doctrina et canones de sacramento ordinis*, cap. IV. *De ecclesiastica hierarchia et ordinatione*, in DENZINGER, p. 732, nr. 1767). Ivi, si può evincere la volontà del Concilio non di estromettere il laicato o di sminuirlo nella sua dignità, bensì di censurare l'idea che tutti siano sacerdoti *promiscue*: in altre parole, Trento ha stigmatizzato la tesi dell'assenza di differenze tra chi è insignito dell'ordine sacro e chi no. È l'avverbio evidenziato a dare il senso reale della portata dell'asserzione.

<sup>285</sup> Cfr., e pluribus, E. LANNE, s.v. *Chiesa locale*, in S. GAROFALO (dir.), *Dizionario del Concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Unione Editoriale, 1969, coll. 806 s.

<sup>286</sup> In generale, per un'analisi dei passi più “manipolati” del Tridentino, cfr. J. O'MALLEY, *The Council of Trent. Myths, Misunderstandings, and Unintended Consequences* (Gregoriana, 4), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2013.

<sup>287</sup> Sessio XXIII. *Doctrina et canones de sacramento ordinis*, cap. I. *De institutione sacerdotii Novae Legis*, in DENZINGER, p. 730, nr. 1764.

confirmationis conferre, ministros Ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent»<sup>288</sup>.

Lo statuto dei vescovi viene anche suggellato nei conclusivi *Canones de sacramento ordinis*: «Can. 6. Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris anathema sit. Can. 7. Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores; vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem; [...] anathema sit. Can. 8. Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis, assumuntur non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: anathema sit»<sup>289</sup>.

Quindi, la concezione tridentina dell'episcopato prevede espressamente l'origine divina della pienezza dell'ordine sacro e non la derivazione dalla nomina pontificia<sup>290</sup>. Meno netta è la nozione della chiesa locale, invece, che non gode di un'espressa statuizione, ma sembra ravvisabile in varî punti, alcuni dei quali si riportano di seguito.

«Si quis dixerit, in Ecclesia Romana (quae omnium ecclesiarum mater est et magistra) non esse veram de baptismi sacramento doctrinam: anathema sit»<sup>291</sup>.  
«Nec profecto Ecclesia Romana, aliarum omnium mater et magistra, aliud in hac

<sup>288</sup> *Ibid.*, cap. IV. *De ecclesiastica hierarchia et ordinatione*, in DENZINGER, p. 732, nr. 1768.

<sup>289</sup> In DENZINGER, p. 734, nrr. 1776-1778.

<sup>290</sup> Senza contare che il Concilio, quando regolamenta l'operato dei vescovi quali delegati del papa, lo afferma espressamente, risultando implicitamente confermata, così, la tesi in questione in tutti gli altri casi. *E pluribus*, cfr.: «Episcopus apud ecclesiam suam residens de subreptione et obreptione gratiae, quae (super absolute alicuius publici criminis vel delicti, de quo ipse inquirere coeperat, aut remissione poenae ad quam criminis per eum condemnatus fuerit) falsis precibus impetratur, per se ipsum tanquam sedis apostolicae delegatus etiam summarie cognoscat, ipsamque gratiam, postquam per falsi narrationem aut veri taciturnitatem obtentam esse legitime constiterit, non admittat» (Sessio XIII, *Decretum super reformatione*, canon V, in COD, p. 700, nrr. 29-35); «[...] quibus casibus nihilominus officium sit episcoporum (tamquam in hac parte a sede apostolica delegatorum) providere, ut per deputationem idoneorum vicariorum et congruae portionis fructuum assignationem cura animarum nullatenus negligatur, nemini quoad hoc privilegio seu exemptione quacumque suffragante» (Sessio VI, *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. II, in COD, p. 683, nrr. 5-10). In generale, sul fatto che, già a Trento, fosse chiara la derivazione immediata dell'ordine episcopale da Dio, mentre risultasse disputata quella della giurisdizione, cfr. J. RATZINGER, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, in K. RAHNER–J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, Freiburg i.B., Herder, 2005, trad. it. *Episcopato e primato*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 6), Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 175 s. Che, poi, le statuizioni di Trento sul punto non fossero soltanto affermazioni di principio, bensì venissero fatte proprie dalla dottrina ed oggetto di riflessione, cfr. V. DE LA FUENTE, *Ecclesiasticae Disciplinae Lectiones ex Sacro Tridentino Concilio, necnon ex Hispanis Synodis et Conventionibus...*, Matriti, Typis Tejado, MDCCLXVI, pars secunda. *De Episcopis et eorum Auxiliaribus, ubi de Jurisdictione ordinaria*, lectio XII. *De Episcopis*, p. 55: «Episcopi habent jurisdictionem ordinariam? R. Af. Habent enim territorium certis limitibus clausum, fixosque et determinatos in ea subditos, super quos fixam pariter ac propriam potestatem habent».

<sup>291</sup> Sessio VII. *Decretum de sacramentis, Canones de sacramento baptismi*, 3, in DENZINGER, p. 674, nr. 1616.

administranda unctione, quantum ad ea, quae huius sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Iacobus praescripsit»<sup>292</sup>. «Etsi Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a sancta Romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu, ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit, qui frangat eis: mandat sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quae in Missa leguntur exponant atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim Dominicis et festis»<sup>293</sup>. «Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac iuro»<sup>294</sup>.

Quelle che paiono delle affermazioni non conferenti al tema che interessa, in realtà contengono la costante affermazione del fatto che la chiesa che è in Roma, malgrado il primato con il connesso ruolo magisteriale, non ha una natura difforme dalle altre chiese sparse nel mondo. L'*ecclesia romana* è la principale di tutte le *ecclesiae*, ma è pur sempre un'*ecclesia*. Che, poi, goda di una preminenza di onore e di giurisdizione; che, poi, da essa figlino tutte le altre comunità cristiane; che, poi, essa eserciti una funzione universale, ecco ciò non deve distogliere il lettore dal fatto che, implicitamente, l'*ecclesia romana* venga riconosciuta come appartenente al novero delle *ecclesiae*, chiese *locales* o *particulares* secondo la dizione corrente. Certo, i passi riportati non contengono un'espressa statuizione in tal senso ed, anzi, sembrano trasmettere un'idea di difformità tra la realtà romana e le altre realtà globali. Però, va ricordato come le statuizioni di un concilio nascano da esigenze concrete, da contestazioni e da dubbî: vi è, cioè, l'esigenza di intendere il contesto nel quale le posizioni del Tridentino si situano. Così, se – da un lato – è vero che non pare ravvisabile un'esplicita dottrina sulle *ecclesiae particulares*, è altrettanto vero – dall'altro lato – che una concezione minimale sembra implicitamente riconosciuta e presente.

E per lo specifico tema della territorialità? In riferimento a ciò, è diffusa la tesi che il Concilio avrebbe operato una massiccia territorializzazione della chiesa e, come dimostrazione, si adduce solitamente il canone XIII della sessione XXIV *de reformatione*. Ancora una volta, però, si dovrebbe considerare il reale tenore del

<sup>292</sup> Sessio XIV. *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. III. *De ministro huius sacramenti et tempore, quo dari debeat*, in DENZINGER, p. 708, nr. 1699.

<sup>293</sup> Sessio XXII. *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, cap. VIII. *De Missa vulgari lingua passim non celebranda, et mysteriis eius populo explicandis*, in DENZINGER, p. 726, nr. 1749.

<sup>294</sup> PIUS IV, Bulla *Iniunctum nobis*, 13 Nov. 1564, *Professio fidei Tridentina*, in DENZINGER, p. 756, nr. 1868.

testo in questione: «In his quoque civitatibus ac locis, ubi parochiales ecclesiae certos non habent fines, nec earum rectores proprium populum, quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant: mandat sancta synodus episcopis pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut distincto populo in certas propriasque parochias unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignarent, qui eas cognoscere valeat, et a quo solo licite sacramenta suscipiant: aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit, provideant. Idemque in iis civitatibus ac locis, ubi nullae sunt parochiales, quamprimum fieri curent. Non obstantibus quibuscumque privilegiis et consuetudinis, etiam immemorabilibus»<sup>295</sup>.

Va preliminarmente notato che la disposizione non usa il termine tecnico *territorium*, bensì si fa riferimento ai confini (*fines*), oppure, genericamente, al concetto di luogo geografico (*locus*): già questo imporrebbe una certa cautela nel trarre conclusioni affrettate; ma, in realtà, è proprio il senso stesso del canone a non coincidere con la *vulgata*. Infatti, la norma pone l'attenzione sulla dimensione personale, ossia sulle esigenze dei fedeli: la carenza di confini precisi delle parrocchie si collega saldamente all'assenza di un *proprium populum*, ossia di un definito *coetus* di anime da curare, tale da rendere promiscua l'assistenza sacramentale. Ciò premesso, il Concilio ordina che ogni vescovo proceda a ripartire il proprio gregge diocesano in distinti *populi*, da assegnare ciascuno alla cura di un parroco proprio. L'importanza per la cura dei *christifideles* è tale da spingere il Tridentino ad ordinare agli Ordinariî di procedere in tal senso anche nelle aree ove non siano ancora state erette chiese parrocchiali<sup>296</sup>.

Dov'è, in tutto ciò, il territorio come elemento costitutivo della diocesi o della parrocchia? Da cosa risulterebbe tale opzione? Anzi, si può notare come l'organizzazione ecclesiastica – in questo caso parrocchiale – sia concepita come strumentale rispetto alle esigenze spirituali dei fedeli: le strutture gerarchiche, cioè, rispondono alla necessità di garantire una cura ordinata e non confusa. Certamente si percepisce una concezione filo-territoriale, con l'importanza di avere confini netti e non sovrapposti tra parrocchie, ma nulla fa intendere una visione che travalichi la soluzione contingente ed arrivi al livello costituzionale della chiesa. A maggior ragione, considerando la puntualizzazione: «aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit, provideant», la quale denota un approccio relativistico alla soluzione appena illustrata, quasi a voler sottolineare che quanto enunciato corrisponde ad una disposizione generale, derogabile in presenza di esigenze peculiari.

<sup>295</sup> Sessio XXIV, *Decretum de reformatione*, canon XIII, in COD, p. 768, nrr. 11-21.

<sup>296</sup> Da considerare, quest'ultimo aspetto, per il fatto che dimostra come, nel 1563, l'istituto parrocchiale non fosse ancora attestato come soluzione uniforme nella cattolicità.

«Et quia iure optimo distinctae fuerunt dioceses et parochiae, ac unicuique gregi proprii attributi pastores et inferiorum ecclesiarum rectores, qui suarum quisque ovium curam habeant, ut ordo ecclesiasticus non confundatur, aut una et eadem ecclesia duarum quodammodo dioecesium fiat non sine gravi eorum incommodo, qui illi subditi fuerint [...]»<sup>297</sup>. Anche tale canone gode di un'immeritata fama "territorialista": se si legge attentamente, si può notare certamente un riferimento alla ripartizione gerarchica di diocesi e parrocchie ma non anche alle modalità con cui essa è avvenuta. In altre parole, non risulta espressamente che il territorio sia costitutivo delle circoscrizioni di governo in questione. Inoltre, ancora una volta, il Tridentino esprime l'impellenza di garantire una cura efficace del popolo di Dio, considerato nella sua dimensione ripartita in singoli diversi greggi di fedeli assegnati ai vescovi ed ai parroci. La stessa volontà di evitare che la medesima chiesa (qui da intendersi come edificio nella dimensione patrimoniale) afferisca, in qualche modo, a due diocesi viene presentata come basata anche sull'esigenza di scongiurare le incertezze e le difficoltà che, altrimenti, deriverebbero per i relativi fedeli. Al centro dei pensieri dei padri conciliari, dunque, vi è il popolo di Dio, non l'organizzazione gerarchica in sé, né – tantomeno – l'acritica esaltazione della territorialità.

Eppure, come noto, l'Assise del XVI secolo passò alla storia per aver imposto una disciplina di stretto legame con il territorio, quale l'obbligo di residenza per i vescovi<sup>298</sup>. Come si concilia ciò con quanto appena detto? In realtà, le disposizioni in questione si limitano a sancire che ogni pastore rimanga vicino al proprio gregge, ritenendo la prossimità un valido aiuto per la *cura animarum*: «[...] omnes patriarchalibus, primatialibus, metropolitanis et cathedralibus ecclesiis quibuscunque, quovis nomine ac titulo praefectos monet ac monitos esse vult, ut attendentes sibi et universo gregi in quo Spiritus sanctus posuit eos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo, vigilant sicut Apostolus praecipit, in omnibus laborent et ministerium suum impleant. Implere autem illud se nequaquam posse sciant, si greges sibi commissos mercenariorum more deserant atque ovium suarum, quarum sanguis de eorum est manibus a supremo iudice requirendus, custodiae minime incumbant, cum certissimum sit, non admitti pastoris excusationem, si lupo oves comedit, et pastor nescit. Ac nihilominus quia nonnulli (quod vehementer dolendum est) hoc tempore reperiuntur, qui propriae etiam salutis immemores terrenaque coelestibus, ac divinis humana praeferentes, in diversis curiis vagantur, aut in negotiorum temporalium sollicitudine (ovili derelicto atque ovium sibi commissarum cura neglecta) se detinent occupatos: placuit sacrosanctae synodo, antiquos canones (qui temporum atque hominum

<sup>297</sup> Sessio XIV, *Decretum de reformatione*, canon IX, in COD, p. 717, nrr. 30-40.

<sup>298</sup> Sulla discussione relativa all'obbligo di residenza, cfr. H. JEDIN-G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985, pp. 38-46.

iniuria paene in dissuetudinem abierunt) adversus non residentes promulgatos innovare, quemadmodum virtute praesentis decreti innovat, ac ulterius pro firmiori eorundem residentia et reformandis in ecclesia moribus in hunc, qui sequitur modum statuere atque sancire: Si quis a patriarchali, primatiali, metropolitana seu cathedrali ecclesia, sibi quocumque titulo, causa, nomine seu iure commissa, quacumque ille dignitate, gradu et praeceminencia praefulgeat, legitimo impedimento seu iustis et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra suam dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni, fabricae ecclesiae et pauperibus loci per superiorem ecclesiasticum applicandorum, poenam ipso iure incurrat. Quod si per alios sex menses in huiusmodi absentia perseveraverit, aliam quartam partem fructuum similiter applicandam eo ipso amittat. Crescente vero contumacia, ut severiori sacrorum canonum censurae subiiciatur, metropolitanus suffraganeos episcopos absentes, metropolitanum vero absentem suffraganeus episcopus antiquior residens sub poena interdicti ingressus ecclesiae eo ipso incurrenda infra tres menses per litteras seu nuntium Romano pontifici denuntiare teneatur, qui in ipsos absentes prout cuiusque maior aut minor contumacia exegerit, suae supremae sedis auctoritate animadvertere et ecclesiis ipsis de pastoribus utilioribus providere poterit, sicut in Domino noverit salubriter expedire. Episcopis inferiores, quaevis beneficia ecclesiastica, personalem residentiam de iure sive consuetudine exigentia, in titulum sive commendam obtinentes, ab eorum ordinariis (quemadmodum eis pro bono ecclesiarum regimine et divini cultus augmento, locorum et personarum qualitate pensata, expediens videbitur) opportunis iuris remediis residere cogantur, nullique privilegia seu indulta perpetua de non residendo aut de fructibus in absentia percipiendis suffragentur. Indulgentiis vero et dispensationibus temporalibus, ex veris et rationabilibus causis tantum concessis et coram ordinario legitime probandis, in suo robore permansuris; quibus casibus nihilominus officium sit episcoporum (tamquam in hac parte a sede apostolica delegatorum) providere, ut per deputationem idoneorum vicariorum et congruae portionis fructuum assignationem cura animarum nullatenus negligatur, nemini quoad hoc privilegio seu exemptione quacumque suffragante»<sup>299</sup>.

Dunque, l'obbligo di residenza è una soluzione territoriale contingente alle esigenze del popolo di Dio. Ciò lo si vede ancora meglio in un altro passo: «Cum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbi que divini praedicatione, sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere et in cetera munia pastoralia incumbere, quae omnia nequaquam ab his praestari et

<sup>299</sup> Sessio VI, *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, capp. I s., in COD, pp. 682 s., nrr. 2-10.



impleri possunt, qui gregi suo non invigilant neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt: sacrosancta synodus eos admonet et hortatur, ut divinatorum praeceptorum memores, factique forma gregis, in iudicio et veritate pascant et regant. Ne vero ea, quae de residentia sancte et utiliter iam antea sub felicis recordationis Paulo tertio sancita fuerunt, in sensus a sacrosanctae synodi mente alienos trahantur, ac si vigore illius decreti quinque mensibus continuis abesse liceat: illis inhaerendo declarat sacrosancta synodus, omnes patriarchalibus, primatialibus, metropolitanis ac cathedralibus ecclesiis quibuscumque quocumque nomine et titulo praefectos, etiam si sanctae Romanae ecclesiae cardinales sint, obligari ad personalem in sua Ecclesia vel dioecesi residentiam, ubi iniuncto sibi officio defungi teneantur, neque abesse posse nisi ex causis et modis infrascriptis. Nam cum christiana charitas, urgens necessitas, debita obedientia ac evidens ecclesiae vel rei publicae utilitas aliquos nonnumquam abesse postulent et exigant: decernit eadem sacrosancta synodus, has legitimae absentiae causas a beatissimo Romano pontifice, aut a metropolitano vel, eo absente, suffraganeo episcopo antiquiori residente, qui idem metropolitani absentiam probare debet, in scriptis esse approbandas, nisi cum absentia inciderit propter aliquod munus et rei publicae officium episcopatibus adiunctum, cuius quoniam causae sunt notoriae et interdum repentinae, ne eas quidem significari metropolitano necesse erit. Ad eundem tamen cum concilio provinciali spectabit iudicare de licentiis a se vel a suffraganeo datis, et videre, ne quis eo iure abutatur, et ut poenis canonicis errantes puniantur. Interea meminerint discessuri, ita ovibus suis providendum, ut quantum fieri poterit, ex ipsorum absentia nullum damnum accipiant. Quoniam autem qui aliquantisper tantum absunt, ex veterum canonum sententia non videntur abesse, quia statim reversuri sunt: sacrosancta synodus vult illud absentiae spatium singulis annis, sive continuum sive interruptum, extra praedictas causas nullo pacto debere duos aut ad summum tris menses excedere, et haberi rationem, ut id aequa ex causa fiat et absque ullo gregis detrimento. Quod an ita sit, abscedentium conscientiae relinquit, quam sperat religiosam et timoratam fore, cum Deo corda pateant, cuius opus non fraudulentur agere suo periculo tenentur. Eisdem interim admonet et in Domino hortatur, ne per illius temporis spatium dominici adventus, quadragesimae, nativitatis, resurrectionis Domini, pentecostes item et corporis Christi diebus, quibus refici maxime et in Domino gaudere pastoris praesentia oves debeant, ipsi ab Ecclesia sua cathedrali ullo pacto absint, nisi episcopalia munia in sua dioecesi eos alio vocent. Si quis autem (quod utinam numquam eveniat) contra huius decreti dispositionem abfuerit, statuit sacrosancta synodus, praeter alias poenas adversus non residentes sub Paulo III impositas et innovatas, ac mortalis peccati reatum, quem incurrit, eum pro rata temporis absentiae fructus suos non facere, nec tuta conscientia, alia etiam declaratione non secuta, illos sibi detinere posse, sed teneri, aut, ipso cessante, per superiorem ecclesiasticum, illos fabricae

ecclesiarum aut pauperibus loci erogare, prohibita quacumque conventionem vel compositionem, quae pro fructibus male perceptis appellatur, ex qua etiam praedicti fructus in totum aut pro parte ei remitterentur. Non obstantibus quibuscumque privilegiis cuicumque collegio aut fabricae concessis. Eadem omnino, etiam quoad culpam, amissionem fructuum et poenas, de curatis inferioribus et aliis quibuscumque, qui beneficium aliquod ecclesiasticum curam animarum habens obtinent, sacrosancta synodus declarat et decernit, ita tamen, ut quandocumque eos, causa prius per episcopum cognita et probata, abesse contigerit, vicarium idoneum, ab ipso ordinario approbandum, cum debita mercedis assignatione relinquunt. Discedendi autem licentiam, in scriptis gratis que concedendam, ultra bimestre tempus, nisi ex gravi causa, non obtineant. Quodsi per edictum citati, etiam non personaliter, contumaces fuerint, liberum esse vult ordinariis, per censuras ecclesiasticas ac sequestrationem et subtractionem fructuum aliaque iuris remedia, etiam usque ad privationem, compellere, nec executionem hanc quolibet privilegio, licentia, familiaritate, exemptione, etiam ratione cuiuscumque beneficii, pactione, statuto, etiam iuramento vel quacumque auctoritate confirmato, consuetudine, etiam immemorabili, quae potius corruptela censenda est, sive appellatione aut inhibitione, etiam in Romana curia vel vigore Eugenianae constitutionis, suspendi posse. Postremo tam decretum illud sub Paulo III, quam hoc ipsum in conciliis provincialibus et episcopalibus publicari sancta synodus praecipit. Cupit enim, quae adeo ex pastorum munere animarumque salute sunt, frequenter omnium auribus mentibusque infigi, ut in posterum, Deo iuvante, nulla temporum iniuria, aut hominum oblivione, aut desuetudine aboleantur»<sup>300</sup>.

Ivi, problematico risulta l'incipit, con un riferimento al diritto divino; eppure, a ben guardare, si esplicita che il mandato riguarda la cura del gregge, non la residenza in sé dei pastori, l'obbligo della quale ultima viene desunto come conseguenza dal Concilio. Pertanto, nemmeno in questo caso si può parlare di un riferimento costituzionale al carattere territoriale dell'episcopato: il diritto divino si riferisce, infatti, alla necessità del *pascere gregem*.

Ma l'atteggiamento del Tridentino verso la territorialità si evince anche, per non dire soprattutto, in riferimento alla disciplina del sacramento della penitenza. «Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque a Patribus in Concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur; neque enim per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerat, sed ut praeceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos

<sup>300</sup> Sessio XXIII, *Decreta super reformatione*, can. I, in COD, pp. 744-746, nrr. 24-15.

discretionis pervenissent, impleretur. Unde iam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore Quadragesimae, quem morem haec sancta Synodus maxime probat et amplectitur tamquam pium et merito retinendum»<sup>301</sup>. «Si quis dixerit, confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam; aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles iuxta magni Concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno et ob id suadendum esse Christi fidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimae: anathema sit»<sup>302</sup>.

Dalla lettura di quanto riportato, risulta vero che venne confermato il precetto della confessione annuale, già sancito dal concilio lateranense IV<sup>303</sup>, ma andrebbe parimenti notata l'assenza di riferimenti alla nozione di *sacerdos proprius*, presente, invece, nelle statuizioni del 1215: ciò significa che, malgrado gli espliciti rinvî alla normativa innocenziana relativa all'obbligo di confessarsi annualmente, con il Tridentino viene meno il connesso obbligo di soddisfare tale precetto mediante il proprio sacerdote, che – per lo più – è il proprio parroco. In altre parole, con il 1551, la normativa universale della chiesa esclude che ci si debba confessare necessariamente con il proprio parroco: ora, se si considera che le parrocchie erano prevalentemente territoriali, ne deriva che con il concilio di Trento si manifesta un'apertura alla cura spirituale personale, nel senso che il fedele continua a doversi confessare ogni anno, ma può scegliere di assolvere, validamente e lecitamente, il precetto per il tramite del prete che preferisce (secolare o religioso che sia)<sup>304</sup>.

Non si può, quindi, non notare come, in parallelo con la localizzazione forzata dell'episcopato, attuata per il tramite dell'obbligo di residenza, vi sia una svolta liberalizzatrice quanto alla confessione, nella prospettiva che, per il fine della *salus animarum*, ben poteva essere relativizzata l'organizzazione parrocchiale contestualmente sancita nel Tridentino. Potrebbe apparire un'illogica contraddizione con le finalità di controllo dei fedeli (molto sentita in un'epoca di infiltrazioni protestantiche) e di cura spirituale capillare, ma, in realtà, ciò risponde ad una gerarchia dei valori ben precisa, ove il vertice consiste nell'agevolare quanto più possibile una sincera *accusatio* dei peccati, spesso inibita dalla familiarità con il proprio parroco territoriale<sup>305</sup>.

<sup>301</sup> Sessio XIV, *Doctrina de sacramento penitentiae*, cap. V. *De confessione*, in DENZINGER, p. 698, nr. 1683.

<sup>302</sup> *Ibid.*, *Canones de sacramento penitentiae*, can. 8, in DENZINGER, p. 710, nr. 1708.

<sup>303</sup> Cfr. *supra* III.3.

<sup>304</sup> Sulla territorialità non assoluta della disciplina della confessione annuale, cfr. A. PROSPERI, *I sacramenti in età tridentina. Un «tempo della chiesa» di nuovo tipo?*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, cit., pp. 258 s.

<sup>305</sup> In generale, per una valutazione sulle conclusioni dell'Assise, cfr., e *pluribus*, H. JEDIN, *Il Concilio di Trento. Scopi, svolgimento e risultati*, in AA.VV., *Acta Hebdomadae de Conciliis*

Concludendo su tale Concilio, va riconosciuto come esso non contenga statuizioni precise sulla nozione di chiesa particolare, così come non preveda espressamente la possibilità di una strutturazione gerarchica personale, ma ciò non significa che l'Assise non conoscesse lo statuto ecclesiologico delle diocesi, né, soprattutto, che vi fosse una concezione strettamente territoriale della chiesa. Ecco, quindi, che la dicotomia tra Trento ed il Vaticano II, normalmente ravvisata sui temi *de quibus* dalla dottrina, non sembra così marcata: piuttosto si può parlare di differenti sensibilità ed, altresì, differenti cause contingenti. Ecco perché sembra un grave errore metodologico pretendere di valutare il concilio di Trento con il metro di giudizio del Vaticano II<sup>306</sup> o, peggio ancora, con i nostri criteri del III millennio; piuttosto, sarebbe giunto il momento di riconoscere il cospicuo debito che proprio l'ultimo Concilio ecumenico ha nei confronti dell'Assise appena analizzata<sup>307</sup>.

### III.6. Il XIX secolo.

#### III.6.1. *Il Vaticano I*

A distanza di circa tre secoli dal Tridentino, la chiesa conobbe un nuovo concilio ecumenico, convocato da Pio IX con la bolla *Aeterni Patris* del 29 giugno 1868 ed apertosi l'8 dicembre 1869. Va preliminarmente riconosciuto che, in sede di Vaticano I, mancò una riflessione approfondita sulla natura della chiesa particolare. Ciò, però, è facilmente motivabile con la brusca interruzione subita dal Concilio nel 1870, con l'invasione di Roma da parte dei piemontesi<sup>308</sup>. In tal modo, le conclusioni risultarono oggettivamente squilibrate in favore delle statuizioni circa il ruolo del papa<sup>309</sup>.

E per quanto riguarda i temi che interessano? Se si guardasse alla *communis opinio* della dottrina, si dovrebbe concludere che il Vaticano I costituisce

---

*Oecumenicis celebratae a Pontificia Academia Theologica Romana diebus 13-18 mensis novembris A.D. 1960 (Divinitas, 5 [1961], pp. 345-360).*

<sup>306</sup> Cfr., in tal senso, G. PANI, *Il concilio di Trento e la modernità*, in P. GILBERT (ed.), *L'uomo moderno e la Chiesa*, Atti del Congresso 16-19 novembre 2011 (Analecta Gregoriana, 317), Roma, Pontificio Istituto biblico, 2012, pp. 174 s.

<sup>307</sup> Per un'analisi critica delle varie posizioni sul punto, cfr. G. RUGGIERI, *La recezione del concilio Tridentino nel Vaticano II*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, cit., pp. 287-309.

<sup>308</sup> Cfr. RATZINGER, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, cit., p. 145.

<sup>309</sup> In ogni caso, sarebbe opportuno riscoprire l'apporto del Vaticano I in relazione alla dottrina dell'episcopato: cfr. J. RATZINGER, *Primato, episcopato e Successio Apostolica*, in RAHNER-RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, cit., pp. 50 s. Più in generale, sull'influenza del Vaticano I rispetto al II, cfr. J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice (Il Codice del Vaticano II, 2)*, Bologna, EDB, 1984, p. 15.

l'apoteosi del primato romano, l'ultimo afflato accentratore, prima della stagione conciliare<sup>310</sup>. In realtà, ancora una volta, la lettura diretta dei documenti in questione fornisce una versione non così schematica e riduttiva.

Così, malgrado non venga trattato espressamente<sup>311</sup>, lo statuto non territoriale della chiesa pare ravvisabile nella costituzione *Pastor aeternus*<sup>312</sup>. «Hac de causa ad Romanam Ecclesiam “propter potentiores principalitatem necesse” semper fuit “omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles”, ut in ea sede, e qua “venerandae communionis iura” in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent»<sup>313</sup>.

Qui si percepisce una visione delle chiese locali che non sono strutture burocratiche, bensì coincidono – con un'equazione netta – con coloro che sono fedeli in ogni parte del mondo. Tra l'altro, si vede come il Concilio non professi alcuna dottrina territoriale, stante il fatto che ogni chiesa viene “ridotta” ai fedeli, senza alcun riferimento all'aspetto geografico: quest'ultimo, piuttosto, emerge come accidentale e contingente, in riferimento alla diffusione globale dei cristiani.

In altri passi, poi, si conferma la tesi della chiesa che è diffusa su tutta la terra, senza, per ciò stesso, esserne influenzata costitutivamente: «[...] quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent»<sup>314</sup>; nonché «[...] aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia [...]»<sup>315</sup>.

Ma è soprattutto la dignità dell'episcopato locale ad essere presente – contrariamente alle tesi svalutative invalse nella dottrina – proprio nella parte della Costituzione dedicata al primato petrino (*De vi et ratione primatus Romani Pontificis*): «Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt»<sup>316</sup>.

<sup>310</sup> *E pluribus*, cfr. G. ALBERIGO, *Transizione epocale?*, in ID. (diretta da), *Storia del concilio Vaticano II*, Bologna, il Mulino, V. *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, 2001, p. 619, ove si afferma che tale Concilio, con pesante omissione, non si sarebbe espresso sulla natura dei vescovi quali successori degli apostoli.

<sup>311</sup> Ma si noti che il termine tecnico-amministrativo *dioecesis* non è parimenti utilizzato, segno di consapevolezza ecclesiologica circa l'oggetto della trattazione.

<sup>312</sup> CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio dogmatica prima Pastor aeternus de Ecclesia Christi*, 18 Iul. 1870, in DENZINGER, pp. 1060-1070, nrr. 3050-3075. Sulla genesi della Costituzione e sulle relative discussioni assembleari, cfr. G. COLOMBO, *Il problema dell'episcopato nella Costituzione «de ecclesia catholica» del Concilio Vaticano I*, in AA.VV., *De Doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato Concilio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1969 [già in *La Scuola Cattolica*, LXXXIX (1961), pp. 344-372], pp. 410-435.

<sup>313</sup> Cap. II, in DENZINGER, p. 1064, nr. 3057.

<sup>314</sup> Cap. III, in DENZINGER, p. 1066, nr. 3060.

<sup>315</sup> Cap. IV, in DENZINGER, p. 1070, nr. 3069.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 1066, nr. 3061.

In queste poche e dense parole, il Vaticano I riconosce l'origine divina del collegio episcopale quale successore di quello apostolico e fornisce una visione di chiesa ove primeggia l'importanza della cura che i vescovi-pastori devono avere per i fedeli-gregge. Si noti, in particolare, come sia possibile evincere la nozione della singola realtà ecclesiale locale (cioè, dell'*ecclesia particularis*) come singolo gregge affidato ad un singolo pastore, dove, cioè, non vi è spazio per una visione burocratico-amministrativa: prevale, in altre parole, la dimensione personale della chiesa e non la componente istituzionale. Paradossalmente, tale statuizione conciliare dimostra un magistero più attento alle esigenze dei fedeli che allo statuto teologico della chiesa locale: sia consentito di riconoscere in ciò un atteggiamento ben più evangelico, rispetto alle molte (troppe?) riflessioni successive tutte incentrate sulla natura della chiesa. Ciò che conta è il gregge di Dio, non accademici esercizi ecclesiologici.

In tal modo, concludendo sul Vaticano I, si può affermare che certamente esso non ha effettuato una disamina dell'*ecclesia particularis*, ma non per questo si può continuare a reiterare lo stereotipo dottrinale che tale Concilio abbia soltanto esaltato il papato, a discapito della dimensione locale, né, tantomeno, sostenere che la chiesa fosse all'epoca concepita come una realtà costituzionalmente territoriale.

### III.6.2. *Un episodio del Kulturkampf*

A conferma di quanto fosse sentita l'importanza dello statuto della chiesa a livello locale, poi, si dovrebbe considerare una vicenda che gode di scarsa considerazione: Bismark, in una circolare, aveva affermato che, dopo il Concilio, il papa si sarebbe potuto arrogare tutti i diritti episcopali, sostituendo, così, la sua potestà a quella territoriale dei vescovi. Ebbene, furono i presuli tedeschi ad intervenire, nel 1875, mediante una dichiarazione collettiva<sup>317</sup>, con la quale respinsero le tesi del Cancelliere, sottolineando proprio come il Vaticano I non avesse innovato alcunché della dottrina previa e, dunque, «[...] il papa è vescovo *di Roma*, non vescovo di alcun'altra diocesi o città; egli non è vescovo di Colonia o di Breslavia ecc. [...] In virtù di tale suo ufficio il papa ha il dovere di vegliare, affinché ogni vescovo in tutta l'estensione del suo incarico adempia i suoi doveri; e dove un vescovo ne fosse impedito o la necessità altrimenti lo richiedesse, il papa ha il diritto e il dovere, non come vescovo di questa o quest'altra diocesi, ma come papa, di ordinare tutto ciò che riguarda l'amministrazione della

<sup>317</sup> Cfr. *Declaratio collectiva episcoporum Germaniae*, Ian.-Febr. 1875, in DENZINGER, pp. 1076-1078, nrr. 3112-3116. Mettono in luce lo scarso interesse esistente per tale documento: RATZINGER, *Primato, episcopato e Successio Apostolica*, cit., pp. 48 ss.; K. RAHNER, *Episcopato e primato*, in ID.-RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, cit., pp. 34 s.

medesima»<sup>318</sup>. L'importanza di siffatta presa di posizione risiede nell'esplicita conferma che Pio IX diede alle argomentazioni dei vescovi teutoni: «Gloriam Ecclesiae vos continuastis, Venerabiles Fratres, dum germanum Vaticani Concilii definitionum sensum a vulgata quadam circulari epistola captiosa commentatione detortum restituendum suscepistis, ne fideles deciperet et, in invidiam conversus, ansam praebere videretur machinationibus obiiciendis libertati electionis novi Pontificis. Equidem ea est perspicuitas et soliditas declarationis vestrae, ut, cum nihil desiderandum relinquat, amplissimis tantum gratulationibus Nostris occasionem suppeditare deberet; nisi gravius etiam testimonium exposceret a Nobis versuta quarundam ephemeridum vox, quae, ad restituendam refutatae a vobis epistolae vim, conata est lucubrationi vestrae fidem derogare, suadendo, emollitam et minime propterea respondentem huiusce Sedis Apostolicae menti probatam a vobis fuisse conciliarium definitionum doctrinam. Nos itaque vafram hanc et calumniosam insinuationem ac suggestionem reiicimus; cum declaratio vestra nativam referat catholicam ac propterea sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definitionibus, quod novum sit aut quidquam immutet in veteribus relationibus quodque obtentum aliquem praebere possit urgendae vexationi Ecclesiae»<sup>319</sup>.

Così, quest'episodio del *Kulturkampf* si lega alle statuizioni del Vaticano I e sembra costituire, in un certo senso, un primo completamento delle tesi conciliari, con un *coetus* episcopale nazionale e lo stesso pontefice impegnati in un'opera che si potrebbe definire di interpretazione autentica. Si capisce che la costante oblitterazione della vicenda del 1875 costituisce un *vulnus* all'esatta comprensione delle statuizioni del 1870, come già ricordato prive di una diffusa trattazione circa l'episcopato locale.

### III.7. Il *Codex Iuris Canonici* del 1917.

Il CIC17 si manifesta come la soluzione sposata dalla chiesa agli inizi del XX secolo per fornire ordine ed organicità al complesso normativo canonico<sup>320</sup>. Stando alla comune opinione della dottrina, tale *Codex* sarebbe basato su una concezione "geografica" della chiesa particolare, per cui, rispetto a quest'ultima, il

<sup>318</sup> *Declaratio collectiva episcoporum Germaniae*, cit., p. 1077, nr. 3112 (versione italiana, originale in tedesco).

<sup>319</sup> PIUS IX, Littera Apostolica *Mirabilis illa constantia* ad Germaniae episcopos, 4 Mart. 1875, in DENZINGER, pp. 1078-1080, nr. 3117.

<sup>320</sup> In generale, sul CIC17, cfr. M. FALCO, *Introduzione allo studio del «Codex Iuris Canonici»*, a cura di G. FELICIANI (Religione e società, 18), Bologna, il Mulino, 1992.

territorio avrebbe una valenza costitutiva<sup>321</sup> e, come esempio di ciò, si è soliti citare il canone 216<sup>322</sup>, che recita: «§ 1. Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tanquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura.

§ 2. Pari modo vicariatus apostolicus et praefectura apostolica, ubi commode fieri possit, dividantur.

§ 3. Partes dioecesis de quibus in § 1, sunt *paroeciae*; partes vicariatus apostolici ac praefecturae apostolicae, si peculiaris rector eisdem fuerit assignatus, appellantur *quasi-paroeciae*.

§ 4. Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium, nec paroeciae mere familiares aut personales; ad constitutas autem quod attinet, nihil innovandum, inconsulta Apostolica Sede».

Sia consentito, in questa sede, dissentire da tale ricostruzione, che sconta almeno due difficoltà. In primo luogo, nel CIC17 non si trova alcun canone che descriva l'*ecclesia particularis*<sup>323</sup> come avente il territorio quale elemento dal punto di vista costituzionale e ciò si evince anche dalla lettura del can. 215, ove è contenuta la cornice normativa generale delle circoscrizioni ecclesiastiche: «§ 1. Unius supremae ecclesiasticae potestatis est provincias ecclesiasticas, dioeceses, abbatias vel praelaturas *nullius*, vicariatus apostolicos, praefecturas apostolicas erigere, aliter circumscribere dividere, unire, suppressere.

§ 2. In iure nomine dioecesis venit quoque abbatia vel praelatura *nullius*; et nomine Episcopi, Abbas vel Praelatus *nullius*, nisi ex natura rei vel sermonis contextu aliud constet».

Inoltre, se ben si considera, il citato can. 216 tratta dell'organizzazione parrocchiale<sup>324</sup>, ossia di un livello sub-diocesano<sup>325</sup>. Ebbene, pare piuttosto

---

<sup>321</sup> Cfr. G. SARZI SARTORI, sub can. 369, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, Milano, Ancora, 2009, p. 361. F. BOLOGNINI, *Lineamenti di diritto canonico*<sup>7</sup>, Torino, Giappichelli, 2000, p. 185: «Nella definizione di diocesi [...] segnaliamo la mancata menzione dell'elemento territoriale che, a differenza del codice del 1917, non viene più considerato essenziale». Nel CIC17, quindi, «[...] non solo il 'territorium' emergeva quale componente essenziale di maggior importanza, ma orientava, sotto un profilo sistematico, il modo stesso con cui era formulata tutta la normativa relativa alle parrocchie» (L. GEROSA, *Diritto ecclesiale e pastorale*, [Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 2], Torino, Giappichelli, 1991, p. 116; cfr. anche p. 122).

<sup>322</sup> Ad esempio, in P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica*<sup>2</sup> (Colección teológica, 41), Pamplona, Eunsa, 1986, p. 62, nt. 9, sono riportati alcuni canoni del CIC17, dai quali «no aparecen las comunidades, sino los territorios» (*ibid.*, p. 62).

<sup>323</sup> Od altre denominazioni affini: cfr. *infra* IV.2 e V.4.2.

<sup>324</sup> Tale consapevolezza è ravvisabile anche in opere non specificamente canonistiche: ad esempio, C. ALIX, *le Saint-Siège et les nationalismes en Europe. 1870-1960* (histoire et sociologie



evidente, come anche confermato dal Vaticano II<sup>326</sup>, che altro è la chiesa particolare ed altro è la parrocchia. Di modo che, quand'anche la parrocchia fosse stata concepita – sub CIC17 – come un'entità esclusivamente territoriale, ciò non potrebbe essere esteso automaticamente anche alla diocesi.

Infine, sempre in relazione al can. 216, urge chiarezza: come già detto, si tratta di una disposizione assurda a prova di una visione territoriale, ma ciò non pare propriamente pertinente, anzi. Se si legge attentamente l'intera norma, si può notare come il legislatore non collochi aprioristicamente il territorio tra gli elementi costitutivi della parrocchia<sup>327</sup>. Ciò detto, va riconosciuto che la formulazione testuale della norma *de qua* è certamente espressiva di una preminenza dell'elemento territoriale: la scelta di principiare la disposizione con *Territorium* è innegabilmente significativa della sensibilità dell'epoca, cioè di una visione della chiesa molto ravvicinata a quella dello Stato. Eppure, tale dato stilistico è, per l'appunto, un fattore formale, non sostanziale; in altre parole, non si può trarre, da un'opzione in relazione alla formulazione di una frase, la disciplina concreta di un istituto<sup>328</sup>.

Quindi, per come risulta formulato il “famigerato” can. 216, è logicamente improponibile parlare di un territorio quale costitutivo per l'ordinamento canonico.

de l'Église, 1), Paris, Sirey, 1962, p. 157, sottolinea come i cann. 215 ss. non pongano regole circa i confini diocesani.

<sup>325</sup> A riprova della distinzione concettuale e normativa, si consideri che l'ultimo concilio incide sui canoni relativi alla parrocchia: cfr. M. CABREROS DE ANTA, *Vigencia y estado actual de la legislación canónica* (Colección Canonica de la Universidad de Navarra), Pamplona, EUNSA, 1974, p. 35.

<sup>326</sup> Cfr. *infra* IV.1.1 e IV.2.

<sup>327</sup> Non si può non ricordare, in questa sede, Punzi Nicolò, la quale, da quel che risulta a chi scrive, è l'unica ad aver cercato di “difendere” il can. 216, proprio studiando la corretta qualificazione del territorio in relazione alla parrocchia: cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti nell'ordinamento canonico* (Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto pubblico della Facoltà di Giurisprudenza – Università degli studi di Roma “La Sapienza”, s. III, 45), Padova, Cedam, 1983, pp. 136 ss., spec. nt. 64 (nella riflessione dell'Autore, cioè, si è apertamente contestata l'inveterata tesi contraria). Nessun'altra opera pare ardire mettere in discussione la *vulgata*, salve eccezioni minori. Per la precisione, sempre in riferimento al nuovo *Codex*, un accenno si può ravvisare in J.I. ARRIETA, sub can. 372, in Á. MARZOÁ-J. MIRÁS-R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*<sup>3</sup>, Pamplona, EUNSA, 2002, II/1, p. 703, nt. 1, ove, per il fatto che il territorio non sarebbe elemento costitutivo delle circoscrizioni ecclesiastiche, è citata anche l'opera pre-conciliare *Ius Canonicum* di Wernz (sulla quale, cfr. *infra* III.9.2). Prima del CIC83, ma dopo il Vaticano II, anche G. BALDANZA, *L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia*, in AA.VV., *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bigador*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, II, p. 190, riconosce la non essenzialità del territorio per la parrocchia. A ridosso del nuovo *Codex*, emerge la consapevolezza che il territorio non è costitutivo ex can. 216 anche in T. MAURO, s.v. *Parrocchia*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXXI (1981), pp. 869 s.

<sup>328</sup> Per un esempio di come la formulazione del can. 216 non impedisca di riconoscere che la parrocchia può anche non essere territoriale, cfr. A. PUGLIESE, *Iuris Canonici Publici et Privati Summa Lineamenta*. Pro manuscripto, Augustae Taurinorum, I, Typis Scholae Typographicae Salesianae, MCMXXXVI, nr. 369, pp. 389 s.

Se, infatti, un elemento fosse costitutivo di un sistema, quest'ultimo non potrebbe prevederne l'esclusione, seppur in via di eccezione, come invece viene effettuato al § 4: come avrebbe potuto il legislatore fare professione di necessaria territorialità e, poi, prevedere che, comunque, potevano darsi soluzioni personalistiche dal punto di vista gerarchico? Sarebbe stata una schizofrenia logica di non poco momento<sup>329</sup>.

Piuttosto, andrebbe approfondita proprio la scelta di prevedere un sistema così rigido per l'erezione di parrocchie personali: la necessità di un intervento della s. Sede pare significativo di una certa timorosità verso l'istituto ex § 4. Così, si possono trovare considerazioni del seguente tenore: «Ratio huius legis est, quia ex huiusmodi paroeciis nationalibus vel personalibus aliquando oriuntur dissidia aliaque inconvenientia»<sup>330</sup>. Contemporaneamente, però, non bisogna pensare ad una lettura sempre restrittiva del paragrafo in questione e ciò lo si può notare in riferimento all'espressione «pro diversitate sermonis seu nationis fidelium», ove il *seu* veniva considerato in senso disgiuntivo<sup>331</sup>: in altre parole, come causa della parrocchia personale, poteva esservi sia la sola differenza linguistica che la sola differenza nazionale, non essendo richiesta, dunque, la contemporanea esistenza di ambedue; si tratta, insomma di un'interpretazione favorevole, in quanto ampliante i casi di ammissibilità di parrocchie non strettamente territoriali.

Ciò per quanto riguarda il can. 216. Ma codesta non è l'unica norma rilevante del CIC17: di seguito, quindi, altre disposizioni che risultano conferenti per la presente trattazione. Oltre al can. 217, che similmente al previo si occupa della ripartizione sub-diocesana<sup>332</sup>, vi è il 218: «§ 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.

<sup>329</sup> Molto più semplicemente, la dottrina commentava sul punto: «Hoc posito principio [della divisione territoriale in parrocchie, *scil.*], ut *exceptiones* censendae sunt paroeciae in quibus competentia *ratione personarum* determinatur» (I. CHELODI, *Ius de personis iuxta Codicem Iuris Canonici praemisso tractatu de principiis et fontibus I.C.*<sup>2</sup>, Trento, 1926, nr. 220, p. 363).

<sup>330</sup> D.M. PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*<sup>3</sup>, Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., MCMXXII, nr. 92.1, p. 125.

<sup>331</sup> Cfr. A. VERMEERSCH-I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, Mechliniae-Romae, Dessain, I, 1949, nr. 330, 2, p. 286.

<sup>332</sup> «§ 1. Episcopus territorium suum in regiones seu districtus, pluribus paroeciis constantes, distribuat, qui veniunt nomine *vicariatus foranei, decanatus, archipresbyteratus*, etc. § 2. Si haec distributio, ratione circumstantiarum, videatur impossibilis aut inopportuna, Episcopus consulat Sanctam Sedem, nisi ab eadem iam fuerit provisum». Anche qui, si nota come il territorio sia presente come elemento di ripartizione gerarchica e non costituzionale. Forse, al più, stante il silenzio della legge, si potrebbe evincere che le parrocchie ex can. 216 § 4 non sarebbero raggruppabili in circoscrizioni personali superiori. Ma bisognerebbe approfondire.

§ 2. Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens».

Si tratta di una disposizione che sembra proprio rinviare alle *ecclesiae particulares*<sup>333</sup>, per quanto ivi si parli di *singulas ecclesias* (§ 2). Altro canone notando è il 329: «§ 1. Episcopi sunt Apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis.

§ 2. Eos libere nominat Romanus Pontifex.

§ 3. Si cui collegio concessum sit ius eligendi Episcopum, servetur praescriptum can. 321».

Anche in questo caso, pare ravvisabile una traccia significativa<sup>334</sup>, a maggior ragione considerando la scelta terminologica più affine di *peculiaribus ecclesiis*<sup>335</sup>. Tra l'altro, il canone in questione risulta utile anche dal punto di vista della questione della natura dell'episcopato, in quanto se ne sancisce l'origine divina: o, meglio, si sancisce che i vescovi – quali successori degli apostoli – presiedono le chiese particolari *ex divina institutione*.

Quanto sopra riportato richiede una riflessione conclusiva: non v'è dubbio che nel CIC17 vi sia un deciso squilibrio della normativa in favore della visione universalistica della chiesa, ma, con maggiore serenità, bisognerebbe anche riconoscere che, fisiologicamente, non ci sono riferimenti allo statuto dell'*ecclesia particularis* per il fatto che si considerava la disciplina gerarchica dalla prospettiva del titolare, ossia del vescovo<sup>336</sup>. In altre parole, come già detto nella presente tesi, ogni epoca storica esprime anche nelle normative i propri principali interessi e, quindi, risulta stigmatizzabile analizzare il passato con il metro di giudizio del presente o di un altro periodo. Si riconosca lo sforzo organizzatore della chiesa, la volontà di fornire un sistema giuridico coerente e meno frammentato: potrà anche essere una soluzione superata, ma ciò è un destino di tutte le soluzioni umane, al quale nemmeno il vigente *Codex* si sottrae.

Inoltre, basterebbe leggere, accanto ai canoni del CIC17, le corrispondenti norme del CIC83: si nota, ad esempio, che la strutturazione parrocchiale non pare

<sup>333</sup> Sul punto, cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, I, nr. 1905, p. 492, nt. 1.

<sup>334</sup> Sul punto, cfr. *loc. cit.*

<sup>335</sup> Tra l'altro, significativamente, vi sono autori che, nel volgere in italiano *peculiaribus ecclesiis*, traducono con *chiese particolari*: cfr. F. POGGIASPALLA, *La diocesi e la parrocchia* (Biblioteca di Scienze Religiose, IV. Struttura della Chiesa, 4), Brescia, Morcelliana, 1960, p. 38.

<sup>336</sup> «[...] en vano se buscaría una definición de diócesis o una fuente de ingresos para la misma, porque de lo que se hablaba directamente era “de los Obispos” aunque naturalmente se diera por supuesto que éstos tenían a su cargo una diócesis» (L. DE ECHEVERRIA, *La organización gerárquica de la Iglesia en el nuevo Código*, in AA.VV., *La nueva codificación canonica. 1. Temas fundamentales en el nuevo Código*. XVIII Semana española de Derecho canonico [Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 65], Salamanca, Universidad Pontificia, 1984, pp. 217 s.).

mutata, con una disposizione che prevede il territorio quale criterio determinativo *pro regula* ed un regime di eccezione che prevede l'applicazione dell'elemento personale<sup>337</sup>. Certo, è evidente nel vecchio codice una cautela del legislatore rispetto alle soluzioni personali, ma ciò non toglie che, in tal modo, si arrivi a discutere sul piano politico-amministrativo e non su quello costituzionale.

Così, concludendo sulle norme gerarchiche del CIC17, si può vedere come parrebbe bene dismettere le comuni critiche che vengono comunemente mosse alla codificazione piano-benedettina e prendere atto che, anzi, il legislatore in questione non era così “primitivo” come si tende a dipingerlo.

### III.8. *Mystici Corporis*.

Ma se il CIC17 fornisce una panoramica delle concezioni giuridiche, sono ravvisabili anche ulteriori disposizioni che si occupano dei temi *de quibus*. In particolare, pare opportuno dare spazio all'enciclica *Mystici Corporis* (1943)<sup>338</sup>, che spesso viene minimizzata quanto agli apporti circa lo statuto della chiesa particolare<sup>339</sup>. Invece, in almeno un passaggio del testo si possono leggere affermazione della seguente portata: «Quae autem Nos heic de universali Ecclesia diximus, id de peculiaribus etiam asseverari debet christianorum communitatibus, cum Orientalibus, tum Latinis, ex quibus una constat ac componitur Catholica Ecclesia: quandoquidem et ipsae a Christo Iesu proprii uniuscuiusque Episcopi voce potestateque reguntur. Quamobrem sacrorum Antistites non solum eminentiora universalis Ecclesiae membra habendi sunt, ut qui singulari prorsus nexu iunguntur cum divino totius Corporis Capite, atque adeo iure vocantur “partes membrorum Domini primae”; sed, ad propriam cuiusque Dioecesim quod spectat, utpote veri Pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt; id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruuntur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita. Quapropter, ut Apostolorum ex divina institutione successores, a populo venerandi sunt; ac magis quam huius mundi moderatoribus, etiamsi altissimis, illud Episcopis, utpote Spiritus Sancti chrismate ornatis, convenit effatum: “Nolite tangere Christos meos”»<sup>340</sup>.

In queste righe, l'ultimo Papa prima del Vaticano II condensa la dottrina vigente su vari aspetti che interessano. Innanzitutto, la dignità dell'episcopato,

<sup>337</sup> Sul can. 518 CIC83, cfr. *infra* V.7.2.

<sup>338</sup> PIUS XII, Littera Encyclica *Mystici Corporis* (29 Iunii 1943), in AAS, XXXV (1943), pp. 193-248.

<sup>339</sup> Cfr., *e pluribus*, LANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., coll. 811 s.

<sup>340</sup> PIUS XII, Littera Encyclica *Mystici Corporis*, cit., pp. 211 s.

confermata di origine divina («ut Apostolorum ex divina institutione successores»), anche per quanto riguarda il governo concreto, per cui si afferma che è lo stesso Cristo a reggere le singole comunità, per il tramite della voce e della giurisdizione del relativo antistite («utpote veri Pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt»; «ipsae a Christo Iesu proprii uniuscuiusque Episcopi voce potestateque reguntur»). Per quanto, poi, riguarda la questione più ecclesiologica, è vero che non si parla espressamente di *ecclesia particularis*, ma il relativo concetto è presente, nell'espressione *peculiaribus christianorum communitatibus*; a maggior ragione, considerando il parallelo che si effettua con l'*ecclesia universalis*: ciò che è stato previamente affermato circa quest'ultima, infatti, va applicato anche alle realtà locali («Quae autem Nos heic de universali Ecclesia diximus, id de peculiaribus etiam asseverari debet christianorum communitatibus»). Inoltre, si può ravvisare il prodromo della celebre formulazione *in quibus et ex quibus*<sup>341</sup>, laddove è affermato che le *peculiares christianorum communitates* sono quelle «ex quibus una constat ac componitur Catholica Ecclesia».

Con ciò non si vuole certo affermare che in *Mystici Corporis* vi sia una dettagliata teorizzazione dell'ecclesiologia locale, ma va altrettanto riconosciuto come sia insostenibile reiterare lo stereotipo della netta censura tra *ante* e *post* Vaticano II, in relazione allo statuto dell'*ecclesia particularis*; anzi, andrebbe riconosciuto che l'Enciclica sembra essere fondativa proprio per le successive statuizioni conciliari di LG<sup>342</sup>.

### III.9. Le posizioni dottrinali pre-Vaticano II:

Riassumendo quanto riportato sinora dal punto di vista normativo-magisteriale, si può affermare che non vi fosse una visione del territorio come costitutivo della chiesa e che, parimenti, non fosse assente la disciplina circa l'*ecclesia particularis*. Ma quali erano le concezioni dottrinali giuridico-teologiche – sempre formulate fino all'ultimo Concilio – in materia? In questa sezione, dunque, si dedica spazio alle specifiche posizioni scientifiche sui temi che interessano, cercando di analizzare, in concreto, il pensiero degli studiosi – canonisti e teologi –, rispetto alle coordinate normative già esposte.

Il Vaticano II comporta una svolta, in relazione al rapporto tra chiesa e territorio? È opinione diffusa nella dottrina che solo con l'ultimo Concilio vi sarebbe stata una corretta collocazione concettuale del criterio di collegamento per

<sup>341</sup> Cfr. LG, nr. 23 (*infra* IV.1.2).

<sup>342</sup> Cfr. BENEDICTUS XVI, *In memoria di un predecessore*, in G.M. VIAN (a cura di), *In difesa di Pio XII. Le ragioni della storia* (Tempi), Venezia, Marsilio, 2009, p. 156.

eccellenza, mediante il “ridimensionamento” di quest’ultimo da elemento costitutivo ad elemento determinativo<sup>343</sup>.

Certo, non mancano voci discordi sul punto<sup>344</sup> ed, addirittura, vi è chi, in relazione all’assetto attuale della chiesa, contesta proprio «[...] la predominanza unilaterale del *principio giuridico di territorialità* che per sua natura non è un principio divino ma politico e come tale non è mai stato un principio esclusivo della costituzione della Chiesa. Oltre a ciò, la Chiesa ha conosciuto da sempre anche il principio delle parrocchie e delle diocesi personali»<sup>345</sup>.

Ma è innegabile che la tesi più diffusa sia proprio quella della svolta conciliare, per cui il diritto canonico successivo al Vaticano II sarebbe espressione di una sensibilità più comunitaria e meno istituzionale dell’organizzazione gerarchica. Ma è proprio così? Veramente, fino all’ultimo Concilio, si riteneva che il territorio fosse costitutivo della chiesa? Tale dubbio sembra essere ricollegabile a quello relativo ad un’altra conclusione molto comune, ossia che solo a partire dal Vaticano II – salvo pochissime ed illuminate eccezioni – vi sarebbe stata una vera riflessione sulla categoria della *chiesa particolare*, dopo secoli di esaltazione della dimensione universale della chiesa<sup>346</sup>. Corrisponde a verità tale posizione?

<sup>343</sup> Cfr., e *pluribus*: G. INCITTI, *La Chiesa particolare*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso istituzionale di diritto canonico*, Milano, Ancora, 2005, pp. 203 s.; J. GARCÍA MARTÍN, *Las relaciones entre los Ordinarios del lugar e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, LXV (1984), p. 134. Così, merito del Vaticano II sarebbe stato quello di chiarire che la diocesi «no es un territorio – como venía siendo considerada en la legislación canónica [...]» (RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, cit., p. 60).

<sup>344</sup> P.A. SOUSA COSTA, sub can. 372, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 227, non ravvisa, sul punto, una vera cesura rispetto a prima del Vaticano II. G. FELICIANI, *La dimensione «spazio» nel nuovo codice di diritto canonico*, in G. BARBERINI (a cura di), *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele* (Università degli studi di Perugia, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 34), Perugia, Tipografia Porziuncola, 1984, I, spec. p. 437, rileva come l’organizzazione ecclesiastica fosse prevalentemente territoriale per ragioni funzionali rispetto alle finalità della chiesa, nonché come il Concilio non paia essersi discostato eccessivamente dall’assetto passato (da notare che la fonte è Wernz, *Ius canonicum*, II, 1943, pp. 457 s.). G. ALBERIGO, *La Chiesa Cattolica dopo il Concilio Vaticano II*, in DE ROSA–CRACCO (a cura di), *Il Papato e l’Europa*, cit., p. 440, sottolinea il persistere della natura territoriale della chiesa locale. Anche secondo G. DOSSETTI, in *A colloquio con Dossetti e Lazzati*. Intervista di L. ELIA e P. SCOPPOLA, Bologna, il Mulino, 2003, p. 111, la territorialità non sarebbe un mero criterio organizzativo e ciò in conformità con il Vaticano II.

<sup>345</sup> C. HEGGE, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una recezione carismatica* (Contributi di Teologia, 33), Roma, Città Nuova, 2001, p. 207.

<sup>346</sup> *E pluribus*, CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., nr. 1905, p. 492: «[...] la Chiesa particolare è una riscoperta e una rivalutazione del recente Concilio, preparata da grandi teologi moderni, in particolare da Dom Grea, K. Rahner e Y. Congar. Da quasi un millennio, nell’Occidente latino, la teologia e il diritto canonico consideravano prevalentemente la Chiesa universale, retta dal Romano Pontefice, lasciando in ombra le Chiese particolari, che pur avevano avuto tanta importanza nei secoli precedenti, a partire dall’età apostolica. Era una visione parziale e alquanto astratta della Chiesa di Cristo, poiché le mancava la concretezza delle Chiese particolari, in cui la Chiesa universale vive e sussiste. La Chiesa universale e la Chiesa particolare sono realtà complementari, che si richiamano a vicenda: l’una si

Così, chi scrive si è trovato nella condizione di dover affrontare un duplice dubbio, condensabile come segue: prima del Vaticano II la chiesa particolare era una categoria sconosciuta o, al più, qualificata come *diocesi territoriale*?

### III.9.1. ... quanto al concetto di ecclesia particularis

Ora, che il livello locale non godesse di eccessivo interesse pare cosa fondata<sup>347</sup>, ma non per questo significa che il magistero e la stessa riflessione scientifica ignorassero il tema e/o lo trascurassero. Sarebbe stato interessante dedicare tempo allo studio dell'ecclesiologia preconciliare sul punto, ma ci si è limitati ad alcuni sondaggi, senza pretesa di completezza. Le fonti affrontate sono volutamente eterogenee, al fine di avere una panoramica variegata.

In piena epoca di tensioni conciliariste (I metà del XV secolo), è già possibile trovare una categorizzazione ove si distingue tra il livello locale e quello universale della chiesa; chiaramente, non si tratta del centro degli interessi della trattazione, eppure la scelta di occuparsi delle diverse realizzazioni ecclesiologiche non pare trascurabile<sup>348</sup>. Altre testimonianze si possono ravvisare nel XVI secolo: ad esempio, negli stessi anni in cui si svolgeva il concilio di Trento, veniva data alle stampe la *Reformatio Angliae* del cardinale Reginald Pole, ove si legge: «[...] omnes, qui cathedralibus etiam metropolitanis, aliisque inferioribus Ecclesiis curam animarum habentibus praesunt, magnopere hortamur [...] ut attendentes sibi, & universo gregi, in quo Spiritus Sanctus posuit eos, regere Ecclesiam Dei [...], ad

---

riferisce all'altra, necessariamente». Cfr. anche D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare* (Forum ATI, 1), Milano, Glossa, 2006, pp. 241 s., ove si ritiene che, sul tema della Chiesa locale, vi sia stato, in ambito latino, durante il II millennio, un silenzio totale. Pur tuttavia, tale Autore riconosce come i padri conciliari non fossero «[...] tutti sprovvisti di ecclesiologia» (p. 248). Su posizioni meno estreme pare A. MONTAN, *Le istituzioni della Chiesa dopo il Concilio Vaticano Secondo*, I. *Introduzione, le chiese particolari, la comunione tra le chiese*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1987, p. 53, nt. 7: «La teologia della Chiesa latina fino al Vaticano II ha parlato quasi esclusivamente della Chiesa universale». Vi è anche chi, come S. DIANICH, *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'ecclesiologia*, in ID., *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa* (Nuovi saggi teologici, 106), Bologna, EDB, 2015 [già in AA.VV., *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della chiesa, 9-13 settembre 1991, Bologna, EDB, 1995, pp. 7-35], pp. 95 s., riconosce che vi furono ulteriori riflessioni, rispetto a quelle di Congar e Rahner.

<sup>347</sup> O, piuttosto, si deve ammettere che il livello centrale era oggetto di un'esaltazione che rischiava di mettere in secondo piano quello locale. Insomma, va riconosciuto un certo trionfalismo filo-romano che risulta poco "digeribile" per i gusti odierni. Ad esempio, si pensi alla qualifica del papa come *perno di tutte le chiese*, in A.F.F. DUPANLOUP, *La sovranità del Pontefice secondo il Diritto cattolico e il Diritto europeo*, Roma, Monaldi, 1861, p. 3 (che, sia concesso, comunque sottende un concetto corretto della funzione del vescovo di Roma).

<sup>348</sup> Cfr. IOHANNIS DE RAGUSIO, *Tractatus de Ecclesia*, editio princeps, curavit F. ŠANJEK, Zagabriae, Hrvatska Dominikanska Provincija-Kršćanska Sadašnjost, 1983, I, 2, pp. 14 s. [ff. 306r-309r].

commissi sibi gregis salutem»<sup>349</sup>. Ebbene, guardando al pensiero dell'ultimo Legato *a latere* inglese, si può evincere una sensibilità moderna, dove i singoli vescovi vengono considerati nella loro funzione di pascere le singole comunità loro affidate, pur sempre partendo dall'unicità della chiesa di Dio. Inoltre, significativamente, si parla di *ecclesiae* e non di *dioeceses*, cioè si utilizza un lessico non amministrativo, bensì consapevole dello statuto teologico delle realtà locali. Certo, si potrebbe obiettare che il caso di Pole è marginale, rispetto alle diverse concezioni prevalenti, eppure sembra proprio un esempio di quella che poteva essere la concezione sul punto di un ecclesiastico del XVI secolo.

Sarebbe interessante proseguire con ordine nello studio storico circa le chiese particolari, analizzando come gli autori se ne occupino, ma già con il '700 è possibile affermare che il tema sia presente ed approfondito<sup>350</sup>: di seguito alcuni esempi. «Quaeres utrum Sedes Romana, & Ecclesia Romana sint unum & idem. Resp. Sedem Romanam, & Ecclesiam Romanam esse unum & idem si nomine Ecclesiae Romanae intelligatur illa particularis Ecclesia, quae Romae constituta est, contra vero differre tanquam includens ab incluso si Ecclesiae Romanae nomen sumatur pro eâ fidelium societate quae per totum orbem diffusa Sedem Romanam agnoscit pro Sede cui à Christo concessus est primatus in omni Ecclesiâ, seu cui aliae omnes particulares Ecclesiae secundum canonicas sanctiones obedire tenentur. Quod mox traditum est Sedis Ecclesiae Romanae discrimen diligenter observandum est: nempe haeretici ut Catholici faciliùs

<sup>349</sup> R. POLE, *Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli Cardinalis, Sedis Apostolicis Legati, anno MDLVI*, Romae, apud Manutium, MDLXII, p. 11v.

<sup>350</sup> In generale, cfr. BRANCATI DE LAUREA–J.P. PARAVICINI, *Polyanthea Sacrorum Canonum Coordinatorum...*, Coloniae Agrippinae, 1728, II, nr. XXXVI, p. 29 (rubrica significativamente titolata: *Ecclesiae particulares circa Metropolitanam*). Anche G. DEVOTI vi accenna, affermando che i vescovi «[...] curarent debent, ut particulares Ecclesiae, quas regunt, in unum confluent commune centrum atque uni capiti subjiciantur» (*Institutionum Canoniarum Libri IV*<sup>3</sup>, Venetiis, Valle, 1822, t. I, lib. I, tit. III, p. 156, § V). Da notare che quest'ultimo Autore è un esponente della canonistica del XVIII secolo: per note bio-bibliografiche, cfr. A. LAURO, s.v. *Devoti, Giovanni*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 39, 1991, pp. 598-603; B. SERRA, s.v. *Devoti, Giovanni*, in AA.VV., *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. BIROCCHI ET ALII, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 758 s. Interessante è anche la produzione canonistica protestante, dalla quale si possono trarre spunti sulla concezione ecclesiologica da parte cattolica: «Quilibet coetus hominum unitate fidei ad Deum colendum coniunctorum per se iam ecclesiam constituit. Si plures coetus eadem unitate fidei gaudent, ecclesia composita inde enascitur, id est ecclesia maior consistent ex pluribus societatibus ecclesiasticis minoribus. Sic exoritur ecclesia territorialis vel provincialis; sic denique constituitur ecclesia universalis evangelica et catholica, licet inter has ea differentia permaneat, quae ex primo diverso conceptu ecclesiae fluit; nempe quod ecclesia universalis catholica sub hierarchico regimine instar rerum publicarum omnes ecclesias particulares tamquam subditos sub se comprehendat; evangelica autem solo nexu confederationis et unitate fidei colligata sit [...]. Hinc ex mente protestantium quaelibet ecclesia particularis originitus particulare suum habet regimen ab alteraque plane independens est» (H. HANKER, *De Iure circa Sacra, in specie de Iure Reformandi Exercitium Religionis cum annexis...*, pars prior et generalis, Gottingae, apud Schulzium, MDCCLXXX, § L, nt. e, p. 130).



calumniari possint, plerumque Romanam Ecclesiam per totum terrarum orbem longè latèque diffusam solent confundere cum Romanâ Curiâ seu Ecclesiâ particulari quae extra territorium Romanum non diffunditur»<sup>351</sup>.

Sono ravvisabili anche trattazioni più organiche: «Quæres 2. *Quotuplex sit Ecclesia sic accepta?* R. Prima divisione esse duplicem: *universalem* videlicet, & *particularem*. *Universalis* est, quæ complectitur fideles totius mundi, atque ex particularibus Ecclesiis constituitur. *Particularis* est, quæ complectitur fideles unius tantùm provinciæ, ac loci, & cum aliis particularibus universalem constituit»<sup>352</sup>. Ciò premesso, si argomenta: «Quæres 8. *Quid argumenti petant à ratione?* R. Rationes ab iis adduci solitas ferè esse frequentes: prima est: Ecclesia V.T. fuit defectibilis; ergo & T. N. Secunda: Ecclesia Romana est Ecclesia particularis; ergo deficere potest, sicut aliæ particulares defecerunt. Tertia: Ecclesiæ Romanæ indefectibilitas probatur per Scripturam; Scripturæ verò infallibilitas per Ecclesiam, quòd clarè olet circulum vitiosum. Quarta: Omnes particulares Ecclesiæ defectibiles sunt; ergo & universalis. Nullius verò ponderis omnes has esse rationes facilè evincitur; imprimis enim arbitrariè, & sinè ullo fundamento asseritur: Ecclesiam V.T. totam totaliter fuisse defectibilem, aut sic defecisse: cùm semper multis licèt ad idola conversis, aliqui rectè credentes ex Scriptura sint designabiles. Et dato, quòd illa etiam deficere potuerit; aliud tamen esset de Ecclesia novi Testamenti sentiendum, utpote quæ specialibus promissionibus stabilita est, quales Ecclesiæ V. T. nunquam leguntur factæ. Deinde: Ecclesia Romana omnino quidem particularis est, si accipiatur purè secundùm *territorium*, & *homines in eo degentes*, in qua etiam acceptione indefectibilis non est; si verò accipiatur *secundùm doctrinam fidei*, quæ non Romanis incolis tantùm, sed Catholicis omnibus per totum orbem dispersis est, universalis est, & indefectibilis. [...] Demum, mala hìc à particularibus Ecclesiis ad universalem fit illatio: quia in universali reperitur prædicatum, quod non reperitur

<sup>351</sup> G. IUENIN, *De Locis Theologicis Liber Singularis ex Institutionibus ad usum Seminariorum*, editio valentina castigata et illustrata, Valentiae, Typographiâ Benedicti Monfort, 1771, dissertatio IV. *De Locis Theologicis*, quaestio IV. *De Ecclesia*, cap. IV. *De notis Ecclesiae*, articulus I. *De Unitate Ecclesiae*, conclusio 3, p. 317. Si noti, qui, anche la capacità critica dell'Autore, che non evita di riconoscere le difficoltà ecclesiologiche connesse alla condotta del clero.

<sup>352</sup> T. LANGER, *Manuale Controversiticum, continens Controversias Fidei Particulares, seu...*, Wratislaviæ, Typis Academicis Coll. Soc. Jesu, 1732, pars II, caput II. *De Ecclesia*, articulus I. *De membris verae Ecclesiae*, p. 74. Similmente: «Demum aliæ sunt *universales*, spectantes ad totam Ecclesiam: aliæ *particulares* spectantes ad Ecclesias particulares» (*ibid.*, pars II, caput I. *De Verbo DEI Scripto, seu Sacra Scriptura*, articulus VII. *De Verbo Dei non Scripto, seu de Traditionibus*, quæres 2. *Quotuplices universim sint traditiones?*, p. 60). «Cùm ergo Concilium particulare repræsentando sit solùm particularis Ecclesia [...]» (*ibid.*, pars II, caput II. *De Ecclesia*, articulus VI. *De legitimo controversiarum Iudice*, quæres 7. *An etiam Concilium particulare habendum sit pro infallibilitate controversiarum Iudice?*, p. 221).

in particularibus, videlicet assistentia specialis Dei per promissiones ab eo facta soli Ecclesiæ universali manifesta»<sup>353</sup>.

Se, poi, si considera attentamente la produzione scientifica, sembra che la dizione *ecclesia particularis* figuri, talora, non come sinonimo di chiesa locale, bensì di aggregazione di diocesi: «*An Concilia Provincialia indigeant approbatione Summi Pontificis?* Ad obligationem legum quæ fiunt ab his Conciliis, non est necessaria confirmatio Papæ, quia hæc Concilia intra se habent, vel habere debent caput sibi proportionatum, scilicet Patriarcham, aut Primatem, Archiepiscopum, vel Episcopum respective; & ideo sufficiunt ad ferendas, & confirmandas suas leges in particulari: quamvis hæc Concilia per se sumpta non sint infallibilis autoritatis, sed errare possint, & corrigi per plenaria Concilia, aut per summum Pontificem; cum sola Ecclesia universalis extra omnem aleam erroris posita sit, non Ecclesiæ particulares»<sup>354</sup>. Più schematicamente si afferma anche: «Quotuplex est Episcopi conceptus? R. 1.º Respectu Ecclesiæ universalis in submissione et obedientia Rom. Pontificis, et in assistentia generalibus Conciliis ab eo convocatis. 2.º Respectu Ecclesiæ particularis, sive provincialis si suffraganeus sit, sive nationalis si Metropolitanus, et aliquam dependentiam habeat a Primate, saltem honorificam. 3.º Respectu suæ propriæ et peculiaris Dioecesis»<sup>355</sup>. In altre parole, sembra evincibile un'oscillazione semantica: è forse la prova dell'assenza di una visione chiara in relazione al tema che interessa? In realtà, ciò non deve meravigliare più di tanto, in quanto anche nei documenti del Vaticano II si può ravvisare siffatta ambiguità concettuale<sup>356</sup>, senza contare che la medesima si nota anche nelle riflessioni dottrinali del XX secolo<sup>357</sup>. Piuttosto, va riconosciuto che, già nel '700, il concetto di *ecclesia particularis* era noto ed utilizzato, senza quella connotazione centralistica che si è soliti attribuire alle trattazioni di epoca assolutistica.

Ma è il XIX il secolo dove si può ravvisare più agevolmente una presenza regolare del tema che interessa. Caso emblematico è quello di Giovanni Perrone, docente di teologia dogmatica al Collegio romano<sup>358</sup>; il Gesuita, in varî passi di una sua opera, parla espressamente della chiesa particolare secondo l'accezione attuale: di seguito alcuni esempi<sup>359</sup>. «Apostoli scilicet epistolas suas scribebant vel

<sup>353</sup> *Ibid.*, pars II, caput II. *De Ecclesia*, articulus III. *An Ecclesia sit indefectibilis?*, pp. 131 s.

<sup>354</sup> L. BAIL, *Summa Conciliorum Omnium oridinata, aucta, illustrata...*, I, Patavii, Ex Typographia Seminarii, MDCCXXIII, *Apparatus ad Summam Conciliorum. De Triplici Verbo Dei*, III. *De Verbo Dei Definito, aut Explicato per Concilia*, p. 80, b.

<sup>355</sup> DE LA FUENTE, *Ecclesiasticae Disciplinæ Lectiones ex Sacro Tridentino Concilio*, cit., p. 55.

<sup>356</sup> Cfr. *infra* IV.2.

<sup>357</sup> Cfr. *infra* V.4.2.

<sup>358</sup> Per un profilo bio-bibliografico, cfr. S. CIPRIANI, s.v. *Perrone Giovanni S.J.*, in A. MERCANTI-A. PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Utet, III, 1958, p. 161.

<sup>359</sup> Va ricordato che la dottrina tradizionale tende a svalutare l'apporto del p. Perrone sul punto: cfr. L'ANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., col. 808.

ad universam ecclesiam vel ad ecclesias particulares, quae constituebantur ex pastoribus et fidelibus, istis autem perpetuo subjectionem et dependentiam a propriis pastoribus commendabant; quod si ad particularia individua scribebant, ea minime subducebant generali institutioni qua tenebantur obedire [...]»<sup>360</sup>. Qui, si evince il parallelo tra il livello universale e quello particolare della chiesa; inoltre, risulta letteralmente che le chiese particolari sono costituite *ex pastoribus et fidelis*: decisamente poco conforme ad un XIX secolo asseritamente clericale ed incentrato solo sulle strutture gerarchiche, senza interesse per il popolo di Dio.

«Porro apostoli acceptam a Christo revelationem consignarunt vel singularibus individuis, episcopis scilicet, vel particularibus ecclesiis quas instituerunt et ad quas identidem etiam scripserunt; nec totam insuper atque, ut ita dicam, in solido revelationem singulis ad instar unius doctrinae corporis tradiderunt, sed prout occasio ferebat, exceptis articulis explicite necessario ab omnibus credendis, eam proponebant, prout colligitur ex I Cor. III, 1, 2, et alibi passim. Hinc non potuit statim constare singulis episcopis vel ecclesiis particularibus, ex quibus ecclesia universalis coalescit, de iis quae apostoli sive viva voce sive scriptis singularibus vel episcopis vel ecclesiis commiserunt»<sup>361</sup>. Si noti, in tale passo, che *ecclesia universalis coalescit ex ecclesiis particularibus*.

«Quod vero spectat ad unitatem regiminis, seu ad successionem non interruptam pastorum seu episcoporum a Christo ad nos usque, series romanorum pontificum, cum quibus omnium particularium ecclesiarum episcopi communicarunt, est monumentum indubiae fidei atque certissimum perpetuitatis et unitatis regiminis ejusdem ecclesiae»<sup>362</sup>.

Si potrebbe continuare oltre, analizzando varie altre ricorrenze<sup>363</sup>, a dimostrazione di un uso comune del concetto di *ecclesia particularis*. Addirittura, l'impressione è che tale espressione abbia, nell'opera, maggior peso che quello del termine tecnico-giuridico di *dioecesis*<sup>364</sup>.

Le riflessioni di Perrone, comunque, non costituiscono un *unicum*, bensì sono seguite da plurime altre. Di poco successive sono le tesi del Franzelin<sup>365</sup>, ove

<sup>360</sup> G. PERRONE, *Praelectiones Theologicae*, I. *De Vera Religione – De Locis Theologicis*, Pars I, Barcinone, apud Jacobum Subirana, MDCCCLVII, p. 152, nr. 50.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 153, nr. 56.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 167, nr. 99.

<sup>363</sup> *Ibid.*, e *pluribus*: p. 174, nr. 138; p. 313, nrr. 188 s.; p. 328, nr. 234; p. 546, nr. 715. Forse, una nota di disvalore è ravvisabile a p. 253, nr. 21 («[...] ecclesiae particulares quae protestantur se unice legitimas haeredes esse societatis a Christo institutae [...]») ed a p. 312, nr. 184 (in relazione alla condanna del settarismo, ove si parla di *coetum particularem*).

<sup>364</sup> Sull'uso di quest'ultima espressione, *ibid.*, p. 347, nr. 264, in relazione ai culti circoscritti localmente: «ut plurimum tamen istorum cultus intra particularis dioeceseos aut provinciae limites se continuit». Si noti che l'aggettivo, comunque, resta *particularis*, come in riferimento alla chiesa.

<sup>365</sup> FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, cit.

si possono ravvisare degli sporadici riferimenti al tema in questione<sup>366</sup>: «Ecclesia simpliciter dicta atque adeo universalis constat ex ipsa divina institutione coetibus multis tamquam membris ac partibus, quae singulae referunt imaginem et participant naturam totius, prout fert proprietas partium totius organici. Ita saepissime *Ecclesia* praedicatur cum restrictione expressa ad rationem partis»<sup>367</sup>. Ed ancora: «Ecclesiae quas vidimus iam sub Apostolis longe lateque diffusas, non singulae per se unum totum constituebant ab aliis seiunctum; sed ex omnibus velut partibus organicis exhibetur constituta una illa Ecclesia universalis, quam Christus dixit *suam Ecclesiam*, a se aedificandam super petram. Multa sunt quae inter se distincta quidem sed intime nexa, formam huius unitatis tum efficiunt tum demonstrant»<sup>368</sup>. Si potrebbe obiettare che tali visioni appartengono alla speculazione accademica, mentre, in realtà, nel governo della chiesa vigeva una ben diversa concezione; invece, anche tra gli ecclesiastici con cariche direttive il concetto il tema che interessa non sembra sconosciuto, come si può evincere, ad esempio, da un'opera dell'arcivescovo di Baltimora: «Ecclesia Christi unitatem regiminis necessario postulat, ita ut singulae Ecclesiae locales communi quodam regimine debeant inter se connecti»<sup>369</sup>.

Forse, la nozione di *ecclesia particularis* è meno netta nel caso della canonistica. Ad esempio, Cavagnis, in risposta alle tesi di Minghetti, afferma – in un'opera la prima edizione della quale è verso la fine dell'800 – che lo Stato «[...] tenetur agnoscere Ecclesiam universalem, cuius Ecclesiae particulares sunt partes formaliter, ideoque has agnoscere debet ut sunt, id est ut membra Ecclesiae universalis; [...] et esset contra veritatem eas agnoscere adulterando ipsarum naturam, id est ut avulsas ab Ecclesia universali, cum Ecclesia proprie una sit, et divisio in dioeceses et provincias sit tantum pro commoditate regiminis ecclesiastici, non quod membra sint aliquo modo extranea, ut in imperio foederato, in quo diversae provinciae possunt habere interesse distinctum; e contra interesse spirituale est idem, et eadem media sanctificationis, et eadem communio»<sup>370</sup>.

<sup>366</sup> Anche quest'Autore è oggetto di critiche da parte di L'ANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., col. 809. Quest'ultimo afferma che sono ravvisabili argomenti pertinenti alla chiesa particolare soltanto nella *thesis XIII* e riporta il passo in questione. In realtà, nella tredicesima tesi è ravvisabile almeno un altro riferimento, per la precisione l'*Ecclesia particulari Romana* (FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, cit., 2<sup>o</sup>, p. 225). Addirittura, già nella prima tesi, si afferma che il Popolo eletto costituiva soltanto una *peculiaris Ecclesia* – per quanto certamente privilegiata –, rispetto all'*Ecclesia Dei* già esistente ed estesa a tutto il genere umano (cfr. *ibid.*, I, 4<sup>o</sup>, p. 5).

<sup>367</sup> *Ibid.*, I, 3<sup>o</sup>, p. 4.

<sup>368</sup> *Ibid.*, XIV, III, pp. 250 s.

<sup>369</sup> F.P. KENRICK, *Theologia Dogmatica*<sup>2</sup>, I, Mechliniae, Dessain, MDCCCLVIII, tractatus II, c. IV, pp. 122 s.

<sup>370</sup> CAVAGNIS, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, cit., t. I, lib. I, p. 276, nr. 415. Si consideri anche che: «[...] Ecclesia universalis quae pro territorio suo habet fines terrae, dividatur in plures Ecclesias particulares [...]» (*ibid.*, t. III, lib. IV, pp. 266 s., nr. 481).

Ebbene, leggendo tali passi si può certamente evincere una concezione centralistica, con l'esaltazione della chiesa universale, ma tale dato va contestualizzato soprattutto in un'ottica controversistica, avendo l'Autore esplicitato il riferimento alle tesi di Minghetti. Inoltre, le *ecclesiae particulares* «[...] sunt tamen imperfectae relate ad Ecclesiam universalem, sed Status tenetur agnoscere Ecclesias particulares prout sunt, ideoque tamquam partes homogeneas Ecclesiae universalis, et proinde ut partes societatis independentis et iuridice praevalentis»<sup>371</sup>. Così, paradossalmente, malgrado esse vengano dichiarate *imperfectae*, le chiese particolari finiscono per godere della medesima tutela riconosciuta all'*ecclesia universalis*, essendone *partes homogeneas*. Magari, se al posto di *ecclesia universalis* Cavagnis avesse utilizzato *ecclesia universa*, come, talora, si tende a fare negli studî recenti<sup>372</sup> – evitando, così, la contrapposizione tra livelli –, il suo ragionamento sarebbe risultato ancora più condivisibile.

Invece, altre trattazioni canonistiche del XIX secolo paiono ancora più dirette ed incontrovertibili: «Cum singuli Episcopi Apostolis succedant quatenus ad ecclesias particulares regendas destinantur; cumque munus episcopale non habeat jure divino certam determinationem neque in territorio, neque in jurisdictionis actibus, plura inferuntur. 1. Apostolos misit Christus ad nuntiandum Evangelium in universum orbem, neque inter singulos civitates distribuit. Sed ipsi deinceps, aucto fidelium numero, illam instituerunt divisionem, quam necessariam esse existimarunt, ut recta regiminis ratio constaret. Certi sunt constituti fines, intra quos unusquisque Episcopus jurisdictionem exercent. Jamvero *dioecesis* vocatur territorium unicuique Episcopo assignatum. [...] 3. Una catholica Ecclesia constat dioecesibus veluti Ecclesiis particularibus. – Dioeceses quidem dicuntur Ecclesiae et societatibus perfectis aequiparantur, quia regimen earum imitatur gubernationem Ecclesiae universalis. Vocantur vero *Ecclesiae particulares*, quia pendent ab Ecclesia Romana, cujus sunt filiae et imagines. Itaque Episcopus regit suam peculiarem Ecclesiam, quae totius Ecclesiae pars est»<sup>373</sup>.

Ma che cosa dire delle altre branche del diritto? Infatti, considerando soltanto l'ambito canonistico od, al più, ecclesiasticistico, ci si espone alla possibile contestazione che il tema *de quo* sia sì conosciuto, ma soltanto entro la stretta cerchia degli studî relativi al diritto della chiesa. Ebbene, basta volgere lo sguardo, ad esempio, all'ambito penalistico, per incorrere in considerazioni del seguente tenore: «Le Diocesi, presiedute dal Vescovo, costituiscono una famiglia speciale nella Chiesa, retta da un distinto sovrano, il vescovo, e da speciale senato, il presbiterio, con leggi e costumanze particolari; ad un tempo poi le singole diocesi, rappresentate dal loro vescovo, costituiscono uno stato maggiore con

<sup>371</sup> *Ibid.*, t. I, lib. I, pp. 277, nr. 417.

<sup>372</sup> Cfr. *infra* V.4.2.

<sup>373</sup> L. HUGUENIN, *Expositio Methodica Juris Canonici ad usum Scholarum Clericalium*, Parisiis, Apud Gaume et socios, 1887, p. 28, nr. 62.

maggior evidenza ne' concili ecumenici presieduti dal sommo pontefice; e così formano la Chiesa universale o cattolica. Altrettanto si potrebbe oggi forse dire degli Stati civili, i quali sono considerati autonomi ed indipendenti nel loro interno regime; ed all'esterno, per mutui rapporti, si considerano quasi dipendenti da uno stato maggiore o, dirò meglio, da un'autorità e da una legge che tutti li infrena»<sup>374</sup>. Certo, qui la terminologia è eminentemente giuridica e sconta una certa commistione con le categorie laiche, ma risulta pregevole lo sforzo esemplificativo, che, se considerato al contrario, fornisce un ritratto dell'organizzazione ecclesiastica così come concepita all'epoca: ebbene, un po' sorprende leggere delle diocesi (ovvero *chiese particolari*) considerate come degli Stati *autonomi ed indipendenti*, che *formano* la chiesa cattolica. Da questo rapido e superficiale spoglio, dunque, è evincibile che, già in pieno XIX secolo, era presente una strutturata cultura teologico-giuridica dell'*ecclesia particularis*.

E così si risale nel tempo, arrivando al XX secolo: nel manuale di teologia fondamentale di p. Dieckmann, le *ecclesiae particulares* vengono qualificate come: «[...] conventibus localibus singularum urbium vel regionum [...]»<sup>375</sup>; nonché, al singolare, «coetus fidelium localis, alicuius videlicet urbis sive regionis, cuius membra eosdem conventus celebrare solent»<sup>376</sup>. Si potrebbero riportare anche ulteriori passi atti a corroborare la tesi<sup>377</sup>, ma – da quanto già esposto – sembra che l'opera del Gesuita provi un persistente interesse sul tema.

La stessa produzione canonistica più rilevante afferma: «Ecclesia RATIONE FINIS non est organica; attamen talis est *ex Christi positiva voluntate*. Organizatio porro non fit per synthesim, sed per divisionem aut analysim, quatenus homo prius membrum efficitur Ecclesiae universalis, dein uni vel alteri ex particularibus Ecclesiis adscribitur. Unde territorialis organizatio consistit in hoc, quod Ecclesia universalis, quae ad extremos usque orbis fines extenditur, in plures particulares Ecclesias sive dioeceses dividitur. [...] Organizatio territorialis FUNDAMENTALITER et REMOTE est de iure divino. Nam ex Christi mandato R. Pontifex universam Ecclesiam gubernare tenetur; at impossibile foret Pontificem per se ipsum singulos fideles pascere, nisi alios quoque pastores sibi subordinatos advocaret eisque peculiare territorium committeret ad animarum curam gerendam. FORMALITER vero et PROXIME est de iure humano, quatenus Christus neque dioeceses aut

<sup>374</sup> A. BUCCELLATI, *Osservazioni intorno al progetto di Codice penale per il regno d'Italia*, in *Monitore dei tribunali. Giornale di legislazione e giurisprudenza civile e penale*, VIII (1867), p. 971, nt. 1.

<sup>375</sup> H. DIECKMANN, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, I. *De Regno Dei. De Constitutione Ecclesiae* (Theologia fundamentalis), Friburgi, Herder, MCMXXV, pp. 327 s., nr. 391 (significativamente, il titolo del paragrafo è *De Ecclesia universalis et particulari deque earum inter se relatione*).

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 346, nr. 411.

<sup>377</sup> Si considerino anche *ibid.*, p. 346, nr. 411; pp. 345 s., nrr. 410 s.; p. 365, nr. 427; p. 371, nr. 433.

provincias vel patriarchatus de facto instituit, neque a fortiori paroecias aut alias divisiones; at solummodo ex R. Pontificis praescripto sive immediato sive mediato oriuntur, ipsa tamen natura rei suadente»<sup>378</sup>. Si noti, a tal proposito, la modernità del pensiero del Cappello, il quale riconosce la necessità di una bipolarità universale-locale nella chiesa, con le *particulares ecclesiae* che, pertanto, sono *de iure divino*. E non si tratta dell'unico canonista, ma – seppur ad un livello meno articolato – sono ravvisabili anche altri esempî: «La Chiesa universale (cattolica) non ha limiti sulla terra; ma il buon regime esige che sia divisa in chiese particolari, o diocesi, con un determinato territorio [...]»<sup>379</sup>; financo nel noto manuale del Wernz vi è una traccia del tema che interessa<sup>380</sup>.

Sembra chiaro, giunti a questo punto, che la riflessione dottrinale sul tema delle chiese particolari non fosse per nulla trascurata e, provocatoriamente, potremmo concludere con le parole di un curiale che ha vissuto pressoché tutto il '900 e che scrive a ridosso dell'apertura dell'ultimo Concilio: «Necessari ambedue alla vita della Chiesa, il governo centrale e quello locale emanano da un'unica fonte, il Collegio dei Dodici, e necessariamente si completano e sostengono l'uno con l'altro, come solide colonne fondate sulla sola base che è il Cristo. Nella Chiesa, il governo locale postula quello centrale, e questo non può fare a meno di quello»<sup>381</sup>. Ma pare bene suggellare il discorso *de quo* lasciando brevemente spazio al pensiero dell'ultimo pontefice prima del Vaticano II. In un suo scritto giovanile, l'allora mons. Pacelli affermava che la chiesa «[...] risulta come dall'aggregazione di più Stati particolari (le diocesi), reciprocamente indipendenti, ma tutti subordinati ad una medesima potestà piena e suprema, il Romano Pontefice»<sup>382</sup>. Certo, si potrebbe obiettare che il giovane Giurista non si serviva del

<sup>378</sup> CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*<sup>6</sup>, cit., nr. 355, pp. 288 s. (identico, nella sostanza, anche nella IV ed. [1936], nr. 469, pp. 490 s.).

<sup>379</sup> G. STOCCHIERO, *Il Codice del Clero secondo il Codex Iuris Canonici. I principii del Diritto pubblico ecclesiastico e la legislazione italiana in materia ecclesiastica* (Manuali cattolici, 40), Vicenza, Società Anonima Tipografica, 1928, nr. 254, p. 172. Per altre ricorrenze del concetto in questione, cfr.: C. BADII, *Institutiones Iuris Canonici in usum scholarum*<sup>2</sup>, Florentiae, Libreria Editrice Fiorentina, 1921, I, nr. 154, p. 139; A. CANCE, *Le Code de Droit canonique. Commentaire succinct et pratique*<sup>2</sup>, Paris, Gabalda et Fils, I, 1927, nr. 206, p. 219; M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*<sup>VI</sup>, Roma, Studium, 1963, cap. IX, pp. 181-193.

<sup>380</sup> F.X. WERNZ, *Ius Canonicum ad Codicis Normam Exactum opera P. Vidal*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, I, 1938, nr. 6, nt. 11, p. 12.

<sup>381</sup> VAN LIERDE, *Dietro il portone di bronzo*, cit., p. 248.

<sup>382</sup> PACELLI, *La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico*, cit., p. 21. A tal proposito, R. COPPOLA, *Territorialità e personalità nel diritto interconfessionale*, in ERDÖ-SZABÓ (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico*, cit., p. 255, parla di «[...] uno studio con pochi cenni indiretti, ma sicuramente pertinenti ed utili, alle strutture di governo, il cui obiettivo era di armonizzare i principi della personalità e territorialità con riguardo alle leggi di una comunità religiosa». Si approfitta dell'occasione per ampliare il catalogo degli assenti riportato in M. CARNÌ, *Canonisti ed ecclesiasticisti dell'Italia unita. Riflessioni in margine di un recente dizionario biografico*, in M. MIELE (a cura di), *Gli*

concetto di *chiese particolari*, bensì di *diocesi*, quindi con una terminologia più burocratica che scientifica. Eppure, dalle parole riportate, già si percepisce una precisa consapevolezza dello statuto del livello non universale della chiesa.

Insomma, sarebbe problematico, alla luce di quanto esposto, affermare che le *ecclesiae particulares* non fossero oggetto di attenzione da parte dell'ordinamento canonico; se mai, forse, andava maggiormente approfondito il concetto di *comunità cristiana*, in relazione al quale, comunque, già il CIC17 avrebbe accentuato «[...] l'unità spirituale e mistica, rispetto alla sua organizzazione e alla sua delimitazione territoriale, richiamata invece dal termine "diocesi". È un aspetto che spesso sfugge ai più, una realtà spirituale e mistica, come tutta la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, spesso dimenticata, se non anche ignorata, mentre non si vede che l'ambito territoriale e la sua organizzazione amministrativa»<sup>383</sup>.

### III.9.2. ... quanto al ruolo del territorio

Passando, ora, al tema più marcatamente canonistico, ossia al ruolo del territorio, si può evincere che la stessa scienza giuridica fosse ben consapevole della funzione dell'elemento in questione<sup>384</sup>. Ad esempio, Della Rocca affermava che il territorio, semplicemente, «[...] rende possibile la divisione della Chiesa in

---

*insegnamenti del diritto canonico e del diritto ecclesiastico dopo l'Unità di Italia* (Religione e Società, 37), Bologna, il Mulino, 2015, pp. 325-338: forse, vista anche la "brillante" carriera, Pacelli avrebbe meritato una voce in AA.VV., *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, cit. Ciò non toglie che quest'ultima Opera sia meritevole e vadano considerate le precisazioni dei Direttori (cfr. *Presentazione. Per un diritto fatto da uomini*, in *ibid.*, pp. VII-XXIII). Per note biografiche sul Papa, cfr. F. TRANIELLO, s.v. *Pio XII*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 84, 2015, pp. 58-69, mentre per considerazioni sull'operato giuridico di Pacelli, cfr. F. COCCOPALMERIO, *Gli interventi magisteriali di Pio XII sul diritto in generale e sul diritto canonico*, in P. CHENAUX (ed.), *L'Eredità del Magistero di Pio XII*, Città del Vaticano, Lateran University Press – Gregorian & Biblical Press, 2010, pp. 321 ss.

<sup>383</sup> POGGIASPALLA, *La diocesi e la parrocchia*, cit., p. 39.

<sup>384</sup> O, meglio, vi sono certamente delle espressioni che potrebbero essere lette in senso di assoluta territorialità, ma esse costituiscono una minoranza e, forse, sono motivate da un intento di esposizione sommaria e non specifica. Significativo di ciò pare AA.VV., *Dictionarium Theologicum Portatile, in quo Cuncta Fidei Dogmata et Doctrinae Moralis Placita...exponuntur*, Augustae Vindelicorum, MDCCLX, s.v. *Dioecesis*, p. 133: «est territorium, sive spatium regionis, cui jus sacrum Episcopus dicit, cujus terminis episcopalis Jurisdictio circumscibitur». Anche N. DEL RE, s.v. *Diocesi*, in MERCANTI-PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, cit., I, 1953, p. 869, è piuttosto sbrigativo: «Chiamasi D. la circoscr. territoriale fondam. della Chiesa, governata normalm. da un vesc. residenziale». Per quanto riguarda la rilevanza del territorio in ambito parrocchiale, poi, si considerino le criticità messe in luce da J.M. DIAZ MORENO, *La regulacion juridica de la cura de almas en los canonistas hispanicos de los siglos XVI-XVII*. Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana (Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Iuris Canonici), Granada, 1972, pp. 78 s., ove si stigmatizza l'asserita assenza di serie riflessioni sul tema, da parte della canonistica post-tridentina.



diocesi e parrocchie [...]»<sup>385</sup>. Ma già nel XIX secolo la scienza giuridica poteva scrivere: «[...] cumque munus episcopale non habeat jure divino certam determinationem neque in territorio, neque in jurisdictionis actibus [...]»<sup>386</sup>. Insomma, vi era piena consapevolezza che il territorio non era costitutivo della chiesa e dell'ufficio episcopale, bensì semplicemente determinativo della giurisdizione<sup>387</sup>.

Vanno, però, riconosciute alcune ricorrenze ove, effettivamente, potrebbe essere ravvisata una concezione di stretta territorialità<sup>388</sup>, ma, in particolare, risultano due i casi degni di nota e di analisi, stante la caratura degli Autori coinvolti. In primo luogo, va mentovata la succitata posizione del Cappello, ove si afferma: «Organizatio territorialis FUNDAMENTALITER et REMOTE est de iure divino»<sup>389</sup>. Dunque, la strutturazione territoriale della chiesa è di diritto divino? In realtà, per quanto si debba riconoscere una certa imprecisione nell'espressione, l'Autore si riferisce all'organizzazione gerarchica in sé e non prende in considerazione apertamente il tema del ruolo del territorio. Infatti, se si guarda al prosieguo della riflessione, si può notare come il Gesuita si riferisca alla concreta strutturazione in chiese particolari e, dunque, sono queste ultime da intendersi *fundamentaliter et remote* di diritto divino. Anche la tesi di Conte a Coronata è problematica, in quanto si afferma: «Excepta divisione maiori universi territorii ecclesiastici in dioeceses, quae saltem genericie iure divino nititur, aliae omnes divisiones sunt iuris ecclesiastici»<sup>390</sup>. Effettivamente, ivi, si evince un marcato impianto territoriale, con la divisione ecclesiastica, così concepita, come di diritto

<sup>385</sup> F. DELLA ROCCA, *Diritto canonico* (Manuali di Scienze Giuridiche), Padova, Cedam, 1961, p. 111.

<sup>386</sup> HUGUENIN, *Expositio Methodica Juris Canonici ad usum Scholarum Clericalium*, cit., p. 28, nr. 62.

<sup>387</sup> «All'esercizio di tutti gli altri diritti vescovili è determinato un territorio speciale [...]» (F. NARDI, *Elementi di Diritto ecclesiastico*, I. *Diritto pubblico*, Venezia, Tipi di Giovanni Checchini, 1846, p. 240, nr. 169, ove si possono reperire alcuni dati sulle limitazioni territoriali al governo dei vescovi).

<sup>388</sup> Ad esempio, cfr.: G. COCCHI, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum*<sup>3</sup>, Taurinorum Augustae, Marietti, III, MCMXXXI, nr. 142, pp. 3 s.; M. DA CASOLA IN LUNIGIANA, *Compendio di Diritto canonico aggiornato alle ultime disposizioni canoniche e civili*, Torino, Marietti, 1967, nr. 315, p. 184 (si noti che l'Opera in questione è posteriore al Vaticano II); VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, cit., nrr. 329 s., pp. 284-286 (ove sembra esserci una concezione esclusivamente territoriale delle diocesi, ma non per quanto riguarda le parrocchie [cfr. *ibid.*, nr. 329, 5, p. 285]); PUGLIESE, *Iuris Canonici Publici et Privati Summa Lineamenta*, cit., I, p. 389; M. PISTOCCHI, s.v. *Dioecesis*, in ID., *Lexicon juridico-canonicum*, Torino, LICE, 1934-XIII, p. 55, che definisce la diocesi come «territorium unius Ordinarii jurisdictioni subjectum».

<sup>389</sup> CAPPELLO, *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*<sup>6</sup>, cit., nr. 355, p. 289.

<sup>390</sup> M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*<sup>3</sup>, Taurini-Roma, Marietti, I, MCMXLVIII, nr. 304, p. 355.

divino<sup>391</sup>. In realtà, si può interpretare nel senso che sia di diritto divino l'organizzazione in diocesi e non il criterio territoriale in sé. In ogni caso, va notato che la fonte principale per tale tesi risulta l'opera *Ius decretalium*, nrr. 731 e 733<sup>392</sup>, di Wernz, il quale ultimo – almeno nei passi citati da Conte a Coronata – non sembra proprio fare professione di stretta territorialità.

Infine, capita di incontrare delle affermazioni ambigue, ove il ragionamento giuridico finisce sul piano teologico, quali, ad esempio: «L'organizzazione personale, nella sua primaria divisione, Papa e Vescovi, è di diritto divina; la divisione territoriale invece è di diritto ecclesiastico; ma, ammessa la prima, diventa così necessaria la seconda, che, guardata questa in sé, si potrebbe dire di diritto divino-ecclesiastico. [...] La Chiesa universale (cattolica) non ha limiti sulla terra; ma il buon regime esige che sia divisa in chiese particolari, o diocesi, con un determinato territorio [...]»<sup>393</sup>. In tal caso, risulta che il ragionamento si basa sul riconoscimento che solo l'ufficio episcopale è di diritto divino, mentre la concreta circoscrizione attribuita viene stabilita con criteri di diritto ecclesiastico; forse, l'Autore avrebbe potuto evitare di fare riferimento alla categoria *divino-ecclesiastica*, facilmente miscomprensibile.

Questa, come altre, potrebbe, allora, essere realisticamente qualificata come un'espressione infelice, tipica di un diritto canonico “contaminato” dalla teologia e, dunque, incline a servirsi di categorie che finiscono per essere travisate dal lettore non esperto. Ciò considerato, non si possono che riportare, sul punto, le molteplici attestazioni in cui la dottrina ha chiarito il significato dell'organizzazione territoriale. Ad esempio, il Badii – malgrado una visione ben radicata sul piano territoriale e che non pare ammettere soluzioni alternative – distingue nettamente tra diritto divino e diritto umano; infatti, dopo aver affermato che l'*organizatio personalis* (papa e vescovi) è di diritto divino positivo, afferma che la «[...] divisio territorialis est *iuris humani*, quamvis ab ipsa rerum natura reclametur; quo sensu iuris divini naturalis dici potest; etenim, attenta humanae naturae indole in concreto, impossibile est magnam societatem, territorium pergrande habentem recte gubernari posse, nisi facta eiusdem congrua divisione»<sup>394</sup>. Qui, si vede un ragionamento basato sulle esigenze pratiche, per cui

<sup>391</sup> Similmente, anche in DA CASOLA IN LUNIGIANA, *Compendio di Diritto canonico aggiornato alle ultime disposizioni canoniche e civili*, cit., nr. 315, p. 184, si rinviene un'asserzione del diritto divino dell'organizzazione diocesana.

<sup>392</sup> Cfr. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*<sup>3</sup>, cit., I, nr. 304, p. 355, nt. 3.

<sup>393</sup> STOCCHIERO, *Il Codice del Clero secondo il Codex Iuris Canonici*, cit., nr. 254, p. 172.

<sup>394</sup> BADI, *Institutiones Iuris Canonici in usum scholarum*<sup>2</sup>, cit., I, nr. 154, p. 139. Ancora prima, si esprimeva in modo sostanzialmente identico anche CAVAGNIS, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, cit., t. III, lib. IV, pp. 266 s., nr. 481, per il quale l'*organizatio territorialis* «[...] consistit ut Ecclesia universalis quae pro territorio suo habet fines terrae, dividatur in plures Ecclesias particulares, habentes determinatum territorium seu dioeceses [...]. Organizatio autem

l'ordinamento canonico non potrebbe non procedere al frazionamento della circoscrizione universale, ma sempre con la consapevolezza che ciò risulta una contingenza storica.

Ecco, forse, il problema dei canonisti in questo frangente è quello di volersi servire di categorie un po' problematiche che, lette a distanza di molti decenni, fanno apparire i ragionamenti come distanti ed ibridati dalla teologia. Il Regatillo, in modo stringato, pare in linea con le posizioni previe, ma è più netto nella valutazione giuridica: «*Divisio territorialis Ecclesiae (c. 215). Iure divino non praescribitur: nam Christus non statuit modum quo singulis Episcopis portiones gregis sibi committendae assignarentur. Haec tamen divisio convenientissima fuit ad bonum fidelium regimen [...]*»<sup>395</sup>.

Si arriva, financo, a dichiarare: «*Nam territorium est medium tantum delimitandi obiectum jurisdictionis, nempe populum, non est obiectum ipsum. [...] Praeterea non defuerunt nec desunt exempla paroeciarum et dioecesium personalium seu nationalium, quae etsi non territorio sed alio modo seu ratione definiantur, sunt tamen partes Ecclesiae universae, non minus ac ipsae dioeceses territoriales*»<sup>396</sup>. Pare, dunque, che vi sia un'apertura pacifica alle diocesi personali, ma andrebbe ricordato che l'Autore si riferisce alle c.d. *religiones exemptae*<sup>397</sup>.

Comunque vi sono, in tal senso, anche teorizzazioni più articolate ed al tempo stesso maggiormente nette: «*Divisio territorialis (cc. 215-217) – Quo iure fundetur. R. ecclesiastico dumtaxat, Apostolorum exemplo innixo. Ius uti patet, distinguitur divinum (naturale vel positivum) et canonicum (apostolicum vel mere humanum). De iure naturali non fit sermo, cum Ecclesia sit societas supernaturalis; nec de iure divino positivo, cum nullibi statuitur modus quo singulis Episcopis portiones gregis Christi regendae committentur. [...] Citatus c. 329 § 1, ne excludat iurisdictionem episcopalem quae abstrahat a territorio (Episcopus castrensis v. g.),*

---

*territoralis secumfert necessario organizationem personalem, cum singulis divisionibus territorialibus aliquis pastor seu minister Ecclesiae praesse debeant cum diverso potestatis gradu. Sed differentia est inter primam originem organizationis personalis et territorialis; illa enim est, generice inspecta, a Deo immediate. Etenim sub Pontifice maximo, ipse Dominus constituit episcopos, qui secundum gradum iurisdictionis repraesentarent. Est igitur iuris divini positivi. E contra divisio territorialis est iuris humani, quamvis ab ipsa rerum natura reclametur; quo sensu iuris divini naturalis dici posset. Etenim attenda humanae naturae indole in concreto, impossibile est magnam societatem, territorium pergrande habentem recte gubernari posse, nisi facta territorii eiusdem congrua divisione. Ex quo factum est ut praeter divisionem in dioeceses, respondentem gradibus iurisdictionalibus divinae institutionis, et aliae sive maiores sive minores fierent divisiones [...]*».

<sup>395</sup> E.F. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*<sup>2</sup>, Santander, Sal Terrae, 1946, I, nr. 380, p. 212.

<sup>396</sup> A. FELICI, *De usu et ratione nominis Episcopi in Codice Juris Canonici*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1965, nr. 45, p. 55.

<sup>397</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 55 s., nt. 4. Il riferimento bibliografico, infatti, è A. GUTIERREZ, *De gradibus libertatis et subiectionis Religiosorum respectu Ordinarii loci (Continuatio)*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, XXII (1941), p. 88: «*Religiones exemptae sunt partes immediatae Ecclesiae universae per aequiparationem cum Dioecesibus*».

dicit “peculiaribus ecclesiis”, et non *certis territoriis* seu dioecibus. Siquidem ad ecclesiam peculiarem constituendam sufficiunt Episcopus et populus. Iure divino praescribitur ut Episcopi, sub auctoritate Romani Pontificis, obtineant et exercent iurisdictionem ordinariam propriam in aliquam gregis Christi portionem. “*exemplo Apostolorum innixa*”: Apostoli enim suis discipulis certam commiserunt ecclesiam regendam, territorio – licet valde extenso – circumscriptam. [...]. Territorialis divisio convenientissima dicenda est, imo moraliter necessaria, ut, difficultatibus remotis, faciliori modo, ordinate et pacifice iurisdictionem Praelati exercere possint in bonum Ecclesiae»<sup>398</sup>. In questo caso, si noti la modernità di un Autore che, oltre a qualificare il territorio, procede a definire la stessa *ecclesia peculiaris* nei suoi elementi fondamentali, lasciando intravedere la possibilità di una strutturazione di quest’ultima secondo il criterio personale.

Più in generale, quindi, si può ritenere che la trattazione canonistica post-codificata, cioè quella che adegua le proprie opere alla normativa piano-benedettina, sembra ben orientata a considerare il territorio quale elemento semplicemente determinativo, per lo meno della parrocchia<sup>399</sup>. Anzi, è proprio agli anni ‘20 del XX secolo che risale quella che pare un’inconfutabile dimostrazione della non costituzionalità del territorio: «Estne igitur et territorium ex elementis, quibus, tanquam substantialibus, paroecia et quasi-paroecia constituuntur? Videntur paroecia et quasi-paroecia, ex analogia dioecesis et quasi-dioecesis, ex certo numero fidelium consistere, in quos certus item sacerdos, iure proprio et ordinario, curam animarum exercet. Ideoque territorium neque ad dioecesis aut quasi-dioecesis, neque ad paroeciae aut quasi-paroeciae substantiam pertinet: quare, sicut dioecesis, ita et paroeciae personales, idest sine certis finibus territorialibus, extare possunt»<sup>400</sup>. E, si badi bene, qui non è presa in considerazione soltanto la parrocchia, bensì la stessa diocesi: in tal modo, non vi può essere spazio per possibili obiezioni fondate sul fatto che, in generale, la relatività del territorio viene affermata rispetto alla sola parrocchia. In questo passo, risulta evidente una precisa consapevolezza dello statuto non necessariamente territoriale di quella che, oggi, viene comunemente chiamata *chiesa particolare*. Da notare, infine, che Toso sembra prevedere espressamente

<sup>398</sup> A. COUSSA, *E Praelectionibus in Librum secundum Codicis Iuris Canonici. De Personis. De Clericis in specie* (Pontificium Institutum Utriusque Iuris), Typis Monasterii Exarchici Cryptoferratensis, MDCCCCLIII, nr. 2, pp. 2 s.

<sup>399</sup> *E pluribus*, A. DE MEESTER, *Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium*. Nova editio ad normam Codicis Iuris Canonici, Brugis, Desclée – De Brouwer & S., 1923, II, nr. 491, p. 4, afferma apertamente che la ripartizione territoriale della parrocchia non è necessaria: «Ergo determinatio populi aliis modis fieri potest; dum tamen nihil obstat, fieri debet per distinctionem limitum». Cfr. anche VERMEERSCH–CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, cit., nr. 329, 5, p. 285.

<sup>400</sup> A. TOSO, *Ad Codicem Iuris Canonici Benedicti XV Pont. Max. auctoritate promulgatum Commentaria Minora Comparativa methodo digesta*, Romae, Ephemeridis Jus Pontificium, II. *De personis*, 2, MCMXXIII, sub can. 216, nr. 1, p. 7.

parrocchie e, financo, diocesi “assolutamente” personali, cioè non delimitate in modo “misto” anche con il criterio territoriale: sul punto si rinvia alla specifica trattazione relativa al CIC83<sup>401</sup>.

Eppure, realisticamente, si deve prendere in considerazione una possibile contestazione: i canonisti sino a qui citati non sono particolarmente noti e le loro rispettive opere sono oramai relegate negli scaffali meno consultati delle biblioteche. In altre parole, si tratta di citazioni da autori che potrebbero essere qualificati come “minori” e, dunque, non costituirebbero espressione del sentire comune della scienza canonistica. In realtà, tralasciando valutazioni qualitative che non pertengono alla presente tesi (e che, comunque, non paiono condivisibili), basterebbe consultare lo *Ius Canonicum* di Wernz per avere un esempio di come anche la dottrina più rilevante concepisca il territorio: «Divisio territorialis in Ecclesia unice fit in ordine ad conveniens regimen fidelium, qui praeter supremum Pastorem debent habere alios immediate pastores, a quibus cum subordinatione ad Romanum Pontificem convenienter regantur ad normam iuris communis. Nam quamvis essentialiter et pro omni tempore divisio territorialis non sit requisita ad hoc ut institutio divina regiminis ecclesiastici in praxim deducatur, et origine tenus prior sit organizatio personalis quam territorialis, cum ius divinum nihil statuerit de modo, quo singulis Episcopis diversae portiones gregis Christi regendae adsignarentur, convenientissimus tamen modus illius designationis est per assignationem potestatis in determinato territorio exercendae, salvis exceptionibus, quas idem prudens regimen exigit, de iurisdictione directe in certas personas independenter a determinato territorio habenda. Divisio fundamentalis est in territoria, cui praesit Praelatus cum iurisdictione episcopali. Huiusmodi territoria vocantur dioeceses, abbatiae vel praelaturae nullius, vicariatus apostolici, praefecturae apostolicae»<sup>402</sup>.

Si tratta di un passo che fornisce il seguente quadro riassuntivo: la divisione territoriale nella chiesa non è di diritto divino, bensì risponde a criteri di diritto ecclesiastico di delimitazione della responsabilità dei singoli pastori; a riprova di ciò, sono previste delle eccezioni di natura personale. Tale conclusione, poi, la si vede anche in un altro passo contiguo, relativo alla ripartizione sub-diocesana: «*Subdivisio territorialis dioecesium*. Territorium cuiusvis dioecesis in distinctas partes territoriales dividendum est: unicuique autem sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda suusque peculiaris rector tanquam proprius eiusdem pastor est praeficiendus, pro necessaria animarum cura. Hae partes territorii dioecesani proprio nomine dicuntur *paroeciae*. Personales autem sunt *paroeciae* illae, in quibus parochiani non manent determinati quoad subiectionem

<sup>401</sup> Cfr. *infra* V.7.3.

<sup>402</sup> WERNZ, *Ius Canonicum ad Codicis Normam Exactum opera P. Vidal*, cit., II, 1943, nrr. 396 s., pp. 457 s.

ad determinatum parochum per domicilium aut quasi-domicilium in territorio cui parochus praesit, sed per titulum aliquem personalem [...]»<sup>403</sup>.

Ecco il pensiero di Wernz sul territorio, facilmente reperibile in un'opera che non pare certo tacciabile di scarsa rilevanza per gli studî canonistici<sup>404</sup>. Insomma, si può sintetizzare l'opinione della dottrina precedente al Vaticano II con la seguente considerazione: «La territorialità è un elemento caratteristico della diocesi»<sup>405</sup>. *Caratteristico* sarà anche un aggettivo più “forte” di *determinativo*, ma soltanto da un punto di vista quantitativo e, comunque, non equivale certo a *costitutivo*, cioè non finisce per incidere sulla sfera della natura dell'*ecclesia particularis*.

Non si può, però, non concludere con un breve accenno allo scritto che pare collocarsi come il canto del cigno della gius-pubblicistica ecclesiastica, ossia le *Institutiones* di Ottaviani<sup>406</sup>: ebbene in nessun punto dello scritto del Cardinale si rinviene la nozione del territorio quale elemento costitutivo della chiesa (universale e/o particolare che sia); a tal proposito, si confrontino le pagine dedicate alla nozione di quest'ultima<sup>407</sup>, con quelle in cui vengono trattate le caratteristiche dello Stato<sup>408</sup>. L'unica eccezione potrebbe essere costituita dalla seguente constatazione: «Territorialis vero organizatio immediate est integre ex iure ecclesiastico, cum Christus Dominus nullam territorii Ecclesiae divisionem fecerit: quamvis haec quoque organizatio in iure divino fundamentum habere dicenda sit, cum necessario fluat ex Ecclesiae natura et destinatione. Etenim finis Ecclesiae, universalis cum sit, omnes homines iure comprehendit: verum, fere impossibile esset societatem ita universalem gubernare, nisi inferioribus auctoritatibus potestas conferretur, ac territorium eis, assignatione facta, divideretur»<sup>409</sup>. In realtà, si tratta di una constatazione comune nella dottrina e che, come già illustrato, si presenta come *prima facie* problematica: se, poi, si nota meglio, emerge la consapevolezza che la divisione territoriale non è frutto della volontà divina, ma deriva dalla necessità di prestare efficacemente la cura spirituale, di modo che si contravverrebbe, qui sì, al mandato del Fondatore se non si approntassero soluzioni idonee. Ebbene, all'epoca, la via ordinaria era la

<sup>403</sup> *Ibid.*, nr. 399, p. 460.

<sup>404</sup> Per gli autori che, invece, riconoscono il reale pensiero di Wernz sul punto, cfr. *supra* ntt. 327 e 344.

<sup>405</sup> POGGIASPALLA, *La diocesi e la parrocchia*, cit., p. 36.

<sup>406</sup> Sull'Opera e sull'Autore, cfr. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*. Theses ad Doctoratum in Iure Canonico (Corona Lateranensis, 40), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2010, pp. 117-151.

<sup>407</sup> Cfr. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, Civitas Vaticanii, Typis Polyglottis Vaticanis, I. *Ecclesiae Constitutio Socialis et Potestas*, 1958, pp. 141 ss., nr. 88 ss.

<sup>408</sup> Cfr. ID., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, cit., II. *Ecclesia et Status*, 1960, pp. 1 ss., nrr. 243 ss.

<sup>409</sup> ID., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, cit., I. *Ecclesiae Constitutio Socialis et Potestas*, cit., p. 215, nr. 135.

strutturazione in diocesi territoriali e, dunque, la dottrina ragionava in riferimento a quell'assetto; inoltre, si noti che l'attenzione di Ottaviani è rivolta, come il resto della dottrina, all'ufficio primaziale episcopale, del quale si riconosce la necessità<sup>410</sup>, e non direttamente alla circoscrizione ecclesiastica in sé.

Ora, come si può realisticamente pensare che, prima dell'ultimo Concilio, si concepisse il territorio come costitutivo della chiesa? Quanto suddetto, inoltre, impelle per la dismissione dello stereotipo di un cattolicesimo storicamente privo di riflessioni sul livello locale, in favore di una più serena lettura della passato, anche del diritto canonico. In particolare, urge abbandonare l'idea di una chiesa immersa nelle tenebre – dove il romano pontefice domina, soverchiando l'episcopato ridotto a mero esecutore locale della volontà universale<sup>411</sup> –, improvvisamente illuminata dalle conclusioni del Vaticano II.

Occorre chiarirsi: nessuno nega che, prima dell'ultimo Concilio, la riflessione canonistica e teologica fosse maggiormente propensa a considerare e valutare l'aspetto universalistico della chiesa, con speciale interesse per il ruolo del romano pontefice. In altre parole, non si disconosce il dato quantitativo dello spazio che gli studî dedicavano all'*ecclesia particularis* od al ruolo del territorio, spazio oggettivamente limitato; piuttosto, si dovrebbe riconoscere che gli argomenti in questione non costituivano i temi principali ed impellenti. Addirittura, con un po' di malizia, si potrebbe dire che tutto quest'odierno profluvio di analisi e discussioni sulle chiese locali e sulla territorialità tradisce una certa insicurezza e le polemiche in corso denotano, anzi, una mancanza di consenso generalizzato.

### III.10. Conclusione.

Queste le coordinate storiche, normative e dottrinali che si è riusciti a reperire, studiare e riportare nella presente tesi. Dalla semplice lettura di esse sembra innegabile che la chiesa non sia mai stata concepita come una realtà costituzionalmente territoriale e che, parimenti, non sia mancato uno sforzo di riflessione in merito allo statuto delle *ecclesiae particulares/locales*.

<sup>410</sup> Cfr. *ibid.*, nt. 78, pp. 214 s., nr. 135.

<sup>411</sup> Non è l'argomento della presente tesi, ma giova ricordare che vi è sempre stata coscienza dell'altissima dignità dell'ordine episcopale. *E pluribus*, P. PASCHINI, s.v. *Vescovo*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, cit., XII, 1954, nr. IV, col. 1315, afferma che il papa, rispetto al singolo vescovo, non è superiore che nella gerarchia di giurisdizione. Lo stesso NARDI già era consapevole della giurisdizione propria dei vescovi (cfr. *Elementi di Diritto ecclesiastico*, I. *Diritto pubblico*, cit., pp. 238 s., nr. 167.). Anche in M. BARGILLIAT si sottolinea che i vescovi, per volontà di Cristo, governano le diocesi come pastori ordinarî e non come delegati o vicarî del papa (cfr. *Praelectiones Juris Canonici*<sup>31</sup>, Parisiis, Apud Berche et Tralin, 1918, I, nr. 594, p. 410).

Certamente l'interesse circa i temi in questione non era così prioritario, ma tale dato quantitativo non può essere considerato come l'unico metro di giudizio di un'epoca trascorsa. Semplicemente, in passato ci si concentrava maggiormente – forse troppo – sul primato petrino, così come, oggi, ci si concentra maggiormente – forse troppo – sulle chiese particolari e sulle questioni personalistiche: ogni epoca ha le sue passioni e *nemo iudex in causa sua*. Anzi, chissà che, in un futuro più o meno prossimo, qualcuno non finisca per constatare, in relazione a quanto si afferma oggi: «[...] et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis [...]»<sup>412</sup>.

Quanto detto, insomma, impelle per completare l'opera di studio, considerando l'evoluzione dell'organizzazione gerarchica nel XX secolo, ossia la stagione dei profondi mutamenti in seno alla chiesa, con la celebrazione del II concilio ecumenico vaticano e, soprattutto, con la promulgazione del nuovo *Codex Iuris Canonici*. Vediamo, cioè, se e come le concezioni della territorialità e della chiesa particolare siano variate, a partire dalla seconda metà del '900, rispetto alla disciplina invalsa nei secoli.

---

<sup>412</sup> AUGUSTINUS, *Confessionum Libri Tredicim*, VII, 10, cit., col. 742.



## CAPITOLO IV

IL VATICANO II E LA RIFORMA DEL CODEX**IV.1. I passi conciliari.**

A questo punto, sorge spontaneo un quesito: cos'ha veramente dichiarato il Vaticano II, in relazione al tema del ruolo del territorio? e che cosa in relazione all'*ecclesia particularis*? L'unico modo credibile di conoscere il pensiero dell'ultimo concilio è quello di leggere direttamente i relativi testi, prestando attenzione a quanto viene statuito circa i temi che interessano<sup>413</sup>. In particolare, dunque, i principali documenti del Vaticano II verranno considerati sotto un duplice aspetto: se e come definiscano la nozione di chiesa particolare, nonché quale rilievo emerga da essi in relazione al territorio. Si ricorda che le pagine indicate in relazione ai passi citati riguardano le varie annate degli AAS, secondo le indicazioni di cui nelle *Abbreviazioni* della presente tesi.

IV.1.1. *Sacrosanctum Concilium*

In relazione a SC è stato affermato che si tratta del primo documento del Vaticano II contenente riferimenti alla chiesa particolare<sup>414</sup> e, prevalentemente, viene citato il nr. 41: «Episcopus ut sacerdos magnus sui gregis habendus est, a quo vita suorum fidelium in Christo quodammodo derivatur et pendet. Quare omnes vitam liturgicam dioeceseos circa Episcopum, praesertim in ecclesia cathedrali, maximi faciant oportet: sibi persuasum habentes praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei in iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia, in una oratione, ad unum altare cui praeest Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus»<sup>415</sup>.

Circa tale passo, da alcuni considerato in relazione anche al vigente *Codex*<sup>416</sup>, va sottolineato come sancisca una precipua *manifestatio ecclesiae*<sup>417</sup>: in altre parole la chiesa cattedrale, specialmente in occasione dell'eucaristia celebrata

<sup>413</sup> Andrebbe, però, studiata anche la fase prodromica all'apertura del Concilio, per comprendere il contesto ideologico. Su ciò, cfr. J. KOMONCHAK, *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in G. ALBERIGO (diretta da), *Storia del concilio Vaticano II*, cit., I. *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962*, 1995, pp. 177-379.

<sup>414</sup> Cfr. LANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., col. 813.

<sup>415</sup> P. 111.

<sup>416</sup> Cfr. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 273.

<sup>417</sup> Cfr. S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa* (Nuovo corso di Teologia sistematica, 5), Brescia, Queriniana, 2002, p. 516.

dal vescovo in presenza del presbiterio e del popolo di Dio, costituisce l'ideale della vita cristiana. Ciò, come comprensibile, risulta utile anche in relazione all'organizzazione gerarchica: tutta la chiesa, a qualsiasi livello, dovrebbe strutturarsi, *mutatis mutandis*, nel medesimo modo, tendendo all'unità anche dal punto di vista fisico. Ecco che, allora, le comunità su base personale potrebbero produrre delle difficoltà, stante la potenziale coesistenza di plurime soluzioni nel medesimo territorio, mentre l'unità territoriale diocesana sembra vivamente consigliata (*omnes maximi faciant oportet*) ed assunta come modello ideale per la chiesa.

Ma è soprattutto nel numero seguente di SC che si può percepire un preciso riferimento all'organizzazione gerarchica: «Cum Episcopus in Ecclesia sua ipsemet nec semper nec ubique universo gregi praeesse possit, necessario constituere debet fidelium coetus, inter quos paroeciae, localiter sub pastore vices gerente Episcopi ordinatae, eminent: nam quodammodo repraesentant Ecclesiam visibilem per orbem terrarum constitutam. Quare vita liturgica paroeciae eiusque relatio ad Episcopum in mente et praxi fidelium et cleri fovenda est; et adlaborandum ut sensus communitatis paroecialis, imprimis vero in communi celebratione Missae dominicalis, floreat»<sup>418</sup>. Ivi, in primo luogo, emerge un'impostazione localistica, in quanto viene disposta l'organizzazione sub-diocesana con principale ruolo della parrocchia, identificata come *coetus fidelium* organizzato *localiter*. Evidentemente, il Concilio si serve ancora di schemi di ragionamento che, ironicamente, potremmo definire “pre-conciliari”, in quanto mantiene ben ferma la connotazione dell'organizzazione gerarchica – almeno sub-diocesana – in senso territoriale: la parrocchia va strutturata localmente e non risulta espressamente alcuna deroga possibile. Però, volendo applicare un'interpretazione letterale, si potrebbe notare come *localiter* non sia collegato costitutivamente al *coetus fidelium*, bensì esprima, in riferimento alla parrocchia, l'organizzazione ideale. Da ciò due conseguenze: in primo luogo, la non completa identificazione proprio tra strutture sub-diocesane e parrocchie: non tutte le prime coincidono con le seconde. In altre parole, SC sembra già prefigurare la possibilità di soluzioni organizzative non tradizionali, come, invece, è la parrocchia. Decisamente un dato considerando, in quanto esprime una sensibilità relativistica (nel senso positivo del termine) verso gli assetti quesiti, ossia prevede che siano le circoscrizioni al servizio della vita spirituale e non viceversa. In secondo luogo, poi, la collocazione di *localiter* consente di immaginare sia articolazioni sub-diocesane personali diverse dalla parrocchia, sia parrocchie personali. Semplicemente, le soluzioni alternative – rispetto alla parrocchia locale – godono, nell'economia dell'organizzazione teorizzata dal SC, di un ruolo secondario: ma ciò pertiene ad una gradazione valoriale e non all'ambito costituzionale.

---

<sup>418</sup> Nr. 42, pp. 111 s.

Inoltre, si può evincere la consapevolezza che le strutture gerarchiche sub-diocesane non manifestano interamente l'*Ecclesia visibilis*, bensì soltanto *quodammodo*; ed *in un qualche modo* equivale a riconoscere che, per un altro verso, la parrocchia non esprime la pienezza della vita cristiana. In tale scelta conciliare pare riconoscibile una visione quasi nostalgica dei tempi antichi, quando la celebrazione eucaristica si svolgeva alla presenza del vescovo e dell'intero presbiterio, mancando le parrocchie<sup>419</sup>.

Infine, andrebbe riconosciuto che in tale passo – come anche nel tanto citato nr. 41 – non si parla espressamente di *ecclesia particularis*, bensì, con un linguaggio più giuridico che teologico, di *diocesis*<sup>420</sup>, oppure, al più, genericamente di *ecclesia*. Insomma, da SC non emerge certamente una chiesa particolare che può essere strutturata territorialmente o personalmente: al contrario, c'è ancora una radicata cultura della diocesi come chiesa locale, geograficamente collocata, legata al proprio vescovo ed organizzata in articolazioni minori, ipoteticamente anche personali<sup>421</sup>.

#### IV.1.2. *Lumen gentium*

Decisamente più complessa è la disciplina emergente da LG ed, evidentemente, essendo la presente costituzione dedicata alla natura della chiesa, andrà prestata maggiore attenzione. In via preliminare si deve rilevare un uso variegato della terminologia ed occorre, pertanto, categorizzare le ricorrenze, partendo da quelle relative ad *ecclesia particularis*: in altre parole, nel medesimo testo la stessa espressione assume significati diversi e, dunque, non sarebbe congruo concludere per un'interpretazione limitandosi ad un singolo passo.

«Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt Ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruente, integro manente primatu Petri Cathedrae [...]»<sup>422</sup>. La prima ricorrenza sembra rinviare al concetto di raggruppamento di diocesi con la medesima tradizione: o, meglio, se in senso stretto nulla vieterebbe di considerare tale espressione come sinonimo di *diocesi*, in realtà, dato il contesto e l'esplicito riferimento alla varietà nelle strutture in

<sup>419</sup> In tal senso, cfr. DIANICH-NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, cit., pp. 516 s.

<sup>420</sup> È in altri punti della Costituzione che ricorre la prima espressione: ai nrr. 13 («Speciali quoque dignitate gaudent sacra Ecclesiarum particularium exercitia, quae de mandato Episcoporum celebrantur, secundum consuetudines aut libros legitime approbatos») e 111 («Ne festa Sanctorum festis ipsa mysteria salutis recolentibus praevaliant, plura ex his particulari cuique Ecclesiae vel Nationi vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda, iis tantum ad Ecclesiam universam extensis, quae Sanctos memorant momentum universale revera prae se ferentes»).

<sup>421</sup> Per onestà intellettuale, comunque, andrebbe riconosciuto che, letteralmente, nulla in SC nrr. 41 s. impedisce di immaginare una chiesa particolare su base personale: bisognerebbe approfondire mediante lo studio delle discussioni conciliarî sul punto.

<sup>422</sup> Nr. 13, p. 18.

parallelo con quella umana, sembra fondata la lettura di *ecclesiae particulares* come circoscrizioni sovra-diocesane.

Invece, in altri punti di LG, la medesima espressione sembra indicare proprio le diocesi e codesta lettura risulta quella più fondata, anche alla luce della qualità delle citazioni: «Collegialis unio etiam in mutuis relationibus singulorum Episcoporum cum particularibus Ecclesiis Ecclesiaque universali apparet. [...] Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit. [...] Singuli Episcopi, qui particularibus Ecclesiis praeficiuntur, regimen suum pastorale super portionem Populi Dei sibi commissam, non super alias Ecclesias neque super Ecclesiam universalem exercent»<sup>423</sup>. Si tratta di un passo particolarmente rilevante anche per le dirette implicazioni canonistiche derivanti dallo stesso<sup>424</sup> ed è accompagnato da altre ricorrenze conformi: «Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt [...]»<sup>425</sup>; «Ipsi sodales [i religiosi, *scil.*], in officio erga Ecclesiam ex peculiari suae vitae forma adimplendo, reverentiam et oboedientiam secundum canonicas leges praestare debent Episcopis, ob eorum in Ecclesiis particularibus auctoritatem pastoralement et ob necessariam in labore apostolico unitatem et concordiam»<sup>426</sup>.

Invece, *ecclesia localis* è un'espressione meno ricorrente, trovandosi soltanto al citato nr. 23: «Divina autem Providentia factum est ut variae variis in locis ab Apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae decursu temporum in plures coaluerint coetus, organice coniunctos, qui, salva fidei unitate et unica divina constitutione universalis Ecclesiae, gaudent propria disciplina, proprio liturgico usu, theologico spiritualique patrimonio. Inter quas aliquae, notatim antiquae Patriarchales Ecclesiae, veluti matrici fidei, alias pepererunt quasi filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in vita sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur. Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat. Simili ratione Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur»<sup>427</sup>. Con quest'espressione, dunque, pare intendersi i diversi *coetus* di chiese che condividono le medesime tradizioni, con speciale rilevanza per le *ecclesiae patriarchales*; sicché, guardando complessivamente al

<sup>423</sup> Nr. 23, p. 27. Sulla genesi di tale passo, cfr. M. SEMERARO, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Analisi e interpretazioni di una formula*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae*, cit., pp. 303-331 (cfr. anche pp. 338-343, sulla sorte del testo nel post-concilio).

<sup>424</sup> Cfr. *infra* V.5.1 e V.5.2.

<sup>425</sup> Nr. 27, p. 32.

<sup>426</sup> Nr. 45, p. 51.

<sup>427</sup> Pp. 28 s.

nr. 23, emerge un sistema per cui le singole *ecclesiae particulares*, da intendersi come *dioeceses*, costituiscono raggruppamenti (*coetus*) di chiese dette *locales*, tra le quali primeggiano quelle patriarcali.

Il problema di *localis* è che, altrove, figura con un significato diverso. Così, al nr. 26: «Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus, est “oeconomus gratiae supremi sacerdotii”, praesertim in Eucharistia, quam ipse offert vel offerri curat, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur. Hae sunt enim loco suo Populus novus a Deo vocatus, in Spiritu Sancto et in plenitudine multa (cfr. *I Thess.* 1, 5). In eis praedicatione Evangelii Christi congregantur fideles et celebratur mysterium Coenae Domini, “ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur”. In quavis altaris communitate, sub Episcopi sacro ministerio, exhibetur symbolum illius caritatis et “unitatis Corporis mystici, sine qua non potest esse salus”. In his communitatibus, licet saepe exiguis et pauperibus, vel in dispersione degentibus, praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia»<sup>428</sup>. Stando a tale testo, sembra che tutte le *legitimae fidelium congregationes locales* siano delle vere e proprie chiese diocesane, dunque quelle che sempre LG definisce altrove come *ecclesiae particulares*, riservando *ecclesiae locales* alle aggregazioni sovra-diocesane. In realtà, se si osserva con attenzione, si può notare come il passo in questione si apra con l'esaltazione del ruolo del vescovo e, dunque, sarebbe alla sua circoscrizione che il nr. 26 fa riferimento: altro sono le *ecclesiae particulares/dioeceses*, altro sono le *congregationes locales*. Ciò parrebbe confermato da un contiguo passaggio, il nr. 28: «Presbyteri, ordinis Episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium et organum, ad Populo Dei inserviendum vocati, unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt, diversis quidem officiis mancipatum. In singulis localibus fidelium congregationibus Episcopum, quocum fidenti et magno animo consociantur, quodammodo praesentem reddunt eiusque munera et sollicitudinem pro parte suscipiunt et cura cotidiana exercent. Qui sub auctoritate Episcopi portionem gregis dominici sibi addictam sanctificant et regunt, Ecclesiam universalem in suo loco visibilem faciunt et in aedificando toto corpore Christi (cfr. *Eph.* 4, 12) validam opem afferunt»<sup>429</sup>. Si percepisce, infatti, come i presbiteri siano chiamati, presiedendo le *singulae locales fidelium congregationes*, a rendere presente in qualche modo il rispettivo vescovo ed a rendere ivi visibile l'*ecclesia universalis*: non vi è traccia, qui, dell'equazione tra comunità locali sub-diocesane ed il concetto di *ecclesia particularis*. Va, tuttavia, riconosciuto come, poco oltre, nel medesimo nr. 28, si legga una passaggio non perfettamente in linea

<sup>428</sup> P. 31.

<sup>429</sup> P. 35.

con quanto appena detto: «Fidelium vero, quos spiritualiter baptismate et doctrina genuerunt (cfr. *1 Cor.* 4, 15; *1 Pt.* 1, 23), curam tamquam patres in Christo agant. Forma facti gregis ex animo (cfr. *1 Pt.* 5, 3) suae communitati locali ita praesint et inserviant, ut ista digne vocari possit illo nomine, quo unus et totus Populus Dei insignitur, Ecclesiae scilicet Dei (cfr. *1 Cor.* 1, 2; *2 Cor.* 1, 1; et passim)»<sup>430</sup>. I destinatari di tale esortazione sono i preti e non i vescovi e, dunque, ogni presbitero presiede una *communitas localis* che dovrebbe meritare la qualifica di *Ecclesia Dei*. Dunque, secondo un ragionamento *a fortiori*, anche ogni diocesi dovrebbe essere appellata come *Ecclesia Dei*, stante il fatto che è presieduta da un vescovo. Ebbene, in che cosa si distingue una comunità retta da un prete, rispetto ad una retta da un antistite, se tutte due possono essere *Ecclesia Dei*? In tal modo, a *communitas localis* si potrebbe ben sostituire *ecclesia localis* (la comunità risulta una chiesa) e, dunque, quest'ultima espressione finirebbe per essere un sinonimo di *ecclesia particularis* (nel senso di diocesi, ossia di circoscrizione presieduta da un vescovo). Ma *ecclesia localis*, ai sensi del citato nr. 23, non indica una comunità locale – quale potrebbe essere, oggi, una parrocchia –, bensì un *coetus*, un aggregazione di *ecclesiae particulares*, ossia di diocesi.

Insomma, non pare negabile una certa difficoltà di coordinamento tra le espressioni utilizzate in LG per indicare diversi concetti, anche se una certa “quadratura del cerchio” potrebbe essere effettuata considerando le esemplificazioni che il nr. 28 effettua circa i casi di *Ecclesia Dei*: si tratta di due rinvî all’incipit, rispettivamente della prima e della seconda lettera ai Corinzi. In essi Paolo si rivolge alla «alla Chiesa di Dio che è a Corinto». Ebbene, oggi, definiremmo quella comunità come *ecclesia particularis*, trattandosi di una sorta di diocesi *ante litteram*, appunto la diocesi di Corinto: in altre parole, non si tratta di una semplice *communitas localis* – quale sarebbe, oggi, una parrocchia di Corinto – bensì della totalità della comunità dei fedeli che vivono in Corinto, sotto l’unica guida locale. Così, si dovrebbe prendere in considerazione l’ipotesi che tali due rinvî operati da LG non siano propriamente pertinenti, riguardando il nr. 28 un caso di comunità minori (ad esempio, sub-cittadine), e che le *communitates locales* non possano essere singolarmente considerate quali manifestazioni dell’*Ecclesia Dei*, a differenza delle *ecclesiae particulares*.

Infine, si consideri il nr. 11, spesso utilizzato per provare una nozione variegata di chiesa nei documenti conciliari: «Tandem coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti, quo mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam significant atque participant (cfr. *Eph.* 5, 32), se invicem in vita coniugali necnon prolis susceptione et educatione ad sanctitatem adiuvant, adeoque in suo vitae statu et ordine proprium suum in Populo Dei donum habent (cfr. *1 Cor.* 7, 7). Ex hoc enim connubio procedit familia, in qua nascuntur novi

---

<sup>430</sup> P. 35.

societatis humanae cives, qui per Spiritus Sancti gratiam, ad Populum Dei saeculorum decursu perpetuandum, baptismo in filios Dei constituuntur. In hac velut Ecclesia domestica parentes verbo et exemplo sint pro filiis suis primi fidei praecones, et vocationem unicuique propriam, sacram vero peculiari cura, foveant oportet»<sup>431</sup>. A tal proposito, infatti, si afferma che il Vaticano II considererebbe anche la famiglia alla stregua di una *ecclesia*, per la precisione *ecclesia domestica*<sup>432</sup>. In realtà, guardando attentamente al testo, si può notare come non risulti che la famiglia è una chiesa domestica, bensì che i genitori hanno un ruolo capitale verso i figli nell'ambito della famiglia, che è come una sorta di chiesa domestica (*In hac velut Ecclesia domestica*). La differenza non è di poco conto, stante il fatto che emerge una concezione della chiesa come termine di paragone per le altre realtà, le quali andranno ad essa informate. Altro è dire che  $x$  è  $y$ , altro che  $x$  è come  $y$ . Certo, anche in questo caso il Concilio si è espresso in un modo non del tutto incontrovertibile, ma pare stigmatizzando la tendenza ad attribuire al Vaticano II affermazioni che non ha mai effettuato.

#### IV.1.3. *Orientalium Ecclesiarum*

OE, invece, presenta un uso univoco del termine *ecclesia particularis*, cioè con un significato comune in tutto il testo: esso risulta indicare non le diocesi od i corrispettivi orientali (come le eparchie), bensì il rito o, meglio, un insieme di diocesi dello stesso rito. Ciò lo si può ravvisare in plurimi punti del Decreto<sup>433</sup>, alla lettura dei quali si rinvia, mentre qui si considerano le prime ricorrenze rilevanti: «2. Sancta et catholica Ecclesia, quae est corpus Christi Mysticum, constat ex fidelibus, qui eadem fide, iisdem sacramentis et eodem regimine in Spiritu Sancto organice uniuntur, quique in varios coetus hierarchia iunctos coalescentes, particulares Ecclesias seu ritus constituunt. Inter eas mirabilis viget communio, ita ut varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declaret; Ecclesiae enim catholicae hoc propositum est, ut salvae et integrae maneant

<sup>431</sup> Pp. 15 s.

<sup>432</sup> Cfr. ZIRKER, *Ekklesiologie*, cit., p. 91.

<sup>433</sup> Ad esempio, si consideri il nr. 10: «Quae de Patriarchis sunt dicta, valent etiam, ad normam iuris, de Archiepiscopis maioribus, qui universae cuidam Ecclesiae particulari seu ritui praesunt» (p. 80). Collegato, per il senso, è il nr. 19: «Dies vero festos pro singulis Ecclesiis particularibus constituere, transferre aut supprimere, praeter Apostolicam Sedem, competit Synodis patriarchalibus aut archiepiscopalibus, debita tamen ratione habita totius regionis ceterarumque Ecclesiarum particularium» (p. 82). L'unico punto in cui non emerge nettamente tale identità è il nr. 17: «Ut antiqua sacramenti Ordinis disciplina in Ecclesiis Orientalibus iterum vigeat, exoptat haec Sancta Synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauretur. Quoad subdiaconatum vero et Ordines inferiores eorumque iura et obligationes, provideat Auctoritas legislativa uniuscuiusque Ecclesiae particularis» (pp. 81 s.). Ivi, infatti, l'espressione in questione non viene subito associata ad un rito, ma il senso pare, comunque, conforme agli altri passi del Decreto.

uniuscuiusque particularis Ecclesiae seu ritus traditiones, eademque pariter vult suam vitae rationem aptare variis temporum locorumque necessitatibus. 3. Huiusmodi particulares Ecclesiae, tum Orientis tum Occidentis, licet ritibus, ut aiunt, nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali partim inter se differant, aequali tamen modo concreduntur pastorali gubernio Romani Pontificis [...]»<sup>434</sup>.

A tal proposito, va preliminarmente considerata la perfetta identità emergente dal testo, per cui *chiese particolari* vale per *riti*. A seguire, risulta che, malgrado il Documento si riferisca alle chiese orientali, quanto appena citato è applicabile anche all'Occidente (*tum Orientis tum Occidentis*): così, cade la possibile obiezione che, in OE, il Concilio abbia usato una terminologia ad hoc e, dunque, non comparabile con quella degli altri documenti. Dunque, *ecclesia particularis* è un concetto che vale anche per la *pars occidentalis* della cattolicità e chiaramente sta, in questo Decreto, per *ritus*. È vero che, in ambito latino, il rito è unico, ma quello che, sino alla riforma di Benedetto XVI, era il patriarcato occidentale<sup>435</sup> costituisce, ai sensi di OE, un'*ecclesia particularis*. Quindi, qui, tale ultima espressione non indica la diocesi, bensì un raggruppamento di diocesi.

Infine, va mentovata la concezione di *ritus*; secondo il citato nr. 3 si tratta di: *liturgia, disciplina ecclesiastica e patrimonio spirituale*. La precisazione è importante, perché, in capo ai giuristi, può esservi la tentazione di estendere indebitamente le previsioni di OE anche a realtà aliene, come le comunità cristiane sorte a seguito della Riforma<sup>436</sup>, quasi a voler equare l'esperienza dell'Oriente (comunque ben fondata sul concetto di ordine sacro), alle denominazioni protestantiche (come noto, prive di successione episcopale, almeno secondo la concezione cattolica): il fatto che il nr. 3 metta accanto l'occidente all'oriente non significa che tutte le esperienze della (ex) latinità vadano sotto la medesima disciplina.

Per quanto riguarda, invece, il tema del territorio, OE fornisce qualche utile indicazione. Innanzitutto, di un concetto che risulta molto vicino a quello di *ritus*: «Nomine vero Patriarchae orientalis venit episcopus, cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitans, clerum et populum proprii territorii vel ritus, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis. Ubi cumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet

<sup>434</sup> Pp. 76 s.

<sup>435</sup> A partire dall'Annuario pontificio del 2006, infatti, risulta espunto, tra i titoli papali, quello di *Patriarca d'Occidente*: cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Communicatio quoad supprimendum titulum «Patriarca d'Occidente»* in Annuario Pontificio, in *Communicationes*, XXXIX (2007), pp. 68 s.

<sup>436</sup> Cfr., ad esempio, G. BARBERINI, *L'ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II* (Università di Perugia, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, 18), Perugia, Libreria editrice universitaria, 1979, pp. 134 s.



aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris»<sup>437</sup>. Il patriarca, dunque, ha una giurisdizione sul popolo di Dio del proprio territorio o rito. Inoltre, emerge l'idea di una relativa irrilevanza dei confini geografici della circoscrizione, stante il fatto che un'ufficio gerarchico costituito *extra territorium* resta soggetto al patriarca<sup>438</sup>.

Quindi, se quest'ultimo ha una definita giurisdizione entro i propri confini<sup>439</sup>, OE prevede e regola, comunque, l'eventualità che, nel medesimo territorio, siano presenti uffici gerarchici di diverse chiese particolari: «Provideatur igitur ubique terrarum tuitioni atque incremento omnium Ecclesiarum particularium ac propterea constituentur paroeciae atque propria hierarchia, ubi id postulat bonum spirituale fidelium. Hierarchae vero variarum Ecclesiarum particularium in eodem territorio iurisdictionem obtinentes, curent, collatis consiliis in periodicis conventibus, unitatem actionis fovere, et, viribus unitis, communia adiuvare opera, ad bonum religionis expeditius promovendum et cleri disciplinam efficacius tuendam»<sup>440</sup>.

Ma è la nt. 20 al nr. 16 a risultare come una sorta di sintesi di equilibri gerarchici: «Salva territorialitate iurisdictionis, canon providere intendit, in bonum animarum, pluralitati iurisdictionis in eodem territorio»<sup>441</sup>. Certo, il *canon* il questione è, per l'appunto, il nr. 16, che riguarda la disciplina della confessione<sup>442</sup>, ma esso sembra configurare una sorta di manifesto del rapporto giurisdizionale tra territorialità e personalità emergente dal Concilio. Così, il fondamento di ogni soluzione ecclesiastica è il *bonum animarum*, in nome del quale la regola dell'unità e territorialità della giurisdizione cede il passo alla possibilità di una pluralità di giurisdizioni (personali) insistenti sulla medesima circoscrizione territoriale e, financo, cumulative<sup>443</sup>.

<sup>437</sup> Nr. 7, p. 79.

<sup>438</sup> Ma va riconosciuto come i fedeli possano anche derogare alla disciplina rituale, se si trovano fuori dalla circoscrizione rituale: «Singuli fideles extra regionem vel territorium proprii ritus versantes, quoad legem de temporibus sacris, ad disciplinam in loco ubi degunt vigentem se plene conformare possunt. In familiis mixti ritus hanc legem servare licet iuxta unum eundemque ritum» (nr. 21, p. 83).

<sup>439</sup> «Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non secluso iure constituendi novas eparchias atque nominandi episcopos sui ritus intra fines territorii patriarchalis, salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi» (nr. 9, p. 79).

<sup>440</sup> Nr. 4, p. 77.

<sup>441</sup> P. 81.

<sup>442</sup> «Ob quotidianam permixtionem fidelium diversarum particularium Ecclesiarum in eadem regione vel territorio orientali, facultas presbyterorum cuiuscumque ritus excipiendi confessiones, a propriis hierarchis rite et sine ulla restrictione concessa, ad totum territorium extenditur concedentis necnon ad loca et fideles cuiuscumque ritus in eodem territorio, nisi hierarcha loci, quoad loca sui ritus, expresse renuerit» (p. 81).

<sup>443</sup> Nel senso che, ad esempio, riprendendo il caso di cui al nr. 16, un fedele potrebbe confessarsi, a propria scelta, anche presso preti di diverso rito.

Infine, sempre circa il citato nr. 16, sembra che esso prospetti una distinzione tra il *territorium* ed il *locum*. Infatti si afferma che la *facultas* di confessare «[...] ad totum territorium extenditur concedentis necnon ad loca et fideles cuiuscumque ritus in eodem territorio [...]». Ora, per quanto possa ritenersi una semplice scelta lessicale, diretta ad evitare una ripetizione, pare, piuttosto, che OE intenda distinguere la determinazione geografica in senso giurisdizionale, rispetto a quella in senso meramente materiale. In tal senso, cioè, il *territorium* sarebbe una circoscrizione geografica, mentre il *locum* sarebbe, ad esempio, una cosa fisica come un ospedale.

#### IV.1.4. *Unitatis redintegratio*

Se si dovesse proporre un passo esemplificativo della variabilità conciliare della terminologia in relazione alle circoscrizioni gerarchiche, il nr. 14 di UR sarebbe d'obbligo: «Sacrosanctae Synodo gratum est, inter cetera gravis momenti, omnibus in mentem revocare plures in Oriente florere particulares seu locales Ecclesias, inter quas primum locum tenent Ecclesiae Patriarchales, et ex quibus non paucae ab ipsis Apostolis ortum habere gloriantur. Proinde apud Orientales praevaluit atque praevalet sollicitudo et cura servandi fraternas illas in fidei caritatisque communionem necessitudines, quae inter Ecclesias locales, ut inter sorores, vigere debent»<sup>444</sup>. Praticamente nella stessa riga, infatti, si dice *particulares seu locales Ecclesias*, ossia si considerano i due aggettivi come sinonimi, salvo subito dopo dire che, tra le chiese particolari o locali, occupano un ruolo di primo piano le *Ecclesiae Patriarchales*. Dunque, le chiese patriarcali sono annoverabili tanto tra le chiese particolari che tra le chiese locali: ora, si capisce che, per rispetto alla tradizione orientale, non si voglia utilizzare la categoria *dioecesis*, ma sembra problematica questa alternatività terminologica, in rapporto con l'ecclesiologia occidentale, anche così come formulata negli altri documenti conciliari. Tra l'altro, ciò rende ancora più impellente analizzare se si possa concretamente parlare, in riferimento alle chiese ortodosse, di *ecclesiae particulares*<sup>445</sup>.

<sup>444</sup> P. 101.

<sup>445</sup> Ad esempio, D. VALENTINI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II*, cit., pp. 193 e 238, si esprime in senso favorevole, come anche VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 270. Effettivamente, la CDF ha riconosciuto che le chiese orientali ortodosse «[...] titulum merentur Ecclesiarum particularium» (CN, nr. 17 [si consideri che la relativa nt. 74 rinvia proprio ad UR, nrr. 14 e 15]); pur tuttavia, contestualmente, è stato notato anche come, poiché la «[...] communio cum Ecclesia universalis, cuius personam gerit Successor Petri, non est quoddam complementum Ecclesiae particularis ab extra adveniens, sed unum e principiis internis quibus ipsa constituitur, conditio Ecclesiae particularis, qua potiuntur venerabiles illae communitates christianae, vulnere quoque afficitur» (CN, nr. 17). Dunque, non sembra che si possa parlare di strutture con pienezza

#### IV.1.5. *Christus Dominus*

Il Vaticano II, forse ancora più che in LG, in CD ha effettuato un uso univoco e coerente del termine *ecclesia particularis*: ivi, infatti, tale espressione risulta come sinonimo di *dioecesis* e, spesso, quest'ultimo termine è in funzione esplicativa del primo.

Oltre ai casi minori, alla lettura dei quali si rinvia<sup>446</sup>, sembra bene considerare alcuni passi che, esplicando il ministero episcopale, manifestano la scelta di cui *supra*: «Illud exercent singuli quoad assignatas sibi dominici gregis partes, unusquisque Ecclesiae particularis sibi commissae curam gerens aut quandoque aliqui coniunctim necessitatibus quibusdam diversarum Ecclesiarum communibus providentes»<sup>447</sup>. Qui, non vi possono essere dubbî quanto al fatto che si stia parlando delle diocesi e non di altre circoscrizioni ecclesiastiche (maggiori o minori), in quanto è regolato l'esercizio della giurisdizione episcopale<sup>448</sup>. Poco oltre, poi, si vede un utilizzo terminologico alternativo: «Prae oculis habeant praeterea Episcopi in usu bonorum ecclesiasticorum rationem quoque esse habendam necessitatum non tantum suae dioecesis sed et aliarum particularium Ecclesiarum, quippe quae unius Ecclesiae Christi sint partes»<sup>449</sup>. Ivi, infatti, sono considerate non solo la singola diocesi del vescovo, ma anche le *aliae* chiese particolari; financo, il titolo del *caput* II<sup>450</sup> recita: «De Episcopis quoad Ecclesias particulares seu dioeceses».

Proseguendo, merita un'analisi a sé il nr. 11: «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto

---

ecclesiologica. Successivamente, sempre la CDF, con la dichiarazione *Dominus Iesus* (Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica [6.VIII.2000], in AAS, XCII [2000], pp. 742-765), nr. 17, sembra far prevalere la generica connotazione di *ecclesiae particulares*, proprio richiamandosi anche a CN, nr. 17. Invece, la CDF, con le risposte *Ad catholicam profundius* (Responsa ad quaestiones de aliquibus sentiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus [29.VII.2007], in AAS, XCIX [2007], pp. 604-608), nr. 4, riprende il ragionamento di CN, rilevando che, malgrado siano chiese particolari, le comunità orientali ortodosse «[...] defectu tamen afficitur». Non si può, in questa sede, approfondire il tema, ma va certamente ricordato che, se si riconosce anche alle realtà non in comunione con Roma la qualifica di *ecclesiae particulares/locales*, allora, per coerenza, alle medesime andrebbero estese le conclusioni in materia di personalismo gerarchico. Naturalmente, poi, c'è anche la questione della coesistenza di più chiese particolari nel medesimo territorio.

<sup>446</sup> Cfr. nr. 28: «In animarum autem cura procuranda primas partes habent sacerdotes dioecesani, quippe qui, Ecclesiae particulari incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant ad unam dominici gregis portionem pascendam» (p. 687). Si vedano anche i nrr. 23 (p. 684) e 33 (p. 690).

<sup>447</sup> Nr. 3, p. 674.

<sup>448</sup> Da sottolineare, a tal proposito, l'espressione *coniunctim*, relativa ad un esercizio congiunto delle funzioni degli Ordinari: per l'utilizzo nel can. 447 ed in AC, cfr. *infra* V.6.2.

<sup>449</sup> Nr. 6, p. 676.

<sup>450</sup> P. 677.

congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia. Singuli Episcopi, quibus Ecclesiae particularis cura commissa est, sub auctoritate Summi Pontificis, tamquam proprii, ordinarii et immediati earum pastores, oves suas in nomine Domini pascunt, munus docendi, sanctificandi et regendi in eas exercentes»<sup>451</sup>. Si tratta di un passo che, al pari di LG nr. 23, gode di una certa rilevanza per gli studi canonistici, in quanto ripreso dal can. 369 del CIC83<sup>452</sup>. Per quel che qui interessa, si noti la volontà del Concilio di fornire una definizione di diocesi: dopo l'elencazione degli elementi costitutivi (*Dei Populi portio; Episcopus; presbyterium*), esso sottolinea come la circoscrizione in questione *Ecclesiam particularem constituat*. L'indicazione è preziosa, poiché, se da un lato conferma che la diocesi, alle condizioni esposte, è una chiesa particolare, dall'altro sottolinea come quest'ultima categoria non sia esaurita dalle diocesi stesse: infatti, l'*ecclesia particularis* si configura come un *genus*, un insieme più ampio della diocesi, che ne costituisce una *species*; così, se è vero che tutte le diocesi sono chiese particolari (purché rispettino quanto previsto dal nr. 11), non è altrettanto vero che tutte le chiese particolari sono diocesi.

In sede conciliare, tale scelta classificatrice pare apprezzabile, per lo sforzo di sottolineare come una soluzione umana (quale le diocesi) non può esaurire una categoria teologica (quale le *ecclesiae particulares*). Il problema è che, in sede di redazione del nuovo *Codex*, il primo periodo del nr. 11 è stato trasfuso sostanzialmente invariato nel can. 369; va da sé che quello che può andare bene in sede di speculazione teologica non sempre figura come adatto in sede giuridica, ove, infatti, si sono fatti sentire (e continuano a farsi sentire) problemi interpretativi<sup>453</sup>.

Invece, in relazione al tema della territorialità, vanno considerati i nrr. 22-24<sup>454</sup>, significativi per la presente tesi sin dalla rubrica («*Dioecesium circumscriptio*»): «22. Ad proprium dioecesis finem consequendum, oportet ut Ecclesiae natura in populo Dei ad ipsam dioecesim pertinente perspicue manifestetur; ut Episcopi munera sua pastoralia in iisdem efficaciter explere valeant; ut denique populi Dei salutem quam perfectissime fieri potest ministretur. Id autem postulat sive congruentem finium territorialium dioecesium circumscriptionem, sive clericorum opumque distributionem rationi consentaneam atque apostolatus exigentiis accommodatam. Quae omnia non solum clericorum et

<sup>451</sup> P. 677.

<sup>452</sup> Cfr. *infra* V.5.2.

<sup>453</sup> In generale, sulle problematiche ravvisate nel passaggio dal Vaticano II al CIC83, cfr. *infra* V.4.1.

<sup>454</sup> In ogni caso, andrebbe qui ricordato che, dalle votazioni dal 4 al 6 novembre 1964, uscì una disciplina della struttura della diocesi (cioè il decreto CD) *completamente rielaborata*, quanto ai nrr. 22-24: cfr. REDAZIONE (a cura di), *Il Concilio vaticano II. Notiziario n. 61*, in *La Civiltà cattolica*, 116 (1965), III, p. 70.

christifidelium, quorum directe interest, verum etiam et totius catholicae Ecclesiae in bonum cedunt. Itaque, ad dioecesium circumscriptiones quod attinet, decernit Sacrosancta Synodus ut, quatenus animarum bonum id exigat, quamprimum ad congruam recognitionem prudenter deveniatur, eas dividendo vel dismembrando vel uniendo, aut ipsarum fines mutando vel episcopali sedium aptiorem locum determinando, aut denique, praesertim si de dioecesibus agatur quae ex maioribus urbibus constant, eas nova interna ordinatione disponendo.

23. In dioecesium circumscriptionibus recognoscendis in tuto ponatur praeprimis uniuscuiusque dioecesis unitas organica, quoad personas, officia, instituta, ad instar corporis apte viventis. Singulis vero in casibus, omnibus adiunctis accurate perpensis, prae oculis habeantur criteria generaliora quae sequuntur.

1) In circumscriptione dioecesana definienda ratio, quantum fieri poterit, habeatur varietatis compositionis populi Dei, quae multum conferre potest ad pastorem curam aptius exercendam; simulque curetur ut huius populi conglobationes demographicae, cum civilibus officiis institutisque socialibus quae structuram ipsius organicam efficiunt, in unum, quantum fieri poterit, serventur. Qua de causa uniuscuiusque dioecesis territorium nonnisi continuum pateat. Attendatur etiam, si casus ferat, ad fines circumscriptionum civilium, atque ad peculiariora personarum locorumve adiuncta, v. g. psychologica, oeconomica, geographica, historica.

2) Amplitudo territorii dioecesani eiusve incolarum numerus talis sit generatim ut, ex una parte, ipse Episcopus, licet ab aliis adiutus, pontificalia exercere visitationesque pastorales congrue peragere valeat, omnia apostolatus opera in dioecesi rite moderari atque coordinare, sacerdotes suos praesertim cognoscere, necnon et religiosos et laicos rationem aliquam in dioecesanis inceptis habentes; ex altera vero parte, sufficiens ac idoneus praebetur campus in quo sive Episcopus sive clerici, omnes suas vires in ministerium, prae oculis habitis universalis Ecclesiae necessitatibus, utiliter impendere possint.

3) Quo denique aptius salutis ministerium in dioecesi exerceri possit, pro regula habeatur ut unicuique dioecesi clerici, numero et idoneitate saltem sufficientes, praesto sint pro rite pascendo populo Dei; officia, instituta et opera ne desint quae Ecclesiae particularis propria sunt, quaeque pro eius apto regimine et apostolatu necessaria usu comprobantur; opes denique ad personas et instituta sustentanda aut iam adsint aut saltem prudenter praevideantur aliunde non defuturæ. Hunc quoque in finem, ubi sint fideles diversi Ritus, eorum spiritualibus necessitatibus Episcopus dioecesanus provideat sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem Ritus, sive per Vicarium Episcopalem aptis facultatibus instructum et, si casus ferat, etiam caractere episcopali ornatum, sive per seipsum diversorum Rituum Ordinarii munere fungentem. Quod si haec omnia, ob rationes peculiarias, iudicio Apostolicae Sedis, fieri non possint, Hierarchia propria pro diversitate Rituum

constituatur. Item, in similibus circumstantiis, diversi sermonis fidelibus provideatur sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem sermonis, sive per Vicarium Episcopalem sermonem bene callentem et etiam, si casus ferat, caractere episcopali ornatum, sive denique alia opportuniore ratione.

24. Ad dioecesium immutationes aut innovationes ad normam nn. 22-23 inducendas quod attinet, salva disciplina Ecclesiarum Orientalium, expedit ut competentes Conferentiae Episcopales haec negotia pro suo quaeque territorio examini subiciant – ope etiam adhibita peculiaris Commissionis Episcopalis, si id opportunum videatur, at semper auditis praesertim Episcopis provinciarum vel regionum quarum interest – et deinde sua consilia et vota Apostolicae Sedi proponant»<sup>455</sup>.

Il nr. 22 si apre esplicando le finalità delle diocesi: curiosamente – malgrado la vulgata del Vaticano II che avrebbe sovvertito l'ordine clericale con cui si concepiva la chiesa – ivi la prima finalità non è la “classica” pastorale spirituale del popolo di Dio (posposta al terzo posto), bensì la fedeltà della circoscrizione alla natura della chiesa. In altre parole, CD antepone, correttamente, l'esigenza che le diocesi rilucano nel modello evangelico; successivamente, viene la finalità gerarchica di avere un episcopato in grado di esercitare le proprie funzioni di guida delle diverse comunità. Infine, si delinea l'esigenza di somministrare efficacemente i *media salutis* al popolo di Dio. Ora, bisogna intendersi: certamente il fine della chiesa è quello della cura delle anime e, quindi, tutte le strutture di governo e lo stesso episcopato tendono a ciò<sup>456</sup>; ma pare notando che CD non svaluti le circoscrizioni ecclesiastiche, quasi che fosse del tutto ininfluyente la loro configurazione. Il nr. 22 prosegue specificando in che modo si debba procedere: emerge l'importanza che i confini delle circoscrizioni territoriali siano congruenti e si prevede la possibilità di una loro riconsiderazione, ma sempre esclusivamente nell'ottica del bene delle anime.

E che la struttura ecclesiastica non sia una categoria svalutata dal Vaticano II risulta anche dal collegato nr. 23, dove è sancita la primaria (*praeprimis*) esigenza dell'unità interna diocesana e ciò con esplicito riferimento anche alle persone. Qui, cioè, si può percepire quanto il Concilio stimasse il criterio territoriale, rispetto al quale quello personale è posposto: le varie aggregazioni di fedeli sub-diocesani e gli stessi uffici ecclesiastici, infatti, sono considerati, in primo luogo, come articolazioni di una realtà unitaria. Imperiosamente CD dispone, poi, che il territorio diocesano stesso debba essere senza soluzioni di continuità (*nonnisi continuum*): il tenere in considerazione la varietà del popolo di Dio, in altre parole, non legittima a riordinare le diocesi “a scacchiera”, per così

<sup>455</sup> Pp. 683-685.

<sup>456</sup> Significativo, a tal proposito, il *denique*, che sembra prefigurare una sorta di ricapitolazione di quanto appena detto.

dire. Ciò, se ci si pensa, non è altro che un modo alternativo per concepire la personalità gerarchica: infatti, ipoteticamente, sarebbe possibile organizzare una diocesi di collegamento tra plurime parrocchie che condividano un presupposto non territoriale; l'obiezione che la soluzione di continuità comunque rimarrebbe in una dimensione di territorialità non pare congrua, poiché non si specifica di quanto potrebbe consistere tale cesura e, quindi, potrebbe interessare, astrattamente, tanto due diocesi contigue quanto due diocesi di continenti diversi.

Infine, il nr. 23 si occupa del criterio personale per eccellenza, ossia quello del rito: si può notare, a tal proposito, una precisa gerarchia di soluzioni, le quali vanno dai preti ad hoc alla compresenza territoriale di diverse gerarchie rituali; così, ancora una volta si evince come l'unità giurisdizionale su base territoriale sia preferita dal Concilio, che concepisce la pluralità di strutture di governo, all'interno della medesima circoscrizione, come un'*extrema ratio* da sottoporre al giudizio della s. Sede<sup>457</sup>. Forse, però, pare più significativo che si anteponga l'eventualità di un vicario episcopale, financo ordinato vescovo, a quella di un vescovo che sia egli stesso ordinario per i diversi riti.

Infine, viene considerato il criterio personale della lingua, reputato simile a quello rituale («in similibus circumstantiis») e per il quale si ripropongono le soluzioni appena descritte, anche se, omettendo le ultime due, si fa un generico riferimento ad «in similibus circumstantiis». Nessun altro criterio personale viene qui citato e ciò non può non essere considerato in relazione alla formulazione del can. 372 § 2 CIC83<sup>458</sup>.

Il nr. 24 non richiede particolari commenti, salvo considerare la clausola di salvaguardia delle peculiarità dell'oriente cattolico («salva disciplina Ecclesiarum Orientalium»), a testimonianza della speciale sensibilità che ivi ricopre l'assetto territoriale della chiesa, nonché per comprensibili ragioni ecumeniche.

Concludendo sulla concezione della territorialità ex CD, non si può non notare come il Concilio sia orientato in senso conservatore.

#### IV.1.6. *Ad Gentes*

In questo decreto, è ravvisabile sia l'espressione *ecclesia particularis* che quella *ecclesia localis*: sembrano essere considerate quali sinonimi e significare *dioecesis*; semplicemente, da un punto di vista numerico, la prima espressione risulta più usata.

Come esempio di *ecclesia particularis*, si considerino le seguenti ricorrenze. «Finis proprius activitatis huius missionalis est evangelizatio et plantatio Ecclesiae in populis vel coetibus in quibus nondum radicata est. Ita ex

<sup>457</sup> Nel testo, a questo punto, è collocato un rinvio a OE, nr. 4 (cfr. *supra* IV.1.3).

<sup>458</sup> Cfr. *infra* V.7.2.

semine verbi Dei, Ecclesiae autochtonae particulares ubique in mundo sufficienter conditae crescant, viribus quidem propriis ac maturitate praeditae, quae hierarchia propria cum populo fidei unita et mediis quasi affinibus christianae vitae plene ducendae sufficienter instructae, suam partem in utilitatem totius Ecclesiae afferant»<sup>459</sup>. «Cum Ecclesia particularis universalem Ecclesiam quam perfectissime repraesentare teneatur, probe noscat se ad eos quoque qui in Christum non credentes cum ipsa in eodem territorio commorantur esse missam ut, testimonio vitae singulorum fidelium et totius communitatis, signum sit Christum eis indicans»<sup>460</sup>. «[...] omnis syncretismi et falsi particularismi species secludetur, vita christiana ingenio indolique cuiusque culturae accommodabitur, traditiones particulares cum propriis cuiusque familiae gentium dotibus luce Evangelii illustratis, in unitatem catholicam assumentur. Novae denique Ecclesiae particulares, suis traditionibus exornatae, locum suum habebunt in ecclesiastica communione, integro manente Primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet»<sup>461</sup>.

Viceversa, come esempio di utilizzo di *ecclesia localis*, si considerino le seguenti ricorrenze. «Saepe vasta territoria illis [gli ordini missionarî, *scil.*] evangelizanda a Sancta Sede commissa sunt, in quibus Deo novum populum coadunaverunt, Ecclesiam localem propriis pastoribus adhaerentem»<sup>462</sup>. «Quando Instituto cuidam commissum fuit territorium, Superiori Ecclesiastico et Instituto cordi erit omnia ad hunc finem dirigere ut nova communitas christiana in Ecclesiam localem crescat, quae opportuno tempore a proprio Pastore cum suo clero regatur»<sup>463</sup>.

In entrambi i casi, pare chiaro il riferimento alle diocesi. Inoltre, che le due espressioni siano utilizzate quali sinonimi, risulta dal fatto che, subito dopo la rubrica del *caput* III («De Ecclesiis particularibus»)<sup>464</sup>, il nr. 19 affermi: «Quare summopere indigent ut continuata totius Ecclesiae actio missionalis ea subministret adminicula quae Ecclesiae localis incremento vitaeque christianae maturitati praeprimis inserviant»<sup>465</sup>.

---

<sup>459</sup> Nr. 6, pp. 953 s. Si veda anche: «actio missionalis Ecclesiae non desinit, sed Ecclesiis particularibus iam constitutis officium incumbit eam continuandi, et praedicandi Evangelium singulis, qui adhuc foris sunt» (p. 954).

<sup>460</sup> Nr. 20, p. 970.

<sup>461</sup> Nr. 22, p. 974.

<sup>462</sup> Nr. 27, p. 978.

<sup>463</sup> Nr. 32, p. 982.

<sup>464</sup> P. 969.

<sup>465</sup> P. 970.



#### IV.1.7. *Presbyterorum Ordinis*

In PO non si ravvisa traccia dell'espressione *ecclesia particularis*, mentre, talora, viene utilizzata la dizione *ecclesia localis*<sup>466</sup>, nel senso di *dioecesis*; è infatti quest'ultimo termine ad essere privilegiato nel Decreto. Cioè, in questo documento, emerge una visione più tecnico-amministrativa della chiesa e, dunque, coerentemente con il diverso registro rispetto a LG od a CD, mutano anche le scelte terminologiche. In realtà, comunque, PO gode di una certa rilevanza, in seno agli studî canonistici, per il nr. 10: «Donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis «usque ad ultimum terrae» (*Act.* 1, 8), nam quodlibet sacerdotale ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Christi enim Sacerdotium, cuius Presbyteri vere participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur. Meminerint igitur Presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum. Normae praeterea de incardinatione et excardinatione ita recognoscantur ut, pervetere hoc instituto firmo manente, ipsum tamen hodiernis pastoralibus necessitatibus melius respondeat. Ubi vero ratio apostolatus postulaverit, faciliora reddantur non solum apta Presbyterorum distributio, sed etiam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus, quae in aliqua regione, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt. Ad hoc ergo quaedam seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt, quibus, modis pro singulis inceptis statuendis et salvis semper iuribus Ordinariorum locorum, Presbyteri addici vel incardinari queant in bonum commune totius Ecclesiae. Ad novam tamen regionem, praesertim si illius linguam et mores nondum bene cognoverint, in quantum fieri potest, Presbyteri ne

---

<sup>466</sup> Nr. 11: «In praedicationibus, in catechesi, in scriptis periodicis, diserte declarentur oportet necessitates Ecclesiae tam localis quam universalis [...]» (p. 1009). Nr. 6: «Munus vero Pastoris non ad fidelium singillatim curam habendam coarctatur, sed etiam ad genuinam communitatem christianam efformandam proprie extenditur. Spiritus autem communitatis debite ut colatur, non tantum ecclesiam localem sed et universam Ecclesiam amplecti debet. Communitas autem localis non suorum dumtaxat fidelium curam fovere, sed etiam zelo missionali imbuta viam ad Christum omnibus hominibus parare debet» (p. 1000). In quest'ultimo caso, si noti specialmente la scelta di usare la maiuscola solo per la chiesa *universa* (ma nel numero qui citato previamente, il Concilio parla di chiesa *universalis*, come se fosse un sinonimo). Inoltre, l'aggettivo *localis* viene adoperato sia per la chiesa che per le comunità in generale.

mittantur singuli, sed, ad exemplum Christi discipulorum, saltem bini vel terni, ut ita mutuo sibi sint adiutorio. Pariter expedit sollicitam curam adhibere de eorum vita spirituali, necnon de eorum valetudine mentis et corporis; et, quatenus id fieri possit, loca et condiciones laboris pro ipsis praeparentur iuxta uniuscuiusque adiuncta personalia. Magnopere expedit simul ut, qui novam nationem petunt, apte cognoscere curent non solum linguam illius loci, sed etiam peculiarem indolem psychologiam et socialem illius populi cui in humilitate servire volunt quam perfectissime cum eodem communicantes, ita ut exemplum sequantur Pauli Apostoli, qui de se ipso dicere potuit: “Nam cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci, ut plures lucrifacerem. Et factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus, ut Iudaeos lucrarer ...” (*I Cor. 9, 19-20*)»<sup>467</sup>.

Più precisamente, non si tratta di un passo immediatamente pertinente alla presente tesi, in quanto non si esprime sulle chiese particolari e/o sul territorio; ma va ricordato perché risulta alla base di una (forse troppo) lunga discussione circa le prelature personali. Il problema, come noto, risiede nel fatto che esiste solo una prelatura personale ed è il c.d. *Opus Dei*<sup>468</sup>. Sicché, giocoforza, tutte le volte in cui si pensa alla categoria di cui al nr. 10 vi si associa la sua unica concretizzazione.

In questa sede, però, va studiato il *genus*, figurando come errore metodologico voler prendere posizione a partire dalla *species* e, poi, pretendere di generalizzare. Ebbene, il nr. 10, nello specifico, recita: «seminaria internationalia, peculiare dioecese vel praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt»<sup>469</sup>. Se i Padri conciliari avessero potuto immaginare la quantità di tempo e di studi dedicati a tale passaggio, probabilmente avrebbero utilizzato un'espressione meno concisa; al di là delle constatazioni ironiche, però, pare doveroso riconoscere come, in realtà, PO non è poi così ambiguo come si tende a credere, anzi. Per una corretta interpretazione, bisognerebbe guardare alla scelta delle congiunzioni, rispettivamente *vel* ed *et*. Così, in senso letterale, emerge che possono essere previste diocesi peculiari o prelature personali; certo non c'è una netta contrapposizione – come sarebbe risultato se si fosse utilizzato *aut* – ma *vel*, comunque, non è *seu*: in altre parole, PO, in senso letterale, non sembra considerare le prelature personali quali delle esplicazioni della categoria delle *peculiares dioecese*, bensì quali una delle possibili soluzioni alle esigenze di cui al medesimo nr. 10.

Ma si potrebbe obiettare che si tratta di criteri lessicali e che non bisogna fermarsi ad un'interpretazione letterale. Ciò è vero ed, allora, si consideri l'intero Decreto, cioè si veda come PO, in altri punti, utilizza le congiunzioni in questione. Significativo pare un passaggio al nr. 20: «Quare systema sic dictum beneficiale

<sup>467</sup> Pp. 1007 s. Su tale punto di PO, cfr., e pluribus, RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, cit., pp. 35-47.

<sup>468</sup> Sull'istituto delle prelature personali, cfr. *infra* V.6.1.

<sup>469</sup> P. 1007.

relinquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficialis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum»<sup>470</sup>. Ebbene, qui si vede come, dopo aver fornito una netta alternativa (l'abbandono del sistema beneficiale od [aut] almeno una sua riforma), il Decreto postula che venga posta in secondo piano la *pars beneficialis*, cioè (*seu*) il diritto ai redditi di cui è dotato l'ufficio. In altre parole, c'è sostanziale coincidenza concettuale tra la parte beneficiale e lo *ius ad redditus*.

Così, se PO nr. 10 avesse voluto sancire un collegamento tra i due istituti gerarchici avrebbe dovuto riportare la seguente dizione: «seminaria internationalia, peculiare dioecese seu praelaturae personales et alia huiusmodi utiliter constitui possunt». Invece, nella versione attuale, emerge che possono essere approntati seminari internazionali, peculiari diocesi oppure prelature personali ed altre istituzioni di tale tipo. In altre parole, il Decreto procede per giustapposizione di categorie istituzionali e chiude con un rinvio generico («et alia huiusmodi»), in grado di garantire soluzioni parzialmente difformi e specificabili nel prosieguo.

In realtà, ai fini della presente tesi, rileva di più la scelta di prevedere *peculiares dioecese*: infatti, sinora, il Concilio non aveva specificato la categoria delle diocesi, mentre qui compare un'aggettivo ed, allora, urge comprendere il senso di tale scelta. Per far ciò, va considerato che il nr. 10 si occupa della risposta organizzativa alle esigenze dei tempi ed alle nuove condizioni sociali. Così, dopo aver raccomandato una maggiore flessibilizzazione dell'incardinazione, PO sancisce, *apostolatus ratione*, sia una più adeguata distribuzione dei preti, sia peculiari opere pastorali per diverse aggregazioni sociali. Nell'ottica di tale finalità, quindi, si inserisce la soluzione organizzativa poc'anzi analizzata.

Ecco il primo dato rilevante: seminari internazionali, diocesi peculiari, prelature personali etc. non sono opzioni generali, bensì risposte ad hoc per specifiche esigenze collegate alla *presbyterorum distributio*. A questo punto, però, si capisce che, qui, non sono tanto le prelature personali a sollevare problemi: se, successivamente, di tale categoria la legislazione particolare e/o universale ha fatto un uso (ipotizzando) discutibile, ciò non riguarda il nr. 10 di PO, che si limita a concepire l'istituto. Più direttamente, che il CIC83 abbia previsto l'*organica cooperatio* dei laici e che ciò si configuri come una sorta di delimitazione di una *portio populi Dei* con conseguenze sulla "classificazione" teologica della prelatura personale, ebbene questo non riguarda il presente passaggio conciliare.

Se mai, paradossalmente, è più problematica la scelta di PO di parlare di *peculiares dioecese*, in quanto si fa riferimento ad una categoria dagli inevitabili risvolti sulla costituzione della chiesa. Infatti, qui, urge intendere cosa siano

---

<sup>470</sup> P. 1021.

queste diocesi peculiari: se le parole hanno un significato, si tratta di un'articolazione della fattispecie delle diocesi e della relativa disciplina così come risultante, almeno, dalle previe statuizioni conciliari<sup>471</sup>; ebbene, ciò significa che si tratta anche di *peculiares ecclesiae particulares*<sup>472</sup>.

Quanto all'aggettivo *peculiaris*, poi, non sembra potersi dire altro che pare rinviare ad un senso di specialità che discende logicamente dalla particolarità delle finalità ex nr. 10: quindi, se è vero che non sta necessariamente per *personalis*<sup>473</sup>, è altrettanto vero che PO non sembra vietare una peculiare diocesi personale, se ciò è *utile*<sup>474</sup>, *ratione apostolatus*.

Non ravvisandosi, come già esposto, il territorio tra gli elementi costitutivi di una diocesi, ed essendo la diocesi una chiesa particolare, allora il nr. 10 sembra prevedere la configurabilità di una *particularis ecclesia personalis*. L'unico modo per negare ciò sarebbe o negare che le *peculiares dioeceses* questione siano vere *ecclesiae particulares*, oppure postulare che il territorio sia un elemento costitutivo della diocesi/chiesa particolare: entrambe le eventualità, però, risultano respingende, alla luce anche delle stesse citate conclusioni del Vaticano II.

Come si è visto, quindi, non sono le prelature personali a costituire il punto critico in PO nr. 10, bensì proprio le *peculiares dioeceses* (eventualmente) *personales*.

#### IV.1.8. *Gaudium et spes*

La Costituzione in questione non si occupa, tecnicamente, della strutturazione della chiesa e, dunque, potrebbe sembrare peregrino considerarla in questa sede. In realtà, proprio nella *Conclusio*, al nr. 91, la rubrica recita «*De munere singulorum fidelium et Ecclesiarum particularium*»<sup>475</sup>, ove, però, non è possibile arguire con certezza se si intendano le diocesi od altre articolazioni gerarchiche.

GS, comunque, va analizzata per le riflessioni circa l'elemento personale. Dopo aver considerato i mutamenti sociali che, allora come oggi, interessavano il mondo, i Padri conciliari affermano: «*Sic necessitudines hominis cum similibus*

<sup>471</sup> Cfr. CD, nrr. 11 e 22-24.

<sup>472</sup> O, meglio, dovrebbe esservi tale identità, a meno che il Concilio, con l'aggettivo *peculiaris*, non abbia voluto sottendere che, in tali diocesi, manca un elemento costitutivo delle *ecclesiae particulares* (quale, ad esempio, la *portio populi Dei*); in tal senso, vi sarebbe, qui, un esempio di impossibilità di applicare la categoria dell'*ecclesia particularis* in base al criterio dell'*ex natura rerum*.

<sup>473</sup> Potendosi, ad esempio, prevedere delle soluzioni peculiari su base territoriale.

<sup>474</sup> Anche questa specificazione andrebbe approfondita: non è *lecito* od è *necessario*, bensì è *utile* approntare soluzioni ad hoc; quindi, eventuali soluzioni personali non sarebbero soltanto ammissibili – leggasì tollerate – bensì anche opportune.

<sup>475</sup> P. 1113.

suis indesinenter multiplicantur ac simul ipsa *socializatio* novas necessitudines inducit, quin tamen congruentem personae maturationem et relationes vere personales (*personalizationem*) semper promoveat»<sup>476</sup>. Si tratta di un passo che qui interessa per la scelta terminologica, in quanto viene utilizzata l'espressione *personalizationem*<sup>477</sup>. In tal modo, il Concilio chiarisce e puntualizza la dottrina della chiesa, per la quale lo sviluppo della civiltà umana non porta automaticamente al corrispondente sviluppo dell'uomo. Ciò è fondamentale anche in ambito gerarchico canonico, quando si tratta dei criteri personali di collegamento: evidentemente, per la prospettiva romana, non tutto ciò che scaturisce dall'esperienza umana va a beneficio dell'individuo stesso; vi sono, cioè, manifestazioni umane non conformi al bene della persona e, pertanto, non dovrebbero trovare ricetto come elementi di determinazione di circoscrizioni ecclesiastiche.

Collegato a tale aspetto vi è il portato del nr. 12: «At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis «masculum et feminam creavit eos» (*Gen* 1,27), quorum consociatio primam formam efficit communionis personarum. Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest»<sup>478</sup>. Ivi emerge una chiara dimensione sociale dell'uomo, che impelle per una strutturazione comunitaria dell'esistenza (almeno) del fedele. Pertanto, l'autorità ecclesiastica non può trascurare tale afflato sociale: ora, siccome una manifestazione di ciò si ha con il fenomeno associativo, sorge il problema di comprendere i limiti di quest'ultimo proprio in relazione allo sviluppo del *christifidelis*; in altre parole, per le esigenze di socializzazione degli uomini, la chiesa è tenuta a garantire anche la trasformazione delle aggregazioni volontarie in strutture di governo? Più direttamente, nel cattolicesimo esiste un diritto costituzionale del fedele ad ottenere circoscrizioni gerarchiche personali su base volontaria<sup>479</sup>?

#### IV.1.9. *Concludendo lo spoglio*

In conclusione a tale disamina di passi conciliari – nel mentre si rimanda al paragrafo successivo, per l'analisi delle posizioni dottrinali circa la questione di

<sup>476</sup> Nr. 6, p. 1029.

<sup>477</sup> Per un commento sul punto, cfr. P. GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, in ID. (a cura di), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, Atti della 2<sup>a</sup> giornata canonistica interdisciplinare, 6-7 marzo 2007, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2008, p. 40, nt. 105: «Il termine “personalizzazione” si riferisce alla qualità dei rapporti intersoggettivi che evolvono da quelli semplicemente ‘sociali’ favorendo una “maturazione della persona e rapporti veramente personali (“personalizzazione”)”».

<sup>478</sup> P. 1034.

<sup>479</sup> In questo punto, non presenta particolare difficoltà concettuale la categoria delle strutture gerarchiche personali ad ascrizione non pienamente disponibile da parte del fedele.

*ecclesia particularis/localis* – sorge spontaneo chiedersi quali siano le conseguenze del Vaticano II sugli enti gerarchici della chiesa. È possibile, cioè, affermare che il Concilio abbia reso necessaria una rivisitazione delle circoscrizioni ecclesiastiche? Ora, scorrendo le citazioni tratte dai documenti, non risulta che si sia esplicitata alcuna “rottura” con gli assetti pregressi, per quanto riguarda il ruolo del territorio: semplicemente, si è cercato di riportare l’attenzione sul ruolo funzionale degli enti di governo, cioè sulla cura spirituale. Nulla, invece, circa un asserito regime, costituzionalmente territoriale, antecedente al Vaticano II. Anzi, il fattore territoriale sembra raccomandato e riconosciuto dal Concilio come idoneo a scongiurare i pericoli dei particolarismi. Poi, per quanto riguarda il criterio personale gerarchico, l’unico passo esplicito sembra essere il nr. 10 di PO: ivi, infatti, si ventilano anche *peculiares dioeceses*, le quali potrebbero essere declinate anche in senso personale, come le contigue prelature. Ma il senso che emerge è di un regime di eccezione, rispetto alla regola della territorialità: questo lo si vede bene nel nr. 23 di CD, dove le soluzioni personali sono graduate nel senso di una loro attuazione minimale, ossia lontane dal modello diocesano.

Ecco perché pare condivisibile il giudizio di chi non ravvisa alcuna mutazione nelle strutture della chiesa post-conciliare<sup>480</sup>: nel dettaglio, non sembra che i concetti di chiesa particolare, diocesi, etc. abbiano subito una svolta e, per quel che qui interessa, il Vaticano II risulta aver confermato la predilezione per il territorio quale criterio di organizzazione gerarchica.

#### **IV.2. Il problema della terminologia *ecclesia particularis/localis*.**

Per quanto il vigente *Codex* sia coerente nell’utilizzo delle espressioni per indicare una chiesa concretizzata in un determinato luogo (o secondo criteri personalistici), servendosi sempre dell’espressione *ecclesia particularis*<sup>481</sup>, lo stesso non si può dire delle formulazioni conciliari<sup>482</sup>. Senza ipocrisia, bisogna riconoscere che, in ciò, se valutato dal punto della precisione terminologica, il Vaticano II presenta un quadro problematico ed incerto, alternando l’uso degli aggettivi *localis* e *particularis* ed operando scelte non pienamente coerenti: ecco perché, in molte trattazioni, gli autori sono costretti a dedicare spazio proprio alla

<sup>480</sup> Cfr. BARBERINI, *L’ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II*, cit., pp. 13 s. Interessante notare come l’Autore ponga in contrasto le strutture della chiesa con le istituzioni laiche, ravvisando in queste ultime un’esigenza di evoluzione.

<sup>481</sup> Cfr. *infra* V.4.2.

<sup>482</sup> *E pluribus*, rileva la non univocità dei termini TANGORRA, 5. *La Chiesa presente in un luogo*, cit., pp. 136 ss.

classificazione ed all'esegesi dei testi<sup>483</sup>, senza contare i casi nei quali sono gli stessi studiosi a reiterare l'uso ambiguo dei termini<sup>484</sup>. *Supra* sono state riportate varie occorrenze conciliari, ripartite secondo i diversi documenti di appartenenza. In tutta evidenza, senza troppi commenti, si può evincere una variazione di significato a seconda dei testi di riferimento, anche se, come prima ricognizione, si può affermare che il Concilio usa sia *localis* che *particularis* indifferentemente, con preferenza del secondo<sup>485</sup>. In realtà, se si guarda già alle teorizzazioni pre-Vaticano II, si può notare come gli aggettivi *particularis* e *localis* venissero utilizzati come sinonimi, senza per ciò generare problemi interpretativi<sup>486</sup>. Dunque, non pare un'impresa troppo ardua cercare di fornire una lettura sistematica e coerente delle diverse occorrenze testuali ed, in tal senso, sono già state effettuate delle categorizzazioni non problematiche<sup>487</sup>.

Passando, invece, alle riflessioni più articolare, Nedungatt parla espressamente di «The Problem of Terminology», ravvisando, nell'uso degli aggettivi in seno al Vaticano II, una non uniformità delle scelte<sup>488</sup>. In particolare, in relazione ad OE, sembra che vi sia stata una volontà intenzionale di servirsi dell'espressione *ecclesia particularis*<sup>489</sup>, per indicare una Chiesa rituale, ben sapendo, cioè che, in altri documenti<sup>490</sup>, la medesima espressione valeva come sinonimo di diocesi<sup>491</sup>. Ciò considerato, l'Autore, partendo da una riflessione scolastica sull'uso dei concetti *de quibus*<sup>492</sup>, ritiene più congruo l'utilizzo del termine *ecclesia singularis* per indicare la diocesi. Secondo tale impostazione, «[...] *ecclesia particularis* should be situated schematically between the *ecclesia*

<sup>483</sup> *E pluribus*, cfr. MONTAN, *Le istituzioni della Chiesa dopo il Concilio Vaticano Secondo*, I. *Introduzione, le chiese particolari, la comunione tra le chiese*, cit., pp. 52 s.

<sup>484</sup> Cfr. le osservazioni di VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., pp. 268 s., ove si stigmatizza anche la non chiarezza circa i concetti di chiesa cattolica e di chiesa universale.

<sup>485</sup> Cfr. LANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., col. 812.

<sup>486</sup> Cfr. DIECKMANN, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, I. *De Regno Dei*, cit., pp. 345 s., nrr. 410 s., nonché p. 365, nr. 427, p. 371, nr. 433.

<sup>487</sup> «Come appare evidente, c'è una certa fluttuazione di terminologia, anche se è rilevabile la preferenza data a “*Ecclesia particularis*” per indicare la Chiesa che fa capo a un vescovo ed “*Ecclesia localis*” per indicare dei gruppi di Chiese particolari o diocesane. *Il nuovo CIC recepisce questa classificazione o denominazione*» (T. BERTONE, *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, in E. CAPPELLINI [ed.], *La nuova normativa del Codice*, Brescia, Queriniana, 1983, p. 92).

<sup>488</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *Ecclesia Universalis, Particularis, Singularis*, in *Nuntia*, II (1976), pp. 75 s.

<sup>489</sup> Cfr. OE, nr. 2: «[...] *particulares ecclesias seu ritus constituunt. [...] ut salvae et integrae maneat uniusquisque particularis ecclesiae se ritus traditiones [...]*».

<sup>490</sup> A titolo esemplificativo, si considerino i noti passi LG, nr. 23: «*Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis ecclesiis particularibus [...]*» e CD, nr. 11: «*Singuli episcopi, quibus ecclesiae particularis cura commissa est [...]*».

<sup>491</sup> Cfr. NEDUNGATT, *Ecclesia Universalis, Particularis, Singularis*, cit., p. 76.

<sup>492</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 80 ss.

*universalis* and *ecclesia singularis*, and represent in extension the intermediate ecclesial communion of *aliquae ecclesiae singulares* [...]»<sup>493</sup>.

Ratzinger, invece, propende per una diversa soluzione, invertendo due elementi della triade, cosicché il Vaticano II presenterebbe tre gradi di teorizzazione della chiesa. Rispettivamente, l'*ecclesia universalis* («[...] cioè l'intera Chiesa cattolica, comprese le diverse "famiglie" di riti») [...]; l'*ecclesia localis* («[...] cioè il "patriarcato" o le specifiche comunità [*Gemeinschaften*] di tradizione e di rito»); e l'*ecclesia particularis* («[...] cioè la comunità [*Gemeinschaft*] di fedeli riferiti ad un vescovo: la diocesi») <sup>494</sup>. Kehl colloca, invece, la distinzione in relazione alle conferenze episcopali: «Per "Chiesa particolare" intendiamo qui la Chiesa nell'ambito di una conferenza episcopale nazionale o continentale; per "Chiesa locale" la singola diocesi con il suo "vescovo locale"; entrambe le realtà possono essere designate anche come "singola Chiesa" a differenza della "Chiesa universale"»<sup>495</sup>.

Una possibile soluzione sembra essere quella di considerare i due aggettivi in relazione al medesimo soggetto, senza una necessaria contrapposizione: «Il primo dice che la Chiesa di Cristo è sempre Chiesa che si realizza in un luogo, ossia in uno spazio umano; il secondo specifica che ogni realizzazione locale non divide e non moltiplica la Chiesa giacché ciascuna è da intendersi non già come *pars in toto* bensì come *pars pro toto*»<sup>496</sup>.

Non deve meravigliare, quindi, che molte opere scientifiche, malgrado i diversi documenti conciliari, continuino ad utilizzare esclusivamente l'espressione *ecclesia localis*<sup>497</sup>, oppure evitino accuratamente di prendere posizione sulla questione se sia più corretto parlare di *ecclesia particularis* o di *ecclesia localis*, secondo le disposizioni conciliari: anzi, capita spesso che gli autori chiariscano, magari in nota, l'intento di non affrontare il punto e procedano oltre<sup>498</sup>. La cosa, effettivamente, potrebbe non essere estremamente rilevante in una trattazione di diritto canonico, dove ci si può sempre rifare all'autorevolezza del CIC vigente

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 84 (cfr. anche pp. 86 s.).

<sup>494</sup> Cfr. *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die «Gemeinde» und die Katholizität der Kirche*, trad. it. *Diritto della comunità all'Eucaristia? La «comunità» e la cattolicità della Chiesa*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre*, cit., p. 207. Da notare che il livello inferiore, ossia quello diocesano è «[...] valutato teologicamente come realizzazione specifica della Chiesa [...]» (cfr. *ibid.*, p. 208).

<sup>495</sup> *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, Echter, 1992, trad. it. *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995, p. 205, nt. 5.

<sup>496</sup> SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, cit., p. 104. In generale, per un'analisi dell'elemento territoriale, in relazione alla chiesa locale/particolare, cfr. *ibid.*, pp. 97-104.

<sup>497</sup> Come pare fare, ad esempio, da un rapido spoglio, J. COMBLIN, *Teologia della città* (Sulle vie del Concilio), Assisi, Cittadella Editrice, 1971.

<sup>498</sup> Cfr., e *pluribus*, M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica* (Tesi Gregoriana, Serie Diritto canonico, 36), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 57, nt. 18.



che, come detto *supra*, usa in modo coerente il primo termine. Eppure, tale incertezza lascia estremamente insoddisfatti e merita qualche riflessione, specialmente in questa sede, ove si discute proprio delle strutture ex cann. 368 ss.<sup>499</sup>.

Vi sono anche degli autori che ritengono problematica l'espressione *chiesa particolare*. Semeraro, ad esempio, ritiene che vi sia il rischio di indurre l'idea una mera «[...] circoscrizione territoriale della Chiesa universale (in questo caso nel senso di “mondiale”) o [di] una parte separata di una grande struttura amministrativa [...]»<sup>500</sup>.

Cosa c'è di certo, allora, nelle statuizioni conciliari sull'*ecclesia localis*? Qualcosa si può escludere e, precisamente, che l'espressione in questione venga utilizzata per indicare la parrocchia: quest'ultima, cioè, non viene mai intesa, propriamente, come una chiesa locale<sup>501</sup> e lo stesso vale anche per le altre comunità cristiane, per quanto siano legittimamente costituite<sup>502</sup>. Attenzione, non si può affermare che le parrocchie e le altre realtà sub-diocesane non abbiano nulla a che fare con il tema in questione, dato che, ad esempio, LG 28 – come già riportato *supra* – dà rilevanza anche ad esse; ma, per la precisione, il Concilio sembra distinguere nettamente ciò che è piena manifestazione della chiesa da ciò che lo è solo parzialmente.

Così, concludendo sul presente tema, ci si può sbilanciare in una proposta ricostruttiva che cerchi di raccogliere gli spunti e le statuizioni del Vaticano II in un sistema possibilmente coerente, cioè di restituire ai diversi documenti un'unità di pensiero che, forse, non era la principale tensione dei Padri conciliari, ma che, comunque, appare sottotraccia:

- a) ogni comunità di *christifideles* è qualificabile come *congregatio localis* (specialmente quella organizzata come parrocchia) e, dunque, non è tecnicamente un'*ecclesia particularis*<sup>503</sup>;
- b) le *dioeceses* sono *ecclesiae particulares*, nelle quali si manifesta l'*ecclesia universalis*;
- c) le chiese particolari sono raggruppabili per motivi di rito e, così, costituiscono le *ecclesiae locales* (tra le quali si annoverano specialmente quelle *patriarchales*).

<sup>499</sup> Per qualche esempio, invece, di interpretazione del rapporto *localis* vs. *particularis*, cfr. BARBERINI, *L'ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II*, cit., pp. 115 s.

<sup>500</sup> *Mistero, comunione e missione*, cit., p. 103.

<sup>501</sup> Cfr. LANNE, s.v. *Chiesa locale*, cit., col. 799.

<sup>502</sup> Cfr. *ibid.*, coll. 801 e 822-825.

<sup>503</sup> Malgrado anche in codeste realtà sia ravvisabile un'espressione della chiesa universale: «L'unica comunità salvifica *universale* esiste sia nelle Chiese locali di Corinto, Tessalonica, Roma ecc. [...], sia anche come *Chiesa domestica* [...]. Tali comunità non sono però conventicole chiuse, ma l'attuazione e la realizzazione dell'unica Chiesa universale [...]» (G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1995, trad. it. *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo [MI], San Paolo, 1999, p. 715).

Chiaramente, si tratta di una categorizzazione riduttiva, che svilisce la ricchezza della riflessione operata dai diversi documenti citati, ma che pare utile per fornire una base ordinata per chi si occupa dell'organizzazione ecclesiastica dal punto di vista canonico, ossia in una prospettiva giuridica, ove le ambiguità e le incertezze non aiutano certo<sup>504</sup>.

### IV.3. La riforma del *Codex*.

Anche considerando soltanto l'aspetto cronologico, il nuovo *Codex Iuris Canonici* non può non essere influenzato dalle conclusioni conciliari. Infatti, iniziata la revisione ben prima del 1983, pare innegabile che il secondo CIC sia classificabile come un prodotto del Vaticano II. Se, poi, si va oltre il dato temporale e si considera il contenuto, risulta evidente un certo influsso. Ebbene, in che misura l'ultimo Concilio ha segnato le disposizioni in materia di chiesa particolare e di territorialità?

#### IV.3.1. *I Principia del 1967*

A tal proposito, vanno sicuramente considerati i *Principia* del 1967<sup>505</sup>: la PCIC condensa e concretizza le diverse riflessioni del Vaticano II in dieci direttive che dovranno essere considerate nel processo di revisione del CIC17. In questa sede, in particolare, risulta di importanza cardinale l'analisi dell'VIII principio, rubricato *De ordinatione territoriali in Ecclesia*: «Quaestio ponitur de opportunitate vel minus conservandi exercitium iurisdictionis ecclesiasticae cum stricta praevalentia territorialitatis in ordinatione Ecclesiae. Ex documentis conciliaribus videtur deducendum principium: finem pastoralem dioeceseos et bonum totius Ecclesiae catholicae claram et congruentem circumscriptionem territorialem exigere, ita ut, ex iure ordinario, uniuscuiusque dioecesis unitas organica in tuto ponatur quoad personas, officia, instituta ad instar corporis apte viventis. Videtur ex alia parte, ob exigentias moderni apostolatus, sive in ambitu

<sup>504</sup> Significativamente, VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., pp. 268 s., dopo aver stigmatizzato le ambiguità concettuali, ritiene che, comunque, il problema sia aggirabile per il tramite dell'*explicatio terminorum*.

<sup>505</sup> I relativi testi possono essere reperiti in PCIC, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant a Pontificia Commissione proposita et primi generalis Coetus «Synodi Episcoporum» examini subiecta (Sub secreto)*, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXVII. Per comodità di consultazione, però, si farà riferimento alla versione contenuta in *Communicationes*, I (1969), pp. 77-100 (PCIC, *I. Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*), salvo eccezioni. Si rinvia, altresì, al volume collettaneo a cura di J. CANOSA, *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio vaticano II* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 16), Milano, Giuffrè, 2000, spec. pp. 549-666.

alicuius nationis vel regionis sive intra ipsum territorium dioecesanum ampliori ratione sanciri posse et forsitan debere, saltem ex iure extraordinario in ipso Codice inscripto, unitates iurisdictionales ad peculiarem curam pastoralem destinatas, quarum exempla exstant plura in hodierna disciplina. Propugnata tandem futurum Codicem unitates iurisdictionales de quibus dictum est permittere posse non solum ex speciali apostolico indulto, sed etiam quae a competenti auctoritate territorii vel regionis constitutae fuerint secundum exigentias vel necessitates curae pastoralis Populi Dei. Cum quaestio aspectus diversos repraesentet, haec principia iuxta doctrinam Concilii Vaticani II proponi posse videntur. Ecclesiae particulares certocertius hodie definiri nequeunt partes territoriales in Ecclesia constitutae, sed, secundum praescriptum Decreti *Christus Dominus*, n. 11, singulae sunt “Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyteri pascenda conceditur ...”. Cum tamen in determinanda Dei Populi portione, quae Ecclesiam particularem constituit, territorium quod christifideles inhabitant plerumque uti aptior haberi possit ratio, momentum servat territorium, non quidem uti elementum Ecclesiae particularis constitutivum, sed uti elementum determinativum portionis Populi Dei, quae haec Ecclesia definitur. Quare, tamquam regula haberi potest hanc portionem Populi Dei determinari territorio, sed nihil impedit quominus, ubi utilitas id suadeat, aliae rationes, uti fidelium ritus vel natio etc., insimul saltem cum territorio, tamquam criteria communitatis fidelium determinantia admitti possint»<sup>506</sup>.

Ancora una volta, basta una semplice lettura del testo per constatare come, in capo alla Commissione per la revisione, non vi fosse alcuna idea di innovazione: né, infatti, emerge una lettura del Vaticano II come “in rottura”, rispetto al passato, né, tantomeno, si intende utilizzare le conclusioni conciliari al fine di innovare gli assetti gerarchici<sup>507</sup>. E ciò, si badi, vale in relazione sia al tema dell'*ecclesia particularis* che a quello della territorialità.

La Commissione, se mai, si limitò a sottolineare che non si potesse parlare, dopo il Concilio, delle chiese particolari come *partes territoriales in Ecclesia constitutae*, richiamando la concezione sottesa al nr. 11 CD: questo pare essere il passo più innovativo, ma, come messo in luce, prima del Vaticano II lo statuto ecclesiologicalo delle diocesi era già tenuto in considerazione e per nulla ridotto ad una mera ripartizione amministrativa<sup>508</sup>. Per quanto, poi, riguarda il territorio, il senso letterale del *principium* non pare certo quello di imputare all'assetto preconconciliare una visione di tale fattore come costitutivo della chiesa: lo stesso

<sup>506</sup> PCIC, I. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, cit., p. 84.

<sup>507</sup> C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico* (Itinerari, Diritto), Bologna, il Mulino, 2003, p. 265, afferma: «Di regola è mantenuto il principio della territorialità ma, nella determinazione delle comunità di fedeli talvolta si potranno, per motivi pastorali, ammettere altri criteri».

<sup>508</sup> Cfr. *supra* III (spec. III.9.1).

incipit del testo presenta l'assetto del CIC17 *cum stricta praevalentia territorialitatis in ordinatione Ecclesiae*. In altre parole, il territorio, già prima del Vaticano II, non poteva essere considerato come costitutivo dell'*ecclesia particularis*, bensì figurava quale criterio fondativo dell'*exercitium iurisdictionis*. Semplicemente, in sede di revisione si voleva sottolineare con maggior chiarezza la distinzione tra elemento costitutivo ed elemento meramente determinativo, ma senza che si intendesse rivoluzionare l'assetto generale territoriale.

La tesi della Commissione, piuttosto, andrebbe analizzata laddove essa si esprime sull'organizzazione personale: quest'ultima, comunque, dovrebbe essere affiancata anche dal criterio del territorio («insimul saltem cum territorio»); ne deriva l'impossibilità, secondo questa formulazione, di procedere con un'organizzazione gerarchica esclusivamente personale. La cosa va considerata in relazione alla formulazione odierna del can. 372 § 2, della quale si parlerà oltre<sup>509</sup>, ma, intanto, si noti come il CIC83 sembri aver sposato, in ciò, l'VIII principio, parlando di «in eodem territorio».

Sarebbe, però, fin troppo pedestre limitarsi ad un'analisi testuale<sup>510</sup>. Sembra, piuttosto, rilevante constatare come la PCIC si sia concentrata non tanto sulla questione del territorio, quanto sulle funzioni episcopali, come si evince dalla relazione di Felici in data 30 settembre 1967: «exigentiis moderni apostolatus satisfacere videtur [l'VIII principio, *scil.*] ita ut integra maneat munera Episcoporum in Ecclesiis particularibus sibi concreditae atque insimul peculiaribus necessitatibus satisfieri valeat; quod hodierna cura pastoralis Populi Dei, non solum opportune et utiliter verum etiam quandoque instanter exigere videtur. In iis autem ordinandis multum defertur iudicio competentis auctoritatis in territorio vel regione constitutae»<sup>511</sup>: nessuna traccia di volontà di svolta o di innovazione in chiave anti-territoriale; semplicemente il desiderio di responsabilizzare l'episcopato locale nella cura del popolo di Dio. Già qui, in altre parole, coerentemente con le conclusioni conciliari, le strutture personali sono pensate non come fine a se stesse, bensì nell'ottica di rivitalizzare le chiese particolari.

Così, proseguendo con ordine nell'analisi, nulla si ravvisa nelle osservazioni di Felici, a sottolineare la non problematicità del tema<sup>512</sup>, mentre

<sup>509</sup> Cfr. *infra* V.7.3.

<sup>510</sup> Da questo punto di vista, andrebbe notata l'assenza del tema dell'assimilazione alle diocesi. La PCIC, infatti, si limita a parlare di *ecclesiae particulares*, non entrando nel merito di un'eventuale identificazione tra esse e le diocesi.

<sup>511</sup> In PCIC, I. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, Relatio circa «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»*, p. 90.

<sup>512</sup> In *ibid.*, *Responsiones ad animadversiones circa «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»*, cit., pp. 92-98.

risultano interessanti i risultati dei *modi* espressi dai singoli componenti della Commissione<sup>513</sup>: «Placet 162, Non placet 1, Placet i. m. 24. Modi:

- Ipsa auctoritas territorialis vel regionalis ius habeat constituendi unitates iurisdictionales ad peculiarem curam pastoralem destinatas, easque dissolvendi si suis finibus non iam respondeant. PP. 11 (CE 1).
- Unitates iurisdictionales non territoriales possint extendi etiam ultra ambitum unius nationis vel regionis secundum Concilium Vaticanum II. P. 1 (CE 1).
- Iurisdictio pro foro interno non sit iam territorialis, sed muneri sacro connexa. PP. 9. (N.B. Inter hos 9 PP. unus dicit: pro foro interno *sacramentali*).
- Tollatur duplex Ecclesiarum divisio: una in provincias ecclesiasticas, alia in conferentias episcopales. PP. 7.
- Maior flexibilitas optatur in favorem iurisdictionum personalium. PP. 2 (CE).
- Vitandae sunt unitates iurisdictionales secundum nationalitatem ne ansa praebeatur separatismo nationalistico vel munus pastorale episcopi quasi impossibile reddatur. Ergo omitatur verbum “natio”. PP. 2 (CE 2).
- Sermo sit de “organicitate pastorali”, non de “ordinatione territoriali”. PP. 2 (CE 1).
- Loco verbi “Codice” substituatur verbum “iure”. PP. 1 (CE 1).
- Ne sit ulla unificatio iurisdictionalis in Oriente. P. 1.
- Inseratur in Codice praescriptum Decreti “Christus Dominus” n. 23/3: “Ubi sint fideles diversi ritus ... Quodsi haec omnia, ob rationes peculiare iudicio Apostolicae Sedis, fieri non possit, Hierarchia propria pro diversitate Rituum constituatur”. PP. 3.
- Piene agnoscatur libertas mutandi ritum. P. 1».

In particolare, vanno sottolineate le richieste di rendere più flessibile l'organizzazione gerarchica, in favore delle circoscrizioni personali, nonché di evitare di fare riferimento al criterio della nazionalità, in relazione alla strutturazione ecclesiastica. Si noti, poi, che l'VIII principio, secondo l'opinione di un membro della Commissione, dovrebbe essere riformato nel senso di consentire che le strutture personali possano estendersi al di fuori dei confini territoriali.

#### IV.4. Lo sviluppo post-Vaticano II.

Questi sono i presupposti per la revisione del CIC17. Sarebbe, però, inesatto limitarsi a considerare codeste fonti, senza seguire gli sviluppi che, sui temi che

---

<sup>513</sup> Tali informazioni sono riportate nell'opuscolo PCIC, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant a Pontificia Commissione proposita et primi generalis Coetus «Synodi Episcoporum» examini subiecta*, cit., p. 52.

interessano, ha conosciuto la chiesa anche successivamente alla promulgazione del nuovo *Codex*. Non sarà peregrino, pertanto, considerare alcuni altri testi che paiono rilevanti, chiaramente senza alcuna pretesa di esaustività.

#### IV.4.1. *Communio notio*

Non si può non prestare attenzione a CN, quale esempio di intervento dottrinale diretto a chiarire la posizione romana, in relazione ad alcuni aspetti della chiesa<sup>514</sup>. Per la precisione, la CDF ha chiarito il rapporto intercorrente tra *ecclesia universalis* ed *ecclesiae particulares*, relazione che, evidentemente, il Vaticano II non era riuscito ad inquadrare con precisione, o, meglio, aveva esplicito in un modo tale da consentire che sorgessero opinioni discordi in dottrina<sup>515</sup>. Così, LG, nr. 23 afferma: «Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit». Ebbene, da ciò poteva effettivamente nascere spontanea l'idea che la chiesa fosse concepibile esclusivamente a partire dalle chiese particolari, con conseguente prevalenza della dimensione locale, rispetto a quella universale. Di seguito, dunque, i passi di CN che interessano.

Il nr. 7 principia il ragionamento affermando: «Ecclesia Christi, quam in Symbolo confitemur unam, sanctam, catholicam et apostolicam, est Ecclesia universalis, scilicet universalis discipulorum Domini communitas, quae adest et operatur in particularitate diversitateque personarum, coetuum, temporum atque locorum. Has inter multiplices formas particulares praesentiae salvificae unius Ecclesiae Christi inde a temporibus apostolicis illae inveniuntur quae in seipsis sunt Ecclesiae, quoniam, etsi sint particulares, in ipsis praesentem se reddit Ecclesia universalis cum omnibus suis elementis essentialibus. Ideo formatae sunt “ad imaginem Ecclesiae universalis”, et unaquaeque earum est “Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur”». Si ricorda, dunque, che sono le chiese particolari ( $x$ ) ad essere ad immagine della chiesa universale ( $y$ ); forse, si sarebbe potuti essere più coraggiosi ed affermare che, per logica basica, se  $x$  è ad immagine di  $y$ , non significa che  $x = y$ , come vale, d'altronde, anche per il rapporto tra gli uomini e Dio (cfr. *Gn* 1,26 s.). Con il nr. 7, cioè, si prelude alla statuizione del nr. 9, sull'antecedenza ontologica e temporale della chiesa universale rispetto alle chiese particolari. In realtà, non servono

<sup>514</sup> Va riconosciuto, comunque, che si tratta di un documento che non sempre risulta oggetto di attenzione, presso la dottrina: ad esempio, in TILLARD, *L'Église locale*, cit., CN è citata soltanto di sfuggita (cfr. p. 227, nt. 3; p. 228; p. 284, nt. 2).

<sup>515</sup> Sul fatto che solo con CN si chiarisca il rapporto tra poli universale e particolare, evitando le estremizzazioni, cfr. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, cit., pp. 65 ss.

ragionamenti complicati: se  $x$  è *ad imaginem* di  $y$ , allora, evidentemente,  $y$  deve precedere  $x$ , in quanto, altrimenti, sarebbe come dire che quello che si vede allo specchio esiste prima di ciò che si specchia.

Il nr. 8, poi, affronta specificamente le difficoltà sottese ad alcune concezioni ecclesiologiche: «Ecclesia universalis est igitur Corpus Ecclesiarum, quapropter fas est notionem communionis modo analogico applicare quoque Ecclesiarum particularium inter se unioni, necnon Ecclesiam universalem intellegere tamquam Communionem Ecclesiarum. Attamen idea communionis Ecclesiarum particularium nonnumquam tali modo adhibetur, ut ipsa conceptio unitatis Ecclesiae debilitetur in sua dimensione visibili et istituzionale. Eo igitur pervenitur ut affirmetur quamcumque Ecclesiam particularem subiectum completum esse in seipsa, Ecclesiam vero universalem esse consequentiam agnitionis mutuae Ecclesiarum particularium. Quae visio ecclesiologica unilateralis, restringens notionem non solum Ecclesiae universalis sed et Ecclesiae particularis, prae se fert haud sufficientem comprehensionem notionis communionis. Ut ipsa historia docet, quoties Ecclesia aliqua particularis ad sui sufficientiam pervenire conata est, extenuans realem suam communionem cum Ecclesia universali eiusque vitae centro visibili, defecit etiam propria ipsius unitas interna, et insuper ipsa in discrimen incidit ne suam libertatem amitteret, obnoxia multimodis illorum viribus qui eam in servitutem redigere et quaestui habere conarentur». In altre parole, per la CDF, il concepire la chiesa come una semplice comunione di chiese particolari che si riconoscono tra di loro (postulando ciò che ciascuna *ecclesia particularis* sia autosufficiente), tradisce il senso proprio sia delle chiese particolari stesse che della chiesa universale<sup>516</sup>, oltre a precludere a più gravi conseguenze ecclesiologiche.

Ma come uscirne? Quale dev'essere l'equilibrio, se anche il Vaticano II si presta ad utilizzi strumentali? Ecco, allora, che il nr. 9 fornisce la chiave di volta: «Ut germanus sensus percipiatur quo vox communionis analogice applicari queat Ecclesiis particularibus simul sumptis, ante omnia prae oculis habendum est inter illas, in quantum “unius Ecclesiae Christi partes”, et totum, id est Ecclesiam universalem, vigere peculiarem relationem “mutuae interioritatis”, quia in

---

<sup>516</sup> In generale, G. GHIRLANDA (*Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*<sup>3</sup>, Cinisello Balsamo [MI], San Paolo, 2000, p. 42), elenca gli elementi essenziali perché vi sia *Chiesa cattolica*: il battesimo; l'organica differenziazione dei fedeli; l'interezza dell'ordinamento della chiesa visibile con i relativi vincoli; il governo del papa e dei vescovi. «Questi elementi essenziali non mutano se consideriamo la Chiesa a livello universale, particolare, o locale, in quanto l'universalità, la particolarità e la località debbono essere considerati come attributi del soggetto Chiesa, che d'altra parte non esiste in astratto, ma sempre in una specificazione, o universale, o particolare, o locale. Il soggetto Chiesa, infatti, è unico e sempre lo stesso nei suoi elementi essenziali, ma vario in quelli accidentali, che si esprimono attraverso attributi riferiti al soggetto. Gli attributi “universale”, “particolare”, “locale” sono rettamente riferiti alla Chiesa se si trovano tutti gli elementi essenziali sopra elencati (CN 7)».

unaquaque Ecclesia particulari “vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia”. Quare “Ecclesia universalis nequit concipi quasi sit summa Ecclesiarum particularium aut Ecclesiarum particularium quaedam foederatio”; non est enim fructus communionis istarum, sed, pro essentiali suo mysterio, ontologicamente et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem. Enimvero ontologicamente Ecclesia quae est mysterium, Ecclesia una et unica, secundum Patres praecedit creationem, et parturit Ecclesias particulares sicut filias, in iis seipsam exprimit, est mater Ecclesiarum particularium et non earum effectus. Praeterea in tempore Ecclesia manifesta apparet die Pentecostes in communitate centum viginti Congregatorum cum Maria atque duodecim Apostolis, personam gerentibus unice Ecclesiae futurisque fundatoribus Ecclesiarum localium, qui missione potiuntur respiciente mundum universum: tunc iam Ecclesia loquitur cunctis linguis. Ex qua Ecclesia, nata et manifestata universali, ortae sunt diversae Ecclesiae locales, tamquam expressiones particulares unius et unice Ecclesiae Iesu Christi. Nascentes in et ex Ecclesia universali, in ipsa et ab ipsa habent suam ecclesialitatem propterea formula Concilii Vaticani II: Ecclesia in et ex Ecclesiis, inseparabilis est ab hac altera: Ecclesiae in et ex Ecclesia. Patet prorsus hanc relationem Ecclesiam universalem inter et Ecclesias particulares naturam induere mystericam, neque comparari posse necessitudini totum inter et partes in quolibet coetu vel societate mere humana occurrenti». La soluzione è nella relazione di *mutua interiorità*<sup>517</sup>, tra la chiesa universale e le chiese particolari, in modo che il nr. 23 LG andrà completato, aggiungendo, alla celebre formula delle *ecclesiae in quibus et ex quibus ecclesia*, la precisazione della *ecclesia in qua et ex qua ecclesiae*<sup>518</sup>.

Infine, il nr. 10 esplica un caso pratico di quanto appena detto: «Quicumque fidelis per fidem et Baptismum incorporatur Ecclesiae, quae est una, sancta, catholica et apostolica. Nemo ad Ecclesiam universalem pertinet modo mediato, mediante incorporatione alicui Ecclesiae particulari, sed modo immediato, quantumvis ingressus in Ecclesiam universalem et vita in ipsa degenda necessario eveniant in aliqua particulari Ecclesia. Sub respectu igitur Ecclesiae prout est communio universalis communio fidelium et communio Ecclesiarum non sunt altera alterius consequentia, sed eandem constituunt rem, sub diverso aspectu consideratam. Insuper, quod quis pertineat ad aliquam Ecclesiam particularem,

<sup>517</sup> Come noto, si tratta di un concetto molto contestato. In realtà, ad esempio, già nel 1976 si parlava di *mutua immanenza*: cfr. A. MARRANZINI, *Teologia della Chiesa locale. II. Cattolicità e localizzazione*, in *La Civiltà cattolica*, 127 (1976), I, p. 12.

<sup>518</sup> Sul “capovolgimento” della formula di LG nr. 23, cfr. SEMERARO, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23)*, cit., pp. pp. 344-348. VALENTINI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un’armonia raggiunta?*, cit., pp. 237 s., esclude che vi sia contraddizione tra LG 23 e CN 9, ritenendo che vi sia «[...] una sostanziale continuità e insieme uno sviluppo, una esplicazione dottrinale e teologica [...]», malgrado non si possa parlare di una piena armonia.



numquam repugnat illi veritati in Ecclesia neminem esse advenam: praesertim cum celebratur Eucharistiae quilibet fidelis in Ecclesia sua est in Ecclesia videlicet Christi, sive pertinet sive non pertinet, sub respectu canonico, ad illam dioecesim, paroeciam vel aliam communitatem particularem ubi fiat talis celebratio. In hoc sensu, firmis manentibus necessariis de iuridica dependentia normis, qui ad unam pertinet Ecclesiam particularem, pertinet ad omnes Ecclesias; etenim actus pertinendi ad Communionem, qua actus pertinendi ad Ecclesiam, numquam est mere particularis, sed ipsa sua natura est semper universalis». Ne emerge un regime per cui non si appartiene alla chiesa universale per il tramite di quella particolare, ma si appartiene alla prima in modo immediato<sup>519</sup>, con la conseguenza che nessuno può risultare estraneo ad una qualsiasi chiesa particolare.

In conclusione, si noti l'uso massiccio, all'interno di CN, dell'espressione *ecclesia particularis*, rispetto a *ecclesia localis*: ambedue le dizioni, comunque, sembrano proprio indicare la *dioecesis*<sup>520</sup>. Forse, se mai, urgerebbe chiarire un tema collegato: *ecclesia universalis*, *ecclesia Christi* ed *ecclesia catholica* sono espressioni intese da CN come dei sinonimi? e se sì, come coniugare ciò con le statuizioni in LG, nrr. 8 (*subsistit in*) e 23<sup>521</sup>?

#### IV.4.2. *Evangelii gaudium*

Ma come viene intesa, oggi, la questione della territorialità? Come si declina il tema, sotto la vigenza del CIC83?

Guardando al presente pontificato, si può considerare l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*<sup>522</sup>: dallo spoglio del testo in questione pare lecito trarre alcune indicazioni in relazione all'organizzazione gerarchica, come è vista oggi e come potrebbe essere declinata nel futuro.

Innanzitutto, risulta abbastanza evidente la centralità della parrocchia nel progetto evangelizzatore di Francesco<sup>523</sup>: malgrado i rilievi critici, messi in luce

<sup>519</sup> Già COMBLIN, *Teologia della città*, cit., p. 323, riteneva che fosse necessaria una duplice appartenenza: sia alla chiesa universale che a quella locale.

<sup>520</sup> Forse, *ecclesia localis* sottolinea maggiormente l'idea della diffusione geografica, come risulta dalle due ricorrenze al nr. 9.

<sup>521</sup> Ad esempio, E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO–A. CATTANEO, Casale Monferrato (AL)–Lugano, Piemme–Facoltà di Teologia di Lugano, 1997, II, [già in *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Antón-Miralles*. Dirigida por H. Santiago Otero, Madrid 1974, II, pp. 269-299], pp. 12 s., ritiene coincidenti, per quanto riguarda LG, nr. 23.1, i concetti di chiesa universale e chiesa cattolica.

<sup>522</sup> Datata 24.11.2013. In AAS, CV (2013), pp. 1019-1137. Pare bene puntualizzare che i passi significativi sono contenuti sub cap. I (*La trasformazione missionaria della Chiesa*), par. II (*Pastorale in conversione*).

<sup>523</sup> «La parrocchia non è una struttura caduca; proprio perché ha una grande plasticità, può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità. Sebbene certamente non sia l'unica istituzione evangelizzatrice, se è capace di

senza ipocrisie<sup>524</sup>, l'istituto *de quo* si pone in posizione preminente rispetto alle altre articolazioni ecclesiali. In particolare, leggendo il nr. 29<sup>525</sup>, si nota la “subordinazione” delle altre realtà di propagazione evangelica: i movimenti e le associazioni in generale sono apprezzati per le loro funzioni, ma soltanto nella misura in cui restano in contatto con la parrocchia del luogo e, dunque, in relazione con la chiesa particolare. Sempre nel medesimo luogo dell’*Evangelii gaudium*, poi, si evidenziano i rischi insiti nelle istituzioni ecclesiali diverse dalla parrocchia: quella che potremmo definire una “deriva eretica” nel senso tecnico dell’aggettivo<sup>526</sup> e l’assenza di stabili legami con il territorio. Soprattutto l’essere *nomadi senza radici* pare un richiamo forte alla dimensione locale della vita cristiana, che non può non influenzare l’organizzazione gerarchica della chiesa: in una temperie sociale sempre più incline all’individualismo, invitare i fedeli a “porre radici” nella propria parrocchia locale sembra rendere bene la progettualità bergogliana, in relazione al rinnovamento delle strutture ecclesiastiche.

Il nr. 30, infine, fornisce un’interpretazione papale della nozione di chiesa particolare: «[...] porzione della Chiesa Cattolica sotto la guida del suo Vescovo [...]. È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale». Residuano pochi dubbî circa l’importanza attribuita alla strutturazione territoriale della chiesa: per quanto ivi si usi l’espressione *Chiesa particolare*, immediatamente evocativa anche per i canonisti e meno connotata geograficamente di *Chiesa locale*, l’attenzione del Pontefice risulta sensibilmente rivolta al dato territoriale. Non si tratta, qui, di

---

riformarsi e adattarsi costantemente, continuerà ad essere “*la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie*”» (nr. 28).

<sup>524</sup> «Però dobbiamo riconoscere che l’appello alla revisione e al rinnovamento delle parrocchie non ha ancora dato sufficienti frutti [...]» (nr. 28).

<sup>525</sup> «Le altre istituzioni ecclesiali, comunità di base e piccole comunità, movimenti e altre forme di associazione, sono una ricchezza della Chiesa che lo Spirito suscita per evangelizzare tutti gli ambienti e settori. Molte volte apportano un nuovo fervore evangelizzatore e una capacità di dialogo con il mondo che rinnovano la Chiesa. Ma è molto salutare che non perdano il contatto con questa realtà tanto ricca della parrocchia del luogo, e che si integrino con piacere nella pastorale organica della Chiesa particolare. Questa integrazione eviterà che rimangano solo con una parte del Vangelo e della Chiesa, o che si trasformino in nomadi senza radici». In senso conforme, G.L. MÜLLER, *La speranza della famiglia*, a cura di C. GRANADOS, Milano, Ares, 2014, p. 22, reputa «[...] necessario che le famiglie cristiane, vere Chiese domestiche, si integrino di nuovo nella Chiesa universale attraverso le parrocchie o i movimenti [...]», il tutto, però, nell’ottica di rivitalizzare proprio le parrocchie.

<sup>526</sup> Cioè l’elezione di una parte particolare di un insieme, con conseguente asistematicità. Cfr. G. RONZONI, *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Sophia, Praxis, 12), Padova, Facoltà Teologia del Triveneto–Edizioni Messaggero, 2016, p. 33: «La circonlocuzione “solo con una parte del Vangelo e della Chiesa” è un eufemismo che allude alle parole ben più gravi “eresia” e “scisma”: un rischio tanto grave da non essere nominato apertamente».

---

effettuare un'ermeneutica delle periferie del mondo<sup>527</sup> *et similia*, quanto, piuttosto, di prendere atto di una certa sensibilità di Francesco.

---

<sup>527</sup> Senza contare che tali periferie possono essere – anzi sono essenzialmente – intese non strettamente in senso geografico, bensì in senso personale. Con onestà intellettuale, infatti, il fedele dovrebbe riconoscere che ovunque vi sono periferie esistenziali, specialmente a partire da se stesso.



## CAPITOLO V

LA TERRITORIALITÀ E LA PERSONALITÀ COME CRITERI DI COLLEGAMENTO  
NELL'ORDINAMENTO CANONICO

Se si volesse calare nella presente tesi il momento della Passione di Cristo<sup>528</sup>, si potrebbe dire che, durante quelle ore faticose, si manifestò un esempio di conflitto negativo di giurisdizioni, con Pilato che, scoperta l'origine galilea di Gesù, si affrettò a “scaricare” l'incombente del giudizio su Erode<sup>529</sup>: il Romano non vuole assumersi la responsabilità di una condanna che sa essere infondata. Così, a dimostrazione di quanto, con l'Incarnazione, il divino abbia sposato l'umano, si può constatare che la storia di Gesù Cristo è una storia anche di organizzazione gerarchica. Il Figlio di Dio è suddito di un regno umano e, come tale, va soggetto alle leggi in vigore.

Ma non è questa la sede per dilungarsi in siffatte considerazioni e, prima di iniziare a trattare della personalità e della territorialità quali criteri di collegamento nell'ordinamento canonico, urge fare chiarezza sul significato dei termini. Come già messo in luce<sup>530</sup>, la scelta dei vocaboli è fondamentale e pare influenzare il regime giuridico; quindi, onde evitare incomprensioni, va chiarito cosa si intenda, in ambito cattolico, per territorio e persona (e concetti collegati).

### **V.1. Territorialità e personalità in ambito cattolico.**

#### *V.1.1. Territorialità*

È stato affermato che la chiesa cattolica avrebbe attuato «[...] la più vasta strategia di territorializzazione su base religiosa che si sia manifestata nel corso

---

<sup>528</sup> La rilettura della Passione, comunque, è un'operazione per nulla peregrina, come risulta, ad esempio, dalle pagine scritte da M. YOURCENAR: «“Mi sentirei più vicino a Gesù se fosse stato fucilato anziché crocefisso”, mi diceva un giorno un giovane ufficiale che aveva fatto la guerra di Corea. Proprio per lui e per tutti coloro che non riescono a ritrovare l'essenziale sotto ciò che potremmo chiamare gli accessori del passato, mi sono arrischiata a scrivere quanto precede» (*Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983, trad. it. *Il Tempo, grande scultore* [Einaudi Tascabili, Letteratura, 175], Torino, Einaudi, 1985, p. 121).

<sup>529</sup> Cfr. *Lc* 23, 5-7. Per qualche riflessione sul punto, cfr. FREEMAN, *Il cristianesimo primitivo*, cit., pp. 8 s. Dissente da tale interpretazione M. MIGLIETTA, Domandò se l'uomo fosse galileo e, venuto a sapere che ricadeva sotto la 'potestas' di Erode, lo fece tradurre presso Erode (*Luc. 23,6-7): l'invio al tetrarca di Galilea e Perea*, in F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di), *Il processo contro Gesù* (Quæstiones, 2), Napoli, Jovene, 1999, spec. pp. 145 s.

<sup>530</sup> Cfr. *supra* I.3 e I.4.

della storia umana»<sup>531</sup>. Per quanto possa sembrare un'affermazione estrema, si tratta di un dato interessante da considerare, in quanto colloca in primo piano l'afflato del cristianesimo – in particolare del cattolicesimo – verso l'occupazione globale degli spazi: forte, infatti, del mandato evangelico di annunciare la Novella a tutti i popoli<sup>532</sup>, la chiesa sarebbe protagonista di un programma di sussidiarietà spirituale rivolto al mondo intero. Ciò, effettivamente, è ravvisabile proprio nell'ambito dell'organizzazione gerarchica, ove domina la tensione alla copertura geografica totalizzante: tramite diocesi, vicariati, missioni, etc. si cerca di garantire una presenza – più o meno stabile – in favore di ogni persona<sup>533</sup>.

Così, si capiscono meglio affermazioni che, di primo acchito, potrebbero sembrare quasi inaccettabili, come quella per cui «[...] la Chiesa è precisamente lo spazio che separa la prima dalla seconda venuta»<sup>534</sup>. Evidentemente, l'Autore in questione non si riferiva precipuamente alle strutture canoniche di governo, eppure, nella sua icasticità, l'asserzione sembra proprio centrare la questione, facendo riferimento ad un organismo ben collocato temporalmente ed altrettanto ben radicato spazialmente.

Normalmente, a questo punto, quando si parla della chiesa, si inserisce una lunga requisitoria sulla differenza tra essa e lo Stato e si dedica almeno qualche riga a mettere in luce che il territorio non avrebbe rilevanza per la prima. Ebbene, a prima vista, si tratta di una affermazione più che condivisibile, ma occorre distinguere e puntualizzare. Non possiamo dimenticare, come già messo in luce<sup>535</sup>, che, storicamente, vi sono state manifestazioni del cristianesimo connotate da un alto tasso di "territorialismo", ove, cioè, il legame con una determinata porzione di suolo terrestre, politicamente delimitato, costituiva un elemento cardine. Ciò, però, non dovrebbe valere per il cattolicesimo, ove, nella sua dimensione più fedele all'afflato evangelico, si può notare una decisa relativizzazione dei confini geopolitici. Muovendo, infatti, da una delle *notae Ecclesiae* (la cattolicità), la comunione romana nega che vi possa essere una qualche differenza, quanto alla dignità ed alla tutela dei fedeli, esclusivamente fondata sulla distinzione di confini

---

<sup>531</sup> VALLEGA, *La geografia del tempo*, cit., p. 69. L'Autore, nello specifico, si riferisce al legame tra luoghi e culto dei santi (cfr. anche pp. 65 ss.). In generale, per alcuni spunti sul rapporto tra spazio e religione, cfr. G. IMBRIGHI, *Lineamenti di geografia religiosa* (Universale Studium, 75), Roma, Studium, 1961.

<sup>532</sup> Cfr.: *Mt* 28,19; *Mc* 16,15; *Lc* 24,47. In generale, sul ruolo del territorio, quanto alla nascita ed allo sviluppo della chiesa, in particolar modo in relazione all'istituzione dei patriarcati, cfr. A. GARUTI, *Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del "territorio canonico" in Russia* (Cristianesimo e Cultura, 6), Siena, Cantagalli, 2005, pp. 87-104.

<sup>533</sup> Per qualche riflessione sulla rilevanza del territorio in ambito ecclesiale, cfr. L. BRESSAN, *La parrocchia oggi. Identità, trasformazioni, sfide* (Nuovi saggi teologici, 62), Bologna, EDB, 2004, *passim*.

<sup>534</sup> DANIELOU, *Introduzione*, cit., p. XIV.

<sup>535</sup> Cfr. *supra* III.4.

giurisdizionali<sup>536</sup>. La cosa non pare richiedere ulteriori riflessioni, in questa sede: un *christifidelis* è tale a prescindere dal fatto che viva in Perù, piuttosto che in Burundi, piuttosto che a Roma<sup>537</sup>.

A questo punto, potrebbe sorgere spontanea la conclusione che, per il cristianesimo, il territorio sia un elemento alieno, a differenza che per lo Stato. In realtà, anche per la chiesa vi sarebbe un territorio di riferimento, per la precisione il mondo intero – anzi, l’universo – stante la mancanza di veri confini: «[...] non si può negare che nella *societas Ecclesiae*, in sè e per sè considerata, si riscontri un organismo sociale unitario con una sua organizzazione universale, cioè estesa oltre i limiti territoriali dei singoli Stati, e con poteri propri che si esplicano indipendentemente e fuori del loro ambito di sovranità [...] in sostanza, nella Chiesa cattolica ricorrono tutti e tre gli elementi costitutivi dello Stato: territorio, popolo e sovranità [...]»<sup>538</sup>. Ora, è chiaro che, in una riflessione che intenda occuparsi di organizzazione gerarchica, tale considerazione lascia il tempo che trova, in quanto, a ben guardare, si potrebbe anche obiettare che, piuttosto che un territorio universale, la chiesa ha un popolo universale e, dunque, l’elemento geografico tornerebbe ad essere un aspetto del tutto trascurabile. Pur tuttavia, sembra opportuno tenere a mente siffatti dati, onde evitare di reiterare lo stereotipo dell’irriducibile distinzione tra organizzazione ecclesiastica ed organizzazione statale. Ciò, però, non può certo legittimare a concludere che il territorio, in relazione alla chiesa, ricopra un ruolo sostanzialmente omogeneo, rispetto a quello svolto per lo Stato. Le differenze vi sono ed anche vistose. Di seguito alcune riflessioni.

In primo luogo, il cristianesimo deve esercitare una continua messa in discussione della vita dell’uomo; ciò, chiaramente, a partire dal livello individuale, nel senso di un costante emendamento della propria vita (*cor semper poenitens*). Ma sarebbe bene anche considerare l’aspetto comunitario e gerarchico, domandandosi se le formazioni in cui si vive siano o meno conformi al modello evangelico. Solo così si evita di ricadere in logiche tipicamente mondane, per cui il fatto di appartenere ad una data circoscrizione ecclesiastica assumerebbe un significato superiore a quello meramente contingente, come accade, invece, in ambito statale: ivi, infatti, il confine assume un valore costituzionalmente assoluto, per cui il dato di essere nati entro una frontiera ha delle conseguenze rilevanti. In

<sup>536</sup> Cfr., e pluribus, S. GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, Padova, Cedam, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup> (Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 3), 2011, § 19, p. 40.

<sup>537</sup> Attenzione, però, che la cattolicità non deve ritorcersi contro le esigenze spirituali, ad esempio negando una diversificazione sub-universale. La cattolicità della chiesa, infatti, comporta «[...] l’universalità della missione e dell’ordinamento e pertanto la non territorialità. Con la territorialità non va tuttavia confusa la particolarità» (O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona* [Diritto, Ricerche], Milano, Vita e Pensiero, 2012, p. 98).

<sup>538</sup> P.A. D’AVACK, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel jus publicum ecclesiasticum*, Firenze, Carlo Cya, 1936-XIV, p. 19.

altre parole, il criterio del territorio potrebbe condurre, se non opportunamente relativizzato<sup>539</sup>, ad un irrigidimento delle strutture, con conseguente distacco degli enti di cura spirituale rispetto alle concrete esigenze dei fedeli.

Altro aspetto problematico del territorio, elevato acriticamente a criterio cardine nella chiesa, è quello del latitudinarismo<sup>540</sup>. Esso nasce in seno all'anglicanesimo<sup>541</sup>, sviluppandosi tra il XVII e XVIII secolo come espressione del tentativo di distinguere ciò che è veramente essenziale per il cristianesimo. Il contesto culturale era quello di un Inghilterra dilaniata dalle contrapposizioni religiose e, quindi, per i fautori di tale pensiero, urgeva rendere non vincolante tutto ciò che non afferiva al Vangelo. Tale concezione si rivela efficace per le condizioni britanniche e finisce per rappresentare l'*habitus* della *Broad Church*, ossia quella branca della *Church of England* che esprime la visione «più razionalista e meno ecclesiastica»<sup>542</sup>. Ora, non è certo questa la sede per trattare della ripartizione interna all'anglicanesimo tra *High*, *Broad* e *Low Church*, ma

<sup>539</sup> A tal proposito, è istruttiva l'esperienza del dialogo ecumenico con il mondo ortodosso, dove Roma si scontra proprio con una visione "massimalista" di territorio, per cui l'erezione di strutture giurisdizionali cattoliche in Russia è letta da Mosca come un *vulnus* all'integrità del patriarcato di quest'ultima. Evidentemente, qui, si possono percepire nitidamente le conseguenze dell'identificazione tra chiesa e territorio ecclesiastico. Sull'*affaire*, cfr. GARUTI, *Libertà religiosa ed ecumenismo*, cit. (in particolare, sulla nozione ortodossa di *territorio canonico*, cfr. pp. 104-121).

<sup>540</sup> Per una definizione, cfr. AA.VV., *Treccani filosofia* (I dizionario tematici Treccani), s.v. *latitudinarismo*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, I, 2008, p. 563: «Corrente teologica della Chiesa anglicana, nata come filiazione ideale dell'arminianesimo anglicano dei primi decenni del sec. 17°. I latitudinari miravano a una discriminazione tra fondamentale e accessorio nel corpo delle credenze cristiane, una discriminazione tra quello che è 'verità' e quello che è 'opinione': il loro nome intendeva essere un chiaro riferimento a un'ampia estensione del campo della 'opinione', tale cioè da abbracciare il maggior numero possibile di cristiani. Sorto come reazione all'intransigenza puritana, con J. Hales e W. Chillingworth, il l. assunse carattere di mediatore tra questa e la teologia compromissoria di quel gruppo di teologi anglicani, quali L. Andrews, W. Land, Hooker, J. Taylor, che vengono riuniti sotto la comune denominazione di *teologi carolini*, anche se non tutti fiorirono sotto il regno di Carlo I (1625-41). Sotto la spinta del razionalismo, il l. diventò presto la filosofia religiosa, a carattere etico e antidogmatico, del centro moderato: se ne fecero portatori consapevoli i platonici di Cambridge (Cudworth, More, Benjamin Whichcote e A. Bury, già oscillanti tra l. e deismo). Con Eduard Stillingfleet e gli arcivescovi J. Tillotson e Th. Tenison, esso impronta la teologia ufficiale dell'anglicanesimo per tutta la prima metà del secolo: il moderato razionalismo, la fiducia nella tradizione, l'istanza mediatrice, che il l. rappresenta in una società che aspira profondamente alla concordia politica e religiosa dopo la rivoluzione del 1688-89, spiegano le ragioni del suo largo successo, la vittoria finale sul deismo, e la finale costituzione in *Broad Church* ("Chiesa lata") all'interno della Chiesa anglicana. In questa funzione, il l. ha permesso alla Chiesa anglicana di esercitare un'influenza determinante sulla cultura del Settecento inglese. Il termine è anche usato, in senso più generico, per indicare un atteggiamento non rigoristico in materia religiosa».

<sup>541</sup> In generale, su tale confessione cristiana, cfr. T. KIRBY, s.v. *Chiesa d'Inghilterra e anglicanesimo*, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2010, I, pp. 309-319.

<sup>542</sup> A. BENI, s.v. *Latitudinarismo*, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, VII, p. 6239.



pare bene ricordare come la c.d. Chiesa ampia o lata sia fautrice di una sorta di atteggiamento adiaforico nei confronti di molti aspetti del cristianesimo, proprio al fine di soddisfare asserite esigenze di razionalità e di convivenza reciproca. Ebbene, quello che appariva un tempo come una sorta di condizione specifica delle isole britanniche, oggi ha assunto proporzioni globali, anche grazie alla diffusione planetaria dell'anglicanesimo. Soltanto che, recentemente, il latitudinarismo non pare più riferito a distinzioni endo-societarie, bensì figura quale una contrapposizione tra diverse aree del mondo.

Per la precisione, oggi si può parlare di latitudinarismo quale lo sforzo di tenere insieme diverse sensibilità culturali ed etniche, ciascuna delle quali asserisce di essere legittima espressione del credo anglicano. Sostanzialmente, si assiste ad una contrapposizione tra Stati sviluppati dell'emisfero boreale (Australia compresa) e Stati arretrati dell'emisfero australe. In particolare, si cerca di mediare, ad esempio, tra Paesi dell'Africa che continuano ad applicare una visione strettamente biblica e Paesi quali gli USA che riconoscono le recriminazioni delle c.d. minoranze: si capisce che, circa temi quali il ruolo delle donne, la pratica omosessuale, etc., vi è grande dissenso e, così, l'*Anglican Communion* si trova a fronteggiare una grave crisi<sup>543</sup>.

In altre parole, oggi emerge un latitudinarismo che è passato da essere inteso in senso metaforico (l'ampiezza delle vedute in materia religiosa) ad essere inteso in senso geografico (la differenza di fede tra aree del mondo). Ora, ci si potrebbe domandare a che cosa serva siffatto ragionamento, in relazione ad una tesi sull'organizzazione gerarchica cattolica: ebbene, in primo luogo, andrebbe ricordato come dette concezioni latitudinarie sono presenti anche in seno a chi si professa cattolico<sup>544</sup>; in secondo luogo, si rischia di confondere la legittima tutela delle diversità con un'indebita adiaforizzazione dei contenuti di fede.

Infatti, anche in seno alla comunione romana, se ci si limitasse agli aspetti più "esteriori" del cristianesimo – quale la foggia dei paramenti o la valorizzazione di aspetti della cultura locale – la difformità tra aree del mondo sarebbe non solo possibile, ma anche auspicabile, secondo quanto previsto anche dal Vaticano II<sup>545</sup>. Più specificamente, l'*affaire* del latitudinarismo, dal punto di vista della presente tesi, impelle per la consapevolezza che il mutamento geografico non legittima alcuna difformità di credo: in tal modo, il dato contingente di dove il fedele viva finisce in secondo piano (almeno nella prospettiva cattolica), apparendo primario, invece, il fattore della condivisione del presupposto comune, ossia la fede in Cristo; ne deriva che, in un confronto tra fattore umano e fattore geografico, il

<sup>543</sup> Utile, per comprendere lo stato attuale dell'anglicanesimo, è CHAPMAN (edited by), *The Anglican Covenant*, cit.

<sup>544</sup> Cfr. BROGLIATO-MIGLIORINI, *L'amore omosessuale*, cit., p. 282, ove si ipotizza la possibilità di adeguare la dottrina e la pastorale a seconda delle diversità locali.

<sup>545</sup> Cfr., ad esempio, AG, nr. 22 (*supra* IV.1.6).

secondo finisce subordinato al primo. Detto altrimenti, le esigenze dell'organizzazione territoriale non possono minare quelle spirituali dei fedeli, cioè la *salus animarum* di questi ultimi<sup>546</sup>.

Infine, venendo all'aspetto più marcatamente gerarchico, anche in ambito cristiano dovrebbe essere verificato il concreto significato di *territorio*: come già messo in luce, infatti, risulta basilare l'*explicitio terminorum*<sup>547</sup>; invece, nelle trattazioni, si tende a preterire un po' il tema. Qualcuno, però, avverte l'esigenza di distinguere il concetto di territorio da altri, più o meno affini<sup>548</sup>. Ma codesto territorio, in ambito canonico, è solamente una nozione geografica, contrapposta a quella di *persona*, oppure, ha una connotazione peculiare? A fronte della scarsità di riflessioni, assume un aspetto interessante la seguente definizione: «[...] il territorio è uno spazio delimitato da un confine che lo circoscrive in ragione di un qualche principio identificativo, che può essere naturale o ideale»<sup>549</sup>. Insomma, malgrado di primo acchito si possa essere spinti a non considerare il tema in questione – oppure a non considerarlo come foriero di complicazioni –, bisogna riconoscere come il territorio non sia una nozione elementare ed immediata, bensì assuma una dimensione più complessa ed elaborata.

Così, concludendo sul punto, si può affermare: «Il territorio deve essere compreso non solo e non più prevalentemente come ambiente geografico ma soprattutto come rete di relazioni sociali. Mobilità elevata, aggregazioni elettive e di interessi di lavoro o di altra natura impediscono una comprensione semplicemente spaziale del territorio»<sup>550</sup>. In altre parole, per la concezione cristiana, *territorio* non figurerebbe semplicemente quale sinonimo di *spazio*, bensì sarebbe la somma di quest'ultimo e di ulteriori aspetti, quali i costumi sociali, le tradizioni, la lingua, etc. Lo spazio materiale, cioè, non ha, in sé, alcun valore nella prospettiva evangelica: afflatti esclusivamente ambientalistici e di tutela della terra, detto brutalmente, dovrebbero figurare come censurandi o, come minimo, insignificanti, nella prospettiva cristiana. Il creato, infatti, non ha alcun valore se non inteso al servizio delle esigenze umane; soltanto lo spazio abitato, sfruttato con cura ed attenzione, organizzato e ripartito, può e deve essere considerato in una prospettiva cristiana e, nello specifico, di organizzazione gerarchica. Al centro, comunque, resta sempre l'uomo con le sue esigenze: «Il confronto con la ricchezza del pensiero filosofico sull'uomo e sulla persona, Antropologia o Personalismo che dir si voglia, offre comunque la possibilità di rendersi conto della irrinunciabile

<sup>546</sup> Così come, specularmente, la salvezza delle anime si esplica anche nel non riconoscere ai fedeli il diritto di ottenere trattamenti dottrinali difforni, soltanto sulla base della diversa provenienza geografica.

<sup>547</sup> Cfr. *supra* I.3 e I.4.

<sup>548</sup> Ad esempio, sulla differenza tra territorio e *luogo*, cfr. VITALI, *Chiesa e territorio*, cit., p. 27.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>550</sup> M. ALDEGANI, *Relazione finale*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, cit., p. 186.

necessità che il canonista, ed il giurista in genere, dedichi tempo e risorse ad accrescere le proprie competenze e convinzioni a riguardo del presupposto e destinatario insieme del suo lavoro di studioso e di tecnico: la *persona*»<sup>551</sup>.

### V.1.2. Personalità

Più che circa il territorio, la problematica terminologica si avverte in relazione alla nozione di *persona* nella chiesa: non è certamente questa la sede per procedere ad un'analisi diffusa del concetto in questione, sulla quale esistono opere specifiche<sup>552</sup>. Qui, piuttosto, si considereranno alcuni dati che, per quanto noti e costantemente ripetuti, paiono rilevanti per l'ambito gerarchico<sup>553</sup>.

Va riconosciuto, innanzitutto, che il concetto di persona non pare presente nelle Scritture<sup>554</sup> e ciò sembra complicare già la questione, stante, dunque, la non disponibilità di fonti indiscutibili sul punto<sup>555</sup>. Ecco, allora, che – nel corso dei secoli – si è cercato di fornire una definizione che potesse rendere il concetto sotteso. Naturalmente, le definizioni scontano difficoltà collegate con il contesto culturale di riferimento e, dunque, non possono essere assolute<sup>556</sup>, ma ciò non significa che in questa sede non possano aiutare a sviluppare un certo senso critico.

<sup>551</sup> GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, cit., p. 29.

<sup>552</sup> *E pluribus*, cfr.: R. MACERATINI (a cura di), *La persona nella Chiesa. Diritti e doveri dell'uomo e del fedele*. Atti del Convegno, Trento 6-7 giugno 2002 (Università di Trento, Dipartimento di Scienze giuridiche, XLI), Padova, Cedam, 2003; I. SANNA, *Il fondamento teologico della persona umana*, in CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae*, cit., pp. 261-284; J. ENDRES, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo* (Teologia morale, oggi, 4), Roma, Edizioni paoline, 1972, pp. 127-133; J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Saggi di Teologia), Torino, Elle Di Ci, 1992, spec. pp. 45-47; N. SALATO, *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico* (Aloisiana, n.s., 2), Trapani, il Pozzo di Giacobbe, 2013; J. MARITAIN, *Le personne et le bien commun*, Bruges, Desclée, 1946, trad. it. *La persona e il bene comune*<sup>10</sup>, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 48-53; ID., *Le personne humaine en général* (1937), trad. it. *La persona umana in generale*, in ID., *La persona umana e l'impegno nella storia*, cit., pp. 26 s. (in particolare: «[...] è un universo di natura spirituale dotato di libero arbitrio e che costituisce un tutto indipendente, interiore a se stesso» [p. 27]). Per schede sulla *persona*, cfr.: K. RAHNER–H. VORGRIMLER, s.v. *Persona*, in ID., *Dizionario di Teologia*, cit., pp. 500-505; P. PARENTE, s.v. *Persona*, in ID.–A. PIOLANTI–S. GAROFALO, *Dizionario di teologia dommatica*<sup>4</sup>, Roma, Editrice Studium, 1957, pp. 315 s.

<sup>553</sup> Senza contare le difficoltà legate al concetto stesso di persona: per una prima analisi, cfr. E. LANCIAROTTA, *Elementi di antropologia cristiana: approfondimento*, in ID. (a cura di), *Educazione, persona e scuola*, cit., pp. 253-255.

<sup>554</sup> *E pluribus*, MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, cit., p. 295: «Il termine teologico tecnico “persona”, che fu coniato nel corso della storia del dogma trinitario-cristologico dei primi secoli, non ricorre nella Scrittura, però rende oggettivamente, in maniera pregnante, l'esperienza dell'autodisposizione libera e sovrana e della trascendenza di Jhwh sul mondo fatta da Israele».

<sup>555</sup> Anche se andrebbe considerato l'utilizzo del termine greco πρόσωπος (e derivati) nelle Scritture già nel senso proprio dell'espressione: cfr. *supra* II.2.3.

<sup>556</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg, Wewel, 1973, trad. it. *Dogma e predicazione* (Biblioteca di teologia contemporanea, 19), Brescia, Queriniana, 1974, pp. 183 s.

È nota, a tal proposito, la definizione di persona fornita da Boezio: «Persona est naturae rationalis individua substantia»<sup>557</sup>. Ora, per quello che qui interessa, tale asserzione può presentare delle difficoltà, stante il fatto che emerge una sorta di coincidenza tra *persona* ed *individualità*, mentre il senso più profondo della condizione umana sembra proprio essere quello relazionale. Come si vedrà di seguito, infatti, la nozione di uomo sembra variare, a seconda che quest'ultimo venga concepito come persona, piuttosto che come individuo.

Da ricordare, poi, è il contributo di Tommaso d'Aquino<sup>558</sup>, in particolare l'asserzione per cui: «[...] persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura»<sup>559</sup>. Ebbene, con questa definizione, sembra attestarsi l'idea che la persona umana figuri quale realtà pienamente tutelanda: infatti, se essa è *perfettissima*, significa che non vi sono, nella stessa, componenti indegne di considerazione. Dunque, nella strutturazione gerarchica canonica non si può procedere in modo da sminuire la dignità globale dell'uomo, inteso anche quale latore di caratteristiche peculiari.

Occorre, però, puntualizzare che, altrove, il medesimo Autore effettua una distinzione: «[...] homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus»<sup>560</sup>.

Tale asserzione, adeguata nel contesto, contribuisce a definire il rapporto tra persona e comunità<sup>561</sup>. Infatti, l'Aquinate richiama l'attenzione sul fatto che certamente l'interessa della vita e della condotta umana ha rilevanza di fronte a Dio, ma, parimenti, sottolinea come non viga il corrispettivo di fronte alla comunità politica. Così, per un'adeguata strutturazione gerarchica, bisognerà certamente considerare l'uomo come un'entità dotata di dignità per la sua integralità, ma, non per questo, qualunque aspetto della personalità di un uomo dovrà essere accolto e soddisfatto. Se, infatti, non tutte le condotte umane rilevano di fronte alle comunità sociali, ciò sembra dover valere anche per la chiesa, in particolare per le sue strutture di governo.

Il *Doctor Angelicus* risulta utile anche quando riflette sul battesimo dei bambini, cioè di coloro che non sono in grado di esprimere personalmente un

<sup>557</sup> BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, in PL, LXIV, 1847, col. 1343.

<sup>558</sup> Le diverse citazioni dell'Aquinate sono tratte da <http://www.corpusthomicum.org> (accesso al 5.10.16).

<sup>559</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 3. Si vedano anche i diffusi ragionamenti in *In primum Sententiarum Petri Lombardi*, d. 23.

<sup>560</sup> *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 21, a. 4, ad 3.

<sup>561</sup> Cfr. MARITAIN, *Le personne et le bien commun*, cit., pp. 43-46.

valido consenso: «[...] regeneratio spiritualis, quae fit per Baptismum, quodammodo similis est natiuitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri non habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. [...] Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contranitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur. [...] Nec impeditur eorum salus si parentes sint infideles. [...] Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem spiritus sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat. [...] sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu, per gratiam iustificantem»<sup>562</sup>.

Emerge una costruzione concettuale elaborata e “moderna”, nel senso che si raffigura una persona morale composta ad hoc, dall’infante, da coloro che presentano costui al battesimo e dalla comunità dei credenti. Tale esempio pare utile per capire come, almeno in questa riflessione, l’Aquinata presenti ogni uomo non come una singola entità priva di legami ed astratta, bensì come una realtà inserita in un tessuto di relazioni con altri uomini.

Certo, il presupposto della concezione cattolica è quello del legame analogico tra creatura e Creatore, tra uomo e Dio: «Il concetto di persona, nella tradizione cristiana, primariamente viene riferito a Dio e solo in un secondo tempo e in maniera analogica viene riferito all’uomo. La *Persona* chiama la *persona*, la teologia chiama l’antropologia»<sup>563</sup>.

Muovendosi su un terreno “minato”, si potrebbe ravvisare proprio in quest’aspetto il perché della difficoltà ad accettare, per il mondo alieno al cristianesimo, la concezione di persona attestata nella chiesa. Per quest’ultima, infatti, esiste un presupposto ineliminabile, ossia il legame analogico tra uomo e Dio, derivante, per l’appunto dal rapporto creatura-Creatore<sup>564</sup>: in quanto prodotto della volontà divina, l’individuo sarebbe chiamato a riprodurre nella propria vita la

<sup>562</sup> *Summa Theologiae*, IIIa, q. 68, a. 9.

<sup>563</sup> SANNA, *Il fondamento teologico della persona umana*, cit., p. 269.

<sup>564</sup> «Naturalmente l’uomo dispone soltanto in misura limitata della propria esistenza, della propria autoconoscenza, della propria libertà e indipendenza dal mondo. Il “*primum analogatum*” dell’applicazione del concetto di persona a Dio non è perciò l’autoesperienza dell’uomo, che egli proietterebbe su un altro essere, ma è l’esperienza di un essere che dispone in maniera sovrana della pienezza dell’essere e di sé e che va riconosciuto anche come il fondamento trascendente della realizzazione finita e creaturale dell’essere personale dell’uomo. Nell’autoesperienza dell’uomo come persona è racchiusa, quale condizione della possibilità e della realtà, un’esperienza della realtà personale sovrana di Dio, perché l’uomo è creato a immagine di Dio» (MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, cit., p. 296; cfr. anche p. 552).

condotta del suo Artefice; ed essendo che quest'ultimo non è un'entità indistinta, bensì è costituzionalmente una relazione trinitaria, ne deriva che l'uomo è tenuto a condurre un'esistenza relazionale.

Insomma, nella concezione cattolica, l'uomo è veramente tale se è persona, cioè se vive nella sua dimensione relazionale con il prossimo e con Dio, secondo il modello che lo stesso Creatore vive e fornisce alle creature. Ora, si capisce che, ove non vi sia concordanza sui presupposti di tale visione, ossia sulla dimensione creaturale dell'uomo, difficilmente vi potrà essere apprezzamento delle inferenze: nelle concezioni secolari, infatti, prevale una visione dell'uomo come individuo e non come persona; o, meglio, non è che manchi una dimensione relazionale, ma essa viene applicata in modo a-sistematico ed apodittico. Un esempio potrà risultare utile. Nel caso dell'aborto, la legislazione statale finisce per sancire la soccombenza dell'interesse del concepito<sup>565</sup>, poiché quest'ultimo non ha alcuna capacità relazionale con il mondo, ossia non ha alcun modo di esporre le proprie ragioni: secondo tale concezione, infatti, non è ancora persona. Parallelamente, invece, la madre può agire autonomamente, disponendo del proprio corpo, anche contro qualsiasi istanza relazionale, quale il rapporto con il concepito e, financo, con il padre di quest'ultimo<sup>566</sup>. Ebbene, non si può non convenire che almeno il padre abbia una posizione socialmente rilevante, ma, per lui, gli ordinamenti giuridici, quale anche quello italiano, non riconoscono una pari dignità e rilevanza, rispetto alla madre. Ecco un esempio di non applicazione della dimensione relazionale umana o di sua applicazione arbitraria.

Si capisce che, allora, esiste una sorta di incomunicabilità tra la concezione di persona nel cristianesimo e nel mondo; la chiesa, però, non può e non deve rinunciare a presentare ed a sostenere la propria visione, tanto più che lo statuto dell'uomo non figurerebbe come soltanto basato su una visione fideistica, bensì sarebbe espressione di una concezione naturale, indipendente, cioè, dall'adesione al Vangelo. Ecco perché risulta prioritario riscoprire la dimensione laica della concezione di persona, evitando di fornire soltanto giustificazioni confessioniste<sup>567</sup>, ma cercando di argomentare su una base logica e di diritto naturale. A tal proposito, appare ancora oggi più che mai viva la concezione di Francesco Carnelutti, non a caso un giurista: «[...] la personalità dell'uomo è data non dalla sua esistenza, ma dal suo valore, cioè dalla misura in cui egli riesce a partecipare all'essere; è, in altre parole l'essere, sia pure parziale, e non l'esistere, che costituisce la persona»<sup>568</sup>. Ma il medesimo Autore, percependo l'importanza di una visione che non sia soltanto religiosa, ardisce un pensiero di grande laicità,

<sup>565</sup> Ad avere uno sviluppo naturale, biologicamente predeterminato.

<sup>566</sup> E che, va da sé, potrebbe anche dissentire dalla scelta della donna.

<sup>567</sup> Come quella proprio dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio: cfr. *Gn* 1,26 s.

<sup>568</sup> *I dialoghi del Vangelo e la civiltà. Colloqui di Francesco Carnelutti* (Quaderni di San Giorgio, 3), Firenze, Sansoni, 1956, p. 74.

proprio al fine di garantire i maggiori risultati possibili per il cristianesimo: «La dottrina di Cristo potrebbe essere considerata come una filosofia, no? Nel più sta il meno. C'è da scommettere che se lo tenessero soltanto per tale, molti, che non sfogliano neanche le pagine del Vangelo, sarebbero disposti a interessarsene. E può essere una colpa o almeno un errore di quelli, che vedono in Lui in Figlio di Dio, quello di non sapersi limitare, per trarre tutto il bene che si può dalla sua dottrina, a studiarla come se Egli non sia stato, secondo quanto Egli medesimo disse di sé, altro che un “figlio dell'uomo”»<sup>569</sup>.

Accanto a tale proposta, però, va anche riconosciuta l'esigenza di capire quali siano i confini del concetto di persona: paradossalmente, cioè, più che del territorio, è della correlata categoria di questa tesi che urge maggiormente definire i limiti. Potrebbe apparire un atteggiamento peregrino in una ricerca sull'organizzazione gerarchica, ma soltanto così sembra conseguibile una relativa certezza circa l'ampiezza dell'ammissibilità delle strutture di governo personali.

Ora, sarebbe interessante verificare una trattazione completa di tutti i limiti esistenti; purtroppo, il tema finirebbe per essere troppo vasto e, così, ci si accontenta di brevi spunti di riflessione. In primo luogo, va considerata la famiglia<sup>570</sup>: essa, malgrado tutti i costanti tentativi di delegittimazione – esterni ed interni alla chiesa –, costituisce il primo e più vincolante confine, posto immediatamente dopo la singola persona. Infatti, per i coniugi, con la formazione dell'*una caro*, non si può più parlare di due monadi separate, bensì esiste anche un autonomo e distinto centro di interessi, che deve financo opporsi, se necessario, alle recriminazioni dei singoli componenti. L'autonoma volontà di un coniuge, cioè, non può sempre prevalere su quella dell'altro, né sull'interesse della famiglia. La presenza di figli, poi, aumenta esponenzialmente la vincolatività della famiglia.

L'altro grande limite che si trova è quello etnico/nazionale<sup>571</sup>: con esso si figura la tendenza a raggruppare le persone sulla base di criterî comuni più o meno ampî, quali la lingua, i costumi, etc. Sembra pienamente conforme all'idea del carattere incarnato del cristianesimo il fatto che il Vangelo venga comunicato “declinato” secondo le diverse caratteristiche locali dei fedeli. Ebbene, ciò è vero, ma abbisogna di limiti precisi e di costante vigilanza: si pensi a quanto pernicioso si dimostrò la concezione razziale impressa al cristianesimo in Germania sotto il Nazismo<sup>572</sup>; ma anche nel caso di vicende meno esiziali risultano rinvenibili

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>570</sup> Sul punto, possono bastare le considerazioni di MÜLLER, *La speranza della famiglia*, cit., p. 23.

<sup>571</sup> Per qualche elemento sul tema, cfr. S. CARMIGNANI CARIDI, *Diritto divino, diversità nazionali e diritto canonico*, in J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum. Atti del XIII Congresso internazionale di Diritto canonico*, Venezia, 17-21 settembre 2008, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 447-463.

<sup>572</sup> «The rise of the so-called *völkische Theologie* in Germany and the appalling use made of it under the Third Reich, in particular (but not only) by the German Christians is an example of the

difficoltà organizzative<sup>573</sup>. Sostanzialmente, nel corso del tempo, è costantemente emersa la difficoltà di conciliare il rispetto delle particolarità con l'universalismo evangelico<sup>574</sup>.

Astrattamente, non vi dovrebbero essere problemi nel risolvere tale esigenza di relazione tra quelli che sono, giova ricordarlo, due aspetti costituzionalmente vincolanti per la chiesa<sup>575</sup>: la buona novella, infatti, è per tutti gli uomini, di qualunque luogo e di qualunque tempo. Ma, al netto della teoria, come risolvere concretamente i casi quotidiani di confliggenza? Chi scrive ha avuto modo di ascoltare un missionario che, ancora un po' sconvolto, raccontava di un popolo indigeno che non sapeva cosa fossero le pecore e gli agnelli: ora, si capisce che pagine essenziali quali quella del Buon pastore<sup>576</sup> o parti della Messa come l'*Ecce Agnus Dei* non hanno senso – o, perlomeno, non hanno un senso immediato – in certi uomini che non condividono il bagaglio culturale minimo cristiano. Sicché il povero missionario si trovò a dover rendere l'idea biblica sottesa all'agnello con un riferimento all'animale locale di senso affine, una sorta di maiale. Naturalmente, nessun problema, stante l'assenza di intenti blasfemi, ma, collegato, si può immaginare un altro esempio ben più problematico; un popolo non conosce il vino: può pretendere di usare una bevanda alternativa durante la celebrazione eucaristica? Non è questa la sede per approfondire il tema, ma si sono citati questi casi per mettere in luce la tutt'altro che semplice ricerca di coniugare il particolare e l'universale<sup>577</sup>.

---

dangers of allowing the preaching of the Gospel to be entirely subordinated to cultural concerns. In Germany the Church became effectively the tool of the totalitarian regime [...]» (METHUEN, *'From All Nations and Languages'*, cit., p. 132).

<sup>573</sup> Si considerino, ad esempio: l'incidenza della differenza linguistica in territori di confine (in A. RICCADONNA, *L'insegnamento della religione secondo le tradizioni dell'Alto Adige*, in S. GHERRO [a cura di], *Studi di Diritto ecclesiastico in tema di insegnamento* [Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, CIV], Padova, Cedam, 1987, pp. 165 ss.); la vicenda dei Salesiani in Palestina tra XIX e XX secolo (in D. FABRIZIO, *Identità nazionali e identità religiose. Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento* [Religione e società, Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici, 48], Roma, Edizioni Studium, 2004, pp. 68-84); etc.

<sup>574</sup> Già P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino* (I Classici di Dio, 26), Vicenza, Banca Antoniana, 1992, p. 18, osservava: «Il Cristo evangelico, immaginato e amato nelle dimensioni di un Mondo mediterraneo, è ancora in grado di estendersi al nostro Universo prodigiosamente ampliato? È ancora capace di centrarlo? Il Mondo non sarebbe sul punto di rivelarsi più vasto, più intimo, più splendente di Iahvè?».

<sup>575</sup> Cfr. *supra* IV.1.6.

<sup>576</sup> Cfr. *Gv* 10,7 ss.

<sup>577</sup> Così, quando M.T. ARCHAMBAULT (*Native Americans and Evangelization*, in J. TREAT [edited by], *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, London–New York, Routledge, 1996, pp. 135 e 139 s.), preme per una de-evangelizzazione, postula non di cessare la proclamazione della Novella, bensì di de-colonizzare l'annuncio della stessa. Per quanto riguarda l'aspetto propriamente gerarchico, ciò comporterebbe la valorizzazione delle culture locali, inserite, comunque, all'interno delle strutture di governo proprie del cattolicesimo, come fu il caso delle c.d. *reducciones* gesuitiche in Sud America (cfr.



In realtà, la soluzione migliore ancora una volta risiede nella ricerca dei presupposti: che cosa è una persona? Quanto le caratteristiche speciali di quest'ultima influiscono sulla sua natura? Fintantoché si continuerà ad affrontare il tema della personalità gerarchica partendo da alcune concretizzazioni – quali una determinata struttura di governo, piuttosto che un determinato canone – si resterà costretti entro un orizzonte di contingenza; ecco perché, di seguito, si cercherà di effettuare alcune riflessioni sul concetto di persona, con la speranza che il regime del derivante aspetto gerarchico possa fiorire in modo più spontaneo.

Preliminarmente, in una prospettiva cristiana, va rilevato come non tutti i metodi “scientifici” possano essere applicati allo studio dell'uomo<sup>578</sup>. In altre parole, mentre la riflessione non confessionista si pone spesso proprio in un'ottica di totale autonomia nella ricerca dello statuto dell'individuo, nella chiesa risulta improponibile una ricerca assoluta, nel senso tecnico di priva di riferimenti e di legami. Si sono già viste due limitazioni, quali la famiglia e l'etnia, ma è nello stesso concetto di persona che va ricercato il limite: in altre parole, il primo vero confine da analizzare è l'uomo.

Ora, come noto, vi è tutto un filone di studi dedicato al tema in questione e, nel XX secolo, ha avuto grande eco la filosofia del personalismo<sup>579</sup>. Non è certamente questa la sede per analizzare tale corrente di pensiero, ma va certamente rilevato come essa presenti delle problematicità<sup>580</sup>, che paiono rilevanti anche in una trattazione canonistica. In particolare, si è sottolineato come in «[...] un autentico personalismo il centro della riflessione è la *persona* nella sua dimensione integrale [...]»<sup>581</sup>. Ecco il primo aspetto da considerare per una corretta valutazione dell'uomo: quest'ultimo non può essere percepito in modo parziale, soltanto secondo una determinata caratteristica o soltanto sotto un particolare aspetto. Molte difficoltà, infatti, sono derivate dal leggere, nella dottrina del personalismo, una visione legittimante una concezione non integrale dell'uomo, in

---

V. VERCELLONI, *Atlante storico dell'idea europea della città ideale*, Milano, Jaca Book, 1994, tavola 62 e bibliografia ivi indicata). D'altronde, non si può negare che, sempre più, la vita cristiana senta il peso della condizione presente, per cui, a partire dall'XI secolo, dire *cristianità* equivale a dire *Europa* (cfr. J.M.H. SMITH, *Europe after Rome. A New Cultural History. 500-1000*, Oxford, Oxford University Press, 2005, trad. it. *L'Europa dopo Roma. Una nuova storia culturale. 500-1000*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 299 ss.).

<sup>578</sup> Si considerino le criticità rilevate in J. DANIELOU, *La culture trahie par les siens* (1972), trad. it. *La cultura tradita dagli intellettuali* (I Pellicani), Torino, Lindau, 2012, spec. pp. 26-29.

<sup>579</sup> «[...] si caratterizza come personalista la teoria filosof. che distingue l'*individualità* dalla *personalità* e vede in questa un valore trascendente il determinismo della natura» (G. MATTAI, s.v. *Personalismo*, in MERCANTI-PELZER [a cura di], *Dizionario ecclesiastico*, cit., III, cit., p. 168).

<sup>580</sup> Cfr., e *pluribus*, GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, cit., p. 12.

<sup>581</sup> G. BERTOLINI, *Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia in quanto verità dell'amore*, in *Anthropotes*, 31 (2015), 1, estratto, p. 230.

aperto contrasto con la dottrina tradizionale della chiesa<sup>582</sup>. Ma, allora, l'organizzazione gerarchica canonica come deve rapportarsi con i contributi personalistici? Li deve tralasciare, nel dubbio che portino con sé presupposti inaccettabili per la chiesa? Per coerenza con quanto detto nell'*Introduzione*, si è ritenuto doveroso affrontare direttamente qualche opera del principale autore della corrente filosofica in questione, Jacques Maritain: non si è trattato di uno studio completo ed organico, piuttosto sono stati prediletti i contributi che parevano più confacenti al tema trattato.

Preliminarmente, va detto che «[...] l'essere umano è preso tra due poli: un polo materiale, che non concerne, in realtà, la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo, nello stretto senso della parola, *l'individualità*; e un polo spirituale, che concerne la *personalità vera e propria*»<sup>583</sup>. Ma non bisogna pensare a due realtà separate e l'individualità è positiva in sé, ma solo in ordine alla personalità<sup>584</sup>: il personalismo, cioè, pone un primo discrimine, distinguendo l'individuo dalla persona; mentre il primo può consistere anche soltanto nel suo aspetto materiale, la seconda, invece, postula l'esistenza anche di un aspetto non immanente, di un legame, cioè, che impedisca all'uomo di essere solo in se stesso.

Immediatamente, leggendo tali parole, potrebbe subito pensarsi ad una riproposizione della dottrina dualistica, con la contrapposizione tra corpo ed anima<sup>585</sup>, ma Maritain, altrove, pare fugare tali sospetti di manicheismo, presentando un esempio icastico: «[...] *l'ombra della personalità*, sarà ognuna di quelle navi vive e intelligenti, considerata complessivamente ma *dal punto di vista dei suoi materiali e delle loro tendenze proprie*, – parlo di materiali che immagino animati: tenderanno a reclamare tutto per se stessi, come se il legno e i metalli avessero una passione per le materie coloranti, l'acqua per l'umidità, la nafta per il calore ecc... e avranno tendenza ad esistere ognuno per sé, disfacendo pertanto il tutto che insieme costituiscono. Questa è l'ombra della personalità, l'individualità materiale, l'io in quanto fatto di materia e avido di ciò di cui la materia ha bisogno. E *la personalità vera* sarà ognuna delle navi vive e intelligenti, considerata complessivamente ma *dal punto di vista dello spirito che la modella e la lavora dall'interno*, e che essendo capace di vita immateriale, capace di intelligenza e amore, porta in sé l'impronta della luce divina, e che fa sussistere come un tutto unico, con il suo nome proprio e una sua autodeterminazione, questa nave viva e

<sup>582</sup> «La teoria tradizionale circa la persona resta vera, quando anche non venga integrata con la visione del personalismo dialogico odierno. Questo invece diventa contestabile, qualora non accetti l'antica dottrina sulla persona e non si lasci da essa completare» (ENDRES, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, cit., p. 35).

<sup>583</sup> MARITAIN, *Le personne et le bien commun*, cit., p. 20.

<sup>584</sup> Cfr. *ibid.*, p. 26.

<sup>585</sup> Forse ciò lo si vede meglio nella seguente affermazione: «[...] la personalità è la "sussistenza" dell'anima spirituale comunicata al composto umano» (*ibid.*, p. 25).

intelligente che qui ho preso come simbolo dell'essere umano. Questa è la personalità vera, l'io in quanto fatto di spirito e portato dall'abbondanza e dalla generosità dello spirito»<sup>586</sup>.

Così, si vede come il personalismo sia consapevole del rischio di una propria "adulterazione" e metta in guardia dal pericolo che, nel nome di una tutela delle peculiarità umane, queste ultime finiscano per assurgere ad assoluti che condizionano indebitamente le compagini sociali. Invece, la corretta concezione della persona non crea alcuna cesura tra corpo ed anima, così come, parimenti, consente un'armoniosa coesistenza delle peculiarità di ogni persona all'interno della dimensione comunitaria. Si tratta, cioè, di saper distinguere tra il coinvolgimento totale dell'uomo ed il coinvolgimento totale di una parte dell'uomo<sup>587</sup>: mentre il primo è auspicando ed anzi necessario, almeno nella prospettiva cristiana, il secondo è foriero di divisioni e recriminazioni, in quanto assolutizza una porzione di un insieme.

Il personalismo, insomma, si colloca sulla scia della costante ricerca, in seno alla chiesa, di un compromesso tra singolarità e totalità, tra esigenze specifiche ed esigenze generali: infatti, «[...] vi è un'opera comune da compiere da parte del tutto sociale in quanto tale, quel tutto di cui le persone umane sono parti; e quindi le persone sono subordinate a questa opera comune. Tuttavia quanto vi è di più profondo nella persona, la sua vocazione eterna, insieme con i beni collegati a questa vocazione, è un fine superiore al quale la società stessa e la sua opera comune sono subordinate. Se così stanno le cose, è perché la stessa opera comune della società ha come valore principale la libertà di sviluppo delle persone insieme con le garanzie che comporta, in altre parole il bene comune temporale è un bene comune di persone umane, e ne consegue che, grazie alla giustizia e all'amicizia, subordinandosi all'opera comune, ognuno si subordina anche al bene delle persone, alla realizzazione della vita personale degli altri e contemporaneamente alla dignità interiore della propria persona»<sup>588</sup>.

Concludendo sull'aspetto della visione integrale dell'uomo, accanto al riconoscimento dell'annosità delle questioni alle quali la chiesa è chiamata a dare

---

<sup>586</sup> ID., *Le personne humaine en général*, cit., pp. 23 s. Non si tratta di un'idea isolata, affermando C.S. LEWIS, *Membership*, in ID., *The Weight of Glory* (1949), trad. it. *L'onere della gloria*, Torino, Lindau, 2011, pp. 144 s.: «Così come un colore rivela la sua vera qualità quando viene collocato da un eccellente artista nel suo posto prestabilito tra altri colori, così come una spezia rivela il suo vero sapore quando viene inserita esattamente dove e quando un bravo cuoco desidera tra gli altri ingredienti, così come il cane diventa un vero cane solo quando ha preso il suo posto all'interno di una famiglia umana, così noi saremo vere persone quando avremo sofferto per trovare il nostro posto».

<sup>587</sup> Cfr. MARITAIN, *Le personne et le bien commun*, cit., pp. 43-46.

<sup>588</sup> ID., *Le personne humaine en général*, cit., p. 42.

risposta<sup>589</sup>, si può definire la personalità come «[...] la sussistenza di un essere capace di pensare, amare e collaborare da sé alla propria sorte, e che travalica di conseguenza, a differenza della pianta e dell'animale, la soglia dell'*indipendenza* propriamente detta. Questo fa sì che alcuni esseri, dotati di intelligenza e di libertà, stiano nell'esistenza come un tutto indipendente (più o meno indipendente) nel grande tutto dell'universo e di fronte al tutto trascendente che è Dio»<sup>590</sup>.

Il secondo aspetto per una corretta valutazione dell'uomo è considerare quest'ultimo nel suo dato concreto e non astratto<sup>591</sup>; in seno alla chiesa, cioè, nessuna persona umana può essere pensata «[...] se non nel suo essere '*collocata in*' uno spazio ed un tempo precisi, specifici e -soprattutto- assolutamente unici ed irripetibili»<sup>592</sup>. Chiaramente, ciò implica uno sforzo notevole, stante il fatto che sarebbe ben più semplice ragionare secondo uno schema predeterminato, evitando le complicazioni derivanti dai casi singolari. Invece, bisogna scongiurare l'eventualità di trovarsi «[...] davanti ad un Diritto canonico che, per quanto 'antropologico', si mostrerebbe però incapace -come minimo- di evitare l'adozione di una logica ed un linguaggio 'di genere' (l'uomo) e non di singolarità (la persona) in cui invece ciascuno è chiamato alla salvezza 'per nome' ... col proprio nome, con la propria vita: in quanto 'persona', 'figlio' che si rivolge a Dio dicendo: 'Padre' ...e non come semplice -anonima- 'creatura' verso un altrettanto anonimo, per quanto 'amorevole' e provvido, 'creatore'»<sup>593</sup>.

In realtà, la questione non è così semplice, in quanto esiste un modello di riferimento, secondo la prospettiva cristiana, e, quindi, tutti gli uomini sono chiamati a plasmare la loro vita su tale archetipo: così, in una prospettiva rettamente evangelica, va riconosciuto che «[...] l'unica alternativa all'egocentrismo è il teocentrismo»<sup>594</sup>, pena lo scadere nella legge della volontà, cioè – in ultima analisi – nella legge della forza. Parimenti, risulta pernicioso la crescente insofferenza nei confronti del concetto di natura e di ragione, tendenza chiaramente diretta a rescindere, per l'appunto, il legame tra creature e Creatore, ma anche a rendere impossibile la ricerca di una comune base laica di dialogo: «Al momento attuale, in ambito teologico, tuttavia, pare sempre più diffusa la necessità di un superamento di un'idea astratta ed ontologizzante di natura, e si sottolinea la

<sup>589</sup> «[...] il cattolicesimo appare come una unità altissima e di ordine sovratemporale diffusa in mezzo a formazioni sociali opposte le une alle altre. Da questa unità superiore e esistente in atto deriva che il cattolicesimo è per eccellenza agente di cooperazione tra le civiltà. Esso non può esserlo tuttavia che mediante una tensione elevatissima delle energie umane e soprannaturali, perché l'unità in questione è di ordine trascendente» (ID., *Les civilisations humaine et le rôle des chrétiens*, cit., pp. 56 s.).

<sup>590</sup> ID., *Le personne humaine en général*, cit., p. 25.

<sup>591</sup> Cfr. GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, cit., p. 35.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>593</sup> *Ibid.*, pp. 15 s.

<sup>594</sup> MÜLLER, *La speranza della famiglia*, cit., p. 26. Non pare, pertanto, un'esagerazione affermare: «Il vero umanesimo è teocentrico» (*ibid.*, p. 76).

necessità di partire dall'analisi della forma storica dell'universale antropologico. L'esperienza culturale viene sempre più avvertita come costituire il punto di partenza tramite il quale accedere all'universale, e l'esperienza morale esser costituita da un'ineludibile mediazione culturale. Se nell'impostazione metafisica tradizionale si rinviene la razionalità quale riscontro della giustizia ed universalità di una norma, ove la *ratio* è il luogo comune a tutti gli uomini e partecipante della *Lex aeterna*, oggi si sottolinea invece che la ragione abbia un previo legame con la storicità dell'esperienza personale del soggetto, e pertanto occorra superare l'idea astratta ed universale di ragione, oltre che una idea oggettivata di natura»<sup>595</sup>.

Ciò che, però, non può essere preteso, è che la singola persona venga valutata astrattamente rispetto ad una predeterminata concretizzazione del modello universale. In altre parole, sarebbe grave sia negare l'esistenza di un analogato principale di riferimento per ogni uomo, sia prevedere una concretizzazione assoluta di tale modello: la chiesa, quindi, deve costantemente evitare la duplice tentazione di dire tutto quello che l'uomo deve fare, nonché di non dire nulla di ciò che l'uomo deve fare. Al legislatore il quotidiano compito di trovare il giusto equilibrio<sup>596</sup>.

In conclusione al tema della personalità nella chiesa, si può affermare che il vero fattore da evitare è una visione errata dell'uomo: «Il soggettivismo (che vede nella realtà individuale l'unico vero valore) mira infatti ad affermarsi nella negazione del suo contrario; a danno, dunque, ed a scapito della realtà ultra-individuale, alla quale cerca di sottrarre spazi sempre più ampi, nel tentativo, che ha puntuali riscontri storici sebbene mai interamente realizzato, di annichirla del tutto o di ignorarla come profilo essenziale dello spirito umano. Il soggettivismo, in altri termini, tenta di 'ridurre' il mondo e l'altro' all'individuo che vanta e può far valere la propria *potentia*. Per l'esaltazione di questa l'individuo rischia però di cadere in una desolata solitudine esistenziale, nella quale l'altro' non ha posto se non come nemico radicale, la cui stessa idea anzi mette in pericolo la sua soggettività»<sup>597</sup>.

<sup>595</sup> BERTOLINI, *Il matrimonio come istituzione*, cit., pp. 221 s.

<sup>596</sup> A tal proposito, si considerino le evocative parole di G. BIFFI, *Le vere dimensioni dell'universo* (13.2.1998). Intervista di S. ZAVOLI (I Rombi, n.s., 89), Genova, Marietti 1820, p. 33: «Chiedo a san Petronio questa grazia: di far capire ai bolognesi che i tortellini mangiati con la prospettiva di andare nella vita eterna sono più saporiti dei tortellini mangiati con la prospettiva dell'andare a finire nel niente. Volevo dire che non si tratta di rinnegare i tortellini, la *bolognesità*, il fascino di una vita piacevole, ma di inquadrarli in un disegno che salvi tutti i valori, specialmente quelli più sostanziali».

<sup>597</sup> G. LO CASTRO, *Individuo e 'insieme' nelle organizzazioni di tendenza confessionale*, in ID., *Il mistero del diritto*, III. *L'uomo, il diritto, la giustizia* (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 41), Torino, Giappichelli, 2012, pp. 135 s. Anche E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 48 s., sottolinea come il personalismo non vada «[...] confuso con l'individualismo soggettivista, concezione in cui si sottolinea pressoché esclusivamente come costitutivo della persona la capacità di autodecisione e

Quindi, il fatto che la chiesa sia anche «[...] una comunità di personalità»<sup>598</sup> non può condurre ad una incontrollata apertura ai particolarismi, con una gerarchia prona alle recriminazioni di singoli e/o di aggregazioni, né, tantomeno, può condurre a soluzioni organizzative sommarie che non valorizzino ogni *christifidelis*<sup>599</sup>; bensì comporta l'esigenza di uno sforzo continuo di Roma nella risposta alle concrete e quotidiane esigenze dei fedeli, nella consapevolezza che il bene della persona consiste anche nel dire a quest'ultima di no, quando serve: «Troppo ricche e multiformi sono le individualità – schiette singolarità nella storia,

---

di scelta. [...] Il personalismo realista vede nella persona un'entità, come la si chiama frequentemente, la *unitotalità* di corpo e spirito che rappresenta il suo valore oggettivo, di cui la soggettività si fa carico, e non può non farsi carico, sia rispetto alla propria persona sia rispetto alla persona altrui. Non si può sciogliere e liquefare la persona umana e i suoi valori in una serie di scelte, senza una sorgente da cui le scelte promanano e senza i contenuti di valore che esse esprimono. Aspetto oggettivo e aspetto soggettivo della persona si richiamano e si implicano in un'etica personalista. Il valore etico di un atto dovrà essere considerato sotto il profilo soggettivo della intenzionalità, ma dovrà anche essere considerato nel suo contenuto oggettivo e nelle conseguenze. [...] È in questa tradizione filosofica che l'essere umano viene riconosciuto nella sua autonomia e, contemporaneamente, nella sua apertura alla Trascendenza; i valori e le norme morali conservano la loro oggettività di fronte alla coscienza del soggetto. Al di fuori di questa filosofia troviamo l'immanentismo evoluzionista e storicista che dissolve il vero nella prassi, la persona nello Stato o nella collettività, oppure troviamo il soggettivismo chiuso e nichilista dell'uomo senza senso, e senza fini, una libertà senza responsabilità e senza contenuti alla maniera sartriana; oppure l'*homo faber* o *technologicus* che vive in quello che fa e dissolve l'essere nell'agire, il fine nei mezzi, il bene nell'utile». Paradossalmente, ma neanche troppo, la via maestra per scardinare la concezione naturale di persona è quella di de-materializzare l'uomo, riducendolo a mera volontà: «[...] coloro che negano o quanto meno svalutano la materia, contenuta nell'essenza della persona umana, della quale esagerano l'indipendenza, l'autonomia e l'autarchia, costruiscono un'immagine dell'uomo che non corrisponde più alla realtà e ne deducono delle conseguenze nocive tanto alla persona, quanto alla società. Fondano un individualismo che concede all'uomo una posizione e dei diritti che non gli competono, e rendono la società una pura somma di individui. La società viene degradata a puro mezzo, per il soddisfacimento dei bisogni degli individui» (ENDRES, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, cit., p. 29).

<sup>598</sup> K. ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*<sup>6</sup>, Brescia, Morcelliana, 1955, p. 281.

<sup>599</sup> «[...] il superamento del concetto di individualità declinato nel lessico del soggettivismo ricolloca la persona al centro dell'ordinamento canonico e la valorizza come tale, senza che un ordinamento esterno le conferisca valore e significato. La singolarità della persona valorizzata nella dimensione ecclesiologica è dunque, profondamente diversa dall'individualità degli ordinamenti laici; in essi, l'individuo è singolarmente soggetto alla legge e considerato solo attraverso i suoi atti esteriori, con la conseguenza di rendere ciascuno uno di molti, ma lasciando fuori il concetto di unità e di totalità» (A. IACCARINO, *Introduzione al diritto canonico*, in M.J. ARROBA CONDE [ed.], *Manuale di Diritto Canonico* [Utrumque Ius, 33], Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, p. 23). «Non c'è chi non veda, dunque, come non possano darsi, nella Chiesa, tendenze riduttive volte ad annullare la persona nella società: inevitabili tensioni vanno contenute, confrontando le soluzioni da adottare con i principi generali del diritto canonico e, più a monte, con quelli immutabili della metafisica dell'essere, fino a trarre la legge regolatrice del rapporto fra individuo e società, nel solco privilegiato, tuttora fertile, della riflessione aristotelico-tomista» (R. COPPOLA, *Diritto divino e «rationabilitas» della legislazione ecclesiastica*, in A. FILIPPONIO–R. COPPOLA, *Diritto divino e legislazione umana. Atti del Congresso nazionale, Bari 18-19 aprile 1996*, [Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 23], Torino, Giappichelli, 1998, p. 257).

poiché ogni persona è una parola di Dio detta una sol volta –, perché si possano sempre e dovunque inserire appieno senza attriti nell'organismo della comunità. Qui non si procede senza difficoltà ed ostacoli interiori, senza sacrifici, senza amore generoso e pronto alla rinuncia. E quanto più ricca è una personalità, tanto più soffre nella comunità, specialmente al contatto della mediocrità, che necessariamente segue la vita comune e le sue esigenze. Certo, la comunità restituisce sovrabbondantemente in valori quello che le si è sacrificato. La comunità agisce come forza educativa, giacché essa obbliga all'amore ed alla generosità, all'umiltà ed alla semplicità: la comunità approfondisce la vita interiore, perché dilata la nostra personalità fino a comprendere tutto il bene che noi dimostriamo ai fratelli, ed essi a noi»<sup>600</sup>.

## V.2. Territorialità e personalità della legge canonica.

Preliminarmente, andrebbe ricordato che, nel diritto canonico, non si possono calare, senza adeguamento, le riflessioni giuridiche riferite alle norme statuali, stante le differenze tra la natura della chiesa e quella dello Stato<sup>601</sup>. Così, si può già ravvisare una prima peculiarità della legislazione *de qua*, in quanto «[...] l'essenza del diritto canonico è la persona del cristiano nella Chiesa»<sup>602</sup>.

Va riconosciuto, poi, che lo stesso ragionamento giuridico canonistico dovrebbe subire un processo di adeguamento, stante il fatto che le categorie comuni sono connotate da schemi e modalità di ragionamento tipici della sensibilità del diritto dello Stato: «Un sistema di diritto positivo si definisce con l'identificazione del gruppo umano di cui organizza le relazioni sociali in un periodo determinato della storia. Il verbo *definire* assume qui tutto il suo peso: i limiti, i confini, o le frontiere di un ordinamento giuridico sono di natura spazio-temporale. Certamente la categoria dello spazio è in parte inadeguata: si riferisce

<sup>600</sup> ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*<sup>6</sup>, cit., pp. 281 s. In relazione alla peculiarità del messaggio evangelico, LEWIS, *Membership*, cit., p. 137, afferma: «Una riflessione sulle differenze tra la collettività secolare e il Corpo mistico è pertanto il primo passo per comprendere come il cristianesimo, senza essere individualista, possa tuttavia contrapporsi al collettivismo». Icasticamente, MARITAIN, *Le personne et le bien commun*, cit., p. 49, dichiara: «La Chiesa è al tempo stesso tebaide e città».

<sup>601</sup> L'«[...] "indipendenza spaziale" è propria (*naturale*) delle norme canoniche [...]», in quanto la Chiesa ha «[...] una sovranità diretta, sia pure diversificata per efficacia di espansione, sulle persone. Così come, tuttavia, per lo Stato non si ha [...] assoluta *territorialità del diritto*, per la Chiesa non si può correttamente parlare di assoluta *personalità del diritto*, nel senso che le norme canoniche trovano spesso riferimenti di efficacia ad ambiti territoriali, pur se i medesimi non sono oggetto di sovranità ordinamentale diretta» (GHERRO, *Diritto canonico [nozioni e riflessioni]*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 16, p. 30).

<sup>602</sup> BENEDICTUS XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, in AA.VV., *La legge canonica nella vita della Chiesa*, cit., p. 13.

troppo esplicitamente alle frontiere territoriali che dividono oggi il mondo in regioni sottoposte alle rispettive giurisdizioni di diversi Stati. Tuttavia l'esempio del diritto canonico attesta che determinati ordinamenti giuridici non hanno sede territoriale propria: qui la categoria spaziale è pura immagine che indica le persone [...]»<sup>603</sup>.

In continuità con il *Codex* del 1917<sup>604</sup>, nel CIC83 il rapporto tra territorialità e personalità ha una precisa valenza, dal punto di vista strettamente normativo<sup>605</sup>. Infatti, nel *Titulus* I del *Liber* I, ossia *De legibus ecclesiasticis*, si ravvisa un impianto articolato, rispettivamente ai cann. 12<sup>606</sup> e 13<sup>607</sup>. Pur non riguardando direttamente la presente tesi, pare bene considerare brevemente dette disposizioni<sup>608</sup>.

Dal can. 12 § 1 emerge l'assenza di limiti territoriali per le leggi universali: queste ultime vincolano qualsiasi fedele in qualunque luogo si trovi. Si tratta di una norma pacifica, derogabile in forza del successivo § 2, per cui sono previste leggi universali non applicabili ad un determinato territorio: in tal caso, da esse sono esentati tutti coloro che, *actu*, si trovino sull'identificata porzione di suolo;

<sup>603</sup> F. RIGAUX, *Il diritto*, in B. LAURET-F. REFOULE (a cura di), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, IV. *Éthique*, 1983, trad. it. *Iniziazione alla pratica della teologia*, Brescia, Queriniana, IV. *Morale*, 1986, p. 614.

<sup>604</sup> In altre parole, anche nel CIC17 vigeva una concezione filo-territoriale della legge. Ciò non toglie che, per il progetto piano-benedettino, fossero state avanzate anche proposte alternative. In relazione alle differenze tra lo schema del 1912 e quello del 1914, ad esempio, si reputa che sia stato influente uno scritto del giovane Pacelli (*La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico*, cit.), con cui quest'ultimo propugnava l'esigenza che la legge fosse personale e non territoriale (cfr. DEL AMO PACHÓN, *La potestad legislativa eclesiástica en el espacio*, cit., p. 293). Comunque, nel testo definitivo, si ritorna ad una presunzione di territorialità, anche se va notato il can. 14, § I, nr. 1, per cui i *peregrini* «Non adstringuntur legibus particularibus sui territorii quandiu ab eo absunt, nisi aut earum transgressio in proprio territorio noceat, aut leges sint personales»; ebbene, si reputa che tale temperamento sia proprio da ricondurre all'influenza dell'opera pacelliana (cfr. FALCO, *Introduzione allo studio del «Codex Iuris Canonici»*, cit., p. 189, nt. 89). In generale, sulla legge nel CIC17, cfr. E. GRAZIANI, s.v. *Legge (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXIII (1973), pp. 1102 ss.

<sup>605</sup> *E pluribus*, cfr. L. CHIAPPETTA, s.v. *Territorio*, in ID., *Dizionario del nuovo Codice di Diritto canonico. Prontuario teorico-pratico*<sup>2</sup>, Napoli, Dehoniane, 1986, pp. 1110 s.

<sup>606</sup> «§ 1. Legibus universalibus tenentur ubique terrarum omnes pro quibus latae sunt. § 2. A legibus autem universalibus, quae in certo territorio non vigent, eximuntur omnes qui in eo territorio actu versantur. § 3. Legibus conditis pro peculiari territorio ii subiciuntur pro quibus latae sunt, quique ibidem domicilium vel quasi-domicilium habent et simul actu commorantur, firmo praescripto can. 13».

<sup>607</sup> «§ 1. Leges particulares non praesumuntur personales, sed territoriales, nisi aliud constet. § 2. Peregrini non adstringuntur: 1° legibus particularibus sui territorii quamdiu ab eo absunt, nisi aut earum transgressio in proprio territorio noceat, aut leges sint personales; 2° neque legibus territorii in quo versantur, iis exceptis quae ordini publico consulunt, aut actuum sollemnia determinant, aut res immobiles in territorio sitas respiciunt. § 3. Vagi obligantur legibus tam universalibus quam particularibus quae vigent in loco in quo versantur».

<sup>608</sup> In generale, sui due canoni *de quibus*, cfr., e *pluribus*, GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 94, p. 220.



ecco un caso di applicazione di *territorialità assoluta*<sup>609</sup>, per cui risulta irrilevante che il fedele sia domiciliato o meno in quel territorio<sup>610</sup>. Invece, il § 3 riguarda la legislazione particolare e presenta una disciplina più articolata: prevedendo una legislazione limitata ad un dato territorio, dispone l'applicazione di essa soltanto a determinati destinatari, quali sono coloro che, in quell'area, hanno il (quasi) domicilio e che, *actu*, vi si trovino. Ciò va letto con il can. 13 § 1, prevedente una presunzione di territorialità in relazione alle norme particolari, di modo che, in assenza di ulteriori specificazioni, esse vanno ritenute obbligatorie solo all'interno della relativa circoscrizione geografica<sup>611</sup>. Da tali ultimi due paragrafi, si può evincere come il vigente *Codex* sia ancora legato ad una visione territoriale della legislazione particolare, che sembra preferire che i fedeli possano sottrarsi alle leggi speciali della rispettiva circoscrizione *a qua* semplicemente lasciando il territorio di (quasi) domicilio e che, contestualmente, possano evitare di soggiacere alle leggi speciali del nuovo territorio<sup>612</sup>; il fatto che i *vagi*, ossia i girovaghi privi di (quasi) domicilio, siano vincolati, ex can. 13 § 3, da tutte le leggi del luogo ove essi sono *actu degentes* non sembra mutare la sensibilità codiciale, trattandosi di una disposizione di ordine pubblico.

### V.3. L'organizzazione gerarchica della chiesa.

«L'orbe cattolico è suddiviso in porzioni territoriali, la cui figura giuridica è di grado gerarchicamente diverso a seconda del minore o maggiore consolidamento della Chiesa»<sup>613</sup>. Con queste icastiche parole, oramai risalenti nel tempo ma pienamente ancora valide, ci si accinge a considerare il tema specificamente dal punto di vista gerarchico, cioè analizzando come la territorialità e la personalità incidano in relazione alle strutture di governo<sup>614</sup>. L'attenzione,

<sup>609</sup> Cfr. P. LOMBARDIA, sub can. 12 (rivisto da J. OTADUY), in J.I. ARRIETA (dir.), *Codice di Diritto canonico e leggi complementari commentato*<sup>2</sup>, Roma, Coletti, 2007, p. 82.

<sup>610</sup> Pare possibile parlare, nel § 2, di una vera e propria esenzione territoriale *erga omnes*: per poter godere di essa, basta trovarsi in quel determinato luogo, senza aver bisogno di ulteriori particolari legami giuridici.

<sup>611</sup> Da ciò, deriva che, salva esplicita previsione, una legge particolare non “segue” il fedele, al di fuori dei confini del (quasi) domicilio, cioè non è personale.

<sup>612</sup> Il can. 13 § 2 riduce parzialmente tale *favor*, in riferimento ai *peregrini*, prevedendo dei casi di applicazione ultraterritoriale della legge e casi di applicazione territoriale assoluta.

<sup>613</sup> G. CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1946, p. 240.

<sup>614</sup> In generale, sulla concezione della territorialità nel CIC83, cfr.: E. MOLANO, *La constitución jerárquica de la Iglesia*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS (a cura di), *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposii internationalis Iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate vaticana celebrati*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 228 s.; L. CHIAPPETTA, s.v. *Territoriale – Territorialità*, in ID., *Dizionario del nuovo Codice di Diritto*

cioè, si sposta su quella branca del diritto canonico che si occupa di regolamentare l'esercizio della *potestas iurisdictionis*, rispetto alle varie comunità di fedeli.

Innanzitutto una chiarificazione; si utilizza il termine *iurisdictionis* in un'accezione non conforme alla tradizione del Diritto romano<sup>615</sup>: per la precisione, in ambito canonistico, «Iure vero nostro iurisdictionis nomine omnia comprehenduntur, quae ecclesia potest in ordine suum finem, quae tamen ad potestatem ordinis non spectant. Unde merito definitur: ius quo ecclesia pollet fideles dirigendi et moderandi sive in credendis sive in agendis, seu tum in fide tum in disciplina»<sup>616</sup>. Ciò significa che, per lo studio del diritto canonico, la *potestas iurisdictionis/regiminis* indica l'insieme delle prerogative esercitate dalla gerarchia, cioè un insieme di poteri.

Dunque, considerando il diritto canonico universale della *pars latinitatis*<sup>617</sup>, la prima grande distinzione è tra enti gerarchici (o circoscrizioni gerarchiche) ed enti associativi; ora, la seconda categoria non interessa propriamente alla presente tesi, riguardando l'aspetto più "privato" della vita dei fedeli<sup>618</sup>. Invece, la prima va a sua volta ripartita tra enti gerarchici territoriali ed enti gerarchici personali. Ebbene, siffatte ultime due articolazioni non sono altro che le conseguenze dell'applicazione, in seno alla chiesa, dei c.d. criterî di collegamento<sup>619</sup>.

canonico. *Prontuario teorico-pratico*<sup>2</sup>, cit., pp. 1109 s. Notande sono anche le riflessioni sul rilievo dell'elemento territoriale in P.A. D'AVACK, *Il rapporto giuridico fra lo Stato della Città del Vaticano, la Santa Sede e la Chiesa cattolica*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, ora in ID., *Vaticano e Santa Sede* (Religione e società, 20), a cura di C. CARDIA, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 190-192. Invece, per qualche spunto sulla personalità gerarchica, cfr. M. WALSER, s.v. *Principio personal*, in S. HAERING-H. SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 2001, trad. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE-J.L. LLAQUET (ed.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, Herder, 2008, p. 694.

<sup>615</sup> Sulla non coincidenza di significati, cfr. C. LOMBARDI, *Iuris Canonici Privati Institutiones*<sup>2</sup>, Romae, Desclée, Lefebvre et socii, 1901, I, pp. 185 s. Per note sul concetto romano di *iurisdictionis*, cfr. anche DEL AMO PACHÓN, *La potestad legislativa eclesiástica en el espacio*, cit., p. 294, nt. 38.

<sup>616</sup> LOMBARDI, *Iuris Canonici Privati Institutiones*<sup>2</sup>, cit., p. 186.

<sup>617</sup> Purtroppo, per incompetenza di chi scrive e per impossibilità di effettuare ulteriori approfondimenti, ci si deve limitare all'Occidente della cattolicità, lasciando fuori la trattazione relativa all'Oriente in comunione con Roma.

<sup>618</sup> Salva, naturalmente, l'influenza che la mentalità corporativa ha sulla strutturazione gerarchica, della quale di darà conto *infra* V.7.4 e V.8.3.

<sup>619</sup> In generale, sui criterî di collegamento territoriali e personali, cfr.: R.K. MUTARUSHWA, *La charge pastorale. Droit universel et droit local*, Paris, Cerf, 1999, pp. 192-203; V. MURGANNO, *Appartenenza alla Chiesa. Comunione e modalità di appartenenza nella Chiesa*, in R. LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologicala oggi*, cit., pp. 101-107. In generale, si tratta di un tema non esclusivamente circoscritto al diritto costituzionale canonico, come evincibile, ad esempio, dalle riflessioni circa la competenza che i diversi Ordinari hanno in materia di precetti penali canonici (cfr. SANCHIS, *La legge penale e il precetto penale*, cit., pp. 108 e 150 s., per cui «[...] l'esercizio di tale potestà viene, a sua volta, delimitato in ragione della materia e delle persone, e in quest'ultimo aspetto secondo criteri territoriali oppure personali» [*ibid.*, p. 157]).

Per la precisione, territoriale «Se dit d'une charge ou d'un office s'exerçant sur un territoire géographiquement délimité, par opposition à "personnel" [...]»<sup>620</sup>. Viceversa, «L'adjectif "personnel" s'oppose généralement à "territorial", et concerne l'objet et non le sujet qu'il qualifie»<sup>621</sup>. L'ultima puntualizzazione risulta quanto mai importante, stante il rischio di confondere il concetto di *personalis* con quello di *proprius*<sup>622</sup>: tecnicamente, infatti, anche una struttura gerarchica territoriale – quale, ad esempio, una diocesi territoriale – è una circoscrizione propria, in riferimento a chi sia domiciliato ivi od al chierico incardinato nella medesima. Dunque, rispetto ad un *christifidelis*, vi dovrà essere una<sup>623</sup> circoscrizione territoriale propria<sup>624</sup> e non personale; viceversa, la circoscrizione personale alla quale il fedele eventualmente appartenesse, sarebbe, *ipso iure*, anche propria.

Ciò considerato, dal punto di vista gerarchico, il territorio svolge una precisa funzione, quanto all'appartenenza ecclesiale<sup>625</sup>. Detto ruolo, però, va contestualizzato e qualificato in modo corretto, senza esagerazioni ed automatismi: «Il territorio serve nella Chiesa come criterio generale e primario per determinare il rapporto di sudditanza, delimitando l'ambito di esercizio della potestà ecclesiastica e quindi la validità degli atti giuridici di carattere generale [...]»<sup>626</sup>. In tal modo, si percepisce il vero punto focale dell'organizzazione gerarchica, che non è il territorio in sé, bensì la *potestas iurisdictionis*, ossia il legame tra il singolo fedele e l'autorità ecclesiastica<sup>627</sup>, in modo tale da mettere «[...] in evidenza che il carattere intersoggettivo del rapporto gerarchico è autonomo rispetto al fattore (territoriale o personale) che è servito originariamente per determinarlo»<sup>628</sup>. Insomma, si può parlare di una visione utilitaristica del criterio geografico in seno alla chiesa, ove il primo è subordinato alle esigenze della seconda e non viceversa.

Meno relativistico è l'approccio in relazione all'altro criterio di collegamento. Infatti, la persona risulta al centro dell'ordinamento canonico, anche

<sup>620</sup> J. WERCKMEISTER, s.v. *Territorial (territoralis)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 199.

<sup>621</sup> ID., s.v. *Personnel (personalis)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, cit., p. 158.

<sup>622</sup> Sulle dovute distinzioni, cfr. *loc. cit.*

<sup>623</sup> O più, come nel caso di pluralità di (quasi) domicili.

<sup>624</sup> Salvo il caso di giurisdizione personale esclusiva, come, ad esempio, nell'ordinariato rituale argentino: cfr. S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum Ordinariatus pro fidelibus ritus orientalis in Argentina erigitur Annis praeteritis* (19.II.1959), in AAS, LIV (1962), pp. 49 s.

<sup>625</sup> Cfr. SEVESO, *Appartenenza diffratta*, cit., p. 135.

<sup>626</sup> ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., p. 55.

<sup>627</sup> «Tuttavia, per quanto costituisca criterio basilare per determinare il rapporto di sudditanza, il territorio risulta essere un fattore secondario rispetto al rapporto di potestà propriamente detto, grazie al quale si crea in modo essenziale un rapporto interpersonale, e le cui manifestazioni più concrete (quelle di carattere esecutivo) vanno esercitate anche al di là del territorio» (*loc. cit.*).

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 56.

dal punto di vista gerarchico<sup>629</sup>: ciò significa che, conformemente al resto delle branche canonistiche ed alle altre scienze cristiane, è per la persona-fedele che si organizza la chiesa<sup>630</sup>. Così, in perfetta coerenza con i rilevati effettuati previamente<sup>631</sup>, bisogna riconoscere che, anche relativamente alla strutturazione gerarchica canonica, deve trovare tutela e promozione l'uomo inteso nella sua integralità, per quanto possa risultare un atteggiamento "anti-economico", rispetto agli standard statali territoriali: «L'importanza e l'interesse di un'indagine sull'elemento personale della Chiesa appaiono evidenti qualora si consideri che, mentre i diritti statali si pongono quale sovrastruttura di una società politicamente organizzata in un determinato territorio, l'ordinamento giuridico canonico si configura, invece, quale sovrastruttura di una società supernazionale di fedeli accomunati da un credo religioso e pertanto sostituisce all'ordinarietà del limite spaziale, proprio degli ordinamenti statali, l'assolutezza del limite personale [...]»<sup>632</sup>.

Questo, si torna a ripetere, non deve costituire una legittimazione per ogni recriminazione individuale e/o corporativa, bensì comporta la costante necessità che la chiesa ricerchi e tuteli la *salus uniuscuiusque animae*<sup>633</sup>, anche approntando enti gerarchici idonei a favorire la continua tensione di ogni uomo al modello evangelico<sup>634</sup>.

<sup>629</sup> Cfr. R. BERTOLINO, *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento della Chiesa*, in ID., *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di Diritto costituzionale canonico* (Collana di Studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 2), Torino, Giappichelli, 1989, pp. 106-111.

<sup>630</sup> S. LARICIA, *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico*, Milano, Giuffrè, 1971, p. 49: «È necessario sempre ricordare che la scienza giuridica è scienza antropologica, scienza dell'uomo, delle sue azioni: l'ordinamento canonico, come ogni altro ordinamento giuridico, opera su quel dato della realtà umana che è rappresentato da interessi e da attività che si svolgono sul piano sociale, ed il suo intervento tende appunto a valutare e qualificare, proteggere od impedire, promuovere o limitare l'attuazione di determinati interessi umani e l'esplicazione delle attività sociali e dei relativi risultati, ricollegati ora a singoli individui, ora ad enti complessi: le situazioni giuridiche soggettive non sono altro che il risultato della valutazione che le norme di un ordinamento operano nei confronti di determinati interessi umani».

<sup>631</sup> Cfr. *supra* V.1.2.

<sup>632</sup> LARICIA, *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico*, cit., p. 2.

<sup>633</sup> C. VENTRELLA, *La tutela degli interessi diffusi nel diritto amministrativo italiano e nell'ordinamento canonico*, in R. BERTOLINO-S. GHERRO-L. MUSSELLI (a cura di), *Diritto canonico e comparazione. Giornate canonistiche di studio*, Venezia 22-23 maggio 1991 (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 7), Torino, Giappichelli, 1992, p. 195: «La *salus animarum* rimane un diritto individuale, pur essendo azionato o azionabile dal gruppo; quest'ultimo, infatti, non è altro che la somma di individui accomunati dal medesimo diritto-interesse alla salvezza della propria anima, che anzi è l'elemento di giustificazione dell'esistenza di una tutela giuridica di diritti e doveri dei fedeli nella Chiesa».

<sup>634</sup> «Né l'individuo né la comunità, così come le intende il pensiero popolare, possono ereditare la vita eterna, né l'io naturale né la massa collettiva, ma solo una nuova creatura» (LEWIS, *Membership*, cit., p. 146).

Alla luce di tutto quanto detto, si capisce che l'organizzazione giurisdizionale della chiesa ha, costituzionalmente, un carattere provvisorio e precario (nel senso tecnico del termine): infatti, a fronte del mutamento delle esigenze spirituali dei fedeli, non vi dovrebbero essere remore nel procedere con una ristrutturazione delle circoscrizioni di governo. Quindi, ai fini della presente tesi, non pare avere una grande rilevanza l'analisi delle soluzioni vigenti.

Semplicemente, riprendendo il processo classificatorio, le circoscrizioni gerarchiche sono territoriali o personali. Tra le prime si annoverano: le diocesi<sup>635</sup>; la prelature territoriali<sup>636</sup>, le abbazie territoriali<sup>637</sup>, i vicariati apostolici<sup>638</sup>, le prefettura apostoliche<sup>639</sup>, le amministrazioni apostoliche<sup>640</sup>. Si tratta di una "tassonomia" non particolarmente problematica, stante il fatto che l'interprete può ricorrere alle disposizioni di cui ai cann. 368 ss. del CIC83.

Meno agevole è la classificazione delle circoscrizioni gerarchiche personali<sup>641</sup>, tra le quali si annoverano: gli ordinariati per i militari<sup>642</sup>, gli ordinariati rituali per i fedeli di rito orientale in terra latina<sup>643</sup>, l'amministrazione apostolica personale di Campos<sup>644</sup>, gli ordinariati per gli ex anglicani<sup>645</sup>, le

<sup>635</sup> Ex can. 369. Come facilmente evincibile, la bibliografia su di esse è alquanto vasta, anche considerando soltanto gli apporti post-CIC83. In tutta evidenza, comunque, le diocesi si presentano come il modello cardine della strutturazione ecclesiastica, avendo «[...] una rilevanza costituzionale assoluta nella società ecclesiale universale con la quale esse pur stabiliscono un rapporto organico e irrinunciabile» (G. BARBERINI, *Elementi essenziali dell'ordinamento giuridico canonico*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 71).

<sup>636</sup> Ex can. 370. Cfr.: SOUSA COSTA, sub can. 370, in PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 226; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 351 s. In particolare, «Le prelature territoriali sono strutture giuridiche comunitarie la cui attenzione pastorale è affidata, quale pastore proprio, ad un chierico perché la governi come vescovo diocesano. L'origine storica dell'istituto sembra trovarsi nella giurisdizione arcidiaconale di certi capitoli, consolidatasi, col passare del tempo, in giurisdizione esente dal vescovo della diocesi. [...] Si tratta di solito di circoscrizioni ecclesiastiche territoriali separate da una diocesi di regime comune, a causa delle peculiari circostanze pastorali della zona, tanto da costituire una entità autonoma affidata alla direzione del prelado territoriale. È dunque una soluzione provvisoria per un territorio, non di missione, carente delle necessarie condizioni pastorali per diventare diocesi» (*ibid.*, p. 351).

<sup>637</sup> Ex can. 370. Cfr.: SOUSA COSTA, sub can. 370, cit., p. 226; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 352 s.

<sup>638</sup> Ex can. 371 § 1. Cfr.: SOUSA COSTA, sub can. 371, in PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 227; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., p. 357.

<sup>639</sup> Ex can. 371 § 1. Cfr.: SOUSA COSTA, sub can. 371, cit., p. 227; ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 357 s.

<sup>640</sup> Ex can. 371 § 2. Cfr. SOUSA COSTA, sub can. 371, cit., p. 227.

<sup>641</sup> Su alcune caratteristiche comuni alla categoria, cfr. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 359 s. Per alcuni primi rilievi problematici in relazione alle circoscrizioni personali, cfr. INCITTI, *La Chiesa particolare*, cit., pp. 210 s.

<sup>642</sup> Cfr. *infra* V.6.3.

<sup>643</sup> Cfr., e pluribus, A. KAPTIJN, *Gli Ordinariati per i fedeli cattolici orientali privi di gerarchia propria*, in P. GEFAELL (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., pp. 233-267.

<sup>644</sup> Cfr. CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Decretum de Administratione Apostolica personali «Sancti Ioannis Mariae Vianney» condenda Animarum bonum* (18.I.2002), in AAS, XCIV (2002), pp.

prelature personali<sup>646</sup>. In relazione a detto secondo gruppo di strutture di governo, infatti, non pare immediatamente applicabile il can. 372 § 2, stante il fatto che buona parte della dottrina esclude che si tratti di *ecclesiae particulares* e predilige la qualifica di *strutture complementari*<sup>647</sup>. Dunque, sembra che l'iniziativa della s. Sede, sul punto, sia maggiormente libera, non trattandosi di soluzioni gerarchiche dotate di pienezza ecclesiologica, anche se, come si vedrà, la questione è tutt'altro che incontrovertibile. Anche per queste circoscrizioni non si procederà ad un'analisi dettagliata, bensì verranno affrontati alcuni specifici aspetti nel prosieguo della tesi. Qui, se mai, urge chiarire che il fenomeno gerarchico personale non può essere ridotto ad una questione tipica dei secoli XX e XXI: in altre parole, se si risalisse nel tempo, seguendo le strutture gerarchiche appena elencate, si noterebbe come esse non siano altro che un anello della catena delle soluzioni approntate da Roma per fare fronte a delle esigenze specifiche dei *christifideles*<sup>648</sup>.

#### V.4. Il raccordo tra Vaticano II e CIC83, quanto alle strutture gerarchiche.

##### V.4.1. Un'operazione riuscita?

Il vigente *Codex* va considerato sulla base di una serie di presupposti, senza la conoscenza dei quali la comprensione del dettato normativo risulta mutila e/o ambigua<sup>649</sup>. A tal proposito, si consideri proprio lo sforzo effettuato dal legislatore del 1983 per adeguare la normativa canonica alle conclusioni del Vaticano II: si può affermare che tale tensione sia stata effettiva<sup>650</sup>, ma non si può altrettanto

---

305-308, nonché IOANNIS PAULUS II, Epistula Venerabili Fratri Licinio Rangel dilectisque filiis Unionis Sancti Ioannis Mariae Vianney Camposinae in Brasilia *Ecclesiae unitas* (25.XII.2001), in AAS, XCIV (2002), pp. 267 s. Per alcune riflessioni, cfr., e pluribus, H. STAWNIAK, *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*, in M. JĘDRASZEWSKI-J. SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio*, Poznań, Hipolit Cegielski, 2013, pp. 272-281.

<sup>645</sup> Cfr. *infra* V.6.2.

<sup>646</sup> Cfr. *infra* V.6.1.

<sup>647</sup> Cfr. *infra* V.6.

<sup>648</sup> Naturalmente, in certi casi si è verificata una drastica riconsiderazione delle circoscrizioni od, addirittura, una loro soppressione: cfr., ad esempio, GUTIÉRREZ, *La jurisdicción eclesiástica palatina en los Patronatos Reales del Buen Suceso y de Santa Isabel de Madrid (1753-1931)*, cit., in particolare capp. I e III (per una rapida panoramica del fenomeno, cfr. anche le conclusioni a pp. 211 ss.).

<sup>649</sup> Su detti presupposti, cfr. A. MORONI, *Lo spirito della nuova codificazione canonica*, Atti del Convegno, Macerata 5 aprile 1984 (Università di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1), Milano, Giuffrè, 1985.

<sup>650</sup> R. PAGE, *Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO, *Le nouveau Code de droit canonique*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1986, I, p. 271: «Il est indéniable que les rédacteurs du Code se sont efforcés d'harmoniser la terminologie juridique et celle de

asserire che il nuovo *Codex* sia in tutto espressione delle acquisizioni conciliari. Ora, sul punto occorre chiarire che, da parte della dottrina canonistica, non si sente l'esigenza di una piena trasposizione del Concilio nel Codice, anzi; vi sono autori che hanno sottolineato la bontà di una non piena coincidenza nelle statuizioni: «Il nuovo codice non deve riprendere tutto il concilio. Deve porsi a livello sociale, essere espressione della visibilità del mistero ecclesiale, assicurare le strutture costitutive volute da Cristo. Deve così permettere alla comunione spirituale di esprimersi ed espandersi, di approfondirsi e comunicarsi a tutto il genere umano»<sup>651</sup>. Piuttosto, andrebbe considerata la collocazione temporale del nuovo CIC: nel 1983, infatti, ci si trova a cavaliere di un'ecclesiologia che è certamente post-conciliare – ossia nella quale le acquisizioni del Vaticano II sono state assimilate –, ma non ancora segnata dalle statuizioni di CN. «Al momento della codificazione la categoria di “Chiesa particolare” non era stata ancora sufficientemente delineata, né per quanto riguarda i suoi elementi teologici costitutivi, né per i suoi rapporti con la Chiesa universale. Bastino come prova le reiterative e non differenziate espressioni usate dai cann. 368 e ss. CIC»<sup>652</sup>.

Viceversa, non mancano le voci critiche, che stigmatizzano non tanto le fisiologiche differenziazioni tra linguaggio teologico e linguaggio giuridico, quanto, piuttosto, le stesse scelte concrete operate nei vari canoni. Ad esempio, per quanto interessa nella presente sede, si consideri il can. 372 § 2: Longhitano ritiene che si tratti di una scelta riconducibile «[...] all'ultima revisione fatta da esperti di fiducia del papa». Tale disposizione, comunque, «[...] non ha una valida giustificazione teologica e va oltre i principi stabiliti dal Vaticano II»<sup>653</sup>.

Quanto detto, però, non rappresenta l'unica “difficoltà” riscontrata: «Il Concilio Vaticano II, data questa sua posizione, psicologica forse più che razionale, non era in grado di dare per il nuovo codice prospettato delle direttive positive appropriate. Lo ha fatto solo in forma piuttosto indiretta e vaga soprattutto con l'ecclesiologia elaborata dal Concilio stesso la quale ha voluto scientemente superare la impostazione giuridica ereditata dall'apologetica postridentina dandole una base ed una elaborazione prettamente teologica. Il nuovo Codice di diritto canonico ha perciò dovuto accontentarsi dell'aiuto generale che l'ecclesiologia

---

l'ecclésiologie conciliaire». «Come appare evidente, c'è una certa fluttuazione di terminologia, anche se è rilevabile la preferenza data a “*Ecclesia particularis*” per indicare la Chiesa che fa capo a un vescovo ed “*Ecclesia localis*” per indicare dei gruppi di Chiese particolari o diocesane. *Il nuovo CIC recepisce questa classificazione o denominazione*» (BERTONE, *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, cit., p. 92).

<sup>651</sup> BEYER, *Dal Concilio al Codice*, cit., p. 31.

<sup>652</sup> J.I. ARRIETA, *L'ecclesiologia di comunione nelle codificazioni canoniche di Giovanni Paolo II*, in L. GEROSA (a cura di), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture*. Atti del convegno di studio, Lugano 22-23 marzo 2012, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 76.

<sup>653</sup> LONGHITANO, *Le chiese particolari*, cit., p. 35.

così come è stata elaborata dal Concilio gli ha potuto dare e che è stato fissato in alcuni principi che hanno guidato i lavori delle Commissioni i quali sono stati realizzati sostanzialmente da esse»<sup>654</sup>.

Altro caso da notare è quello del can. 368, ove «[...] si percepisce lo sforzo del legislatore ecclesiastico di operare una sintesi fra LG 23,1 [...] e CD 11,1 [...]. Questo sforzo è però solo parzialmente riuscito, perché il CIC, seguendo il Concilio Vaticano II, non dà una definizione legale di Chiesa particolare, ma solo quella di Diocesi, provocando così una certa sovrapposizione delle due nozioni, nonostante il distinguo del can. 368»<sup>655</sup>. In altre parole, il *Codex* sarebbe potuto essere un'occasione per chiarire il concetto di *ecclesia particularis*, mediante una definizione idonea ad informare l'attività organizzativa della chiesa; invece, attraverso la riproposizione delle definizioni conciliari, non si è compiuto alcun progresso nell'approfondimento della nozione *de qua*. A maggior ragione, non è diminuita la confusione circa differenza tra *dioeceses* ed *ecclesiae particulares* e ciò lo si potrà percepire nettamente in riferimento alla discussione circa l'interpretazione del can. 368<sup>656</sup>. Non problematico, invece, è il giudizio di Fagiolo, in relazione alle asserite innovazioni del CIC83 che sarebbero state determinate dal Concilio: egli, infatti, sembra escludere che, in relazione ai cann. 368 s., si sia verificata una vera svolta rispetto al passato<sup>657</sup>.

Ebbene, alla luce di quanto detto, non si può non ravvisare un problema tutt'altro che trascurabile: «[...] come regolarsi dinanzi a un canone che contiene enunciazioni teologiche? Qual è il loro significato? Il canonista ha il dovere di approfondire le indicazioni del legislatore o può limitarsi a considerarle delle semplici premesse alla normativa vera e propria che non hanno bisogno di ulteriori spiegazioni? Nel caso che egli si senta obbligato a una trattazione di questi temi, non corre il rischio di trasformarsi in teologo e di andare oltre i limiti della propria competenza?»<sup>658</sup>. In ogni caso, risulta salutare ricordare che il riferimento del CIC83 non può essere esclusivamente il Vaticano II: evidentemente, la chiesa procede nell'opera di approfondimento e scoperta della propria natura e, conseguentemente, affronta sempre nuovi sfide e temi. Pensare di limitare le fonti

<sup>654</sup> STICKLER, *Teologia e Diritto canonico nella storia*, cit., pp. 30 s., Formulando un giudizio più diretto, TEDESCHI, *La codificazione canonica*, cit., p. 14, afferma: «con particolare riferimento al codice latino non è da condividere che, nel riaffermare l'idea del codice, si sia deciso di svuotarla di contenuto sul piano giuridico valorizzandone la dimensione pastorale» e, quindi, «per tal verso il codice del 1917 appare molto più coerente, in una dimensione giuridica, di quello del 1983».

<sup>655</sup> E. CORECCO-L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa* (AMATECA, sez. V. *La Chiesa*, 12), Milano, Jaca Book, 1995, p. 234.

<sup>656</sup> Cfr. *infra* V.5.1.

<sup>657</sup> Cfr. *Vaticano II e Codex juris canonici*, in AA.VV., *Teologia e Diritto canonico*, cit., p. 48.

<sup>658</sup> A. LONGHITANO, *Introduzione. La chiesa locale: dal Vaticano II al Codice*, in ID. (a cura di), *Chiesa particolare e strutture di comunione*, cit., p. 13.



ad un concilio è irrealistico, stante la possibilità di nuovi assetti tra teologia e diritto canonico<sup>659</sup>.

Concludendo, al netto delle polemiche, pare sposanda la riflessione per cui, in relazione all'espressione *ecclesia particularis*, il Codice «[...] hace un uso canónico del término aunque no propone un concepto canónico»<sup>660</sup>. Detto altrimenti, il CIC83 si sarebbe servito di una categoria che non è giuridica in senso tecnico, bensì afferisce al ragionamento teologico.

#### V.4.2. Note sulla terminologia

Si può, inoltre, affermare che il vigente *Codex* abbia effettuato una scelta più coerente e sistematica, rispetto ai documenti conciliari, in relazione alla denominazione *ecclesia particularis/localis*. Rinviano a quanto detto circa le statuizioni del Vaticano II<sup>661</sup>, si consideri ora l'opzione del CIC83: in nessun canone si trova l'espressione *ecclesia localis*, ma sempre viene utilizzata quella di *ecclesia particularis*; naturalmente, ricorre anche il termine *dioecesis*, ma, per il momento, dovendosi raccordare la trattazione giuridica ai presupposti conciliari, l'assenza di *ecclesia localis* pare significativo. Così, in base al dato codiciale, come primo rilievo, non si può affermare che la chiesa particolare sia necessariamente territoriale: evitando la terminologia "geografica", infatti, il CIC83 consente, almeno implicitamente, soluzioni personali.

Invece, se ci si discosta appena un poco dalla riflessione strettamente giuridica, si può ravvisare come l'espressione *ecclesia localis* resti privilegiata. Ad esempio, negli Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, tenutasi nel 2003, l'aggettivo *particularis* mai ricorre<sup>662</sup>; ma sono ravvisabili anche altri casi in tal senso<sup>663</sup>.

Insomma, va riconosciuto che, per la scienza canonistica, occorre una costante attenzione circa i concetti utilizzati e le relative conclusioni, stante il fatto che altre branche del sapere potrebbero misconprendere quanto pacificamente concluso in ambito giuridico<sup>664</sup>. Infatti, quello che per un giurista può sembrare

<sup>659</sup> Si vedano, sul punto, le riflessioni di STICKLER, *Teologia e Diritto canonico nella storia*, cit., pp. 31 s.

<sup>660</sup> D. LE TOURNEAU, *Le Droit canonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, trad. *Cuestiones de Derecho canónico*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 164.

<sup>661</sup> Cfr. *supra* IV.2.

<sup>662</sup> Cfr. AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio*, cit. (unica eccezione pare un fugace rinvio contenuto nello *Strumento di Lavoro*, nr. 1 [cfr. p. 164]).

<sup>663</sup> Significativamente, in MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, cit., *passim*, non pare ravvisabile alcun utilizzo di *ecclesia particularis*.

<sup>664</sup> Sulle difformità di uso tra canonisti e teologi circa il binomio *particularis/localis*, cfr. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 272.

doveroso (ossia utilizzare l'espressione *ecclesia particularis*, in quanto prevista dal CIC83), per un non-giurista potrebbe risultare discutibile o, financo, indebito<sup>665</sup>.

Piuttosto, è stato correttamente messo in luce come il *Codex* mai si serva dell'espressione *ecclesia universalis* e, quindi, andrebbe valutato attentamente l'utilizzo di tale dizione nelle riflessioni correnti; in altre parole, il legislatore del 1983 sarebbe stato accorto anche sotto codesto aspetto, evitando, così, indebite contrapposizioni terminologiche tra la chiesa universale e quella particolare<sup>666</sup>. Infatti, la dizione *ecclesia universa* pare un termine più confacente ad essere ricondotto al concetto di chiesa in generale, di chiesa di Cristo e/o di popolo di Dio<sup>667</sup>.

### V.5. Il can. 368.

«Ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit, sunt imprimis dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur praelatura territorialis et abbatia territorialis, vicariatus apostolicus et praefectura apostolica necnon administratio apostolica stabiliter erecta».

Il primo canone che si incontra nel CIC83, subito dopo la parte dedicata alla dimensione universale della chiesa, è proprio il 368, contenente un'elencazione di enti gerarchici. Ebbene, ad eccezione di isolate posizioni dottrinali<sup>668</sup>, la maggior parte degli autori considera tale canone a partire dai riferimenti alle statuizioni conciliari: in altre parole, è tutto un rifiorire di apprezzamenti per la previsione codiciale, poiché essa avrebbe ripreso quanto statuito dal Vaticano II. In realtà, la disposizione in questione presenta una formulazione per nulla lineare, come provato dalla molteplicità di interpretazioni sviluppatesi negli anni.

In altre parole, in questa sede, preso atto dell'assenza di una lettura uniforme, la disposizione in questione verrà analizzata, in primo luogo, in

<sup>665</sup> Senza contare che le scelte operate dal CIC83 vanno sempre rapportate anche alle formulazioni del vigente *Codex* orientale; in sede di revisione di quest'ultimo, infatti, si auspicava: «La nozione di Rito sia riesaminata e si concordi una nuova terminologia per designare le varie Chiese Particolari dell'Oriente e dell'Occidente» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Orientale*, «Riti e Chiese particolari», in *Nuntia*, III [1976], p. 7).

<sup>666</sup> «Ciò facilita forse un uso più corretto, nel Codice, della categoria di *Ecclesia particularis*, dal momento che – non essendoci quello parallelo – i due termini non si possono opporre» (A. SCOLA, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, in *Rassegna di teologia*, 40 [1999], p. 499, nt. 51).

<sup>667</sup> Cfr. PAGE, *Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église*, cit., pp. 273 s.

<sup>668</sup> Cfr. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 260, che ritiene *del tutto superflua* la citazione di LG, nr. 23. Piuttosto, egli sottolinea l'assenza di riferimenti a SC, nr. 41, ossia al ruolo della cattedrale (cfr. *ibid.*, p. 273).

relazione alle diverse tesi dottrinali, per poi proseguire con alcune considerazioni più dettagliate.

### V.5.1. *Le diverse posizioni dottrinali sull'assimilazione ex can. 368*

Bisogna riconoscere che il can. 368 ha suscitato molteplici discussioni, in relazione alla sua interpretazione. Si possono distinguere due blocchi di pensiero dottrinale: da un lato chi considera che siano chiese particolari anche le strutture assimilate (a); dall'altro chi ravvisa nelle diocesi le uniche *ecclesiae particulares* (b).

a) Alla prima posizione sono riconducibili plurimi autori<sup>669</sup>, i quali si esprimono più o meno diffusamente sul punto, ma, a ben guardare, sembrano partire tutti dal dato testuale del canone *de quo*. In particolare, sembra proprio aver colto nel segno chi afferma: «L'expression "Église particulière" devient donc une expression consacrée en droit. Si elle désigne surtout les diocèses, elle ne leur est pas exclusive. Elle est donc en quelque sorte une expression générique, de telle manière que si tout diocèse est nécessairement une Église particulière, il n'en épuise pas la nature, l'Église particulière n'étant pas absolument ni uniquement constituée en diocèse»<sup>670</sup>. Vi è anche chi sottolinea una sorta di scala gerarchica

<sup>669</sup> Cfr. C. CARDIA, *Il governo della Chiesa* (Itinerari, Diritto), Bologna, il Mulino, 2002, p. 162; CORECCO–GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, cit., pp. 234 s.; GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 104, p. 234, considera il can. 368 come elencante le chiese particolari assimilate alle diocesi; F. IANNONE, *L'Ordinariato militare: riflessioni intorno alla Spirituali Militum Curae*, in *Carmelus*, 39 (1992), p. 9, nt. 28; LE TOURNEAU, *Le Droit canonique*, cit., p. 164; J.G. MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*<sup>5</sup> (Institutum Iuridicum Claretianum, Manualia, 1), Roma, EDIURCLA, 2006, pp. 468 e 58 s.; G. READ, sub can. 368, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of canon law*, Dublin, Veritas, 1995, nr. 759, p. 210 (cfr. anche ID., sub can. 381 § 1, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law*, cit., nr. 790, p. 218); C. RUINI, *Il vescovo e la comunione nella chiesa particolare*, in AA.VV., *Comunione e disciplina ecclesiale* (Studi giuridici, XXVI), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 227; G. SARZI SARTORI, sub can. 368, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, cit., p. 360 (cfr. anche ID., sub cann. 372-373, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, cit., p. 363); P. VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, in AA.VV., *Droit canonique*<sup>2</sup>, Paris, Dalloz, 1999, p. 143, nr. 226: «A côté du diocèse, existent d'autres figures juridiques, appelées aussi Eglises particulières, qui lui sont assimilées» (più precisamente, le singole strutture sono espressamente qualificate come chiese particolari, rispettivamente: per il can. 370, cfr. p. 143, nr. 227; per il can. 371 § 1, cfr. p. 144, nr. 229; per il can. 371 § 2, cfr. p. 145, nr. 230); J. WERCKMEISTER, s.v. *Diocèse* (diocesis), in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, cit., p. 84. Tale lettura, comunque, ricorre anche in trattazioni ecclesiologiche: TILLARD, *L'Église locale*, cit., ritiene che l'assimilazione ex can. 368 avvenga rispetto alle diocesi (cfr. p. 280), per cui le strutture assimilate sono chiese particolari (cfr. p. 281 e pp. 287-289. Si veda anche p. 280).

<sup>670</sup> PAGE, *Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église*, cit., p. 272, salvo, subito oltre sembrare smentirsi: «D'abord, les portions du peuple de Dieu qui y sont énumérées ne sont pas des Église particulière, même si elles sont assimilées au diocèse qui, lui, est une Église particulière. C'est juridiquement qu'elles sont considérées

risultante dalla disposizione: «El c. 368 establece una prelación: Iglesias particulares son *principalmente* las diócesis pero a ellas se asimilan otras entidades que enumera. Lo que de la diócesis se diga se entenderá dicho de ellas, salvo casos en que expresamente se les excluye o se dicta una norma especial para ellas»<sup>671</sup>.

Interessante, poi, è la posizione di Ghirlanda: egli afferma che le strutture assimilate sono chiese particolari<sup>672</sup>, ma, poi, distingue tra le circoscrizioni ecclesiastiche che sono chiese particolari *per natura loro propria* (le diocesi) o perché assimilate alle diocesi (le altre strutture ex can. 368)<sup>673</sup>. In altre parole, secondo tale teorica, sembrerebbe che la categoria delle diocesi fosse determinativa di quella dell'*ecclesia particularis* e non viceversa. In tal modo, quindi, si può evincere che, per l'Autore, la diocesi non sia una fattispecie meramente di diritto ecclesiastico, cioè di produzione umana, bensì avrebbe un'inevitabile connotazione teologica, se risulta determinante per la chiesa particolare<sup>674</sup>.

Maggiormente articolata pare essere la posizione di Cattaneo, il quale, nel mentre sposa la prima tesi, sottolinea come le strutture elencate ai cann. 368 ss. manifestino *diverse configurazioni giuridico-canoniche* della Chiesa particolare<sup>675</sup>. Ciò consente di constatare l'effettiva diversità tra una diocesi ed, ad esempio, un'abbazia territoriale, ma senza che comporti una svalutazione della seconda rispetto alla prima. Va anche ricordato chi riconosce la possibilità che, nelle strutture in questione, i tre elementi fondativi delle diocesi siano presenti in modo relativo<sup>676</sup>. Invece, vi sono tesi più problematiche, in quanto estendono la categoria

l'équivalent des diocèses, “sauf s'il s'avère qu'il en va autrement”» (pp. 272 s.). Anche altrove, comunque, il medesimo Autore replica il ragionamento in questione: così, dopo aver affermato che, con il CIC83 cessa l'equivalenza tra diocesi e chiese particolari, presente invece in CD cap. II, ritiene che le strutture di cui al can. 368 siano soltanto assimilate alle chiese particolari, per il tramite dell'assimilazione alle diocesi (cfr. R. PAGÉ, *Les Églises particulières*, Montréal, Éditions Paulines, I. *Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, 1985, p. 18); le strutture assimilate, cioè, sarebbero delle «quasi-Église particulière» (*ibid.*, p. 20).

<sup>671</sup> DE ECHEVERRIA, *La organización gerárquica de la Iglesia en el nuevo Código*, cit., p. 218.

<sup>672</sup> Cfr. *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, cit., nr. 756, p. 574.

<sup>673</sup> Cfr. *ibid.*, nr. 745, p. 567.

<sup>674</sup> Similarmente, vi è chi afferma: «La diocesi, anzitutto, può rappresentarsi come l'archetipo fondamentale della struttura *ordo-plebs* [...]», «[...] come archetipo della Chiesa particolare [...]» (M. MIELE, *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina* [Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 9], Padova, Cedam, 2004, rispettivamente pp. 165 e 167). Così, se la diocesi è archetipo della chiesa particolare, significa che quest'ultima non si esaurisce nella prima, altrimenti sarebbe bastato presentare un rapporto identitario. Ma è altrettanto vero che la diocesi non potrebbe, allora, essere considerata quale una semplice soluzione umana.

<sup>675</sup> Cfr. *Il presbitero della chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare* (Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, 8), Milano, Giuffrè, 1993, p. 135, nt. 13.

<sup>676</sup> M.J. ARROBA CONDE–M. RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico* (Serie giuridica), Firenze, Le Monnier Università, 2015, p. 77: «Alle diocesi, come Chiese particolari territoriali già formate [...], si assimilano in diritto altre comunità in formazione, non erette come diocesi, ma

delle chiese particolari anche alle strutture assimilate alle diocesi, ma, poi, postulano una sorta di graduatoria interna, per cui la diocesi, nel CIC83 verrebbe presentata «[...] come l'*analogatum princeps* delle diverse realtà a essa assimilate. Pertanto la diocesi costituisce la realizzazione canonicamente piena e perfetta della Chiesa particolare, mentre le altre circoscrizioni, pur essendo Chiese particolari, non lo sono allo stesso modo in cui lo è la diocesi»<sup>677</sup>. Addirittura, vi è chi considera le diocesi come la vera realizzazione dell'*ecclesia particularis* – malgrado ne riconosca l'origine umana –<sup>678</sup>, oppure, più in generale, parla delle prime come la piena realizzazione della seconda<sup>679</sup>. Un po' particolare è la tesi di Martín de Agar, il quale, anche se esemplifica i casi di carenza di elementi della chiesa particolare nella mancanza di una guida episcopale o nella presenza di un governo vicario<sup>680</sup>, comunque non pare ricondurre a ciò l'impossibilità di effettuare l'assimilazione ex can. 368<sup>681</sup>.

---

con sufficiente presenza (pur diversificata) dei tre elementi che costituiscono una Chiesa particolare [...]».

<sup>677</sup> INCITTI, *La Chiesa particolare*, cit., p. 201 e cfr. anche pp. 205 ss. (tra l'altro, l'Autore ravvisa delle difficoltà per l'amministrazione apostolica stabilmente eretta, stante il fatto che, pur essendo governata con potestà vicaria, sarebbe una chiesa particolare [cfr. pp. 207 s.]. Invece, per le altre quattro strutture ex cann. 370 s., l'apostolicità sarebbe garantita dal presbiterio che «[...] partecipa sebbene in grado subordinato sia della successione apostolica, sia della comunione gerarchica» [p. 207]). Similmente, É. KOUVEGLO, *Costituzione gerarchica della Chiesa*, in ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto Canonico*, cit., p. 100: «La diocesi [...] è la forma giuridica più compiuta di Chiesa particolare e come tale è stata presentata in modo paradigmatico dal Codice del 1983 [...]» (salvo, comunque, riconoscere che la chiesa particolare può avere altre forme, oltre a quella diocesana [cfr. *ibid.*, p. 101]). CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., nr. 1913, p. 493: «La Chiesa particolare, nel senso proprio e pieno del termine, è la diocesi». Ma pare che l'Autore consideri anche le altre strutture assimilate come chiese particolari (cfr. *ibid.*, nr. 1914, p. 493, e nr. 1915, p. 494). T.J. GREEN, *Scope of Episcopal Power* (sub can. 381), in A. CORIDEN–T.J. GREEN–D.E. HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York–Mahwah (NJ), Paulist Press, 1985, p. 325, ritiene che le strutture assimilate siano chiese particolari, anche se afferma che lo siano in senso pieno e proprio le diocesi (cfr. ID., *Types of Particular Churches* [sub can. 368], in CORIDEN–GREEN–HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law*, cit., p. 316). Anche la riflessione più attenta al dato teologico, talora, si esprime in tal senso: «La diocesi è solo una delle possibili forme giuridiche della Chiesa particolare, anche se è quella più strutturata e completa dal profilo istituzionale. In effetti non esiste identità tra Chiesa particolare e diocesi, come lascia intravedere chiaramente anche il can. 372, § 1» (E. CORECCO, *Chiesa particolare*, in ID., *Ius et Communio*, cit., I, [già in *Digesto. Discipline pubblicistiche*, III, 1989, pp. 17-20], p. 526).

<sup>678</sup> «Modelli storici di Chiese particolari sono, secondo la normativa codiciale, la *diocesi*, la *prelatura* e l'*abbazia territoriali*, [...] anche gli *Ordinariati militari* o *castrensi*, in quanto giuridicamente assimilati alle diocesi» (MONTAN, *Le istituzioni della Chiesa dopo il Concilio Vaticano Secondo*, I. *Introduzione, le chiese particolari, la comunione tra le chiese*, cit., p. 52). Ma poi afferma che chiesa particolare «[...] in senso vero e proprio è la diocesi [...]» (*ibid.*, p. 53).

<sup>679</sup> Cfr. W. AYMANS, s.v. *Diócesis*, in HAERING–SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, cit., p. 319.

<sup>680</sup> Cfr. *Elementi di Diritto Canonico*, Roma, Associazione Apollinare Studi – Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, 1996, p. 81.

<sup>681</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 80-83.

Nello specifico, la questione dell'*analogatum princeps* costituisce un tema ricorrente, con le diocesi che figurano, per l'appunto, quale modello di riferimento per le altre strutture che, in generale, sono comunque riconosciute come chiese particolari, senza che vi sia, necessariamente, una visione graduata tra soluzioni gerarchiche; semplicemente, si riconosce che la diocesi figura quale termine di riferimento, per valutare la pienezza ecclesiologica delle altre circoscrizioni<sup>682</sup>.

Concludendo sulla prima posizione, va riconosciuto che, almeno in astratto, i tre elementi caratterizzanti la diocesi ex can. 369 sono realizzabili anche in altre strutture<sup>683</sup>: ciò significa che, prescindendo almeno per un istante dalla discussione *de qua*, non pare negabile che in tutte le circoscrizioni di governo vi possa essere una guida episcopale, una porzione di popolo di Dio ed un collegio di presbiteri.

b) Ben diversa è la seconda posizione, più escludente, sostenuta da dottrina parimenti rilevante. Ad esempio, J.L. Gutiérrez afferma che le varie strutture elencate al can. 368 «[...] sono dichiarate “assimilate” ad una Chiesa particolare, della quale è parimenti prototipo la diocesi»<sup>684</sup>. Arrieta afferma che *en sentido propio*, le chiese particolari sono le diocesi<sup>685</sup>: «El c. 368 identifica la magnitud teológica de “Iglesia particular” con una concreta circunscripción eclesiástica, la diócesis. Las otras circunscripciones eclesiásticas sólo por asimilación se consideran tales». Cioè, si applica il regime giuridico della diocesi<sup>686</sup>, senza alcuna conseguenza ecclesiologica, trattandosi – come pare di capire – di un procedimento di natura giuridica che non va a coinvolgere la categoria dell'*ecclesia particularis*.

Frequentemente, poi, capita di trovare considerazioni come la seguente: «Il principio [il rapporto con la chiesa universale, *scil.*] si applica logicamente alle altre strutture equiparate dal canone alla Chiesa particolare [...], e perfino [ad] altri eventuali modelli che per utilità pastorale si possono creare»<sup>687</sup>. Ebbene, malgrado non venga esplicitato, pare chiaro che le strutture in questione non vengano

<sup>682</sup> Cfr. VALENTINI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, cit., p. 196 (anche se ancora più ampia sembra essere la concezione a p. 230: «*Analogatum princeps* è la diocesi [e le espressioni territoriali pastorali amministrative ad essa assimilate, e presiedute da una autorità episcopale]»).

<sup>683</sup> Cfr. CORECCO–GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, cit., p. 235.

<sup>684</sup> *La potestà legislativa del vescovo diocesano*, in ID., *Estudios sobre la organización de la Iglesia*, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 188. «Dopo aver stabilito questa assimilazione, il Codice adopera l'espressione “Chiesa particolare” sempre in senso ampio, comprendente cioè non solo le diocesi, ma anche le strutture giurisdizionali assimilate [...]» e l'Autore fa l'esempio del can. 372 § 2 (*loc. cit.*).

<sup>685</sup> Cfr. sub can. 368, in MARZOA–MIRAS–RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*<sup>3</sup>, cit., p. 683.

<sup>686</sup> Cfr. *ibid.*, p. 686.

<sup>687</sup> P.A. SOUSA COSTA, sub can. 368, in PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 224.

considerate *ecclesiae particulares*, altrimenti l'Autore non avrebbe parlato di equiparazione, bensì di identità con le seconde.

Da ricordare, anche per il prosieguo della trattazione, l'articolata riflessione di E. Molano: «Respecto a la Iglesia particular, se considera que ésta, en cuanto tal, es de institución divina; es decir, cuando se consideran en ella todos sus elementos esenciales, como una porción del Pueblo de Dios, encomendada a un obispo para que, con la cooperación del presbiterio, la apaciente y congregue en el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa católica y apostólica. En cambio, serían más bien de institución eclesiástica, aquellas figuras históricas y canónicas de la Iglesia particular que, en cuanto tales, pueden tener una organización de carácter contingente y no necesario, como puede serlo una Prefectura apostólica, un Vicariato Apostólico o una Prelatura territorial. Este mismo carácter de derecho eclesiástico, lo tienen también aquellas circunscripciones eclesiásticas peculiares que, sin ser Iglesias particulares, se asimilan jurídicamente a ellas mediante la “*analogia iuris*”, como es el caso de las Prelaturas personales o de los Ordinariatos militares. Lo mismo cabría decir también de aquellas instituciones de la Iglesia particular que han surgido históricamente para dar respuesta a determinadas necesidades pastorales, de gobierno, etc., como ocurre con el Cabildo de canónigos y, más recientemente, con el Consejo del presbiterio. Por tanto, de acuerdo con estos dos tipos o niveles de la estructura eclesiástica se puede establecer también la distinción entre el derecho constitucional canónico y el derecho meramente eclesiástico. El derecho constitucional canónico sería el derecho correspondiente a la estructura fundamental de la Iglesia»<sup>688</sup>.

Queste alcune tra le diverse posizioni dottrinali rinvenute nel corso dello studio. Come notevole, il can. 368 figura letto difformemente: pertanto, sembra bene presentare alcune ulteriori riflessioni, dirette a comprendere meglio il tema.

#### V.5.2. *Le strutture assimilate sono chiese particolari? L'apporto del can. 369*

Per quanto possa apparire un tema sostanzialmente alieno ad una trattazione canonistica, la natura ecclesiologicala delle strutture assimilate ex can. 368 non risulta completamente preteribile, stante la scelta codiciale di fare espresso riferimento alla categoria delle *ecclesiae particulares*. Detto altrimenti, se il CIC83 avesse evitato di usare tale espressione, forse, oggi, non ci sarebbe alcun interesse sul punto; ma, una volta preso atto della scelta del *Codex*, non pare possibile

<sup>688</sup> *Derecho divino y derecho constitucional canónico*, in ARRIETA (a cura di), *Ius divinum*, cit., p. 234.

passare oltre con indifferenza e ciò, non fosse altro, per preparare la discussione sulla natura ecclesiologica delle circoscrizioni personali.

Per quanto si possa discettare sulle reali intenzioni del legislatore, resta un criterio cardine il dato testuale, ossia quanto riporta il can. 368. Ebbene, non pare possibile prescindere dal fatto che vi sia l'avverbio *imprimis*: esso impedisce la completa identificazione tra *ecclesiae particulares* e *dioeceses*; se, infatti, la norma avesse voluto affermare che le prime sono concretizzate soltanto nelle seconde, avrebbe evitato una siffatta dizione, in favore di una soluzione quale, ad esempio, «*Ecclesiae particulares [...] sunt dioeceses, quibus, nisi aliud constet, assimilantur [...]*». Così, infatti, sarebbe risultato chiaro che l'assimilazione era un fattore esclusivamente riferito all'ambito giuridico, senza alcun risvolto di natura ecclesiologica. Invece, quell'*imprimis* introduce una sorta di elencazione di quelle che, secondo il *Codex*, sono le chiese particolari. Certamente, comunque, emerge una forma di primazia delle diocesi, vertice dell'organizzazione gerarchica; non per nulla, rispetto ad esse vengono valutate tutte le altre strutture di governo: da ricordare, infatti, che le circoscrizioni ecclesiastiche sono qualificate come *ecclesiae particulares* per il tramite dell'assimilazione alle diocesi, ossia nella misura in cui siano riconducibili a queste ultime. Certamente, altresì, la formulazione codiciale sembra presentare un'eccessiva densità concettuale, laddove parte con l'elencazione delle chiese particolari e, poi, subito introduce il tema dell'assimilazione<sup>689</sup>.

Il tema, comunque, non esenta dall'obbligo di effettuare due puntualizzazioni: *a)* in primo luogo, non tutte le strutture elencate al citato canone sono assimilate alle diocesi. Fondamentale è l'inciso *nisi aliud constet*: con ciò, pare evidente che il legislatore abbia voluto marcare una netta diversificazione tra le realtà riconducibili al modello prediletto e quelle che non lo sono. Attenzione che non si vuole in alcun modo affermare che tra diocesi e strutture assimilate vi sia piena coincidenza, in quanto è conoscenza comune che ciò che è simile non è identico. Ma non si divaghi oltre: le realtà ex can. 368 sono assimilate alle diocesi purché non vi osti qualche cosa. Che cosa impedirebbe, in concreto, tale assimilazione generalizzata? In forza di cosa, ad esempio, un vicariato apostolico non sarebbe riconducibile ad una diocesi? La risposta verrà affrontata subito oltre: per ora basti tenere a mente che il legislatore ha escluso l'assimilazione automatica.

*b)* La seconda puntualizzazione necessaria è che le strutture concretamente assimilate sono per questo chiese particolari. L'affermazione non è di poco conto:

---

<sup>689</sup> In altre parole, forse sarebbe stato meglio tenere separate le due fasi concettuali, chiarendo prima il ruolo principe delle diocesi quali chiese particolari, salvo, poi, affermare che queste ultime sono anche le strutture assimilabili alle diocesi (procedendo all'elencazione).



ciò significa che anch'esse sono *ad imaginem Ecclesiae universalis*<sup>690</sup>, alla stregua delle diocesi. Nessuna distinzione può essere ammessa, nessun disvalore nei loro confronti. Certamente non può essere negata la predilezione del legislatore per le diocesi, ma, una volta effettuato il processo ex can. 368, le strutture assimilate sono chiese particolari: se  $x$  è  $y$  ed anche  $w$  lo è, allora  $x$  e  $w$  sono  $y$  allo stesso modo.

Ma la qualifica di *Ecclesiae particulares* non è automatica, come già messo in luce: essa avviene sulla base dell'assimilazione alle diocesi. Ecco, allora, manifestata la concreta scansione logica del procedimento qualificatorio: 1) tutte le diocesi sono chiese particolari; 2) tutte le strutture elencate al can. 368 sono assimilate alle diocesi, purché non vi sia nulla di ostante; 3) tutte le strutture assimilate alle diocesi sono chiese particolari.

Da questo risulta improrogabile comprendere la portata del *nisi aliud constet*. Infatti, si comprende come tale criterio costituisca lo scoglio che potrebbe impedire, ad esempio, ad una data prefettura apostolica di essere una chiesa particolare.

Forse, la formulazione del canone citato svia l'attenzione da tale problematica, essendo affermativo e non negativo<sup>691</sup>, ma la cosa si può spiegare con il *favor* del legislatore verso la massima estensione del concetto di *ecclesia particularis*. Dunque, cosa potrebbe precludere l'assimilazione?

Per rispondere, va analizzata la qualifica di diocesi fornita dal can. 369: «*Dioecesis est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi Ecclesia*».

Ebbene, malgrado si tratti di una disposizione che presenta dei profili non pienamente inquadrabili dal punto di vista giuridico<sup>692</sup>, da essa si può comunque evincere come la diocesi consti di tre elementi costitutivi: la *portio Populi Dei*, il *presbyterium* ed il vescovo. Ora, se si guarda alle descrizioni delle strutture assimilabili, si può notare che i primi due requisiti sono presenti anche in esse; il clero incardinato, anzi, oramai è una prassi comune anche nelle circoscrizioni personali<sup>693</sup>, mentre l'insieme dei fedeli oggetto della cura spirituale costituisce

<sup>690</sup> Cfr. LG, nr. 23 (*supra* IV.1.2).

<sup>691</sup> Della serie: «Non sono Chiese particolari tutte le strutture che non si possono assimilare alle diocesi, a ragione di qualche motivo».

<sup>692</sup> VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., p. 146, nr. 232: «[...] les termes, plus théologiques que juridiques [...]. Le Code de 1917 présentait la même réalité, mais à partir de la figure juridique de l'évêque. [...] cette articulation, fondée dans le Code actuel sur une ecclésiologie moins juridique que dans l'ancien [...]».

<sup>693</sup> Cfr., da ultimo, il regime degli ordinariati personali per gli ex anglicani (art. VI AC ed artt. 6-10 NC).

una presupposto fisiologico<sup>694</sup>, anche se non predeterminato nella sua ampiezza minima<sup>695</sup>.

Da ciò deriva che il vero discrimine sembra risiedere nella figura del vescovo, anche se, più correttamente, bisognerebbe parlare di *Ordinarius*, che

<sup>694</sup> Vi è, però, chi sottolinea la distinzione tra l'espressione *portio populi Dei* della diocesi e *certa populi Dei portio* delle strutture assimilate (cfr. INCITTI, *La Chiesa particolare*, cit., p. 207, nt. 101), ma possono essere considerate anche spiegazioni alternative: «Le prédicat *certa* (précise, déterminée) peut se référer soit à l'élément territorial, soit à l'aspect personnel qui caractérise la communauté concernée» (MUTARUSHWA, *La charge pastorale*, cit., p. 186, nt. 3).

<sup>695</sup> Sulla tematica dell'ampiezza minima delle circoscrizioni di governo, vi sono opinioni discordi. Ad esempio, S. DIANICH, *Il ministero episcopale e la forma della diocesi moderna*, in ID., *Diritto e teologia*, cit., [già in *Rivista del clero*, 74 {1993}, pp. 373-383] p. 286, nt. 18, vagheggia numerosissime chiese locali ed un altissimo numero di vescovi (più in generale, sull'opportunità di non temere il frazionamento territoriale, cfr. anche pp. 285-287). All'opposto, T. SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007, trad. it. *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Brescia, Queriniana, 2008, pp. 328-330, mette in guardia dai pericoli di una chiesa troppo piccola e ridotta a setta. Più in generale, sia consentito rinviare alle riflessioni di K. RAHNER: «[...] bisognerebbe una buona volta prendere con coraggio in esame l'essenza e la realizzazione effettiva di una diocesi. [...] (in una proporzione per natura di cose raggiungibile solo approssimativamente) una diocesi dovrebbe essere abbastanza grande da poter attuare e vivere nell'ambito della sua propria vita anche tutte le funzioni della chiesa (eccettuata la reale rappresentazione dell'unità di tutta la chiesa per opera dell'ufficio di Pietro) [...]» (*Lo Ius Divinum dell'episcopato*, in ID.-J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, cit., p. 130). Di modo che, «[...] quando nell'ambito di una diocesi può essere vissuta solo una porzione chiaramente limitata della vita della chiesa, non si ha veramente nemmeno una diocesi secondo il suo senso autentico» (*loc. cit.*). «Bisogna naturalmente tener presente che in forza del pluralismo voluto da Dio ogni vera diocesi deve e può vivere tutta la vita della chiesa in un altro modo, con un altro stile, diverso da quello di un'altra diocesi, senza cessare per questo di corrispondere ai requisiti essenziali, di vivere e rappresentare approssimativamente tutta la vita della Chiesa, e precisamente non solo nell'attuazione del potere di ordine di un vescovo (questo si verifica in ogni caso, e costituisce certo un momento essenziale affinché una diocesi realizzi entro i suoi confini la totalità del contenuto della chiesa e sia così "chiesa" nella Chiesa) ma anche nelle altre attuazioni vitali della chiesa: nell'ambito della diocesi deve essere presente in qualche misura (qualitativamente, non quantitativamente) tutta la pienezza del mondo, vi deve essere vissuta e padroneggiata, e in tal modo deve manifestarsi la realtà "Chiesa" nel suo senso generale» (*ibid.*, pp. 130 s., nt. 46). «Naturalmente anche nella chiesa, come nello stato, inevitabilmente, anche nel migliore dei casi, è possibile solo un'approssimazione di tipo asintotico delle condizioni esistenti di fatto all'essenza idealmente intesa: le diocesi che esistono di fatto potranno realizzare in misura molto diversa la qualità di un membro autonomo della chiesa con una vocazione speciale, il quale rappresenti a suo modo la vita di tutta la chiesa, e così offrire la base oggettiva perché il suo capo sia anche membro del corpo direttivo della chiesa universale (e viceversa), tuttavia si dovrebbe pur sapere che cosa è propriamente una diocesi. Se la si concepisce solo come una "circoscrizione amministrativa" tecnicamente necessaria della chiesa una (che tuttavia in fondo si aspira a rendere omogenea), non si è compresa la sua essenza e (pur senza volerlo) si fa del vescovo un ufficiale del papa, il cui compito viene da lui assunto come un "posto esterno" nella provincia» (*ibid.*, pp. 132 s.). Ma è parlando dello Stato che l'Autore sembra raggiungere il punto focale del problema: «Anche qui esiste un positivismo giuridico giustificato poiché inevitabile, cioè vale a dire che è città quel complesso che è riconosciuto come tale dal diritto positivo; e tuttavia esiste una possibilità di considerare la città in base a certi limiti imposti dall'essenza delle cose, oltre i quali neppure il diritto positivo può spingersi (non si può per esempio trasformare effettivamente in città due case mediante una semplice dichiarazione: un simile positivismo demolirebbe se stesso)» (*ibid.*, p. 133, nt. 48).

denota un concetto più ampio e comprensivo. Ebbene, i vescovi diocesani sono tutti Ordinari, ma vi sono Ordinari che non sono vescovi. Per l'appunto, può essere il caso dei vicari apostolici o degli abati territoriali, i quali presiedono le loro strutture pur non essendo necessariamente insigniti anche dell'ordine episcopale. Ciò significa che, per la chiesa cattolica, non è necessario, ai fini del governo gerarchico, che l'Ordinario sia anche vescovo.

Alla luce di quanto detto, se è vero che l'ordine episcopale non è necessario per il governo delle strutture gerarchiche cattoliche, non per questo la medesima dignità è irrilevante, anzi. Dal combinato disposto dei cann. 368 e 369, si evince come il vero *discrimen* sia proprio la presenza di un prelado con piena potestà episcopale sia d'ordine che di giurisdizione.

Ma, allora, potrebbe sembrare irrealizzabile l'assimilazione citata, posto che tutti i canoni di regolamentazione delle strutture in questione non richiedono l'ordine episcopale. Ebbene, se da un lato tale considerazione non sembra infondata, dall'altro va riconosciuto come la *ratio* sia quella di disciplinare delle strutture flessibili, adeguate alle esigenze concrete, laddove la diocesi non sarebbe una soluzione realizzabile.

Da ciò deriva che, certamente, fintantoché non vi sarà una guida episcopale non si potrà procedere all'assimilazione e, dunque, non si potrà parlare di *ecclesia particularis*; ma, nel momento in cui l'Ordinario fosse ordinato vescovo o ricevesse anche la pienezza della giurisdizione episcopale, la struttura sarebbe pienamente assimilabile e, quindi, qualificabile come *ad imaginem ecclesiae universalis*<sup>696</sup>.

Ulteriore conseguenza di quanto detto è anche che le strutture assimilate (e, quindi, vere chiese particolari) non dovrebbero necessariamente subire un'ulteriore evoluzione e divenire diocesi. Ciò per il motivo che, se sono veramente *ecclesiae particulares*, non mancano più di nulla ed il loro statuto teologico-giuridico è pienamente conforme alle esigenze evangeliche. Se vi fossero delle difficoltà, esse verrebbero manifestate con una guida non episcopale della struttura, come già detto. Che, poi, nel concreto, si assista spesso ad un'evoluzione in favore della struttura diocesana non deve scandalizzare, ma è spiegabile in forza della maggiore familiarità che si ha verso il modello standard di chiesa particolare.

*Ad adiuvandum*, in relazione alla non esaustività delle diocesi quali casi di chiese particolari, si considerino i dati testuali dei canoni 372 § 1<sup>697</sup> e 374 § 1<sup>698</sup>. In entrambi i casi, si evince che, per il legislatore, vi sono anche chiese particolari non diocesane: ciò sembra provato dal fatto che si distingue le diocesi dalle altre

<sup>696</sup> Ma si considerino anche le riflessioni specifiche del sotto-paragrafo seguente (cfr. *infra* V.5.3).

<sup>697</sup> «Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae Dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes». Su tale canone, cfr. anche *infra* V.7.

<sup>698</sup> «Quaelibet dioecesis aliave Ecclesia particularis dividatur in distinctas partes seu paroecias».

(*aliave*) chiese particolari. Ma, allora, perché non vengono considerati? In realtà, i due suddetti canoni sono estremamente noti, ma scontano il problema di essere riferiti: il primo alla questione della territorialità/personalità gerarchica; il secondo all'organizzazione sub-diocesana. Di modo che, stante la diversità di ambiti, sembra esserci incomunicabilità tra le disposizioni. Invece, proprio alla luce dei cann. 372 e 374, si può attuare anche una lettura sistematica ed accogliere, pertanto, la soluzione più ampia per il can. 368: il combinato disposto delle disposizioni citate impelle per la conclusione che non tutte le chiese particolari sono diocesi, ma lo sono anche le strutture assimilate ex can. 368.

Infine, sia consentita una notazione di natura più propriamente politica. Ammettiamo, per un momento, che la lettura corretta del can. 368 sia quella per cui solo le diocesi sono vere *ecclesiae particulares*, mentre le altre strutture assimilate non lo sarebbero o lo sarebbero soltanto in modo imperfetto. Ciò deriverebbe dal fatto che le circoscrizioni ex cann. 370 s. costituiscono delle soluzioni da applicare laddove non sia (ancora) possibile erigere una diocesi. Ebbene, si può notare che in siffatto ragionamento si finisce per introdurre, in seno alla nozione di *ecclesia particularis*, delle caratteristiche che le sono aliene, ossia l'aspetto contingente del contesto nel quale si trova la circoscrizione. In altre parole, sembra che, ancora una volta, vi sia una confusione di piani scientifici, con i giuristi che attribuiscono all'*ecclesia particularis* qualità che la medesima – secondo quanto sancito dal CIC83 e dal Vaticano II – non ha. Così, spesso, si riporta il caso estremo dell'amministrazione apostolica ex can. 371 § 2, ossia di una struttura che, per l'appunto, corrisponde ad una *certa Populi Dei portio* che non può essere eretta in diocesi *ob speciales et graves omnino rationes*: detta amministrazione, per l'appunto, non sarebbe una chiesa particolare proprio perché non può essere una diocesi. Quindi, il vero criterio di discriminazione sarebbe non tanto la porzione del popolo di Dio, oppure la guida episcopale, oppure il collegio presbiterale, bensì la stabilità della circoscrizione.

Fino a qui, il ragionamento altrui, che, effettivamente, potrebbe risultare appetibile; in realtà, esso sconta una difficoltà di fondo, ossia il fatto che vincola la configurabilità di una categoria teologico-costituzionale (l'*ecclesia particularis*) a delle circostanze di fatto che esulano spesso dalla disponibilità ecclesiastica e dipendono, anzi, da contingenze aliene. Così, per avere una concretizzazione dell'*Ecclesia Dei*, bisognerebbe che il contesto geo-politico fosse stabile e favorevole al cattolicesimo. La difficoltà di siffatta tesi si evince proprio nel caso delle amministrazioni apostoliche, che Roma erige per ovviare a delle contingenze ostili alla strutturazione ordinaria. È essenzialmente il caso delle zone a maggioranza ortodossa, ove, per motivi ecumenici, non si procede con l'erezione di diocesi: i c.d. fratelli separati, infatti, non tollerano che la chiesa cattolica abbia, nei loro territorî, una gerarchia stabile, la quale ultima viene ravvisata proprio nelle

diocesi ex can. 369. Ecco perché Roma rimedia con le amministrazioni apostoliche<sup>699</sup>.

Ma, allora, è la prova che queste ultime – così come le altre strutture assimilabili alle diocesi – non sono chiese particolari? Potrebbe apparire in tal senso, ma, in realtà, si configurerebbe un imperdonabile tradimento del mandato petrino, ossia del *pasce oves meas*, quest'ultimo sostanziandosi anche nel fornire ai fedeli compiute circoscrizioni di governo ecclesiastico e non vuoti simulacri di comodo. Pertanto, Roma non può, per dei secondari interessi ecumenici, obliterare l'esigenza di fornire *ecclesiae particulares* a tutti i fedeli, ovunque siano ed in qualunque situazione si trovino.

Così, se potrebbe essere comprensibile che non si erigano delle vere e proprie diocesi in caso di difficoltà di convivenza con altre denominazioni non cattoliche, ciò non toglie che le soluzioni debbano essere costituzionalmente conformi: quindi, se non vi sono ulteriori elementi ostativi<sup>700</sup>, un'amministrazione apostolica – per quanto immersa in un territorio “*catholic-unfriendly*” – è una vera e propria *ecclesia particularis*. Che, poi, ciò possa ingenerare delle complicazioni ecumeniche, francamente non deve interessare eccessivamente a Roma: la Sede apostolica ha il mandato primario di curare le proprie pecore e non quelle che non vogliono entrare nell'ovile. Altrimenti, per un motivo, quand'anche potenzialmente lodabile, come il quieto vivere con gli ortodossi, si condanna una porzione di popolo di Dio ad esistere – potenzialmente *sine die*, salvo, naturalmente, il caso di unità dei cristiani ... – priva della piena realizzazione ecclesiologica.

Inoltre, pare doveroso riscontrare una mancanza di simmetria tra i can. 368 e 371 § 2. Infatti, se si guarda al catalogo contenuto nella prima norma, si nota che non c'è piena coincidenza con quanto disposto nella seconda norma. Per la precisione, trattasi dell'aggettivo *stabiliter erecta*: presente nel can. 368 ed assente nell'altro.

Ora, potrebbe apparire un dato privo di rilievo o, più semplicemente, una semplice dimenticanza del legislatore. Eppure, tale aspetto potrebbe anche fornire una concretizzazione del concetto di *nisi aliud constet* ex can. 368: in linea teorica, perché si possa parlare di un'amministrazione apostolica come chiesa particolare, occorre che essa sia *stabiliter erecta*, altrimenti – si potrebbe dire – non si attua l'assimilazione. In altre parole, le *rationes* sottese alla sua erezione sarebbero così *speciales et graves omnino*, che la struttura non godrebbe di quella stabilità necessaria a che si possa parlare di *ecclesia particularis*.

<sup>699</sup> Comunque, anche con la trasformazione delle amministrazioni apostoliche russe in diocesi, la s. Sede ha optato per l'abbandono della denominazione territoriale, in favore di quella agiografica, al fine di evitare polemiche con il mondo ortodosso (cfr. GARUTI, *Libertà religiosa ed ecumenismo*, cit., pp. 20 s.).

<sup>700</sup> Come potrebbe essere la precarietà aggregativa dei fedeli stessi.

Così, ecco prospettata anche un'ulteriore possibile concretizzazione del *nisi aliud constet*, più pratica e meno teologica questa volta, rispetto alle note ex can. 369. Comunque, sempre centrale risulterebbe il tema della stabilità, ossia dell'idoneità della struttura gerarchica a mantenersi nel tempo, con il susseguirsi delle generazioni dei fedeli.

In realtà, l'interpretazione del can. 368, che il sottoscritto propone, sembra presentare un problema sistematico con il can. 134: «§ 1. Nomine Ordinarii in iure intelleguntur, praeter Romanum Pontificem, Episcopi dioecesiani aliique qui, etsi ad interim tantum, praepositi sunt alicui Ecclesiae particulari vel communitati eidem aequiparatae ad normam can. 368, necnon qui in iisdem generali gaudent potestate executiva ordinaria, nempe Vicarii generales et episcopales; itemque, pro suis sodalibus, Superiores maiores clericalium institutorum religiosorum iuris pontificii et clericalium societatum vitae apostolicae iuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate executiva pollent.

§ 2. Nomine Ordinarii loci intelleguntur omnes qui in § 1 recensentur, exceptis Superioribus institutorum religiosorum et societatum vitae apostolicae.

§ 3. Quae in canonibus nominatim Episcopo dioecesano, in ambitu potestatis executivae tribuuntur, intelleguntur competere dumtaxat Episcopo dioecesano aliisque ipsi in can. 381, § 2 aequiparatis, exclusis Vicario generali et episcopali, nisi de speciali mandato».

Prescindendo, in questa sede, dalla discussione sulla coincidenza tra il concetto di assimilazione e quello di equiparazione<sup>701</sup>, si consideri la discrasia nella qualificazione delle *ecclesiae particulares*. Infatti, il can. 368 crea una sorta di gerarchia con al vertice la diocesi e, poi, le altre strutture di governo, che, comunque, sono pur sempre chiese particolari, *nisi aliud constet*. Invece, il can.

<sup>701</sup> Non è possibile, qui, dilungarsi sul tema. Si rinvia a C.J. ERRÁZURIZ M., *Circa l'equiparazione quale uso dell'analogia in diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992), pp. 215-224 (spec. p. 218, nt. 11), nonché ad ID., *Ancora sull'equiparazione in diritto canonico: il caso delle prelatore personali*, in *Ius Ecclesiae*, V (1993), pp. 633-642. Più in generale, sull'assimilazione, si consideri anche G. FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano, Giuffrè, 1968. In dottrina, spesso si trovano i due concetti *de quibus* utilizzati in modo alternativo e, quindi, secondo un'accezione sinonimica: ad esempio, MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*<sup>5</sup>, cit., p. 496, afferma che vi sono «[...] chiese particolari equiparate alla diocesi a norma del can. 368 [...]», mentre, alle pp. 58 s., usa indifferentemente *assimilate*, nel ripetere lo stesso concetto. Anche SOUSA COSTA, sub can. 368, cit., p. 224, parla di equiparazione invece che di assimilazione. Ragionando, si potrebbe concludere che l'assimilazione sia riferita alle strutture, mentre l'equiparazione a chi detiene il governo delle medesime; ciò, però, viene smentito dal fatto che il concetto di equiparazione è utilizzato dal CIC sia nel can. 134 che nel can. 381, mentre il concetto di assimilazione figura nel can. 368. Inoltre, con il passare degli anni, si sono aggiunte diverse normative di specifiche circoscrizioni ecclesiastiche: così, ad esempio, l'art. I § 1 SMC introduce l'avverbio *iuridice* accanto all'assimilazione («Ordinariatus militares [...] dioecibus iuridice assimilantur»); mentre l'art. I § 3 AC – pur rinviano alla suddetta disposizione di SMC – utilizza l'espressione *aequatur* («Ordinariatus [...] profecto iuridice dioecesi aequatur»).

134 sembra prevedere una distinzione tra le chiese particolari e le comunità equiparate ad esse ex can. 368.

Da un punto di vista letterale, pare innegabile un'incompatibilità di disciplina tra le due norme, per cui il can. 368 afferma che non tutte le chiese particolari sono diocesi, ma lo sono anche le altre strutture assimilate. Viceversa, il can. 134 pare più radicale, poiché colloca l'equiparazione delle strutture ex can. 368 rispetto alle chiese particolari: in tal modo, queste ultime consisterebbero solo nelle diocesi.

Naturalmente, per salvare la coerenza sistematica, è possibile effettuare letture parzialmente difformi. In primo luogo, si potrebbe vedere nel riferimento alla chiesa particolare la *mens* del legislatore di intendere la diocesi: così, al posto di *Ecclesiae particulari* si dovrebbe leggere *dioecesi*. In tal modo, il can. 134 finirebbe per presentare la medesima disciplina del can. 368, ovvero con la presenza “principe” delle diocesi, ma anche con la qualificazione delle strutture assimilate a queste ultime come chiese particolari vere e proprie<sup>702</sup>.

In secondo luogo, si potrebbe ricorrere ad una procedura meno “dolorosa”, considerando il significato di *vel* di cui al can. 134. La grammatica latina si serve di quel termine per effettuare una giustapposizione, più che una contrapposizione<sup>703</sup>.

Infine, in modo più realistico, si può anche ammettere che nel *Codex* vi sia una discrasia di disciplina, forse giustificata dalla “distanza” tra le due disposizioni in questione. Effettivamente, mentre il can. 134 si riferisce alla *potestas regiminis*, il can. 368 tratta delle *ecclesiae particulares*; ebbene, alla luce di ciò, secondo il criterio della specialità, essendo la seconda norma relativa agli enti gerarchici, non pare peregrino dare la prevalenza ad essa, rispetto alla prima disposizione: in altre parole, si predilige l'interpretazione letterale del can. 368 per il semplice fatto che esso afferisce proprio al tema delle chiese particolari.

In conclusione, sempre dal punto di vista dell'economia codiciale, non si può non mentovare la rubrica sotto cui vanno i cann. 368 ss.: il *caput* I, infatti, è titolato «De Ecclesiis particularibus»; così, almeno per quanto riguarda il dato sistematico, si può evincere che le diverse strutture assimilate siano considerate chiese particolari.

<sup>702</sup> Per correttezza scientifica, si ammette che il processo interpretativo potrebbe anche essere il contrario, cioè con il can. 368 adeguato al can. 134: in altre parole, si potrebbe eliminare l'avverbio *imprimis*, creando una perfetta coincidenza tra le chiese particolari e le diocesi. In tal modo, l'equiparazione verrebbe effettuata rispetto a queste ultime e, quindi, le strutture assimilate non sarebbero vere chiese particolari, ai sensi del can. 134.

<sup>703</sup> Per la contrapposizione, infatti, si dovrebbe utilizzare *aut*.

### V.5.3. È necessario un Ordinario vescovo per avere una chiesa particolare?

A questo punto, urge affrontare un dubbio rilevante nella presente trattazione: perché si possa parlare di chiesa particolare è necessario che la struttura giurisdizionale abbia al vertice un vescovo? La domanda non risulta peregrina, se si considera l'attuale assetto normativo. Il CIC83, infatti, dà una definizione delle *ecclesiae particulares* a partire dalla diocesi, ma non attua un'equazione tra le due realtà: pertanto sono chiese particolari anche le strutture assimilate ex can. 368. Ebbene, se si guarda alla regolamentazione delle circoscrizioni ex cann. 370 e s., si può notare come in nessuna di esse sia richiesto che l'ordinario sia vescovo.

Ciò risulta chiaramente nel caso del can. 370, ove il prelado e l'abate governano *ad instar episcopi dioecesani*, cioè sottintendendo che l'Ordinario non è (necessariamente) un vescovo. Più sfumata, invece, la formulazione dei §§ 1 e 2 del can. 371, ove non compare la formula appena citata. Pur tuttavia, l'attenzione si deve focalizzare sulla comune prescrizione, in entrambi i paragrafi, che l'Ordinario governi *nomine Summi Pontificis* la struttura affidatagli: ecco, allora, che si evince come, in questo caso, quand'anche il vicario apostolico (o gli altri del can. 371) fosse vescovo, comunque il rapporto privilegiato della circoscrizione sarebbe con il papa.

Pertanto, sul punto, si può concludere che, a stretto diritto, non è necessario che le circoscrizioni ecclesiastiche ex cann. 370 s. siano rette da vescovi. Ma, allora, in tal caso, si tratterebbe di vere chiese particolari? Non vi sarebbe un'aperta contraddizione con la definizione "matrice" del can. 368? Effettivamente, come già visto, perché si possa parlare di *ecclesia particularis* occorre la concomitanza dei tre requisiti (porzione di popolo di Dio, presbiterio e vescovo). Quindi, a rigor di logica, tutto quanto detto nel presente paragrafo non avrebbe rilievo, poiché, in assenza di un pastore che sia vescovo, mai scatterebbe l'assimilazione con le diocesi.

Ora, in primo luogo, va ricordato che i cann. 370 e 371 sembrano riportare la normativa "minima", ossia le condizioni che non possono mancare. Di modo che nulla vieta che, in concreto, le strutture vengano affidate alla guida di un vescovo.

In secondo luogo, la presente riflessione deve essere raccordata con la questione del *nisi aliud constet* ex can. 368. Ogni struttura dell'elencazione viene assimilata alle diocesi, purché, però, non risulti qualcosa che lo impedisca. Ebbene, giunti a questo punto, è possibile confermare che il vero elemento di discriminazione è proprio la presenza o meno di una guida episcopale: si badi, un vescovo e non un generico prelado con funzioni episcopali (*ad instar episcopi*); in altre parole, la differenza pare risiedere nell'ordine e non nella giurisdizione. Infatti, se fosse



richiesta anche la presenza di una piena potestà di governo, mai l'assimilazione si potrebbe applicare ai casi ex can. 371 §§ 1 e 2, in quanto ivi il prelado regge la struttura *nomine Summi Pontificis*. Infatti, l'Ordinario, quand'anche fosse vescovo, non governerebbe in base alla giurisdizione promanante dal proprio ordine sacro, bensì come vicario del papa. Di modo che il can. 368 sarebbe irrazionale ove ammette l'assimilazione per le ultime tre strutture elencate.

Ecco che, se non si vuole reputare asistemica e contraddittoria la normativa vigente, si deve riconoscere come il *Codex* configuri, con l'espressione *nisi aliud constet*, la necessità che il prelado abbia l'ordine sacro episcopale. In tal modo, si fornisce un'interpretazione idonea a salvare la completezza delle fattispecie assimilabili e, contestualmente, a non rendere inutile la clausola limitativa. Ogni struttura elencata dal can. 368 è una chiesa particolare, purché sia retta da un prelado vescovo, quand'anche quest'ultimo la governi in nome del papa.

Ma quanto detto si basa su delle statuizioni codiciali, ossia su quello che il legislatore ha ritenuto di prevedere quale legge positiva della chiesa. Si tratta, quindi, di un assetto modificabile? Cambierebbe qualcosa se mutasse la *littera legis*?

Più che altro, sembra necessario ricordare che il can. 369 si presenta come una trasposizione normativa delle conclusioni del Vaticano II (CD, nr. 11) e, più nel dettaglio, il tipo di giurisdizione che il vescovo diocesano esercita è stato enunciato più volte dal Concilio (LG, nr. 27, e CD, nrr. 8 e 11). Ne risulta che certamente una chiesa particolare deve essere guidata da un vescovo, ma anche che quest'ultimo deve esercitare una potestà propria, ordinaria ed immediata<sup>704</sup>. Meno esigente la dottrina post-conciliare, la quale sembra richiedere soltanto che la diocesi sia guidata da un vescovo: «Solo quando ha un suo vescovo la comunità locale in senso pieno sussiste veramente come Chiesa locale e rende presente in un dato luogo o raggruppamento di persone la Chiesa universale che, pur trascendendole, non può esistere al di fuori delle Chiese locali»<sup>705</sup>. Sulla stessa lunghezza d'onda pare situarsi anche la canonistica<sup>706</sup>: quindi, se ne arguisce che vi sarebbe la possibilità che, ad esempio, anche una prelatura territoriale fosse una chiesa particolare, ma solo qualora – tra le varie condizioni – vi fosse, tassativamente, anche un Ordinario dotato della pienezza dell'ordine sacro. Allo stesso modo, anche dai Padri della Chiesa possono essere tratti spunti interessanti; ad esempio, Ignazio di Antiochia collega le chiese locali alla presenza del vescovo, in parallelo con la figura di Cristo: «Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo (πληθος) sit; quemadmodum, ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica (καθολικὴ) est

<sup>704</sup> Va detto che, in CD, nr. 11, si parla di *pastores proprii, ordinarii ed immediati*, ma è chiaro che il riferimento è alla giurisdizione: cfr. *supra* IV.1.5.

<sup>705</sup> MARRANZINI, *Teologia della Chiesa locale. II. Cattolicità e localizzazione*, cit., p. 14.

<sup>706</sup> Cfr., e *pluribus*, CORECCO–GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, cit., p. 235.

Ecclesia»<sup>707</sup>. Cipriano di Cartagine si spinge oltre, con la celebre affermazione: «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse»<sup>708</sup>. Qui, evidentemente, si può percepire in modo netto l'identificazione tra il presule e la rispettiva comunità, nel senso che non sarebbe possibile concepire le due figure in modo distinto, a pena di tradirle entrambe: in altre parole, nessuna comunità cristiana può essere *ecclesia particularis*, se non è guidata da un vescovo.

Ma è necessaria anche una *potestas propria*? Infatti, come appena ricordato, il Vaticano II postula che il vescovo diocesano agisca in nome proprio e, dunque, non in quello del papa. Invece, il diritto canonico positivo, se interpretato in modo coerente, non può pretendere siffatta condizione, altrimenti, come detto, si escluderebbe automaticamente, ad esempio, l'assimilazione delle circoscrizioni ex can. 371. Quindi, c'è una discrasia tra il Concilio ed il *Codex*? In realtà, pare ricordando che il Vaticano II si occupa dello statuto delle chiese particolari ed, al più, delle diocesi, mentre non pare regolare le altre strutture che il CIC83 prende in considerazione. Di modo che, allora, rimarrebbe uno spiraglio per fornire una lettura sistematica “accomodante”; soltanto, però, che, inevitabilmente, si finisce per coinvolgere la giurisdizione del romano pontefice: infatti, in caso di potestà vicaria, l'Ordinario governa in nome del papa. Ebbene, partendo dal fatto che il sommo pontefice è anche vescovo (di Roma), allora si potrebbe pensare che il criterio (non negoziabile) della *iurisdictio propria* sussista, affinché si possa parlare di una chiesa particolare ex can. 368, per il tramite della seguente operazione: l'Ordinario della circoscrizione deve avere l'ordine episcopale; se ha anche una pienezza di giurisdizione (propria, ordinaria ed immediata), *nulla quaestio*, nel senso che, allora, ci si trova nella categoria ecclesiologica *de qua*; viceversa, se non ha una giurisdizione propria, bensì soltanto vicaria, comunque la struttura di governo sarebbe egualmente un'*ecclesia particularis*, in quanto la potestà viene esercitata nel nome di un vescovo (il papa) dotato, quest'ultimo, di potestà propria<sup>709</sup>.

<sup>707</sup> IGNATIUS, *Epistola ad Smyrnaeos*, VIII, cit., col. 714 (per il testo greco, cfr. *ibid.*, col. 713). Significativamente, la nota critica 88 sembra trarre, da tale passo, il rapporto tra *ecclesia localis* ed *ecclesia universalis*.

<sup>708</sup> CYPRIANUS, *Epistola ad Florentium Pupianum, de obrectatoribus*, VIII, in PL, IV, 1844, *Epistolae*, LXIX, col. 406.

<sup>709</sup> Detto altrimenti, vi sarebbe una chiesa particolare poiché, in ogni caso, un vescovo eserciterebbe il governo della circoscrizione sì *alieno nomine*, ma pur sempre in favore di un vescovo: così, il requisito della pienezza di ordine e di giurisdizione sarebbe soddisfatto da una soluzione composita.

## V.6. Le strutture complementari.

Uno dei concetti più ricorrenti, nella riflessione della canonistica post-Vaticano II in merito di organizzazione gerarchica, è quello di *strutture complementari*<sup>710</sup>. Si tratta di un'espressione indicante tutte quelle strutture che, pur non qualificabili come chiese particolari, farebbero parte della categoria degli enti gerarchici, non essendo meri enti associativi. Per la precisione, dette strutture complementari «[...] poseen en común con las Iglesias particulares un determinado número de elementos, que varían según los casos. Pueden llegar a comprender un pastor como Ordinario propio, un Presbyterio y un Pueblo, es decir, los elementos constitutivos de una porción del Pueblo de Dios, estructurada según la distinción funcional *ordo-plebs*»<sup>711</sup>.

Sul punto, però, occorre fare chiarezza: la categoria *de qua* non è di origine legislativa, in quanto non viene prevista in nessun canone del *Codex* odierno o di quello del 1917, né viene teorizzata in qualche documento magisteriale; tantomeno ne parla l'ultimo Concilio. Si tratta, piuttosto, di una soluzione interpretativa operata dalla dottrina canonistica del XX secolo: per la precisione, la formulazione sembra risalire ad Hervada<sup>712</sup>, il quale parla di «[...] strutture dell'*ordo* o dell'insieme *ordo-plebs*, diverse dalle chiese particolari, la cui finalità è di risolvere le necessità pastorali e di organizzazione per le quali la figura di chiesa

<sup>710</sup> Sia consentita una breve notazione terminologica. Oramai, è invalsa la dizione di *strutture complementari*; ciò non lo si può negare, ma parrebbe opportuno servirsi di espressioni diverse: questo per un semplice motivo di esigenze ecclesiologiche. Ragionando, infatti, non esiste qualcosa di assolutamente complementare, ossia occorre sempre che vi sia un termine di riferimento: così, ad esempio, lo sposo è complementare alla sposa, etc. Ebbene, lo stesso vale anche per gli enti gerarchici: essi sono complementari rispetto ad un altro ente. Ora, siccome le strutture complementari sono comunemente rapportate alle *ecclesiae particulares*, ne deriva che le prime completano le seconde. In linea di massima, nessun problema, se non fosse che, implicitamente, come si riconosce che lo sposo senza la sposa è incompleto, così si deve riconoscere, allora, che una chiesa particolare, senza una struttura complementare, è incompleta. Non è questa, comunque, la sede per discettare sulla verità di tale inferenza, ma, in via cautelare, forse sarebbe meglio usare termini meno “compromettenti”, nel senso di meno significativi dal punto di vista logico. Così, chi scrive aveva proposto la dizione *enti di sostegno* (cfr. A. DENTILLI, *Riflessioni sulla costituzione apostolica “Anglicanorum coetibus”*, tesi di laurea in Giurisprudenza presso l'Università di Padova, 18.4.2013, *pro manuscripto*, p. 42, nt. 132), ma, con il senno di poi, si tratta di un'opzione anch'essa problematica, in quanto sottende una difficoltà in capo alle chiese particolari, una sorta di handicap. Meglio, allora, sposare la soluzione di E. BAURA (*Las circunscripciones eclesíasticas personales. El caso de los ordinariatos personales para fieles provenientes del anglicanismo*, in *Ius Canonicum*, L [2010], p. 175), quando questi propone l'espressione *circunscripciones adicionales*: in tal modo, pare sottolinearsi il carattere non necessario di tali enti, nel senso di un ruolo di accrescimento della vita spirituale dei fedeli, senza che si professi alcuna deficienza in capo alle *ecclesiae particulares*.

<sup>711</sup> LE TOURNEAU, *Le Droit canonique*, cit., p. 166.

<sup>712</sup> *E pluribus*, cfr., *loc. cit.* Della medesima idea anche J.I. ARRIETA, *Gli Ordinariati personali*, in *Ius Ecclesiae*, XXII (2010), p. 160, nt. 30, il quale, però, sottolinea anche che espressioni *sostanzialmente simili* sarebbero rinvenibili in altri Autori.

particolare è inadeguata. [...] L'organizzazione della Chiesa universale comprende così chiese particolari e strutture complementari». I «[...] vincoli del popolo cristiano differiscono da quelli diocesani non in ragione della loro natura, ma della loro estensione, la quale, trattandosi di una struttura complementare, è diversa da quella che si dà nelle chiese particolari. I fedeli, infatti, si uniscono al presbiterio e al prelado non secondo la “totalità” propria della chiesa particolare, ma secondo i reciproci diritti e doveri, le funzioni e le potestà proprie della struttura complementare. [...] occorre utilizzare la tecnica giuridica dell'equiparazione formale – non sostanziale, né teologica – con le diocesi [...]»<sup>713</sup>.

Considerando quanto detto, la percezione del tema sembra cambiare, in quanto si può evincere come il legislatore canonico abbia ommesso qualsiasi categorizzazione intermedia tra le *ecclesiae particulares* (con relative articolazioni, ad esempio parrocchiali) e le realtà associative. È stata, piuttosto, la dottrina canonistica a creare una soluzione intermedia – gerarchica ma ecclesiologicamente non completa – per dare risposta a vari problemi che si affacciavano. Resta il fatto che oggi, comunque, detta nozione sia pacifica e diffusa in molte trattazioni e contribuisca alla categorizzazione della costituzione gerarchica della chiesa<sup>714</sup>.

Un primo punto da affrontare è quello se codeste strutture complementari siano soltanto personali. La scelta della presente tesi di collocare la trattazione tra i cann. 368 e 372 pare significativa della necessità di considerare siffatte circoscrizioni come connotabili anche territorialmente. Infatti, attenendosi alla posizione dottrinale dominante, le strutture complementari non sarebbero vere chiese particolari ex cann. 368 s. e, dunque, per loro non vigerebbe l'assimilazione alle diocesi. Dunque, coerentemente, dette circoscrizioni possono tornare utili in relazione alle strutture territoriali che, ex can. 368, non sono assimilabili alle diocesi.

Parimenti, però, non si può negare che le circoscrizioni complementari siano ravvisate, precipuamente, in ambito personale. Così, esse, in un certo modo, preludono alla previsione del can. 372 § 2, cioè, pur non essendo *ecclesiae particulares*, sembrano tracciare la strada in favore del personalismo gerarchico con pienezza ecclesiologica, ossia verso le chiese particolari personali.

O meglio, le strutture complementari figurano, a ben guardare, come una soluzione dottrinale interessante, in quanto paiono prescindere proprio dalla diatriba sulle chiese particolari personali: limitandosi ad approntare concettualmente siffatte circoscrizioni, infatti, Hervada (assieme alla canonistica che lo segue) non è costretto a postulare che vi debbano essere diocesi personali *et*

<sup>713</sup> J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 309 s.

<sup>714</sup> Ad esempio, sulla distinzione tra comunità gerarchiche che sono chiese particolari o meno, cfr. ARRIETA, *L'ecclesiologia di comunione nelle codificazioni canoniche di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 76 s.

*similia*, come sarebbe necessario se le strutture complementari fossero presentate come vere e proprie chiese particolari. Invece, in forza di un legame che si potrebbe definire *ratione materiae*, i fedeli sono adunati in un modo difforme, rispetto a quello diocesano. Detto altrimenti, le strutture complementari non presenterebbero alcuna difficoltà ecclesiologica proprio perché non aspirano ad essere ecclesiologicamente “piene”, quali diocesi: dunque, il relativo criterio di collegamento può essere qualsiasi fattore, anche personale. L’operazione concettuale sottesa è dotata di coerenza sistematica, ma sembra scontare una difficoltà di fondo: si postula, infatti, che le strutture complementari non siano vere chiese particolari; ma ciò, tecnicamente, è un presupposto che deve essere dimostrato. In altre parole, non si può porre a fondamento di un ragionamento un aspetto che non è ancora stato dimostrato.

Insomma, veramente le strutture complementari non sono *ecclesiae particulares*? Ciò anche, si badi, per il fatto che tale tesi non è condivisa da tutta la dottrina: basti pensare a tutti quegli autori che non sembrano servirsi della categoria delle strutture complementari, ai fini della valutazione delle circoscrizioni personali<sup>715</sup>.

Ora, sul punto bisogna distinguere: non pare dubitabile che, *de iure condito*, vi siano circoscrizioni ecclesiastiche territoriali che non sono chiese particolari, ex can. 368<sup>716</sup>; quindi, almeno in questo caso, è d’obbligo postulare delle categorie intermedie, rispetto al livello parrocchiale.

Resta da vedere, a questo punto, l’ambito personale, ossia tutte quelle circoscrizioni personali che, comunemente, sono qualificate come strutture complementari: rinviando all’elencazione già effettuata<sup>717</sup>, in questa sede si considereranno gli ordinariati militari, quali prototipi del personalismo gerarchico.

#### V.6.1. *Le prelature personali*

Non si darà, invece, particolare spazio alle prelature personali, per il semplice fatto che se ne è già parlato molto (o troppo?) in dottrina, peraltro senza addivenire ad alcuna certezza interpretativa, come dimostra il perdurare delle discussioni da decenni a questa parte. Andrebbero, comunque, considerati sia lo sviluppo post-conciliare della normativa relativa<sup>718</sup>, sia il complesso dei cann. 294-

<sup>715</sup> Ad esempio, nell’opera collettanea a cura di G. RUGGIERI (a cura di), *La costituzione Anglicanorum coetibus e l’ecumenismo*, Bologna, EDB, 2012, i diversi contributi non paiono minimamente considerare la fattispecie *de qua*, almeno per quanto riguarda la denominazione corrente.

<sup>716</sup> Cfr. *supra* V.5.

<sup>717</sup> Cfr. *supra* V.3.

<sup>718</sup> Per una concisa esposizione, cfr. P.G. MARCUZZI, *Le prelature personali nel nuovo Codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Novità, motivazioni e significato*, Atti della Settimana di Studio, Roma, 26-30 aprile 1983 (Utrumque Ius, 9), Roma,

297<sup>719</sup>, ma è guardando alla dottrina che si può evincere lo stato dell'arte<sup>720</sup>. Ora, a parte una minoranza che qualifica apertamente le prelature personali come chiese particolari<sup>721</sup>, la maggioranza degli autori lo esclude<sup>722</sup> e, talora, parla di strutture

---

Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1983, pp. 129-138. Sembra doveroso ricordare che nel Codice di diritto canonico orientale non viene preso in considerazione l'istituto *de quo*: «La questione relativa all'opportunità o meno di recepire nel CICO la nuova figura giuridica della prelatura personale, cioè i cann. 294-297 del CIC, è stata trattata per prima, il 10 ottobre mattina. Benché fossero consapevoli dell'importanza di questa nuova figura giuridica per la Chiesa latina, i componenti del gruppo di studio hanno convenuto che essa non è congeniale alle tradizioni ed alla mentalità dell'Oriente cristiano e pertanto non sembra opportuno recepirla in un Codice comune a tutte le Chiese orientali. Del resto il silenzio del CICO in questa materia, lascia sufficientemente aperta la porta a quelle Chiese *sui iuris* che in futuro vorranno introdurre nella loro disciplina canonica questo istituto giuridico e di equiparare in ciò il loro *ius particulare* a quello proprio della Chiesa latina» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de laicis et de christifidelium consociationibus nella nuova revisione*, in *Nuntia*, 21 [1985], pp. 4 s. Cfr. anche ID., sub *Can. 396 bis – quinquies «De praelaturis personalibus»*, in *Nuntia*, 28 [1989], pp. 64 s.).

<sup>719</sup> Cfr., e pluribus, RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, cit., pp. 113-137.

<sup>720</sup> Un punto di partenza può essere CARDIA, *Il governo della Chiesa*, cit., che, dopo aver preso in considerazione le diverse posizioni dottrinali (cfr. pp. 167 s.), fornisce la propria visione: «In realtà il dibattito risente del fatto che l'ordinamento canonico ha introdotto nell'assetto istituzionale una *figura nuova* caratterizzata da una certa flessibilità di contorni e di disciplina giuridica. E riflette una insicurezza di cui ha risentito lo stesso legislatore quando ha scelto la collocazione delle prelature nell'ambito del codice di diritto canonico. Probabilmente occorre guardare alle prelature personali come a nuovi livelli di giurisdizione personale che hanno fini specifici di volta in volta individuati dagli atti istitutivi o costitutivi. La giurisdizione del prelado ha un fondamento certo nel sacramento dell'ordine dal momento che implica il diritto di formazione e incardinazione di chierici con lo scopo di assolvere opere di apostolato e missionarie riconosciute dalla chiesa. Ciò vuol dire che la prelatura si situa a pieno titolo nell'assetto istituzionale ecclesiastico, in quanto fruisce di una potestà di giurisdizione autonoma, e non dipendente dagli altri, e adeguata ai fini suoi propri. D'altra parte il livello giurisdizionale della prelatura non è assimilabile a quello delle chiese particolari. Sia perché non si registra l'esistenza di una porzione di popolo di Dio istituzionalmente assoggettato alla potestà del prelado. Sia perché il prelado stesso, a differenza di quanto si verifica per l'ordinario militare, non è equiparato né direttamente né indirettamente al vescovo diocesano» (p. 168). Significativo, poi, dell'assenza di condivisione, a livello dottrinale, circa l'istituto in questione è il fatto che, all'intero di medesime opere collettive, si abbiano posizioni difformi, come se fosse cosa normale. Così, D. COMPOSTA, *Titolo IV: Le Prelature personali*, in PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., partendo dalla collocazione sistematica, afferma: «[...] la Prelatura personale costituisce un raggruppamento di entità giurisdizionalmente regolate non da criteri territoriali ma personali nell'ambito del Populus Dei», «[...] allo scopo di attuare alcune attività missionarie o pastorali peculiari» (p. 174). Viceversa, SOUSA COSTA, sub can. 368, cit., p. 225, ritiene che le prelature personali non facciano parte della costituzione gerarchica della chiesa, a causa delle modifiche allo Schema e per motivi sistematici (cfr. anche ID., sub can. 369, in PINTO [a cura di], *Commento al Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 225).

<sup>721</sup> Cfr., ad esempio, VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 274 (il quale, però, postula che le prelature personali vengano comunque circoscritte geograficamente).

<sup>722</sup> Cfr.: G. LO CASTRO, *Le prelature personali nell'esperienza giuridica e nel dibattito dottrinale dell'ultimo decennio*, in *Il Diritto ecclesiastico*, CX (1999), I, nrr. 3, 4 e 10; J. VERNAY, *Le droit dans l'Église catholique. Initiation au droit canonique*, Paris, Desclée, 1995, trad. it. *Il diritto nella Chiesa cattolica. Iniziazione al diritto canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 145; M. MORGANTE, *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1987, p. 14 (da

complementari<sup>723</sup>. Vi sono anche posizioni più nette, come quella di chi espressamente nega che sia possibile procedere anche alla semplice equiparazione/assimilazione alle chiese particolari<sup>724</sup>, quindi, implicitamente, avendo già affermato che le prelature personali non sono chiese particolari<sup>725</sup>. Per la precisione, molti autori muovono dalla finalità della fattispecie gerarchica, che sarebbe diversa da quella della chiesa particolare «[...] in quanto i suoi compiti non sono riconducibili all'ordinaria cura pastorale trattandosi piuttosto di compiti di indole speciale»<sup>726</sup>. Eppure, residua l'esigenza di comprendere la collocazione sistematica dell'istituto *de quo*: ad esempio, vi è chi esclude che esso si possa collocare entro la costituzione gerarchica della chiesa<sup>727</sup>, mentre andrebbe ascritto, piuttosto, tra gli istituti di chierici secolari<sup>728</sup>.

Infine, accanto a riflessioni critiche verso l'istituto in questione<sup>729</sup>, sono ravvisabili anche posizioni più estreme, che manifestano un'aperta contrarietà alle prelature personali così come normate nel CIC83, in quanto sarebbero in «[...] contraddizione rispetto alla natura territoriale della chiesa (locale), riaffermata dal Vaticano II»<sup>730</sup>.

---

notare che, a p. 23, l'Autore qualifica gli ordinariati militari come diocesi personali); MOLANO, *Derecho divino y derecho constitucional canónico*, cit., p. 234.

<sup>723</sup> Cfr. CATTANEO, *Il presbiterio della chiesa particolare*, cit., pp. 136-139.

<sup>724</sup> Cfr. L. SPINELLI, *Riflessi canonistici di una nuova struttura pastorale (le Prelature personali)*, in BARBERINI (a cura di), *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, cit., pp. 597-599.

<sup>725</sup> Cfr. CORECCO-GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, cit., p. 235, nt. 60, i quali partono dal dato della collocazione definitiva dell'istituto *de quo* nel CIC83. Da notare che gli Autori distinguono tra identità ed equiparazione, rispetto alle chiese particolari, come evincibile in riferimento alle fattispecie ex can. 368 (cfr. *ibid.*, pp. 234 s.).

<sup>726</sup> ARROBA CONDE-RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico*, cit., p. 77.

<sup>727</sup> MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*<sup>5</sup>, cit., pp. 59-63.

<sup>728</sup> Cfr. M. BENZ, s.v. *Prelatura personal*, in HAERING-SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, cit., p. 683. *Contra*, cfr. VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., pp. 149 s., nr. 237, il quale, se esclude che le prelature personali siano chiese particolari, pur tuttavia, proprio rifacendosi alla collocazione sistematica codiciale, nega parimenti che si tratti di associazioni di fedeli o di istituti di vita consacrata. Più direttamente, LO CASTRO, *Le prelature personali nell'esperienza giuridica e nel dibattito dottrinale dell'ultimo decennio*, cit., p. 118, nt. 17, in riferimento alla modifica del CIC83 rispetto allo Schema del 1980, con espunzione delle prelature personali dalla II parte del libro II, asserisce: «Quando, andando oltre tutte le legittime opzioni ermeneutiche, per qualificare un istituto giuridico, più che guardare alle norme che lo regolano, si è inteso evidenziare il luogo del codice ove tali norme sono inserite, non ci si è reso conto che la suddivisione sistematica di un codice, la partizione in esso o il raggruppamento per materia della normativa e la sua dislocazione, ubbidiscono a criteri empirici e sono quasi sempre il risultato di un compromesso fra molteplici principi ordinatori; e che dunque sarebbe assai rischioso per delinare l'istituto voler trarre argomenti conclusivi da cotesti motivi empirici, per sé polivalenti se non anche ambivalenti, che hanno giustificato l'operazione sistematica del legislatore».

<sup>729</sup> Cfr., ad esempio, A. LONGHITANO, *Il libro II: Il popolo di Dio*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico* (Saggi di Teologia), Torino, Elle di Ci, 1985, pp. 68-70.

<sup>730</sup> ALBERIGO, *La Chiesa Cattolica dopo il Concilio Vaticano II*, cit., p. 440 (ma l'Autore non esplicita le fonti di siffatta affermazione).

Una tale varietà di posizioni dottrinali sembra eccedere il limite del fisiologico dibattito accademico e pare impellere affinché si faccia chiarezza, in modo definitivo, sul tema.

#### V.6.2. *Gli ordinariati per gli ex anglicani*

Meno conflittuale sembra la riflessione circa le ultime strutture personali approntate dalla chiesa, ossia gli ordinariati per gli ex anglicani, secondo quanto previsto da AC. In realtà, a parte il fatto che il sottoscritto se ne era occupato in sede di tesi di laurea in Giurisprudenza<sup>731</sup> – e, dunque, non sarebbe corretto riproporre qui quanto già analizzato<sup>732</sup> –, risulta considerando l'aspetto cronologico; si tratta, infatti, di soluzioni gerarchiche estremamente recenti e, soprattutto, in costante evoluzione.

Così, in questa sede, ci si limiterà ad alcune osservazioni minimali. Un elemento certamente da notare in via preliminare, comunque, risulta quello della continuità storica: la normativa del 2009, infatti, non configura una soluzione estemporanea od un “colpo di mano” da parte di Benedetto XVI, bensì si inserisce in una lunga tradizione di trattative, incontri e scontri tra Roma e Canterbury, avvenuti nel corso dei secoli, dopo lo Scisma d'Inghilterra del 1534. Pensare, dunque, di valutare AC sulla base del mero dato testuale, ossia esclusivamente per quanto contenuto nella Costituzione, appare un'idea impraticabile, per il semplice fatto che gli ordinariati per gli ex anglicani figurano quali *una* delle soluzioni approntate dalla chiesa cattolica per ricomporre la divisione verificatasi con *una* delle comunità cristiane nel corso dei secoli. Così, i debiti ideali sono plurimi: diplomazia<sup>733</sup>, aspetti patrimoniali<sup>734</sup>, questioni ecumeniche<sup>735</sup>, etc.; in altre parole,

<sup>731</sup> Cfr. *Riflessioni sulla costituzione apostolica “Anglicanorum coetibus”*, cit.

<sup>732</sup> Dunque, malgrado i vistosissimi limiti e le affermazioni decisamente peregrine contenute in quell'elaborato, ad esso si rinvia per un inquadramento generale, nonché per un'analisi della Costituzione e delle strutture derivate. Riferimenti si trovano anche in varie opere di diritto canonico. *E pluribus*, cfr.: G. SCCELLINI, *Storia del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2014, pp. 133 s.; STAWNIAK, *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*, cit., pp. 272-281.

<sup>733</sup> Per uno studio sullo sviluppo storico dei rapporti tra Canterbury e Roma dalla fine del XIX secolo ad AC, con speciale attenzione alle conversazioni di Malines, cfr. R. DONOHOE, *Continuity or discontinuity? Apostolicae Curae to Anglicanorum Coetibus*. Estratto della dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana (Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia), Roma, 2014.

<sup>734</sup> Come il caso della proprietà degli edifici, in caso di conversione integrale di una comunità anglicana: cfr. GENERAL SYNOD OF THE CHURCH OF ENGLAND, *The Roman Catholic Ordinariate of Our Lady of Walsingham. Some Questions and Answers on the legal implications for the Church of England* (GS Misc 979), London, The Archbishops' Council, 2011 (anche *online*, al 6.10.2016), spec. p. 3.

<sup>735</sup> Come noto, la plurisecolare posizione romana è costante nel non riconoscere la validità degli ordini sacri anglicani: cfr., *e pluribus*, G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici. A cento anni dalla bolla Apostolicae curae di*



pensare di comprendere pienamente tale soluzione gerarchica senza conoscerne i presupposti e gli interessi sottesi figura come un tentativo votato all'insuccesso. Comunque, si può affermare che AC sembri una risposta di Roma, più che un'iniziativa della stessa, come risulta dall'incipit della Costituzione: «Anglicanorum coetibus Spiritus Sanctus recentioribus temporibus lumen conciliavit ut efflagitarent se, prouti singulos et glomeratim, in plenam Catholicae Ecclesiae communionem recipi, quippe quam expostulationem Apostolica Sedes sane censuerit esse admittendam. Proprium est enim Petri Successoris, cui Divinus Redemptor munus commisit unitatem tuendi Episcoporum itemque asservandae universae communioni praesidendi Ecclesiarum, opportuna ac necessaria media suppeditare ad huiusmodi sanctum adimplendum optatum. [...] per hanc Constitutionem Apostolicam generalibus normis consulitur, quae temperet institutionem vitamque Ordinariatuum Personalium pro fidelibus Anglicanis qui glomeratim plenam communionem cum Ecclesia Catholica ineundam percipiunt».

Per quanto riguarda, poi, la natura ecclesiologica delle strutture in questione, si rinvia ad una dettagliata elencazione delle diverse posizioni sul punto<sup>736</sup>. Qui basterà ricordare come, sostanzialmente, la dottrina si divida tra coloro che ritengono gli ordinariati per gli ex anglicani come delle *personales ecclesiae particulares* e coloro che escludono ciò. Insomma, si ripropongono alcune delle considerazioni già effettuate in generale per le c.d. strutture complementari ed anche per le prelature personali (malgrado, per quanto riguarda quest'ultimo riferimento, i toni circa AC siano decisamente più pacati).

Va detto, però, che l'incertezza dottrinale sembra dovuta, oltre che ad un trascinarsi di discussioni previe, anche al dato testuale della Costituzione, la quale ultima evita accuratamente di esprimersi sulla questione ecclesiologica, propendendo per una semplice qualificazione giuridica: «Quisque Ordinarius *ipso iure* iuridica personalitate fruitur publica; profecto iuridice dioecesi aequatur»<sup>737</sup>. Ora, non si fraintenda: la scelta appare, in sé, lodabile, poiché finalmente applica una regolamentazione giuridica, sancendo che, per gli ordinariati in questione, andrà applicata, nei limiti del possibile, la disciplina delle diocesi; quel *iuridice*, in altre parole, è perfettamente comprensibile in un testo di diritto positivo. Il problema, però, è che resta in sospeso – per non dire inevaso – il tema collegato della natura ecclesiologica di queste strutture: l'equiparazione *in iure* alle diocesi comporta anche l'assimilazione ex can. 368? tali ordinariati sono

---

Leone XIII, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995. Ebbene, su questa scia si pone anche l'art. VI AC, prevedendo l'ordinazione per coloro che, da anglicani, avessero ricoperto un ufficio diaconale, presbiterale od episcopale.

<sup>736</sup> Cfr. DENTILLI, *Riflessioni sulla costituzione apostolica "Anglicanorum coetibus"*, cit., spec. pp. 51-65, naturalmente senza alcuna pretesa di esaustività: ad esempio, si può aggiungere STAWNIAK, *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*, cit., p. 274, il quale esclude che gli ordinariati *de quibus* siano chiese particolari.

<sup>737</sup> Art. I § 3.

anch'essi, cioè, *ecclesiae particulares* nella misura in cui corrispondono al modello diocesano?

Una prima possibilità è quella di agganciare il tema in questione a quello degli ordinariati per i militari: infatti, il medesimo art. I § 3 AC effettua, alla nt. 12, un riferimento alla normativa di SMC. In tal modo, cioè, si potrebbe arguire un rinvio implicito anche alla qualificazione ecclesiologica delle strutture castrensi; il problema, però, è che, come si vedrà poco oltre<sup>738</sup>, anche queste ultime non sono definite con precisione ed, ad oggi, la dottrina rimane divisa sulla loro qualificazione come *ecclesiae particulares*.

Altra soluzione è quella di ragionare in riferimento alle prelature personali. Infatti, perché AC ha approntato una nuova figura giurisdizionale? Perché ricorrere ad un *novum genus*, se l'ordinamento canonico era già così ricco di strutture personali? In fin dei conti, come messo in luce, AC nasce per garantire le esigenze spirituali dei convertiti dall'anglicanesimo, con particolare cura delle tradizioni liturgiche e culturali, nonché quale manifestazione di modello ecumenico per la riunione dei cristiani separati<sup>739</sup>. Ebbene, stando alla teleologia di AC, non si sarebbe potuti ricorrere all'istituto della prelatura personale? Effettivamente, i cann. 294-297 garantiscono una soluzione flessibile e declinabile con adattamenti al caso concreto: una prelatura per gli ex anglicani non sarebbe stata immaginabile? In realtà, vi è anche la tesi di chi sottolinea le diversità tra ordinariati e prelature personali<sup>740</sup>: effettivamente, se si rimane al dato codiciale, è arguibile che i cann. 294-297 si riferiscano a delle esigenze molto settoriali, mentre la s. Sede necessitava di una struttura "totalizzante", ossia in grado di garantire la

<sup>738</sup> Cfr. *infra* V.6.3.

<sup>739</sup> Significativamente, l'art. III AC afferma: «Liturgicis haud exclusis celebrationibus secundum Romanum Ritus, Ordinariatui facultas praebetur celebrandi sacram Eucharistiam ceteraque Sacramenta, Horarum Liturgiam aliasque liturgicas actiones iuxta libros liturgicos Anglicanae traditioni peculiare, ab Apostolica Sede adprobato, ita ut intra Catholicam Ecclesiam vitales serventur spiritalis, liturgicae pastoralesque Communionis Anglicanae traditiones, ad instar magni pretii doni, ad sodalium fidem alendam ac participandam». Certo, qui bisogna fare attenzione al rischio di un'acritica estensione delle tutele di AC a qualunque tipo di comunità cristiana che voglia tornare in comunione con Roma: cfr. H. LEGRAND, *Episcopato, episcopē, chiesa locale e comunione delle Chiese nella costituzione apostolica Anglicanorum coetibus*, in RUGGIERI (a cura di), *La costituzione Anglicanorum coetibus e l'ecumenismo*, cit., pp. 65-84, spec. p. 83. Inoltre, non bisogna negare che, ogni volta che si appronta una soluzione implicante l'assorbimento di elementi tecnicamente alieni, si corrono dei rischi: ad esempio, balzando indietro di molti secoli, resta istruttivo il caso del rapporto tra Roma ed i Goti: infatti, nel voler assorbire usi e/o diritti altrui, si rischia di mettere ulteriormente in crisi l'ordinamento assimilante, in quanto i soggetti titolari di cariche potrebbero tendere a perpetuare i propri interessi (cfr. N. TAMASSIA, *Alcune osservazioni intorno al "Comes Gothorum" [nelle sue attinenze colla costituzione romana e lo stabilimento dei barbari in Italia]*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, cit., I, cit., pp. 393 s.).

<sup>740</sup> Cfr. GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 107, p. 242. Anche STAWNIAK, *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*, cit., p. 274, esclude che gli ordinariati configurati da AC possano essere qualificati come prelature personali.

pienezza della vita cristiana sotto una prospettiva *anglicano more*, se così si può dire. Sul punto, va riconosciuto che la scelta innovativa effettuata da AC rappresenta una soluzione prudentiale. Infatti, proprio considerando le polemiche e le incertezze derivanti dall'istituto della prelatura personale e dall'unica concretizzazione del medesimo, ricorrere alla struttura ex cann. 294 ss. avrebbe comportato il pericolo di riprodurre le problematiche che hanno interessato l'*Opus Dei*.

La questione ecclesiologica, comunque, se già si imponeva con la semplice promulgazione di AC, si è accresciuta con i singoli decreti di erezione dei diversi ordinariati: infatti, già nel primo, si può leggere «The Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham ipso iure possesses juridic personality and is juridically equivalent to a diocese»<sup>741</sup>; sin qui nulla di problematico, in quanto si richiama il tenore dell'art. I § 3 della Costituzione. In nota, però, compare un riferimento che sembra un'innovazione, ossia il rinvio al can. 372 § 2.

A ciò si aggiunga un'ulteriore svolta, avvenuta recentemente: in data 2 febbraio 2016<sup>742</sup>, Steven J. Lopes veniva consacrato vescovo e, come tale, era preposto all'ordinariato statunitense di *The Chair of Saint Peter* (da ora TCOSP). Ebbene, benché egli fosse un ufficiale della CDF<sup>743</sup> e fosse attivo negli incontri tra Roma e gruppi di anglicani<sup>744</sup>, non pare negabile che si tratti di una novità, per quanto riguarda gli assetti giurisdizionali figurati da AC. Infatti, sino a quel momento, gli Ordinariî nominati da Roma erano sempre stati ex vescovi anglicani convertiti al cattolicesimo e, successivamente, ordinati preti. Nel caso di Lopes, invece, si presenta il caso di un cattolico senza un passato anglicano e, per di più, dotato dell'ordine episcopale. Ora, certamente va riconosciuto che, nei casi prevî, sarebbe stato impossibile, comunque, che gli Ordinariî fossero anche vescovi, in

<sup>741</sup> CDF, Decree of Ereption of the Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham *The supreme law* (15.I.2011), art. I, in AAS, CIII (2011), p. 130. Gli altri due decreti di erezione, sul punto, si esprimono in modo identico.

<sup>742</sup> Per un profilo biografico, cfr. il numero dedicato della rivista dell'Ordinariato, *The Ordinariate Observer*, 3 (2016), in [https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601\\_ordinariate\\_observer?e=20173921/33326683](https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601_ordinariate_observer?e=20173921/33326683) [accesso al 26.4.2016].

<sup>743</sup> Cfr. S.J. LOPES, *Bishop-Elect Steven Lopes* (intervista), in *The Portal*, 6 (2016 [gennaio]), online in <http://www.portalmag.co.uk/archive.html>, accesso al 9.3.2016, p. 7, e W. LEVADA, *Homily* (Ordination of the most Reverend Steven J. Lopes as Bishop of the Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter, Co-Cathedral of the Sacred Heart, Houston [Texas], 2.2.2016), in <http://ordinariate.net/news/feb-2-homily-william-cardinal-levada> (accesso al 09.3.2016). Dunque, in coerenza con lo speciale legame emergente anche dagli artt. I, II e XI AC; per una breve elencazione delle posizioni dottrinali circa la rilevanza della CDF per gli ordinariati personali in questione, cfr. DENTILLI, *Riflessioni sulla costituzione apostolica "Anglicanorum coetibus"*, cit., pp. 96 s.

<sup>744</sup> Cfr. LEVADA, *Homily*, cit. Inoltre, dal 2012, Lopes era membro della commissione curiale *Anglicanae Traditiones* (cfr. LOPES, *Bishop-Elect Steven Lopes*, cit., p. 7).

quanto si trattava di uomini sposati<sup>745</sup>, ma la scelta in questione sembra incidere proprio sullo statuto ecclesiologico di AC.

Ricollegandosi alle riflessioni già effettuate<sup>746</sup>, non pare negabile che, anche in queste circoscrizioni personali, vi sia una porzione di popolo di Dio precisamente identificabile e circoscritta, ossia coloro che appartengono, ex art. 5 NC, ad un singolo ordinariato. Inoltre, non si può negare che vi sia un presbiterio, composto da tutti i preti incardinati, ex art. VI AC ed artt. 6-10 NC.

Rimaneva, prima di quest'ultima novità, la questione del vescovo: ebbene, fintantoché non si fosse avuto un Ordinario con la pienezza dell'ordine sacro, andava esclusa la configurabilità attuale della struttura *de qua* come chiesa particolare, in coerenza con quanto previsto dai cann. 368, 369 e 372. Ora, però, TCOSP è guidato da Lopes: a tal proposito, va ricordato che, ex art. V AC, la potestà dell'Ordinario è *vicaria* e ciò non risulta mutato; come concludere? Riprendendo quanto già detto in generale<sup>747</sup>, la presenza di una giurisdizione *romani pontificis nomine* non sembra condizionante, in quanto, comunque, il papa è un vescovo e, quindi, la circoscrizione godrebbe di una pienezza ecclesiologica tale da ammettere la qualifica di *ecclesia particularis*.

Inoltre, il caso di AC consente di considerare un aspetto poco approfondito: l'appartenenza anche alle circoscrizioni territoriali, da parte dei membri delle strutture personali. Infatti, al netto di tutte le discussioni dottrinali circa la natura delle c.d. strutture complementari, sembra mentovando il dato per cui alcuni Ordinariî personali figurano come dotati di giurisdizione esclusiva sui relativi fedeli; emblematico è il caso dell'ordinariato rituale dell'Argentina, in relazione al quale espressamente si sancisce: «Potestas iurisdictionis Ordinarii in praedictos fideles ritus orientalis erit esclusiva»<sup>748</sup>. Per quanto riguarda AC, invece, la questione è più complessa, in quanto non si afferma espressamente la giurisdizione esclusiva dell'*Ordinarius personarum*, nemmeno nelle NC. La Costituzione si limita, piuttosto, a stabilire: «Potestas una cum Ordinario loci *coniunctim exercetur*, in casibus a Normis Complementaribus praevisis»<sup>749</sup>; ebbene, si tratta di un'espressione che pare innovativa, rispetto alle altre normative personali, come ad esempio SMC<sup>750</sup>.

<sup>745</sup> Ciò anche secondo quanto previsto espressamente dall'art. 11 NC.

<sup>746</sup> Cfr. *supra* V.5.2.

<sup>747</sup> Cfr. *supra* V.5.3.

<sup>748</sup> Cfr. S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Annis praeteritis*, cit., p. 49.

<sup>749</sup> Art. V.

<sup>750</sup> «Ordinarii militaris iurisdictionis est [...] propria sed cumulativa cum iurisdictione Episcopi dioecesanis, nam personae ad Ordinariatum pertinentes esse pergunt fideles etiam illius Ecclesiae particularis cuius populi portionem ratione domicilii vel ritus efformant» (art. IV).

La formula *coniunctim exercetur* è stata interpretata variamente in dottrina<sup>751</sup>, ma qui si riportano due ricorrenze che potrebbero aiutare a comprendere meglio il tenore della disposizione. In primo luogo, il can. 447: «Episcoporum conferentia, institutum quidem permanens, est coetus Episcoporum alicuius nationis vel certi territorii, munera quaedam pastoralia coniunctim pro christifidelibus eius territorii exercentium, ad maius bonum provehendum, quod hominibus praebet Ecclesia, praesertim per apostolatus formas et rationes temporis et loci adiunctis apte accommodatas, ad normam iuris». Il riferimento è ai *munera pastoralia* dei vescovi e si prescrive che questi ultimi li esercitino, a date condizioni, *coniunctim*, per il tramite dell'istituto delle conferenze episcopali: ebbene, il can. 447 potrebbe fungere da indicatore per l'idea che, fatti salvi i casi di necessario accordo con i vescovi territoriali, l'*Ordinarius personarum* possa agire autonomamente, alla stregua di un qualsiasi *Ordinarius loci*. Un altro possibile riferimento, invece, è riscontrabile nei documenti del Vaticano II; in CD, nr. 3, si afferma: «Illud exercent singuli quoad assignatas sibi dominici gregis partes, unusquisque Ecclesiae particularis sibi commissae curam gerens aut quandoque aliqui coniunctim necessitatibus quibusdam diversarum Ecclesiarum communibus providentes». Ivi si disciplina sempre la funzione episcopale, statuendo il ruolo singolare di ogni Ordinario in relazione alla chiesa particolare affidatagli, salvo il caso che i presuli provvedano *coniunctim* alle esigenze di plurime circoscrizioni. Anche qui emerge un possibile indicatore di come AC, servendosi dell'espressione in questione, abbia inteso prevedere un regime di giurisdizione esclusiva dell'*Ordinarius personarum* temperata, *ratione materiae*, dall'esercizio congiunto con i presuli locali.

Naturalmente, si potrebbe sempre obiettare che altro è il tema della giurisdizione ed altro è quello dell'appartenenza alle strutture gerarchiche locali. In realtà, a tal proposito, sovviene il tenore dei *Decrees of erection* dei tre ordinariati esistenti, nei quali è contenuta una disciplina sostanzialmente identica. Ebbene, il nr. 5 prevede: «For a cleric not incardinated in the Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham to assist at a marriage of the faithful belonging to the Ordinariate, he must receive the faculty from the Ordinary or the pastor of the personal parish to which the faithful belong»<sup>752</sup>. In tal modo, viene prevista una normativa restrittiva circa il *testis qualificatus*, per cui il parroco territoriale non potrebbe, *pro regula*, assistere alle nozze; così, detta disposizione sembra postulare che i fedeli dell'ordinariato non appartengano anche alla relativa chiesa particolare territoriale. Significativamente, poi, il nr. 10 statuisce: «If a member of the faithful wishes to leave the Ordinariate, he must make such a decision known to his own

<sup>751</sup> Cfr. l'analisi delle diverse posizioni in DENTILLI, *Riflessioni sulla costituzione apostolica "Anglicanorum coetibus"*, cit., pp. 146-155.

<sup>752</sup> CDF, *The supreme law*, cit., p. 131.

Ordinary. He automatically becomes a member of the Diocese where he resides. In this case, the Ordinary will ensure that the Diocesan Bishop is informed»<sup>753</sup>. Così, l'appartenente ad un ordinariato viene considerato membro della diocesi territoriale in caso di volontà di abbandonare la circoscrizione personale: dal che, *a contrario*, si può arguire che, fintantoché non avrà esercitato quest'ultima opzione, il fedele resta appartenente soltanto all'ordinariato e non anche alla relativa struttura territoriale<sup>754</sup>.

Ebbene, considerato tutto questo, pare inevitabile concludere che, se i fedeli dell'ordinariato appartenessero soltanto alla circoscrizione personale e non anche a quella territoriale, allora gli ordinariati andrebbero concepiti come vere e proprie *ecclesiae particulares*; ciò in considerazione del nr. 10 CN: «Nemo ad Ecclesiam universalem pertinet modo mediato, mediante incorporatione alicui Ecclesiae particolari, sed modo immediato, quantumvis ingressus in Ecclesiam universalem et vita in ipsa degenda necessario eveniant in aliqua particolari Ecclesia»<sup>755</sup>. Dunque, se è vero che l'appartenenza alla chiesa universale è immediata, è altrettanto vero che l'ingresso e la vita nella medesima avviene necessariamente per il tramite di una chiesa particolare; quindi, se un fedele dell'ordinariato appartiene soltanto all'ordinariato personale, vuol dire che quest'ultimo dev'essere una chiesa particolare, pena la non appartenenza del soggetto alla chiesa universale.

In conclusione, rispetto a quanto detto, sembra doveroso concludere che, anche alla luce della nomina di Lopes, almeno l'ordinariato personale statunitense paia proprio configurare una chiesa particolare personale, mentre gli altri due ordinariati esistenti, *rebus sic stantibus*, non possono essere parimenti qualificati in tal senso, essendo ambedue privi di un prelado con l'ordine episcopale. Nulla toglie, però, che, *de futuro*, si possa assistere ad ulteriori evoluzioni (sulla scia delle innovazioni già verificatesi<sup>756</sup>): ciò che prima era dubbio, infatti, oggi si

<sup>753</sup> *Loc. cit.*

<sup>754</sup> Siffatta tesi pare corroborata guardando alle considerazioni che vengono effettuate dai mezzi di informazione legati agli ordinariati. Ad esempio, per quanto riguarda TCOSP, si dichiara apertamente che i fedeli di tale circoscrizione non appartengono anche alle rispettive diocesi locali: cfr. *The Ordinariate Observer*, 3 (2016), cit., p. 21.

<sup>755</sup> Su tale numero, cfr. anche *supra* IV.4.1.

<sup>756</sup> Non ci si può dilungare, ma vanno almeno ricordate tre ulteriori evoluzioni relative ad AC. La prima riguarda TCOSP: alla fine del 2012, infatti, veniva eretto un decanato (ex art. 4 § 3 NC) soggetto alla giurisdizione di tale struttura, in territorio canadese (cfr. CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Personal Ordinariate of the Chair of St. Peter*, in <http://www.cccb.ca/site/eng/media-room/announcements/3487-personal-ordinariate-of-the-chair-of-st-peter> [accesso al 31.10.2016]). Ora, TCOSP afferisce alla conferenza episcopale degli Stati Uniti d'America, per cui, tecnicamente, il decanato *de quo* non appare una soluzione immediatamente inquadrabile nell'assetto originario, bensì si giustifica in base ad un accordo tra la conferenza episcopale USA e quella canadese, la quale ultima ha acconsentito alla novità gerarchica. Per quel che qui interessa, tale dato va considerato in relazione alla valutazione del territorio ex can. 372 § 2: evidentemente, il limite territoriale della conferenza episcopale

delinea con maggiore certezza, ossia che fosse nelle intenzioni di AC prevedere una guida episcopale per gli tali strutture<sup>757</sup>.

### V.6.3. *Gli ordinariati per i militari*

Con la costituzione apostolica SMC del 1985, la s. Sede ha fornito una normativa quadro per regolamentare la cura spirituale dei militari<sup>758</sup>: in tal modo, cioè, si è data applicazione ad un criterio di collegamento personale, consistente nel legame, più o meno diretto con le forze armate<sup>759</sup>.

Questione cardine è se codesti ordinariati siano *ecclesiae particulares* e, sul punto, non si può che principiare con il dato normativo. SMC, all'art. II § 4, afferma: «Inter Ordinariatum militarem et alias Ecclesias particulares arctum vinculum communionis atque virium coniunctio in actione pastorali vigeant oportet». Detta disposizione sembra sottendere pacificamente l'idea che gli

---

nazionale è stato, almeno in questo caso, superato, nell'ottica di una maggiore valorizzazione delle esigenze del criterio gerarchico personale. La seconda innovazione riguarda l'art. 5 NC (cfr. J.N. STEENSON, *Amendment to Apostolic Constitution Complementary Norms Emphasizes Mission to Evangelize*, in <http://ordinariate.net/news/amendment-to-apostolic-constitution-complementary-norms-emphasizes-mission-to-evangelize> [accesso al 31.10.2016]): in data 31 maggio 2013, infatti, il romano pontefice Francesco approvava il nuovo § 2, in base al quale: «A person who has been baptized in the Catholic Church but who has not completed the Sacraments of Initiation, and subsequently returns to the faith and practice of the Church as a result of the evangelizing mission of the Ordinariate, may be admitted to membership in the Ordinariate and receive the Sacrament of Confirmation or the Sacrament of the Eucharist or both» (secondo la formulazione disponibile in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20091104\\_norme-anglicanorum-coetibus\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_en.html) [accesso al 5.7.2013]); si tratta di un ampliamento del novero dei soggetti legittimati ad aderire ad un ordinariato per gli ex anglicani, in quanto vengono ammessi anche quei cattolici che, pur sprovvisti di un passato anglicano, hanno completato il loro iter sacramentale grazie all'apostolato delle strutture previste da AC. Infine, malgrado l'anglicanesimo sia una confessione cristiana diffusa globalmente, ha fatto una certa impressione, almeno in chi scrive, la formazione, agli inizi del 2016, di una prima comunità giapponese dell'ordinariato australiano *Our Lady of the Southern Cross* (cfr. D. MURPHY, *Japanese congregation of the Australian Ordinariate*, in <https://ordinariateexpats.wordpress.com/2015/02/05/japanese-congregation-of-the-australian-ordinariate/> [accesso al 31.10.2016]), seguita, poco dopo, da un'altra (cfr. *Ordinariate ordination in Hiroshima, Japan*, in <https://ordinariateexpats.wordpress.com/2016/06/12/ordinariate-ordination-in-hiroshima-japan/> [accesso al 31.10.2016]). Si tratta, anche qui, di una soluzione che travalica i limiti territoriali positivizzati, in favore di una *cura animarum* di matrice personale, e che sembra proprio prefigurare la volontà della s. Sede di investire nelle circoscrizioni ex AC.

<sup>757</sup> Sul punto, cfr. J. STEENSON, *a Letter from the Ordinary Emeritus*, in *The Ordinariate Observer*, 3 (2016), cit., p. 6.

<sup>758</sup> SMC, quindi, appronterebbe «[...] uno schema normativo suscettibile di applicazione in svariate ipotesi, e, cioè, per diverse porzioni non identificate seppur *personalmente* identificabili nella generalità del Popolo di Dio» (GHERRO, *Diritto canonico [nozioni e riflessioni]*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 106, p. 239).

<sup>759</sup> Cfr., e *pluribus*, ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 363 ss. In concreto, ad esempio, sull'applicazione in Africa di SMC, cfr. MUTARUSHWA, *La charge pastorale*, cit., pp. 371 s.

ordinariati militari siano chiese particolari, in forza del tenore di *et alias*<sup>760</sup>; letteralmente parlando, cioè, SMC pone le relative strutture nell'insieme delle *ecclesiae particulares*. In realtà, la dottrina si è divisa circa questa qualificazione ed ha adottato posizioni diversificate; la stessa sede petrina, al di là dei generici riferimenti all'articolo *de quo*, non sembra ardire di qualificare espressamente tali ordinariati come chiese. Ad esempio, nel pontificato successivo a quello di Giovanni Paolo II, si cita espressamente SMC: «[...] coordinamento tra l'Ordinariato militare e le altre Chiese particolari (cfr. II,4)»<sup>761</sup>, salvo poi, in conclusione, riferirsi genericamente «alle vostre rispettive Comunità ecclesiali»<sup>762</sup>. Ora, malgrado non si possa concludere in senso incontrovertibile, non può essere taciuto che siffatta espressione richiama quelle *communitates ecclesiales* (nello specifico, nate dalla Riforma) che la CDF ha sostanzialmente qualificato come incomplete proprio in relazione alle chiese particolari<sup>763</sup>.

Parimenti, anche un'altra disposizione di SMC può essere considerata, ma non sembra risolvere i problemi: «Ordinariatus militares, qui etiam castrenses vocari possunt, quique dioecesibus iuridice assimilantur, sunt peculiare circumscriptioes ecclesiasticae [...]» (art. I § 1). Ivi, si può notare come la Costituzione utilizzi un'espressione generica (*circumscriptioes*), senza sbilanciarsi sulla natura ecclesiologica. Piuttosto, sembra più rilevante la scelta dell'avverbio *iuridice*, vera novità rispetto al can. 368 (dove manca). Così, si potrebbe dire che SMC non considera affatto gli ordinariati castrensi come vere e proprie chiese particolari, bensì li assimila a queste ultime soltanto ai fini giuridici, ossia in relazione ad esigenze di applicazione della normativa: detto in altre parole, a tali circoscrizioni si estenderebbe la disciplina delle diocesi (se compatibile), in tutti quegli ambiti ove SMC e/o gli statuti particolari non prevedono una regolamentazione ad hoc.

Ma, anche in questo caso, si potrebbe obiettare che la Costituzione può essere interpretata nel senso di aver voluto espressamente disciplinare un ambito particolare (il caso della *lacuna legis*), senza, per ciò stesso, aver voluto implicitamente escludere che si possa parlare di tali ordinariati come chiese particolari, in quanto genericamente assimilabili alle diocesi, in forza dei cann. 368 e 372.

<sup>760</sup> Forse, sarebbe stato, in tal senso, più efficace l'aggettivo *ceteras*.

<sup>761</sup> BENEDICTUS XVI, *Allocutio Summi Pontificis ad eos qui convenerunt ad V Congressum Internationalem Ordinariatuum Castrensiuum, coram admissos in Sala Clementina 26 octobris 2006*, in *Communicationes*, XXXVIII (2006), p. 167.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>763</sup> Cfr., ad esempio, CN, nr. 17, e *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, cit., nr. 5.



La stessa dottrina, poi, non è concorde: vi è una parte assai cospicua di essa che, sul punto, afferma espressamente la natura di diocesi personali<sup>764</sup>; più genericamente, vi sono numerosi autori che ritengono gli ordinariati castrensi come vere e proprie chiese particolari<sup>765</sup>. In particolare, va notato come una parte della dottrina si serva proprio dei vicariati per i militari per esemplificare il concetto di *aliave simili ratione* ex can. 372 § 2<sup>766</sup>.

Viceversa, vi sono autori che escludono che si tratti di chiese particolari<sup>767</sup>, ritenendoli mere strutture complementari<sup>768</sup>. In particolare, Arrieta, rilevata la concreta denominazione di alcuni ordinariati militari (nella quale si fa uso di espressioni quali *diocesi* od *arcidiocesi*), comunque afferma che si tratterebbe di espressioni concesse soltanto ai fini identificativi e, dunque, esclude che si possa parlare di *ecclesiae particulares*<sup>769</sup>.

Quanto detto sinora in relazione a tali strutture castrensi – nonché alle altre circoscrizioni brevemente citate –, serve per mettere in luce le problematicità connesse con il personalismo gerarchico: infatti, a fronte di una normativa codiciale non chiara, come quella del can. 368 in relazione all'ampiezza della categoria delle chiese particolari territoriali, è chiaro che l'introduzione del criterio personale – ad esempio ad opera di SMC – non fa altro che acuire le incertezze già sottese al can. 372.

<sup>764</sup> Cfr.: WERCKMEISTER, s.v. *Personnel* (personalis), cit., p. 158; ID., s.v. *Diocèse* (dioecesis), cit., p. 84; ID., s.v. *Ressort* (dicio), in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, cit., p. 179; VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., pp. 147, nr. 234 (gli ordinariati militari sono più oltre qualificati espressamente anche come chiese particolari: cfr. p. 148, nr. 235); MORGANTE, *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 23 (da notare che, a p. 14, l'Autore esclude categoricamente che si possa parlare di chiese particolari nel caso delle prelature personali); L. BARBERIO-C. RE, *Ordinariato militare in Italia*, in L. MEZZADRI-M. TAGLIAFERRI-E. GUERRIERO (diretto da), *Le diocesi d'Italia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, I. *Le regioni ecclesiastiche*, 2007, pp. 273-278.

<sup>765</sup> Cfr.: CARDIA, *Il governo della Chiesa*, cit., p. 163; IANNONE, *L'Ordinariato militare*, cit., p. 12 (ognuno di essi, dunque, sarebbe «[...] una chiesa, una vera chiesa, in comunione con le altre Chiese, con a capo il Vescovo [...]» [*ibid.*, p. 21]); J.M. MEJÍA, in T. STENICO (a cura di), *Il Concilio vaticano II. Carisma e profezia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 180; RUINI, *Il vescovo e la comunione nella chiesa particolare*, cit., p. 227; SARZI SARTORI, sub can. 368, cit., p. 360 (cfr. anche ID., sub cann. 372-373, cit., p. 363); L. VENTURELLI, *Il I° Sinodo della Chiesa Ordinariato militare in Italia. Profili giuridici*. Theses ad Doctoratum in Iure Canonico (Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Iuris Canonici), Romae, 2011, spec. le conclusioni a pp. 212-215.

<sup>766</sup> Cfr. PAGE, *Les Églises particulières*, cit., I. *Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, cit., pp. 25-27. In generale, ricomprende nel can. 372 § 2 le strutture ex SMC anche VERNAY, *Le droit dans l'Église catholique*, cit., p. 113.

<sup>767</sup> Cfr. MOLANO, *Derecho divino y derecho constitucional canónico*, cit., p. 234.

<sup>768</sup> Cfr. CATTANEO, *Il presbiterio della chiesa particolare*, cit., pp. 136-139.

<sup>769</sup> Cfr. ARRIETA, sub can. 368, cit., p. 705.

## V.7. Il can. 372.

Il canone per eccellenza, in relazione alla questione della territorialità gerarchica, è il 372<sup>770</sup>, dedicato ai criteri per definire la circoscrizione delle chiese particolari<sup>771</sup>: «§ 1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur, ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.

§ 2. Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis Episcoporum conferentiis quarum interest, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi possunt Ecclesiae particulares ritu fidelium liave simili ratione distinctae».

Su tale norma vanno effettuati alcuni rilievi. Innanzitutto, va sgombrato il campo da ciò che non è problematico, al fine di procedere più speditamente: non vi sono difficoltà nel riconoscere che il citato canone si basi, quanto all'applicazione, sui cann. 100 ss.<sup>772</sup>; ciò significa che, antecedente alla questione del territorio, vi è quella del (quasi) domicilio, alla trattazione della quale si deve rinviare<sup>773</sup>. In secondo luogo, va rilevato il carattere meramente determinativo del territorio, in relazione alla strutturazione gerarchica della chiesa<sup>774</sup>. In altre parole, non pare possibile, alla luce della formulazione del CIC83, considerare il criterio territoriale come costitutivo delle *ecclesiae particulares*: esso, semplicemente, funge da fattore di ripartizione e, quindi, non pertiene alla costituzione della categoria in questione<sup>775</sup>, essendo ammissibili anche diversi criteri di collegamento<sup>776</sup>. Si badi che, in questa sede, si sta ragionando in termini di diritto positivo, cioè basandosi sulla lettera del canone.

<sup>770</sup> Per una perifrasi del testo, cfr. MONTAN, *Le istituzioni della Chiesa dopo il Concilio Vaticano Secondo*, I. Introduzione, le chiese particolari, la comunione tra le chiese, cit., pp. 60 s.

<sup>771</sup> In generale, sul rapporto tra territorio e chiese particolari, cfr.: ERDÖ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico*, cit., pp. 175-177; VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., pp. 272-275.

<sup>772</sup> Cfr. GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. Diritto costituzionale<sup>5</sup>, cit., § 93, pp. 218 s.

<sup>773</sup> *E pluribus*, cfr. M. WALSER, *El domicilio canónico. Bases para la formulación del concepto y su relevancia para la competencia del Párroco y del Ordinario del lugar*, in *Ius Canonicum*, XXXIV (1994), pp. 617-638.

<sup>774</sup> *E pluribus*, cfr. CORECCO-GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, cit., p. 234.

<sup>775</sup> Invece, per una lettura strettamente territoriale, in relazione alla chiesa particolare, cfr. A. ABATE, *La Sacra Gerarchia nel nuovo Codice di Diritto canonico*, in AA.VV., *La nuova legislazione canonica. Introduzione al Diritto del Popolo di Dio* (Pontificia Universitas Urbaniana, Studia Urbaniana, 19), Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1983, p. 210.

<sup>776</sup> «[...] permet toutefois d'affirmer que cet élément de détermination n'est pas constitutif de la figure juridique d'une Eglise particulière, puisque [...] d'autres critères seront aussi utilisés» (VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., p. 147, nr. 233).

### V.7.1. Il § 1

Detto questo, si consideri il dato centrale del significato di *pro regula*, cioè la questione se il territorio, quale elemento determinativo, abbia una funzione principale nella strutturazione delle chiese particolari. A tal proposito, la dottrina si è espressa in modo variegato.

Vi è chi ravvisa nel § 1 una regola<sup>777</sup>, specificata talora come *regola generale*<sup>778</sup> o *norma generale*<sup>779</sup> o *criterio basilare*<sup>780</sup>, per cui il territorio sarebbe la scelta base, derogabile in forza del § 2. In altre parole, la Sede apostolica, nell'erigere le chiese particolari, sarebbe tenuta ad approntare, normalmente, circoscrizioni territoriali, mentre quelle personali sarebbero possibili in via di eccezione: una territorialità che è regola generale ma non assoluta, stante la non essenzialità dell'elemento territorio in relazione all'*ecclesia particularis*<sup>781</sup>. Così, si evince, in codeste posizioni, una tendenza a riconoscere la rilevanza del territorio, senza, però, collocare quest'ultimo a livello di criterio immutabile per la chiesa: insomma, ragionando in senso giuridico, si potrebbe vedere, in tale assetto, un rapporto di regola-eccezione<sup>782</sup>.

Più radicale la posizione di D. Vitali: «Piuttosto, andrebbe “pesata” meglio la questione del territorio: se la tradizione non vi insiste, non potrebbe essere perché era così ovvia e pacifica da non doverci insistere? Nel qual caso si tratterebbe di un elemento così caratterizzante, che soltanto a condizioni gravi e cogenti si dovrebbe rinunciarvi»<sup>783</sup>. Stando a tale lettura, il § 1 apparirebbe non come una semplice regola generale, ma configurerebbe, piuttosto, qualcosa di non negoziabile, se non in caso di esigenze altrimenti invincibili<sup>784</sup>.

Viceversa, vi è chi ritiene insostenibile la tesi della preferenza territoriale: muovendo dal Vaticano II, alcuni autori affermano che non si può più discriminare

<sup>777</sup> In generale, si esprime in tal senso SARZI SARTORI, sub cann. 372-373, cit., p. 363. T.J. GREEN, *Territoriality of Particular Church* (sub can. 372), in CORIDEN–GREEN–HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law*, cit., p. 318, afferma che il § 1 si applica *normally*.

<sup>778</sup> Cfr.: ARROBA CONDE–RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico*, cit., p. 77; GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, cit., nr. 745, p. 568. PAGÉ, *Les Églises particulières*, cit., p. 25, e VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., p. 146, nr. 233, parlano di *règle générale*.

<sup>779</sup> SOUSA COSTA, sub can. 372, cit., p. 228. DE ECHEVERRIA, *La organización gerárquica de la Iglesia en el nuevo Código*, cit., p. 219, parla di *norma general*.

<sup>780</sup> Cfr., BERTONE, *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, cit., p. 93.

<sup>781</sup> Cfr. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, cit., nr. 745, p. 568.

<sup>782</sup> Meno netto ARRIETA, sub can. 372, cit., p. 703, che qualifica il principio territoriale semplicemente come il *criterio base, general y primario*, non costitutivo né della chiesa né delle altre strutture pastorali.

<sup>783</sup> *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 274.

<sup>784</sup> Giova ricordare, comunque, che D. VITALI ravvisa nelle prelature personali delle chiese particolari personali: cfr. *loc. cit.*

il § 2<sup>785</sup>, il quale, quindi, presenterebbe dei criteri equivalenti rispetto al § 1; in altre parole, non sarebbe possibile continuare a privilegiare il criterio geografico, a discapito di altri. Tale ragionamento si basa sull'assunto della cesura tra *pre* e *post* Concilio, con la novità consistente in una concezione del territorio come non più costitutivo della chiesa. Ora, come già messo in luce, si tratta di una posizione che non pare corrispondere né agli intenti del Vaticano II, né alla revisione del CIC17<sup>786</sup>: ebbene, ciò premesso, che dire della derivante tesi dell'eguaglianza tra criteri di collegamento? Veramente il territorio ha lo stesso valore di un qualunque fattore personale?

A tal proposito, va riconosciuto che il fatto stesso di aver previsto un paragrafo come quello in questione significa che il legislatore percepisce un'esigenza di categorizzare, di fornire – se non una gerarchica di priorità – almeno dei criteri guida per i successivi pontefici. Con ciò, il can. 372 § 1 presuppone la volontà di «[...] comprendere tutti i fedeli di un territorio e così esprimere bene il rifiuto di distinzioni nella comunità ecclesiale, chiamata a costruirsi evitando accezioni di persone o gruppi, nonché affinità umane estranee alla fede comune [...]»<sup>787</sup>. In altre parole, la chiesa, anche nella strutturazione gerarchica, sarebbe chiamata a tenere fede ad un afflato prezioso ma difficile da applicare nel concreto, ossia la non discriminazione tra i fedeli, malgrado le fisiologiche differenze: «*Dove si possono trovare oggi giorno dei luoghi della società in cui si radunano delle persone che non hanno in comune né interessi sociali, né vantaggi finanziari, né rivendicazioni di categoria o di identità e che stanno insieme in una reale unanimità, semplicemente per celebrare gratuitamente Cristo, riconosciuto nella fede presente in mezzo ad esse, e per esse fonte della salvezza, cioè del senso della loro vita?*»<sup>788</sup>.

Forse, guardando a tutto quanto detto *supra*, si sente l'esigenza di stemperare un po' il tono della riflessione ed, allora, tornano utili le considerazioni per cui il «[...] riferimento territoriale comporta, dunque, il criterio idoneo a

<sup>785</sup> Cfr., e pluribus, VIANA, *Derecho canónico territorial*, cit., pp. 317 s.: «[...] es importante precisar que la personalidad no es una excepción, ni mucho menos un privilegio del que resultan beneficiados algunos fieles en perjuicio de otros, sino un complemento organizativo, pastoral y apostólico que en determinadas circunstancias la territorialidad puede precisar. De hecho el recurso a la personalidad no viene configurado por el CIC como una excepción, sino como una fórmula que cabe usar cuando la utilidad pastoral así lo pida: *ubi utilitas id suadeat*, dice el c. 372 § 2 para las Iglesias particulares; *ubi vero id expedit*, precisa el c. 518 para las parroquias personales». L'Autore, inoltre, a p. 142, nt. 21, afferma che gli pare «[...] más acorde con los textos y su preparación concluir que el Concilio no trató de esta problemática como alternativa u oposición de las diócesis personales frente a las territoriales, sino de manera inclusiva: las diócesis pueden ser territoriales o personales, aunque desde luego el régimen territorial sea el común y presente menos dificultades que el sistema personal».

<sup>786</sup> Cfr. *supra* IV.1.9 e IV.3.1.

<sup>787</sup> ARROBA CONDE–RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico*, cit., p. 77.

<sup>788</sup> D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa* (AMATECA, V. *La Chiesa*, 11), Milano, Jaca Book, 2001, pp. 362 s.

identificare il rapporto istituzionale corrente tra la *potestas iurisdictionis* di un Apostolo e una parte del *grex* [...]»<sup>789</sup>. In altre parole, al di là delle discussioni sulla portata del can. 372 § 1, si deve riconoscere che il legislatore codiciale ha effettuato una scelta chiara nel senso di presentare il territorio in una prospettiva utilitaristica, cioè con la semplice finalità di fornire un criterio di organizzazione gerarchica. Ciò non significa certo che, previamente, il territorio fosse considerato come prevalente, rispetto all'elemento umano, bensì che, con l'odierna formulazione del canone *de quo*, non paiono più ammissibili dubbî sulla scala di valori in seno alla chiesa: prima di tutto c'è il *populus Dei* e, solo in funzione di quest'ultimo, dopo vengono le strutture gerarchiche<sup>790</sup>.

Un discorso a parte, invece, merita il tema collegato dell'oggettività del territorio. Infatti, si qualifica, comunemente, il can. 372 § 1 come «[...] un *critère objectif* d'appartenance à la communauté [...] suit la décision, volontaire celle-là, d'appartenir à l'Église»<sup>791</sup>. In tal modo, emerge la distinzione concettuale tra il momento dell'adesione alla chiesa (con il continuo rinnovamento dell'opzione) e l'adesione ad una determinata circoscrizione ecclesiastica. Tale chiarezza concettuale non sempre è ravvisabile e, pertanto, sarà oggetto di una specifica trattazione più avanti<sup>792</sup>; per il momento, basti ricordare tale valutazione oggettivizzante.

### V.7.2. II § 2

Passando, ora, nel dettaglio al § 2 del can. 372, si possono ravvisare letture difformi e non certo a caso: non pare negabile che la disposizione sia generica e potenzialmente ambigua, almeno se considerata in sé, senza il sostegno interpretativo del can. 518.

Così vi è una posizione maggioritaria che applica una lettura “ampia” del paragrafo *de quo*<sup>793</sup>: detto altrimenti, non si ravviserebbe, nel § 2, alcuna

<sup>789</sup> GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 91, p. 215.

<sup>790</sup> Sulla qual cosa, comunque, anche anteriormente al CIC83 ed allo stesso Vaticano II, non pare ravvisabile un orientamento difforme, bensì, al più, forse un minore interesse, secondo quanto già illustrato (cfr. *supra* III.9).

<sup>791</sup> VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l'Église*, cit., p. 147, nr. 234 e nt. 3.

<sup>792</sup> Cfr. *infra* V.7.4 e V.8.3.

<sup>793</sup> Cfr.: ARROBA CONDE-RIONDINO, *Introduzione al diritto canonico*, cit., p. 77, ove, significativamente, si parla semplicemente di *altri criteri*, senza rilievo, quindi, per l'aggettivo *similis*; AYMANS, s.v. *Diócesis*, cit., pp. 319 s. (ove, però, si manifestano delle riserve sulla latitudine applicativa «En caso de que el número de miembros de otra Iglesia Ritual u otros motivos graves hagan que la suprema autoridad eclesiástica lo estime aconsejable, puede erigirse de forma adicional [...] una diócesis de la correspondiente Iglesia Ritual o según otra categoría personal, sea en ese mismo territorio o trascendiéndolo (c. 372 § 2). No obstante, existen reparos eclesiológico en contra de categorías personales que van más allá de las relativas a las iglesias rituales (p. ej., de lengua, nación, pertenencia grupal), puesto que, de ese modo, la diócesis se vería afectada en el vigor que ha da tener para llevar a la universidad la múltiple realidad

preclusione all'erezione di *ecclesiae particulares* per varie ragioni, non necessariamente riconducibili al criterio del rito<sup>794</sup>; talora, poi, il fondamento di tale latitudine interpretativa risulta espressamente riposto nell'applicazione, anche alle chiese particolari, di quanto previsto dal can. 518<sup>795</sup>: «Ma nell'età moderna, per necessità pastorali, il principio dovette subire delle attenuazioni. La territorialità rimane peraltro la regola [...]», ma non si esclude «[...] che per ragioni pastorali in un medesimo territorio vengano erette delle Chiese particolari di carattere personale, distinte secondo il rito dei fedeli o altro simile criterio (lingua, nazionalità: cfr. can. 518)»<sup>796</sup>.

Viceversa, vi è chi tende a sottolineare la rilevanza della scelta letteraria del legislatore e, quindi, sembra propendere per un'interpretazione più selettiva: oltre al rito, altri motivi sarebbero ammissibili, ma solo se simili<sup>797</sup>. In tale prospettiva, comunque, si colloca anche chi legge il tenore del can. 372 § 2 proprio in

---

humana»); G. READ, sub can. 372 § 2, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law*, cit., nr. 768, p. 212 (per il quale sembrano ammissibili anche i criteri di essere militare, delle minoranze etniche o linguistiche); SARZI SARTORI, sub cann. 372-373, cit., p. 364 («Se lo suggeriscono motivi di tradizione liturgico-spirituale o di appartenenza rituale dei fedeli o comunque peculiari ragioni di utilità pastorale, la diocesi può essere individuata ed eretta anche in base a elementi diversi rispetto alla territorialità»); SOUSA COSTA, sub can. 372, cit., p. 228, ammette «[...] contemporaneamente l'erezione, nel medesimo territorio, di distinte Chiese particolari personali, in ragione non soltanto del rito, ma pure per altri razionali motivi [...]».

<sup>794</sup> Così, ad esempio, PAGÉ, *Les Églises particulières*, cit., I. *Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, cit., pp. 25-27, esemplifica le altre ragioni ex § 2 con il caso dei vicariati per i militari.

<sup>795</sup> Ad esempio, BEYER, *Dal Concilio al Codice*, cit., p. 114: «La chiesa latina nel codice attuale resta fedele al principio della territorialità (can. 372), ma fortunatamente, in questi tempi di immigrazione e di mobilità umana, ammette la possibilità che si costituiscano chiese particolari personali, di rito diverso [...]. Non bisogna però, a quanto pare, limitare la loro costituzione al solo caso della diversità di rito. Illuminante, a questo proposito, il canone 518 in cui la differenziazione non si ha solo per la diversità di rito, ma anche di lingua e di nazionalità. Il canone 518, del resto, è aperto ad altre possibilità e motivazioni. Ciò che vale per la formazione della parrocchia, vale anche per la formazione di chiese particolari, diocesane o – rispetto a diocesi esistenti – sopradiocesane che ricoprono il territorio di una o più conferenze episcopali. Questo sembra suggerire il canone 372 §2». A tal proposito, si veda la lucida analisi delle criticità pastorali, collegate con il mutamento dei costumi, già effettuata da G. SIRI, *I problemi pastorali posti dal turismo festivo* (22.7.1961), in ID., *La vita pastorale*, I. *Lettere pastorali e studi sull'apostolato in diocesi e in parrocchia* (Opere del cardinale Giuseppe Siri, 7), Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1988, pp. 222-244 [già in *Rivista Diocesana Genovese*, 1961, pp. 213-233].

<sup>796</sup> CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, cit., nr. 1921, p. 496.

<sup>797</sup> LE TOURNEAU, *Le Droit canonique*, cit., p. 165, sembra leggere il § 2 in senso “stretto”, con somiglianza al rito. MIELE, *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina*, cit., p. 144, nt. 104: «[...] il motivo rituale per la costituzione di una Chiesa particolare non territoriale, assume senza dubbio un valore esemplificativo rispetto alle chiese particolari costituite “*aliave simili ratione distinctae*”».

contrapposizione al can. 518: così, non parrebbero ammissibili chiese particolari “linguistiche”, a differenza che per le parrocchie<sup>798</sup>.

Significativamente, poi, vi sono autori che riconnettono il § 2 del can. 372 con il processo di assimilazione ex can. 368<sup>799</sup>: escludendo essi – come sembra<sup>800</sup> – che le strutture assimilate siano vere chiese particolari, ne deriverebbe che il criterio personale, applicato alle strutture gerarchiche maggiori, non realizzi vere *ecclesiae particulares*, ma solo realtà a queste ultime assimilate.

Come valutare, insomma, la scelta del legislatore? Come leggere il § 2 e tutte le altre normative collegate? Una prima reazione consiste nel ritenere che la giurisdizione personale sia potenzialmente lesiva delle prerogative degli Ordinari territoriali<sup>801</sup>. Invece, in una visione meno estrema, si può affermare che «[...] l’attribuzione di una giurisdizione personale non sia motivata dal disegno di politica ecclesiale di limitare il potere territoriale di governo, bensì piuttosto da quello di perseguire con la maggior efficienza possibile il *bonum Ecclesiae*, cioè la salvezza di ciascun *christifidelis*. E ciò comporta anche qui come sia necessario privilegiare il diritto soggettivo costituzionale essenziale, che non è quello di appartenere a questa o quella Chiesa particolare ed equiparata bensì di avere l’aiuto specifico di cui ciascuno necessita e di partecipare all’edificazione dell’*Ecclesia Christi*»<sup>802</sup>.

In realtà, il vero nodo interpretativo è ravvisabile nell’espressione *aliave simili ratione*, in chiusura del paragrafo. È sulla concezione di tale locuzione che pare risiedere la chiave di volta del sistema gerarchico attualmente positivizzato nel CIC.

Così, come già emerso, è utile guardare anche al can. 518, relativo alla regolamentazione dei criteri di collegamento parrocchiali: «Paroecia regula generalis sit territorialis, quae scilicet omnes complectatur christifideles certi territorii; ubi vero id expediat, constituentur paroeciae personales, ratione ritus, linguae, nationis christifidelium alicuius territorii atque alia etiam ratione

<sup>798</sup> Cfr. PAGE, *Les Églises particulières*, cit., pp. 29-31.

<sup>799</sup> Cfr. GUTIÉRREZ, *La potestà legislativa del vescovo diocesano*, cit., p. 188.

<sup>800</sup> Cfr. *supra* V.5.1.

<sup>801</sup> VITALI, *Chiesa e territorio*, cit., p. 31, osserva: «Una presenza diffusa ma scoordinata e spesso concorrenziale di soggetti ecclesiali diversi non potrà che risolversi in una controtestimonianza [...]». In ogni caso, è da notare anche quanto segue: «Due o più giurisdizioni, provenienti da diverso titolo, incontrandosi su una medesima causa si dicono *in concorso*, quando le loro competenze possono coesistere; *in conflitto*, quando la competenza di una deve prevalere eliminando le altre» (CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, cit., p. 210; cfr. anche p. 656).

<sup>802</sup> GHERRO, *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup>, cit., § 105, p. 238. L’Autore, però, riconosce che la pluralità di giurisdizioni «[...] potrebbe determinare complicazioni d’ordine pastorale se le diverse potestà degli Ordinari, personali e territoriali, dovessero trovar occasione di contrapposizioni e di conflitti» (*loc. cit.*).

determinatae»<sup>803</sup>. Ebbene, dal parallelo tra i due canoni, si evince come, alla lettera, sia presente una difformità di trattamento: nel can. 518, infatti, al rito sono affiancati ulteriori criteri (la lingua e la nazionalità) e, soprattutto, vi è una previsione di chiusura ampia (*alia ratione*), che sembra ammettere pressoché qualsivoglia fattore<sup>804</sup>.

Viceversa, il can. 372 § 2, proprio alla luce di siffatto parallelismo, appare più selettivo, ammettendo espressamente soltanto il rito e prevedendo, come norma di chiusura, una fattispecie sì anche qui aperta, ma pur sempre vincolata al rito stesso (*aliave simili ratione*). Detto altrimenti, ivi il legislatore sembra aver previsto la possibilità di erigere chiese particolari anche per motivi non strettamente rituali, ma pur sempre aventi a che fare con l'ambito rituale in senso ampio; così, in un'interpretazione letterale, non sarebbero possibili diocesi nazionali o linguistiche, a differenza delle parrocchie.

Ma veramente il can. 372 § 2 deve essere interpretato in tal modo? Così, in conclusione sul punto, sembra inevitabile, al di là delle diverse tesi sposabili, che si proceda con un'esplicazione circa la portata del vero elemento problematico, ossia sul significato di *simili ratione*<sup>805</sup>. Chiaramente, si comprende la delicatezza del tema in questione, con tutti i rischi di polemiche, ma, proprio perché soltanto il CIC83 contiene una disciplina positiva circa le *ecclesiae particulares*, sembra

<sup>803</sup> Non è questa la sede per approfondire il tema della parrocchia, ma sembra bene ricordare che vi sono autori per i quali la soluzione personale non può qualificarsi come una *excepción singular*, bensì semplicemente come un modo diverso ed ulteriore di strutturare la parrocchia stessa (cfr. J.M. DIAZ MORENO, s.v. *Parroquia*, in C. CORRAL SALVADOR–J.M. URTEAGA EMBIL [a cura di], *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid, Tecnos – Universidad Pontificia Comillas, 1989, p. 447); in altre parole, parte della dottrina negherebbe una gerarchia di preferenze, in relazione al can. 518, anzi il territorio viene talora posposto: «En la misma fijación de los límites territoriales será necesario tener siempre en cuenta las circunstancias de las personas, evitando, que unidades vecinales (v.gr. agrupadas por una determinada profesión), pertenezcan, por una exagerada y obsoleta cuestión de límites, a P diversas» (*loc. cit.*).

<sup>804</sup> Ad esempio, vi è chi sembra ravvisare come rilevante anche «[...] la condizione di vita (è il caso delle parrocchie universitarie)» (P. PAVANELLO, sub can. 518, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, cit., p. 468. In generale, cfr. l'intero commento al canone). Andrebbero, però, considerate le conseguenze di una scelta siffatta, come si può evincere in relazione alla presenza di immigrati: G. TERRAGNI (*La parrocchia personale*, in G. BENTOGGIO [a cura di], *Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria* [Quaderni SIMI, 8], Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2010, pp. 93-107), dopo aver descritto le caratteristiche della parrocchia personale, sottolinea l'esigenza di evitare la c.d. *apartheid spirituale*, con conseguente possibile inopportunità di erigere una parrocchia personale (cfr. pp. 100-103). In particolare, le condizioni per ricorrere a tale soluzione sarebbero: «a) Un considerevole numero di fedeli che costituiscono un gruppo relativamente omogeneo, stabilito in una zona determinata; la stabilità non esclude che vi possa essere continuo avvicendamento; le persone possono cambiare ma il numero totale del gruppo resta. b) L'impossibilità del parroco del luogo di prendere a carico pastoralmente e curare in modo adeguato il gruppo di persone in questione. c) La disponibilità di un sacerdote preferibilmente della stessa lingua, cultura, nazionalità e rito dei fedeli immigrati. d) La decisione dell'Ordinario del luogo presa dopo aver ascoltato il Consiglio presbiterale» (cfr. p. 102).

<sup>805</sup> Cfr., in tal senso, VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., p. 274.



doveroso fare chiarezza in relazione a quali fattori possano determinare la concreta realizzazione dell'*ecclesia universalis*. Ciò in particolare affinché non ci si trovi, in un futuro più o meno prossimo, a dover negare un riconoscimento in tal senso ad una specifica realtà cristiana, con il rischio, questo sì molto grave, che i fedeli in questione si sentano sminuiti e colpiti da un provvedimento ostile. Meglio accettare le inevitabili discussioni e polemiche accademiche, piuttosto che il pericolo di ripercussioni pratiche sul popolo di Dio.

### V.7.3. *La rilevanza del territorio nelle circoscrizioni personali*

A questo punto, prima di spingersi in ulteriori riflessioni, va affrontato un tema che, tendenzialmente, non sembra molto approfondito, ossia la rilevanza del territorio nelle circoscrizioni personali. Per la precisione si considera quello che è qualificabile come *dicio*<sup>806</sup> ed in base al quale il can. 372 § 2 può essere applicabile in modo diversificato.

Infatti, se si reputa che ogni chiesa particolare personale debba essere confinata entro una data circoscrizione territoriale, si può notare come, in realtà, la struttura di governo non sia assolutamente personale, bensì abbia anche delle limitazioni territoriali. Per questa prima tesi propende una parte della dottrina<sup>807</sup> che così teorizza, almeno implicitamente, due categorie: le *ecclesiae* territoriali “pure” e le *ecclesiae* miste personali-territoriali; invece, non sarebbero possibili, sempre secondo tale visione, le *ecclesiae* personali “pure”. Si tratta di una posizione che sembra godere del sostegno del dato testuale: il § 2, infatti, prevede l’ammissibilità della soluzione personalista «in eodem territorio», ossia all’interno di una determinata circoscrizione ecclesiastica. Diforme è la seconda posizione dottrinale: se, però, si reputa che una chiesa particolare personale non debba essere necessariamente confinata entro una data circoscrizione territoriale<sup>808</sup>, il novero delle chiese particolari si amplia con la categoria sopra esclusa, ossia sarebbero possibili anche le *ecclesiae* personali “pure”<sup>809</sup>.

In tutta evidenza, è la seconda tesi a sollevare le maggiori problematiche. Si deve, così, immaginare quanto appena detto in relazione al § 2 del can. 372, ossia applicare i diversi criteri di collegamento personali in modo assoluto, cioè senza legami con alcun limite territoriale. Ecco che si potranno ravvisare *ecclesiae*

<sup>806</sup> «Territoire dans lequel on exerce un office sans pour autant en avoir la charge territoriale. Par exemple, l’évêque aux armées est à la tête d’un diocèse personnel [...] sur le ressort de la conférence épiscopale [...]» (WERCKMEISTER, s.v. *Ressort [dicio]*, cit., p. 179).

<sup>807</sup> Cfr. BENZ, s.v. *Prelatura personal*, cit., p. 683.

<sup>808</sup> In tal senso, cfr.: GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, cit., nr. 745, p. 568 (l’Autore, comunque, ammette anche le soluzioni “miste”, facendo l’esempio degli ordinariati castrensi, dotati anche di limiti territoriali); VERNAY, *Le droit dans l’Église catholique*, cit., p. 113. Così pare potersi intendere anche il *trascendiendolo* in AYMANS, s.v. *Diócesis*, cit., p. 319.

<sup>809</sup> Oltre a quelle territoriali “pure” ed a quelle miste personali-territoriali.

*particulares* mondiali almeno basate sul rito, ossia chiese particolari che si estendono a tutto il globo in forza del citato criterio. Se, poi, si considerano le interpretazioni più ampie del paragrafo in questione, ossia quelle che ammettono anche criteri personali non simili al rito, ecco che, necessariamente, si assiste ad un possibile fenomeno di *ecclesiae particulares* globali alle quali appartengono i fedeli di tutto il mondo sulla base dei fattori più disparati. Sarebbe, infatti, incoerente fornire un'interpretazione lasca del canone e, poi, escludere che si possa arrivare a tali conclusioni; se, ad esempio, si ammette che anche la lingua possa valere come criterio di collegamento e non si ritiene che il territorio sia comunque un fattore gerarchico rilevante, ecco che, inevitabilmente, va riconosciuta la possibilità di chiese particolari che, in realtà, potrebbero essere tranquillamente qualificate come *ecclesiae universales*, nel senso di estese a tutto il mondo.

Non pare il caso di spingersi oltre nei ragionamenti: basta, qui, aver sollevato il problema.

#### V.7.4. *La questione delle personales ecclesiae particulares*

Dunque, stando alla formulazione del can. 372 § 2, sarebbe possibile erigere delle *personales ecclesiae particulares*. A questo punto, però, non ci si può non domandare se si tratti di una soluzione così pacifica, nel senso che sia indifferente, ad esempio, avere diocesi territoriali o personali<sup>810</sup>.

Infatti, se si guarda al dato normativo, i cann. 368-372 sembrano configurare la possibilità di una duplicazione delle strutture gerarchiche, rispettivamente su base territoriale o personale. Infatti, il can. 372 § 2 parla espressamente di *ecclesiae particulares*, senza alcuna specificazione e/o limitazione, cosicché, implicitamente, le circoscrizioni personali erette in tal modo potranno godere della disciplina che il CIC83 prevede in generale per le chiese particolari territoriali, naturalmente *mutatis mutandis*. Ebbene, a rigor di logica, si potranno applicare non solo i cann. 368 e 369, ma anche i cann. 370 e 371.

In realtà, tale soluzione non viene condivisa da tutta la dottrina. Ad esempio, Arrieta legge il § 2 del can. 372 come esclusivamente riferito alle diocesi e non, in generale, alle altre strutture<sup>811</sup>: ciò sia perché «[...] sembrerebbe contraddittorio creare prelature territoriali o abbazie territoriali non configurate sul fattore del territorio, sia perché non pare una scelta ottimale creare, mediante

<sup>810</sup> «Le diocèse personnel est un diocèse composé de personne et non d'un territoire (par exemple le diocèse aux armées) [...]. Un office personnel [...] s'exerce cependant dans les limites géographiques déterminées, appelées «ressort» [...]» (WERCKMEISTER, s.v. *Personnel* [*personalis*], cit., p. 158). Preliminarmente, in ogni caso, andrebbe considerato che una parte della dottrina non condivide l'uso dell'espressione *diocesi personali*: cfr. INCITTI, *La Chiesa particolare*, cit., p. 211.

<sup>811</sup> Cfr. *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 360 s.

tecniche di eccezione, semplici doppioni di istituti già tipizzati dal diritto comune (si pensi alle diverse configurazioni che il regime statutario consente alle prelature personali)»<sup>812</sup>; anzi, l'Autore si spinge ad ipotizzare un'interpretazione in forza della quale il citato paragrafo risponderebbe esclusivamente ad esigenze sistematiche<sup>813</sup>.

Tale interpretazione certamente è apprezzabile laddove fornisce una lettura sistematica delle previsioni codicili, ma si basa sull'asserzione del mancato utilizzo della categoria della diocesi personale: l'unico caso, ossia quello del vicariato castrense spagnolo – frutto dell'accordo in data 3.I.1979 –, sarebbe spiegabile con la diversa cornice normativa allora presente, ossia lo *Schema canonum* del 1977, poi modificato<sup>814</sup>. Così, ad oggi, alla luce del CIC83, non ci sarebbero diocesi personali. Ora, in primo luogo, il fatto che, dall'entrata in vigore del vigente *Codex*, non vi sia stato alcun utilizzo della categoria *de qua*, pare sicuramente valutando, ma nel giusto contesto: infatti, trattandosi di una categoria di diritto costituzionale canonico, bisogna sempre considerare non solo l'assetto *de iure condito*, ma anche quello *de iure condendo*; per cui, resta in piedi il dubbio sulla configurabilità di una diocesi personale. Altresì, andrebbe detto che, al di là del dato del CIC83, resta da vedere se, almeno di fatto, non vi siano già diocesi personali, ossia se, in base ai singoli assetti normativi, alcune circoscrizioni ecclesiastiche personali (note come *strutture complementari*) non possano rientrare nella fattispecie in questione<sup>815</sup>.

Inoltre, la tesi appena esposta dovrebbe considerarsi alla luce di un'innovazione gerarchica verificatasi nel 2002<sup>816</sup>: con l'erezione, infatti, dell'amministrazione apostolica di Campos, la s. Sede è ricorsa proprio ad un'applicazione su base personale di una fattispecie che il CIC83 prevede soltanto su base territoriale, ex can. 371 § 2. Dunque, in almeno un caso, l'ordinamento canonico vigente ha dato una lettura ampia del can. 372 § 2, al di là delle discussioni sulla natura ecclesiologica delle strutture assimilate<sup>817</sup>.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>813</sup> Ciò «[...] considerando la norma nel contesto del dibattito avutosi nelle ultime fasi dei lavori di revisione del codice, a proposito dell'intero capitolo riguardante le Chiese particolari. Il fatto di aver voluto considerare in esso – come prova l'elenco degli istituti considerati nei canoni 368 CIC e successivi – soltanto le strutture territoriali, rimandando ad altre parti dell'ordinamento canonico le strutture personali, sembra mettere in evidenza che l'attuale redazione del can. 372 § 2 CIC è, prima di tutto, un ricorso redazionale per superare in qualche modo la contraddizione di aver prescelto il fattore del territorio come elemento comune dei vari istituti nel relativo capitolo del CIC» (*ibid.*, pp. 360 s.).

<sup>814</sup> Cfr. *ibid.*, p. 360, nt. 37.

<sup>815</sup> Ad esempio, nel caso di un prelado con l'ordine episcopale e coadiuvato da preti incardinati, il tutto al servizio di una stabile comunità di fedeli, individuati in base ad un criterio personale.

<sup>816</sup> Cfr. *supra* V.5.1.

<sup>817</sup> Cioè qui non interessa tanto che l'amministrazione apostolica sia una chiesa particolare o meno, bensì che vi sia un'amministrazione apostolica personale.

Piuttosto, paradossalmente, si potrebbe valutare un'interpretazione alternativa del can. 372. Infatti, mentre al § 1 si considerano esplicitamente sia le diocesi che le altre chiese particolari, al § 2 si parla soltanto di *ecclesiae particulares*. Ebbene, volendo preservare la natura esclusivamente territoriale delle diocesi, si potrebbe dire che il dato testuale del canone non impedisce di escludere proprio la configurabilità di diocesi personali: il § 2, infatti, facoltivizza soltanto la generica previsione di chiese particolari personali; di modo che, in tale categoria, potrebbero rientrare, ad esempio, le strutture complementari (se dotate di caratteristiche pienamente diocesane, ex can. 369).

In ogni caso, tutto questo figura come un'ipotesi. Ciò che pare ben più certo è la scelta del termine *utilitas*, nel can. 372. Infatti, si potrebbe pensare alla soluzione personale come una via residuale, come ad un'*extrema ratio*, a fronte di una qualche deficienza delle strutture territoriali. Ma ciò sarebbe stato un caso di *necessitas*. Invece, il CIC83 parla espressamente di utilità delle circoscrizioni personali: codeste, in altre parole, non possono essere concepite quali una sorta di male minore, bensì paiono godere anche di una certa stima da parte del legislatore. Ecco perché ciò sembra corroborare ulteriormente una lettura ampia del § 2, cioè non circoscritta ai criteri del rito *et similia*.

Ma veramente il territorio può essere così "surrogabile" da un fattore personale? Va riconosciuto che le chiese particolari personali rischiano di introdurre una de-localizzazione dell'esperienza cristiana, cioè di far venire meno la caratteristica che maggiormente, forse, connota la chiesa sin dall'origine: «Se viene a mancare totalmente il convenire 'nel medesimo luogo', in cui l'esperienza credente acquista visibilità, gli intenti, pure apprezzabili, rimangono letteralmente sospesi nella loro invisibilità, privi di quella concretizzazione spazio-temporale che nella condizione umana è richiesta dalla qualità corporea dell'esperienza»<sup>818</sup>. Così, forse, si spiega il perché, in Occidente, vi sia stata, per moltissimi secoli, una sorta di diffidenza nei confronti del criterio gerarchico personale<sup>819</sup>; sembra un'analisi severa, ma, in realtà, esprime l'inquietudine per il fenomeno della progressiva personalizzazione gerarchica, con una realtà locale sempre più trascurata dagli stessi fedeli in cerca di soluzioni maggiormente identitarie. A questo punto, sorge spontaneo un interrogativo: perché preoccuparsi di ciò, in un'epoca in cui a stento si mantiene in vita il senso della comunità cristiana? perché riprovare forme di partecipazione più totalizzanti, se queste rappresentano gli oramai pochi esemplari di coinvolgimento personale del fedele? Tali dubbi non sono peregrini ed, in questa sede, bisogna ricordare che la chiesa non è a disposizione del fedele, non rappresenta una realtà plasmabile e recriminabile: «La Chiesa non appartiene ai

<sup>818</sup> SEVESO, *Appartenenza diffratta*, cit., p. 127.

<sup>819</sup> ERDÖ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico*, cit., p. 177, osserva: «Nella prassi della Chiesa latina non vengono costituite diocesi personali in base alla sola lingua od appartenenza nazionale, anche se questo fosse teoricamente possibile».

credenti. Le espressioni la “mia chiesa”, la “nostra chiesa” non hanno alcun senso nella disposizione del pensiero neotestamentario»<sup>820</sup>.

Ecco che, ancora una volta, riemerge l’urgenza di comprendere proprio i limiti del personalismo gerarchico, in relazione alla categoria dell’*ecclesia particularis*. In altre parole, bisogna capire quali siano i criteri di collegamento ammissibili, rispetto alla formulazione ex can. 372 § 2. Si può principiare ricordando la seguente riflessione di Gherri: «Che sia ormai necessario ridisegnare il paradigma istituzionale della Chiesa a partire dalla realtà del singolo *Christifidelis* che è davvero ‘soggetto’ primario ed autentico protagonista della vita ecclesiale in ragione della specifica volontà divina che ‘neppure uno vada perduto’ (Gv. 6, 39. 17, 12. 18, 9)?»<sup>821</sup>. Si tratta di una constatazione sulla quale, indubbiamente, tutti si troverebbero concordi: chi può immaginare una chiesa che non sia costantemente impegnata in un processo di adeguamento alle esigenze del singolo fedele? Eppure, se si cala tale riflessione nell’ambito dei criteri di collegamento (o *basi di giurisdizione*), ci si trova a fronteggiare il tema del limite, del *discrimen* quanto alle fattispecie ammissibili: che cosa può fondare l’esistenza di una struttura giurisdizionale ecclesiastica?

In realtà, se si rimane nella prospettiva dei fattori di soggezione del fedele ad una circoscrizione ecclesiastica, non si riesce ad identificare il problema sotteso: infatti, non è da valutare tanto il singolo criterio di collegamento in sé, bensì il modo in cui quest’ultimo viene concretamente utilizzato. Ma si proceda con ordine.

È nota la distinzione tra i fattori territoriali e personali. La prima categoria, a ben guardare, è unitaria e consiste nel domicilio e/o nel quasi domicilio ex cann. 100 ss.<sup>822</sup>; viceversa, il secondo gruppo è composto da numerose fattispecie e si presenta come variegato: così, oltre al rito (esspressamente previsto ex can. 372), si possono annoverare la lingua e la nazionalità (ex can. 518), nonché le convenzioni stipulate con le prelature personali (ex can. 297), e questo per quanto riguarda soltanto il CIC. Poi, vanno considerati anche ulteriori basi di giurisdizione, previste da legislazioni universali, come l’essere ex anglicani<sup>823</sup>, nonché l’essere militari e/o collegati alle forze armate<sup>824</sup>. Casi singolari sono, ad esempio, l’avere un collegamento con l’amministrazione apostolica personale di Campos<sup>825</sup>; in una sorta di via di mezzo si colloca la fattispecie dei fedeli orientali presenti in un territorio latino ove manchi una giurisdizione cattolica orientale, in quanto tale categoria comporta l’erezione di singole strutture a livello nazionale – gli

<sup>820</sup> P.-H. MENOUD, s.v. *Chiesa*, in VON ALLMEN (a cura di), *Vocabulaire Biblique*, cit., p. 71.

<sup>821</sup> *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, cit., p. 48.

<sup>822</sup> Cfr. *supra* V.7.

<sup>823</sup> Ex art. I § 1 AC ed art. 5 NC.

<sup>824</sup> Ex art. X SMC.

<sup>825</sup> Ex art. IX del cit. decreto *Animarum bonum*, della *Congregatio pro Episcopis*.

ordinariati rituali – che possono assumere caratteristiche difformi<sup>826</sup>. La sproporzione tra il fattore territoriale ed i fattori personali appare evidente, tanto più che, in realtà, l’elencazione delle basi di giurisdizione della seconda categoria figura come una categoria tecnicamente precaria: infatti, basta avere il coraggio di parlare di criterio “sociologico” e non “personale”<sup>827</sup>, perché risulti spontaneo riconoscere che si sta trattando di un’elencazione inevitabilmente aperta; il fatto che la strutturazione gerarchica debba essere fondata su fattori stabili e non relativi non legittima certo a misconoscere le influenze che il mondo del diritto subisce da parte di ambienti alieni.

Ecco, allora, che, se si vuole evitare di reiterare il classico catalogo delle strutture di governo – condannandosi, cioè, ad una precarietà tassonomica che, sinceramente, stona con l’esigenza di certezza sottesa ad un ordinamento giuridico –, bisogna focalizzarsi non tanto su quali siano le basi di giurisdizione, bensì su come le medesime operino: in altre parole, bisognerebbe studiare le modalità di appartenenza alle strutture gerarchiche. Così, si possono distinguere due categorie, ossia l’appartenenza *ex auctoritate* (a) e l’appartenenza *ex voluntate* (b).

(a) La prima fattispecie non sembra presentare particolari problemi, in quanto consiste nel ricondurre il fedele ad una struttura ecclesiastica in forza di un titolo che non dipende dalla volontà del soggetto in questione. Ciò lo si può vedere in relazione al criterio territoriale, ossia al (quasi) domicilio: infatti, il fedele, in forza di un dato fattuale quale il vivere in un luogo (secondo la disciplina ex cann. 100 ss.), risulta ascritto alla corrispondente circoscrizione ecclesiastica locale. Certo, potrebbe obiettarsi che anche il criterio territoriale, in realtà, risulta passibile di influenze volontaristiche, nel senso che il *christifideles* può scegliere di abbandonare un luogo, in favore di un altro e, soprattutto, il medesimo soggetto ben potrebbe fare ciò proprio nell’ottica di sottrarsi ad una giurisdizione territoriale sgradita. A ciò si risponde, innanzitutto, che l’ordinamento canonico deve occuparsi della persona umana nella sua globalità e non può attuare, in ogni circostanza, un processo alle intenzioni; così, ci si limita a constatare che un fedele, se si sposta geograficamente, lo fa, presuntivamente, per ragioni di lavoro, vita affettiva, etc., e non certo per sfuggire ad un Ordinario locale sgradito<sup>828</sup>, senza contare che vi sono anche casi di migrazioni forzate. Inoltre, la strutturazione gerarchica della chiesa non deve dipendere dalle reali motivazioni che muovono un fedele: per esse esiste il foro della coscienza.

<sup>826</sup> Ad esempio, l’ordinariato argentino prevede una giurisdizione esclusiva, a differenza di altre circoscrizioni rituali: «Potestas iurisdictionis Ordinarii in praedictos fideles ritus orientalis erit esclusiva» (S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum Annis praeteritis*, cit., p. 49).

<sup>827</sup> Cfr. MUTARUSHWA, *La charge pastorale*, cit., pp. 198 ss.

<sup>828</sup> Insomma, non bisogna ingigantire l’interesse che ogni fedele nutrirebbe per la cura della propria anima.

(b) Viceversa, la seconda categoria poggia sul coinvolgimento diretto e principale proprio della volontà della persona, la quale, cioè, sceglie di aderire ad una data struttura di governo, come, ad esempio, nel caso dell'art. IX di AC<sup>829</sup>: in altre parole, senza l'opzione del fedele, non si creerebbe alcun vincolo giurisdizionale con la relativa struttura.

Ma, allora, la distinzione tra *a* e *b* coincide con quella tra base territoriale e basi personali? Il territorio sarebbe l'unico criterio autoritario, mentre gli altri sarebbero di applicazione volontaria? Ciò richiede, in realtà, delle puntualizzazioni: infatti, se si guarda, ad esempio, al caso di SMC, l'art. X non presenta, tecnicamente, alcun coinvolgimento diretto della volontà del fedele militare; costui appartiene (anche) al relativo ordinariato castrense in forza della sua condizione lavorativa<sup>830</sup>. Non si può, cioè, effettuare alcuna equazione automatica tra personalismo gerarchico e criterio volontario.

Parimenti, la modalità di appartenenza *ex voluntate* non implica l'assenza di elementi oggettivi; sempre per rimanere nell'ambito di AC, la necessità che il fedele manifesti un'espressa opzione – affinché sia considerato appartenente alla relativa struttura di governo – è congiunta alla sussistenza di un requisito fattuale, quale un passato anglicano<sup>831</sup>. In altre parole, l'essere stato un fedele di tale confessione cristiana non sembra proprio qualificabile come fattore soggettivo, ossia dipendente in *toto* dalla volontà della persona<sup>832</sup>.

Ecco, allora, che si inizia a delineare con maggiore chiarezza il vero discrimine: anche una base di giurisdizione personale (attivata su opzione del fedele) non implica necessariamente un volontarismo puro: senza, infatti, il fattore oggettivo presupposto – quale, ad esempio, il legame anglicano – la singola persona non potrebbe accedere alla relativa struttura. Le cose, invece, cambiano, se la modalità *ex voluntate* si innesta semplicemente sulla volontà stessa del fedele, quest'ultima considerata come criterio di collegamento. In altre parole, si dovrebbe considerare la problematica connessa con una strutturazione ecclesiastica basata esclusivamente sulla volontà dei sodali.

Sembra una prospettiva remota, ma, in realtà, altro non è che un'applicazione, in ambito gerarchico, del *modus procedendi* dell'associazionismo

<sup>829</sup> «Cum fideles laici tum Instituta Vitae Consecratae et Societates Vitae Apostolicae, quae ab Anglicanismo proveniunt quaeque Ordinariatui Personali adscribi volunt, scripto quidem hanc huiusmodi voluntatem patefaciant».

<sup>830</sup> Naturalmente, per coerenza con il fattore del domicilio, la volontà di essere militare non può costituire elemento determinante: in altre parole, non si può presumere che un fedele faccia il militare al fine di godere del requisito per appartenere alla struttura castrense.

<sup>831</sup> Nel senso di essere stato un fedele anglicano, od altro ex art. 5 NC.

<sup>832</sup> Significativa, però, è la previsione ex art. 6 § 1 NC, in quanto sembra figurare proprio una fase anglicana con la finalità di eludere la regola del celibato ecclesiastico.

in ambito canonico, ex cann. 298 ss.<sup>833</sup>. Insomma, a fronte del sempre maggior utilizzo del personalismo gerarchico, è davvero così peregrino immaginare che una base di giurisdizione possa essere la semplice volontà del fedele? Cosa vi è di più personale, rispetto all'opzione deliberata da un soggetto di aderire ad una data struttura di governo ecclesiastico, per il semplice fatto di volere ciò? Perché, a fronte di siffatta prospettiva, si dovrebbe opporre un rifiuto, ossia negare che si tratti di una base di giurisdizione accettabile?

In realtà, non si vuole certo affermare che si tratti di una soluzione sposanda, anzi; semplicemente sembra necessario verificare in cosa detta eventualità differisca dagli altri criteri ammessi e/o ammissibili.

Ebbene, una possibile traccia viene proprio dal riferimento al mondo dell'associazionismo in ambito canonico: se un *christifidelis* decide di aderire ad un gruppo, egli è richiesto di manifestare espressamente la sua volontà, ossia di richiedere l'iscrizione. Bene, ciò è il primo passo, ma, necessariamente, serve anche una volontà conforme della formazione sociale in questione, la quale ultima – per lo meno – non deve opporre motivi ostativi all'adesione *de qua*. Se tutto questo viene ripetuto in ambito gerarchico – come nel caso di una chiesa particolare personale –, si avrà che la struttura di governo potrebbe ricevere una richiesta di adesione del seguente tenore: «Desidero appartenere alla formazione *x*, perché mi sento spiritualmente affine», secondo una dizione comune in ambito associativo. È questa la difficoltà del criterio volontario assoluto? In realtà, non è l'adesione a creare problemi: se ben si guarda, nessuno risulterebbe appartenere *invito*, bensì soltanto a seguito di espressa opzione; cosicché sarebbe preservata l'autonomia del fedele, il quale ultimo nulla potrebbe eccepire a siffatto assetto, essendo egli libero di comportarsi come meglio crede. Il fatto, poi, che l'autorità di governo possa valutare negativamente una richiesta di adesione sembra dipendere dal fatto che, comunque, nella *personalis ecclesia particularis* vi sarebbe, ad esempio, una speciale caratteristica/spiritualità, oppure un dato carisma, rispetto ai quali il fedele potrebbe risultare incompatibile.

Invece, il discorso muta se ci si colloca all'estremo opposto dell'adesione, ossia nel caso di cessazione del legame. Guardando all'associazionismo, si può notare come sia naturale l'evento della fine del rapporto tra singolo e gruppo, anche a causa della sola volontà del primo o del secondo: rispettivamente, il recesso o l'esclusione non presentano particolari difficoltà di comprensione. Ma

---

<sup>833</sup> I possibili riferimenti alla disciplina associativa sono alquanto numerosi. Si considerino le osservazioni di L. NAVARRO, *Diritto e volontà di associazione dei fedeli*, in AA.VV., *La qualificazione giuridica di una confraternita*. La Scuola Grande di San Rocco tra Stato e Chiesa, Venezia 18 e 19 giugno 2003 (Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 8), Padova, Cedam, 2004, pp. 141 s.: per l'appartenenza ad un'associazione di fedeli, è richiesta la concorde volontà del singolo e dell'associazione stessa, quindi l'adesione non è un atto dovuto né da parte del fedele, né da parte dell'associazione; specularmente, si può evincere che vi è libertà di recesso in capo al fedele, così come l'associazione può procedere all'espulsione.



cosa accade se, anche qui, si colloca in ambito gerarchico quanto detto? Ebbene, il recesso del singolo non sembra poi così drammatico: il fedele, cioè, opta per l'uscita dalla circoscrizione, magari per il fatto che il carisma aggregativo non risulta più conforme alle sue esigenze spirituali. Come conseguenza, in assenza di una scelta alternativa, la persona risulterà semplicemente appartenente alla relativa circoscrizione ecclesiastica territoriale<sup>834</sup>.

Invece, qui, l'espulsione ad opera dell'autorità gerarchica non può essere paragonata a quella comminata in relazione ad un'associazione: il fedele, infatti, risulterebbe escluso dall'*ecclesia particularis*. Da notare che non si sta immaginando, ad esempio, il classico caso dell'eresia ex can. 751 e 1364, bensì si fa riferimento all'eventualità che il sodale non corrisponda più agli standard della circoscrizione di governo: ebbene, se il fedele non dovesse soddisfare più i requisiti di appartenenza alla chiesa particolare personale (ad esempio, un determinato livello spirituale minimo), chiaramente verrebbe meno il criterio personale oggettivamente presupposto e, dunque, la volontà del singolo verrebbe vanificata. Insomma, si pone il problema dell'espulsione da un'*ecclesia particularis* ed a nulla gioverebbe il fatto che quest'ultima sia *personalis*: come già ricordato, ex can. 372 non vi sono differenze, rispetto alla fattispecie territoriale.

Che tale eventualità non sia ammissibile sembra risultare dal nr. 10 di CN: «[...] quod quis pertineat ad aliquam Ecclesiam particularem, numquam repugnat illi veritati in Ecclesia neminem esse advenam»<sup>835</sup>. Per la CDF, dunque, il fatto di appartenere ad una chiesa particolare non può mettere in discussione la dimensione universale del fedele e, se questo lo si legge al contrario, significa che nessuno può essere espulso, ad esempio, da una diocesi personale senza che costui venga escluso anche dalla chiesa universale. Insomma, può un sodale figurare come non più appartenente alla comunione cattolica per il semplice fatto di non possedere più uno o plurimi requisiti personali (rilevanti soltanto per essere in comunione con una chiesa particolare)? Non pare proprio, come sembra risultare sempre nel medesimo numero di CN: «In hoc sensu, firmis manentibus necessariis de iuridica dependentia normis, qui ad unam pertinet Ecclesiam particularem, pertinet ad omnes Ecclesias; etenim actus pertinendi ad Communionem, qua actus pertinendi ad Ecclesiam, numquam est mere particularis, sed ipsa sua natura est semper universalis». Ebbene, qui, la CDF non nega la rilevanza dei fattori di ascrizione gerarchica – come risulta dal rinvio effettuato, a titolo esemplificativo, al can. 107<sup>836</sup> –, bensì chiarisce l'impossibilità di concepire la *communio* particolare come

<sup>834</sup> Come prevede, ad esempio, il nr. 10 in CDF, *The supreme law*, cit. (cfr. *supra* V.6.2).

<sup>835</sup> Sul nr. 10 CN, cfr. *supra* IV.4.1.

<sup>836</sup> Cfr. CN, nr. 10, p. 844, nt. 47.

distinta da quella universale; ma basterebbe ricordare la qualifica dell'*ecclesia particularis* come «ad imaginem Ecclesiae universalis»<sup>837</sup>, per fugare ogni dubbio.

Quindi, sembra doveroso ravvisare in ciò un confine non varcabile dal personalismo gerarchico: le *ecclesiae particulares* basate su un fattore meramente personale ed ad ascrizione volontaria, laddove il criterio di collegamento possa venire meno anche contro la volontà del sodale. Attenzione, con ciò non si vuole certo concludere che tutti gli altri casi siano pacifici e privi di criticità, bensì si è cercato un caso limite, che pare decisamente escludibile dal novero delle strutture di governo ecclesiastico.

In conclusione, quanto all'aspetto gerarchico, occorrerebbe sottolineare l'altissimo ufficio al quale è chiamata l'autorità ecclesiastica, nel mentre organizza le comunità dei fedeli; al netto, infatti, delle polemiche relative ai criteri territoriale e personale, residua l'esigenza di ricordare sempre che ogni azione umana contribuisce a plasmare il mondo: «[...] nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur»<sup>838</sup>. Dunque, anche quando si pensa alle strutture di governo, non si può dimenticare che il legislatore plasma sì una forma concreta, però rispetto ad un modello di chiesa costituzionalmente immutabile; ciò, poi, risulta in modo ancora più chiaro in un'epoca di sempre maggiore incisività della specie umana sul mondo: «[...] nella stessa vita materiale dell'uomo questi non è soltanto “fattura” della natura, ma riesce ad essere sempre più “fattore” delle vicende materiali della sua esistenza, oltre che dell'ambiente in ogni sua opera»<sup>839</sup>.

Tutto quanto detto potrebbe, in un certo modo, paralizzare l'iniziativa, a fronte della paura di dare soluzioni organizzative sbagliate, della paura di approntare forme che non corrispondano appieno alla chiamata evangelica. In realtà, malgrado la rilevanza del tema, bisogna ricordare che si tratta, pur sempre, di risposte provvisorie: «Alla fine della storia con la realizzazione definitiva del Regno di Dio cesserà la liturgia dei segni, non ci sarà più bisogno del sacrificio eucaristico, scompariranno le concretizzazioni e le localizzazioni della Chiesa peregrinante [...]»<sup>840</sup>.

<sup>837</sup> LG, nr. 23 (sul quale passo, cfr. *supra* IV.1.2).

<sup>838</sup> CICERO, *De natura deorum*, II, 60 (ed. Page, London, W. Heinemann, 1961, p. 270, nr. 152).

<sup>839</sup> F. SANTORO-PASSARELLI, *Spiritualità dell'uomo*, in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Gismondi* (II Università degli studi di Roma – Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, Sezione di Diritto pubblico, 1), Milano, Giuffrè, III, 1988, p. 757.

<sup>840</sup> MARRANZINI, *Teologia della Chiesa locale. II. Cattolicità e localizzazione*, cit., p. 19.

## V.8. Pacifiche considerazioni sull'elemento personale.

Parafrasando il titolo di una celebre opera di K. Rahner<sup>841</sup>, si volge alla conclusione del ragionamento, dedicando un po' di spazio all'analisi di alcuni aspetti che si sono affacciati nel corso del triennio di dottorato e che, di seguito, si riportano: essi, per l'appunto, presentano tutti un legame con l'elemento personale, co-protagonista della tesi assieme al territorio.

### V.8.1. Sono tutte critiche disinteressate?

Bisogna fare attenzione alle critiche assolutiste alla personalità in ambito giurisdizionale. Infatti, quello che potrebbe, ingenuamente, essere visto come zelo per la consistenza teologica della soluzioni ecclesiastiche, in realtà sottende una tendenza alla svalorizzazione di tutto quanto è privo di collegamenti con il territorio<sup>842</sup>. Detto altrimenti, soltanto ciò che è localizzato sarebbe apprezzabile, mentre le soluzioni difformi andrebbero stigmatizzate quali tradimenti del modello dell'*ecclesia particularis*.

Ciò lo si vede bene se si applicano i ragionamenti a favore o contro la personalità gerarchica alla questione dei vescovi titolari, cioè non residenziali. La categoria dei presuli non Ordinari, infatti, ha sempre ricevuto critiche per l'assenza di collegamento con la cura spirituale di una diocesi: essere preposti ad un dicastero e/o svolgere funzioni diplomatiche non viene considerato come un'attività conforme alla dignità episcopale. Eppure, non vi sono dubbi sulla liceità – anche teologica<sup>843</sup> – dello statuto dei vescovi titolari.

Così, magari in modo malizioso, si può pensare che alcuni attacchi alle prelature personali, piuttosto che agli ordinariati per gli anglicani, piuttosto che ai movimenti, non abbiano come obiettivo le realtà in questione. *Rectius*, l'obiettivo diretto saranno anche quelle formazioni, ma quello indiretto (e reale) sembra piuttosto – oltre alla prassi di ordinare vescovi i prelati di Curia – l'intervento, non *mediato modo*, della Sede petrina nella cura spirituale dei fedeli sparsi nel mondo. Ecco, allora, che, a forza di pensieri maliziosi, si può ricostruire un quadro ideologico al tempo stesso antico e nuovo. Antico, perché non occorrono molte

<sup>841</sup> In realtà, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in ID., *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1961<sup>5</sup>, trad. it. *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in ID., *Saggi sulla Chiesa* (Biblioteca di cultura religiosa, II s., 66), Roma, Edizioni Paoline, 1966, pp. 337-394.

<sup>842</sup> Ad esempio, VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., pp. 275 s., critica la proliferazione dei vescovi titolari, in quanto questi ultimi svaluterebbero il legame tra l'ufficio di presule e la chiesa particolare. In senso conforme, cfr. anche TILLARD, *L'Église locale*, cit., pp. 227 s. Si vedano anche le perplessità in LEGRAND, *Episcopato, episkopē, chiesa locale e comunione delle Chiese nella costituzione apostolica Anglicanorum coetibus*, cit., spec. p. 83.

<sup>843</sup> Cfr., e pluribus, RAHNER, *Lo Ius Divinum dell'episcopato*, cit., spec. pp. 128-130.

speculazioni per qualificare le tendenze come sostanzialmente giurisdizionaliste, specie se provenienti da quei centri di interesse che fanno riferimento agli episcopati nazionali. Nuovo, perché tale quadro ideologico dirige le sue critiche nei confronti di quelle realtà che oggi corrispondono, chi più chi meno, agli ordini religiosi del medioevo. In altre parole, sembra proprio che molte obiezioni odierne al personalismo gerarchico siano il corrispettivo delle polemiche dell'episcopato locale nei confronti del clero regolare, quest'ultimo, allora, reo di mettere in discussione la giurisdizione dei vescovi diocesani.

Ancora una volta, urge pulizia di pensiero: si può anche dissentire circa l'opportunità di provvedere secondo il criterio personale alle esigenze gerarchiche dei fedeli, ma ciò non deve essere una tesi sposata aprioristicamente, specialmente se con il surrettizio fine di approntarsi un ulteriore argomento contro l'operato locale della s. Sede.

#### V.8.2. *Sull'attivismo normativo nella chiesa*

Sembra quasi che, nell'ordinamento canonico e nella chiesa in generale, si sia diffusa una sorta di iper-attivismo. Si badi che non si intende fare riferimento al doveroso (costituzionale) obbligo che vincola la chiesa ad adeguarsi costantemente alle mutate circostanze ed a favorire quanto più possibile le esigenze dei fedeli. No, l'oggetto della riflessione è quel senso di stabile indeterminatezza, di voler spostare sempre più avanti il limite. Ma non potrebbe essere un atteggiamento a prima vista meritorio, conforme alla sensibilità contemporanea laica di valutazione positiva di tutto ciò che è provvisorio, non definitivo? In realtà, guardando, ancora una volta, alla storia, si può scorgere che le epoche di maggior pace e stabilità sono state quelle ove è cessato l'attivismo anche normativo, in favore dell'attenzione alla vita quotidiana, alla vita comune che l'uomo vive ogni giorno: «Quando uno di questi saggi ha occupato il posto di massimo potere nella società in cui è vissuto, ha avuto come onore che sotto il suo regno siano accadute il minor numero possibile di cose, come Augusto, come Marco Aurelio, come Adriano. Si sono dedicati diligentemente a portare a termine le guerre ancora irrisolte, hanno realizzato le riforme politiche e sociali necessarie per stabilire una specie di calma, di tempo astorico, o il meno storico possibile, come se avessero giudicato nel fondo del loro animo che la storia, con le sue gesta e i suoi onori, fosse d'impedimento alla vita vera. Come se le vicende storiche fossero necessarie, inevitabili, ma limitate. E ci fosse qualcosa di più profondo, la vita umana, che sarebbe stata illuminata dalla loro attività»<sup>844</sup>.

---

<sup>844</sup> M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Mondadori, 2000, p. 52. Atteggiamento, questo, che non pare per nulla un'esclusiva dell'Occidente: «Il Maestro disse: “Shun fu senza dubbio uno di quelli che sapevano governare senza agire. Come faceva? Sedeva

Insomma, a fronte di un generale disvalore nei confronti della tradizione e del dato storico, forse urgerebbe riscoprire la “comodità” del mantenimento dello *status quo*, almeno fintantoché sia possibile, poiché «[...] non sempre la conservazione o il richiamo alla tradizione significano puro e semplice immobilismo: non si può considerare immobilistica la tendenza a conservare e rafforzare l’autorità di una istituzione alla quale sono legate le aspettative di giustizia e di sicurezza, presupposti essenziali della libera dinamica sociale»<sup>845</sup>. Ciò, certamente, non vuol dire sposare un acritico conservatorismo, che, talora, rischia di essere controproducente, bensì significa aprirsi ad una creatività sempre ancorata al nucleo essenziale dei propri valori<sup>846</sup>.

Così, collegando il ragionamento al tema trattato, non si può non auspicare una sorta di moratoria sulle innovazioni gerarchiche: questo, si torna a ripetere, non per disprezzo delle esigenze dei fedeli, ma, anzi, proprio per tutelarle maggiormente. Infatti, la *cura animarum* postula una piena consapevolezza delle soluzioni approntate. Ebbene, se, ad oggi, perdura una sorta di “conflitto” in relazione alle prelature personali, se, ad oggi, rimane incerta la natura ecclesiologica delle circoscrizioni ecclesiastiche che non siano diocesi, se, ad oggi, la personalità gerarchica permane un concetto nebuloso, ecco, se questo è lo stato della branca degli studî dedicata all’organizzazione gerarchica, forse sarebbe bene fermarsi, sospendere le attività e cercare di risolvere i dubbî pregiudiziali: così, una volta che si sarà avuta certezza, auspicabilmente per il tramite dell’intervento almeno della Congregazione per la dottrina della fede, si potrà riprendere speditamente il riordino gerarchico della chiesa. Nel frattempo, vanno arginati i problemi ed, allora, in via cautelare, sarebbe prudente non servirsi di categorie controverse: così, ad esempio, in relazione ai *rumores* di una possibile prelatura personale per la *Fraternitas sacerdotalis sancti Pii X* (i c.d. Lefebvriani) se tornasse in comunione con Roma, non sarebbe meglio approntare, al più, un ordinariato personale, alla stregua di quello previsto da AC? Perché accrescere la conflittualità già esistente in relazione all’*Opus Dei*? Senza contare che si rischia

---

solenne sul trono guardando a sud, e questo era tutto”» (LEYS [a cura di], *I detti di Confucio*, cit., 15.5, p. 114. Cfr. anche il relativo commento alle pp. 225 s.).

<sup>845</sup> R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma–Bari, Laterza, 2003, p. 16.

<sup>846</sup> G. GROSSO, *Il tradizionalismo dei giuristi*, in UNIVERSITÀ DI CATANIA, *Annali del Seminario giuridico*, 6-7 (1951-1953), Milano, Giuffrè, 1953, p. 8: «Possiamo presentare qui la contrapposizione di due esempi storici notevoli di posizioni tradizionaliste: Silla ed Augusto. Il primo disegna una restaurazione di una struttura politica che non ha più il substrato di una classe dirigente politicamente viva e creativa; è un puro tentativo astratto che fallisce, ed il suo autore è costretto ad imporlo e mantenerlo puramente colla forza, violando proprio lui, ironia della sorte, un sacrosanto principio di quell’antica repubblica che voleva restaurare. Augusto invece, pur raccogliendo ed esprimendo tutto quel tradizionalismo che è caratteristico dello spirito dei Romani, afferma in esso la realtà di un nuovo regime. Tradizione, che non soffoca la vita, ma le fornisce la solidità e la continuità di forme e schemi che rappresentano un’esperienza vissuta».

di reiterare, per la FSSPX, le medesime problematicità ecclesiologicalhe che già sono ravvisate per l'unica prelatura personale.

### V.8.3. *Le strutture territoriali si avviano ad essere soluzioni di default?*

Tenendo a mente le considerazioni sull'elemento volontaristico, qui si cerca di presentare una valutazione anche prognostica circa la strutturazione della chiesa. Se si sposa, infatti, la tesi dell'irrelevanza del territorio in relazione alle circoscrizioni di governo (o, quantomeno, la tesi della sua pari importanza rispetto ai criterî personali), non si può non vedere come, coniugando ciò alla progressiva valorizzazione delle scelte dei fedeli, si assista ai prodromi di quella che pare una vera e propria riconsiderazione del modo di concepire la chiesa, dal punto di vista del rapporto tra *ordo* e *plebs*.

Insomma, sembra che si assista, ora, alla progressiva dismissione della visione, durata per lunghi secoli, in base alla quale la struttura ecclesiastica è estesa a tutti coloro che vivono in un dato territorio<sup>847</sup>; il criterio della comunanza geografica, cioè, pare perdere quel carattere positivamente oggettivizzante che gli era comunemente riconosciuto, in favore della tutela dell'autonomia del fedele. Apparentemente, però, si tratta di un processo che sembra auspicabile, stante l'idea sottesa di una sempre maggiore responsabilizzazione del popolo di Dio: chi non apprezza l'attivismo dei fedeli, in relazione alle iniziative ecclesiali, alle necessità delle diocesi, all'approfondimento del messaggio evangelico, etc.?

Il fatto è che tale coinvolgimento progressivo non si limita alla vita individuale del *christifidelis*, ma si sta sempre più dispiegando anche nell'ambito dell'organizzazione gerarchica. Quella che potrebbe apparire un'affermazione peregrina, in realtà è già riscontrabile in relazione alla parrocchia. Anzi, ivi, si percepisce un duplice aspetto, ossia l'elemento volontaristico (*a*) e l'elemento personalistico (*b*).

(*a*) Quanto al primo, si tratta di qualcosa di presente anche nelle parrocchie territoriali: infatti, il CIC83 non sembra prescrivere alcun obbligo, per il fedele, di assolvere i precetti festivi ed il precetto della confessione annuale presso il parroco *proprius*; in tal modo, ogni persona è libera di recarsi presso la parrocchia che preferisce o, financo, servirsi della cura spirituale di un qualche ordine religioso. È vero che, nel caso della parrocchia di elezione, si tratterebbe, comunque, di una struttura territoriale e che la libertà di opzione non è una novità del CIC83, ma il cambiamento consiste nell'ampiezza del fenomeno e nella perdita, spesso, dei legami con la parrocchia di domicilio. Insomma, l'attestarsi del criterio della scelta

---

<sup>847</sup> Cfr. G. CERETI, *Comunione ed appartenenza secondo le convinzioni delle grandi famiglie cristiane d'Occidente*, in LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologicala oggi*, cit., pp. 61 s.

della comunità di fede presenta un aspetto problematico, in quanto introduce, implicitamente, una tendenza categorizzante per cui «[...] sarebbero allora riconosciuti come appartenenti alla Chiesa solo coloro che prendono parte regolarmente alle iniziative della comunità. Gli altri non saranno fuori, ma sarebbero trattati come cristiani di seconda, terza categoria, da tollerare, nei casi migliori. Nei casi più sfavorevoli sono diffamati come cristiani ‘occasional’, ‘selettivi’, ‘anagrafici’, ‘del certificato di battesimo’, o anche, nella realtà tedesca, ‘semplici paganti la tassa di culto’»<sup>848</sup>.

Insomma, si starebbe andando incontro ad una concezione di chiesa ove risulta apprezzabile non tanto accettare di vivere nelle condizioni in cui ci si trova, bensì cercare di ottenere il maggior appagamento delle proprie (asserite) esigenze spirituali<sup>849</sup>.

(b) Quanto all’elemento personalistico, poi, si capisce che vi sia uno stretto legame con quanto appena detto, in quanto, spesso, la mobilità spirituale – se così si può dire – scaturisce da caratteristiche e/o dalla volontà del fedele. Ebbene, quello che, a prima vista, potrebbe apparire apprezzabile, in realtà sembra contribuire a minare la già di per sé debole compagine delle strutture gerarchiche territoriali. In tutta evidenza, infatti, è perfettamente comprensibile che il fedele cerchi una comunità ecclesiale spiritualmente affine, ma ciò, progressivamente, sta svuotando le parrocchie locali, a favore di una sorta di precarietà gerarchica sempre più marcata.

Il territorio, criterio di appartenenza obiettiva ad una data comunità e subordinato esclusivamente alla scelta del fedele di voler vivere in seno alla chiesa cattolica<sup>850</sup>, sta venendo progressivamente soppiantato da una congerie, potenzialmente amplissima, di criteri alternativi. Quali sono? Come già messo in luce<sup>851</sup>, non pare possibile fornire un catalogo veramente esaustivo dei fattori personali rilevanti nel CIC83.

Si potrebbe obiettare, però, che vi è differenza tra parrocchie e chiese particolari. Effettivamente, il fenomeno del personalismo gerarchico sembra interessare soprattutto il livello sub-diocesano, ossia un aspetto della chiesa che, per quanto possa essere rilevante, comunque non riguarda l’assetto costituzionale

<sup>848</sup> SEVESO, *Appartenenza diffratta*, cit., p. 132. Sulla tassa ecclesiastica diocesana in Germania, cfr. E. GATZ, *Linee di sviluppo dopo la seconda guerra mondiale nella Repubblica federale tedesca*, in ID.–J. PILVOUSEK, *Chiesa e cattolicesimo in Germania (1945-2000)*, Bologna, EDB, 2000, pp. 41 s. Sarebbe interessante, comunque, approfondire l’incidenza della contestazione nei confronti della c.d. *Volkskirche*, per quanto riguarda l’emergere del volontarismo ecclesiale.

<sup>849</sup> Ad esempio, già dopo la I guerra mondiale, si rilevava che «[...] le associazioni assorbono e frantumano la vita della parrocchia, mentre, peraltro, si limitano a raggiungere solo i “fedeli praticanti”» (E. GATZ, *Lo sviluppo della parrocchia fino al concilio Vaticano II*, in *Communio*, 182 [2002], p. 29).

<sup>850</sup> Cfr. VALDRINI, *La constitution hiérarchique de l’Église*, cit., p. 147, nr. 234 e nt. 3.

<sup>851</sup> Cfr. *supra* V.7.4.

della medesima. Ora, a tal proposito, va riconosciuto come già il fatto che le parrocchie territoriali abbiano sempre meno peso non pare un dato così trascurabile; attenzione, non si vuole certo negare l'importanza di continuare a concepire le strutture ecclesiastiche come strumentali alle esigenze dei fedeli e, dunque, che le prime debbano mutare al mutare delle seconde, in quanto «[...] è finito il regime della “civiltà occidentale”, tipico della società pre-industriale, con la parrocchia al centro del vivere sociale [...]. Con l'avvento dell'epoca industriale si verifica il superamento della “civiltà parrocchiale”: nella società si affermano i raggruppamenti specializzati – sociali, economici, culturali, sportivi –, a cui si appartiene in vista di un interesse particolare. Si sviluppa così il fenomeno delle appartenenze settoriali ed elettive: ciò si riflette ovviamente sulla comunità parrocchiale e sulla Chiesa»<sup>852</sup>.

Semplicemente si ritiene opportuno ricordare l'importanza che il concetto territoriale ha avuto – ed ha tuttora – in relazione alla parrocchia e, dunque, valutare con attenzione se e come procedere alla riorganizzazione gerarchica locale<sup>853</sup>; nel territorio, infatti, vi «[...] è un criterio di accoglienza aperta e universale, una sorta di cattolicità antropologica difficilmente sostituibile: quella in cui ogni credente, per il fatto stesso di essere credente, deve essere accolto, senza discriminazioni e senza ulteriori sovradeterminazioni. Sarebbe un cattolicesimo inedito quello basato sulla libera associazione e sull'amicizia»<sup>854</sup>.

Ebbene, se la riconsiderazione dei fattori gerarchici è percepita come non pacifica in relazione al livello parrocchiale, non si può negare che la medesima si faccia ancora più dubbia a livello di chiesa particolare: infatti, ivi, tutto quello che è stato appena detto rimane valido, con l'aggiunta del fatto che si sta trattando di un aspetto costituzionale dell'ordinamento canonico. Quindi, a tal proposito, il pensare di riorganizzare le *ecclesiae particulares* sulla base della previsione del can. 372 § 2 – per quanto *de iure condito* perfettamente lecito – dovrebbe essere oggetto di ancora più profonde riflessioni.

Si potrebbe obiettare che, in realtà, il personalismo gerarchico sembra essersi diffuso essenzialmente a livello parrocchiale e, dunque, l'assetto diocesano

---

<sup>852</sup> G. AMBROSIO, *Presenza nel territorio: nuove strategie pastorali della Chiesa in Italia?*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, cit., p. 65. Osserva BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, cit., p. 362: «Poiché le società moderne implicano una accresciuta mobilità delle funzioni e dei posti di lavoro, spostamenti permanenti per motivi di formazione, un perpetuo andirivieni tra le città come luogo di lavoro e i luoghi di abitazione circostanti (periferie, paesi, quartieri dormitorio, ecc.), tutte le comunità parrocchiali (urbane, semirurali, rurali, estive) vivono al ritmo di *un permanente movimento di popolazione*. In un primo tempo, questo viene percepito come un ostacolo all'attività pastorale che dovrebbe strutturare la vita di una comunità, ma in realtà non andrebbe piuttosto sentito come *una enorme risorsa?*».

<sup>853</sup> Cfr., in tal senso, *e pluribus*, AMBROSIO, *Presenza nel territorio: nuove strategie pastorali della Chiesa in Italia?*, cit., p. 66.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 69.



ne sarebbe preservato. Ma questo costituisce un ragionamento contingente e non sfugge al problema di fondo: oggi è così, ma domani? esiste un limite, per cui quello che si pensa circa le parrocchie non può essere applicato anche alle chiese particolari?

Inoltre, il mutamento dei costumi parrocchiali sembra proprio preludere ad una più profonda riconsiderazione delle concezioni gerarchiche. Infatti, la progressiva dismissione del legame tra fedele e parrocchia di domicilio ha messo in luce la tendenza ad una sempre maggiore rilevanza della componente volontaristica della singola persona, la quale ultima si sente legittimata a ritagliarsi una vita spirituale “su misura”. Così, si può identificare un primo stadio, consistente nella mobilità locale, ossia nella ricerca, da parte del fedele, della parrocchia territoriale più confacente ai propri gusti: sul punto, però, va riconosciuto che non si tratta sempre di un atteggiamento censurando, soprattutto se la parrocchia di domicilio presenta degli aspetti oggettivamente discutibili (preti politicizzati, “creatività” liturgica, rimozione del tabernacolo dalla chiesa, etc.), in quanto va sempre tutelata l’aurea regola dell’*est modus in rebus*.

I dubbî iniziano a sorgere in relazione alla generica insofferenza verso l’istituto parrocchiale in sé, ossia verso l’idea di una struttura ecclesiastica tendenzialmente neutra e priva di connotazioni, per l’appunto, personalistiche: il fedele, infatti, a fronte di quella che potrebbe essere reputata un’insufficienza nell’offerta spirituale, si rivolge altrove, cercando tra i fenomeni aggregativi connotati secondo un carisma che, per l’appunto, corrisponda alle caratteristiche del soggetto in questione. Ecco, allora, tutto il rifiorire di realtà che mirano alla riscoperta della “radicalità del Vangelo”<sup>855</sup>, oppure che sviluppano in modo preponderante un aspetto reputato trascurato presso le strutture territoriali, oppure che seguono una determinata sensibilità liturgica. Paradossalmente, però, tale assetto rimane ancora accettabile, financo incoraggiabile: se un fedele ritiene che le proprie energie spirituali non siano sufficientemente valorizzate, costui è ben libero di mettere le stesse al servizio della chiesa – con la speranza, comunque, che vadano in favore del cattolicesimo e non di altro.

Ma sembra proprio che questo atteggiamento sia rivolto anche verso le strutture parrocchiali stesse e ciò lo si può notare nel caso in cui le medesime siano affidate – in tutto od in parte – alle suddette aggregazioni, connotate in senso personalista<sup>856</sup>. Cresce, in altre parole, l’idea che avere una dimensione spirituale speciale, ulteriore rispetto a quella soddisfabile dalle realtà territoriali, sia un aspetto positivo e, soprattutto, che sia bene effettuare un’opzione in favore di un qualche carisma di riferimento. Così, però, si sta andando incontro ad un fenomeno

<sup>855</sup> Per alcune notazioni sulle c.d. comunità ecclesiali di base, cfr., ad esempio, KEHL, *Die Kirche*, cit., pp. 219-224, nonché MUTARUSHWA, *La charge pastorale*, cit., pp. 172-224.

<sup>856</sup> Effettivamente, cos’altro è, in questo caso, un dato carisma – piuttosto che, ad esempio, una determinata sensibilità liturgica –, se non una proto-manifestazione di personalismo gerarchico?

in forza del quale le strutture territoriali si configureranno sempre più come di *default*, ossia residuali, rispetto alle scelte dei fedeli: le parrocchie locali, insomma, sarebbero destinate a divenire un'*extrema ratio*, riservata a tutti quei fedeli che non vogliono effettuare alcuna scelta spirituale "personalista" (come quella, ad esempio, di aderire ad un movimento) o che non abbiano i requisiti per effettuare la medesima (per non essere, ad esempio, studenti universitari, immigrati ucraini o diplomatici).

Ecco, allora, che la constatazione della possibilità che le fattispecie ex can. 518 siano una categoria aperta assume una connotazione diversa; conseguentemente, però, in forza del legame già ricordato<sup>857</sup>, anche il can. 372 § 2 risulta coinvolto. Detto altrimenti, sembra difficile che, se si riconoscerà sempre più spazio al personalismo gerarchico, quest'ultimo non risalga anche al livello delle chiese particolari: così, non pare improbabile che plurime parrocchie personali con il medesimo fattore aggregativo possano finire per essere raggruppate in una diocesi ex can. 372 § 2. Che, in tal modo, anche le chiese particolari territoriali possano divenire soluzioni di *default*, sembra, in conclusione, un rischio calcolando.

Attenzione che non si sottolinea tutto ciò per una qualche finalità di egualitarismo tra i fedeli, tutelabile, per l'appunto, per mezzo del territorio; le esigenze spirituali di ogni persona, infatti, sono primarie e valorizzande in base alla preminenza della *salus animarum*, senza contare l'apporto positivo che, talora, comporta la differenziazione tra fedeli: «Mi azzarderò a dire che l'uguaglianza artificiale è necessaria nella vita dello Stato, ma che nella Chiesa ci spogliamo di questa finzione, ritroviamo le nostre vere ineguaglianze e veniamo quindi ristorati e stimolati»<sup>858</sup>. In altre parole, se la cura spirituale favorisce un singolo fedele (piuttosto che una categoria), ciò non deve essere visto come lesivo della dignità delle altre persone (o categorie). Anzi, una delle caratteristiche che, almeno in passato, erano riconosciute alla chiesa cattolica consiste proprio nella capacità di non voler obliterare le distinzioni individuali<sup>859</sup> e le varietà, proprio nell'ottica di raggiungere l'essenziale<sup>860</sup>.

<sup>857</sup> Cfr. *supra* V.7.2.

<sup>858</sup> LEWIS, *Membership*, cit., p. 140. Provocatoriamente, ma in modo conforme al messaggio evangelico, il medesimo Autore afferma anche: «Via via che la democrazia diventa più completa nel mondo esterno e le occasioni di riverenza eliminate, il ristoro, la purificazione e i salutari ritorni all'ineguaglianza che la Chiesa ci offre diventano sempre più necessari» (*ibid.*, p. 143).

<sup>859</sup> Nel XIX secolo, infatti, un esponente dell'anglicanesimo *liberal*, quale T. ARNOLD, affermava: «[...] the Roman Church, embracing in the wide range of its offices every rank of society, from the prince to the peasant, offers in this respect a perfect model. And if the scale of ascent be sufficiently gradual, the Christian ministry thus furnishes a beautiful chain to link the highest and the lowest together through the bond of their sacred office, without the absurdity of attempting to bring both to the same level» (*Principles of Church Reform*, London, B. Fellowes, 1833, pp. 41 s.). L'eventuale obiezione che, in tale prospettiva modo, si legittimano le distinzioni personali, non pare di particolare rilievo, in quanto, anche in ambito più laico, si afferma: «[...] se l'essere

Quello che bisognerebbe, invece, valutare è l'importanza di conservare le circoscrizioni territoriali proprio in un'ottica di tutela delle peculiarità di ogni uomo. Infatti, le parrocchie locali – e così anche le diocesi locali – sono realtà che si potrebbero definire neutre, ossia ove la vita evangelica viene vissuta in una prospettiva essenziale, senza “sovrastrutture” personalistiche. Le chiese locali, infatti, con le rispettive parrocchie sempre territoriali, per quanto non siano prive di connotazioni particolaristiche, garantiscono il livello minimale della fede comunitaria, che non chiede ulteriori devozioni, voti, spiritualità, etc.: in esse, cioè, la persona può vivere la propria esistenza di *chiristifidelis* ricevendo tutti i *media salutis* e vedendosi, così, garantita la possibilità di accedere alla vita eterna senza ulteriori “prestazioni” religiose.

Ciò, poi, costituisce il volto più spendibile del cattolicesimo, ossia quello maggiormente a contatto con un mondo sempre più ostile o, peggio ancora, indifferente: così, è nelle strutture territoriali – all'insegna della minimalità e senza peculiari interpretazioni del Vangelo od eccessive pretese fideistiche – che si trova una zona di vicinanza e di attrazione, idonea a dare testimonianza nel III millennio. Non è un quietistico elogio della tiepidezza, bensì una constatazione di fatto: difficilmente un cattolicesimo identitario – declinato secondo un'accezione movimentistica, piuttosto che secondo il carisma di un ordine religioso, etc. – può fungere da calamita per le grandi folle; attrarrà qualche non credente in cerca di radicalità o di esperienze forti, ma non i molti, sempre più, che attendono ai margini della chiesa, senza contare la massa – anch'essa sempre più crescente – di fedeli “iuxta modum”, ossia con riserve sulla dottrina e/o sulla morale<sup>861</sup>.

Insomma, la territorialità gerarchica, se ben intesa, costituisce una sorta di “zona cuscinetto”<sup>862</sup> – ove vivere la fede secondo un'*aurea mediocritas* – collocata

persona è ciò che conta davvero, non sarebbe così nefasto che esistessero classi sociali differenti, perché al di sopra della loro diversità e anche al loro interno sarebbe visibile l'unità dell'essere persona, del vivere come persona» (ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, cit., p. 160).

<sup>860</sup> «[...] è tipico di ogni impero mondiale manifestare un certo relativismo verso la variegata moltitudine dei possibili punti di vista, una fredda superiorità rispetto alle particolarità locali e, contemporaneamente, un'opportunistica tolleranza di ciò che non ha valore centrale» (SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, cit., p. 12).

<sup>861</sup> Icastica resta la seguente descrizione della chiesa cattolica: «[...] racchiude nella dogmatica, come in un palazzo di ghiaccio, l'elemento tradizionale delle cosiddette ‘antiche usanze’, procura e concede ai suoi figli tutt'intorno, fuori di questo palazzo di ghiaccio che ha un ampio e spazioso vestibolo, la libertà di coltivare l'indolenza, di perdonare l'illecito, e anzi di commetterlo. Mentre statuisce dei peccati, già li perdona. Non ammette assolutamente uomini perfetti: questo è il suo contenuto eminentemente umano. I suoi figli perfetti essa li santifica. Con questo ammette implicitamente l'imperfezione degli uomini. Anzi, ammette l'inclinazione al peccato nella misura in cui non considera più come umani quegli esseri che al peccato non sono soggetti: questi diventano beati o santi. Con ciò la Chiesa romana dà testimonianza della sua fondamentale propensione al perdono, alla remissione» (J. ROTH, *Die Kapuzinergruft*, Amsterdam, Allert de Lange, 1950, trad. it. *La Cripta dei Cappuccini* [Gli Adelphi, 6], Milano, Adelphi, 2007, p. 41).

<sup>862</sup> Sul concetto di *buffer zones*, cfr. ZANINI, *Significati del confine*, cit., pp. 144 s.

tra l'area non-cattolica e l'area cattolica identitaria<sup>863</sup>. Con ciò non si crea alcuna rottura nella fede, al contrario si evita la contrapposizione tra stili di vita troppo diversi e si favorisce, contestualmente, l'eventualità di un sereno passaggio dal dubbio alle scelte più convincenti.

#### V.8.4. *Kirchlicher Privatismus*

Habermas si serve dell'espressione *privatismo civico* o *staatsbürgerlicher Privatismus* per indicare lo scollamento tra cittadini e partecipazione democratica, ossia una sempre maggiore indifferenza del popolo alla vita politica<sup>864</sup>.

Ciò che riguarda un problema della situazione sociale laica del mondo contemporaneo sembra, in realtà, calzare anche in seno alla chiesa. E non tanto per il fatto che il Filosofo tedesco abbia usato l'espressione *de qua* in un celebre dialogo con Ratzinger, bensì per la constatazione che, effettivamente, vi sono delle dinamiche comportamentali che sembrano riproporsi tanto nella società mondana che in quella ecclesiale<sup>865</sup>.

Così, si può riscontrare la tendenza dei fedeli a ritirarsi dalla partecipazione alle strutture gerarchiche locali, in favore di una cura spirituale di matrice personale: lo stato delle parrocchie locali, la crescita dei movimenti, le recenti soluzioni gerarchiche personali, sembrano – a vario titolo – espressione della progressiva de-territorializzazione della chiesa. Ora, certamente bisogna distinguere tra soluzioni provenienti dall'autorità romana<sup>866</sup> e soluzioni provenienti “dal basso”, ossia dalla volontà dei fedeli<sup>867</sup>: detto altrimenti, si ripropone qui la tematica del ruolo dell'elemento soggettivo dell'autonomia privata<sup>868</sup>. In particolare, però, quello che può essere definito come *kirchlicher Privatismus* sembra essere utile per mettere in luce la matrice ideologica di siffatto processo, che sta interessando l'intera chiesa cattolica: alle considerazioni già svolte, si

<sup>863</sup> «Dio non si interessa soltanto di qualche anima scelta, di qualche fiore raro che spunta sul terreno di una universale mediocrità. Agli occhi di Dio non esiste il fior-fiore. Il suo volere abbraccia il cielo e la terra, le città e le campagne, le scuole e i laboratori, le fabbriche e le autostrade» (J. THOMAS, *Popolo di Dio e popoli della terra* [Nuove frontiere], Assisi, Cittadella Editrice, 1967, p. 119).

<sup>864</sup> Cfr. *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. RATZINGER–J. HABERMAS, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, 2004, trad. it. *Etica, religione e Stato liberale* (Il pellicano rosso n.s., 28), Brescia, Morcelliana, 2005, p. 31.

<sup>865</sup> Ad esempio, METZ, *Il problema di una “teologia politica” (1967)*, cit., p. 9, parla di teologia politica «[...] in primo luogo come correzione critica di una tendenza estrema della teologia attuale alla privatizzazione. Nello stesso tempo, la intendo positivamente come il tentativo di formulare il messaggio escatologico alla luce delle condizioni richieste dalla nostra società attuale».

<sup>866</sup> Quale, ad esempio, SMC: cfr. *supra* V.6.3.

<sup>867</sup> Quale, ad esempio, la galassia movimentista.

<sup>868</sup> Cfr. *supra* V.7.4 e V.8.3.

aggiunge, ora, il tassello ulteriore delle conseguenze dell'ingresso dell'elemento volontaristico nell'organizzazione gerarchica. Così, cosa comporta – oltre, naturalmente, all'autonomia in materia spirituale – consentire ai *christifideles* di scegliere la propria struttura di governo? Oggettivamente, produce una privatizzazione.

Forse, allora, in relazione a ciò, suonano ancora più evocative le parole di von Balthasar: «La normatività oggettiva dello Spirito nella Chiesa ci apre continuamente a nuovo, al di là dei nostri conclusi progetti personali, alle dimensioni trinitarie schiusesi in Cristo. La Chiesa ci deprivatizza»<sup>869</sup>. Il movimento contrario in corso, ossia la privatizzazione della vita spirituale – con risvolti anche dal punto di vista delle strutture gerarchiche –, sembra comportare una correlata inversione ideale, con una sorta di legittimazione ad auto-confinarci entro i nostri interessi personali. Ma se sta accadendo ciò, a che cosa serve (ancora) la chiesa?

---

<sup>869</sup> *Pneuma und Institution*, cit., p. 201. Curiosamente, è proprio all'elemento carismatico-pneumatologico che si richiamano certe correnti riformatrici della chiesa. Ma occorrerebbe comprendere a quale “spirito” esse facciano riferimento.



## CONCLUSIONI

Giunti a questo punto, non resta che sunteggiare quanto detto nei capitoli precedenti e volgere alle conclusioni.

Quella che, nell'introduzione, poteva apparire una proposta eclettica, ossia l'analisi dei criteri territoriale e personale non soltanto dal punto di vista del diritto canonico, sembra aver messo in luce l'importanza di fare chiarezza su quanto l'organizzazione gerarchica della chiesa venga influenzata da fattori esterni, più o meno compatibili con le istanze evangeliche. Così, tutto il primo capitolo è stato volto a studiare, in primo luogo, il concetto di territorio e di persona, alla luce di diverse esperienze ordinamentali. Mentre, va riconosciuto, le risultanze per la seconda categoria non sembrano particolarmente rilevanti, l'analisi della prima consente di concludere che il territorio non appare un concetto così neutro come si crede. Vi è, in tale fattore, un che di sfuggente alla semplice considerazione geografica, nel senso che dire *territorio* non è equivalente a dire *spazio*, *luogo*, etc. Quando le fonti riportano l'espressione *territorium*, esse rimandano certamente ad un'idea di circoscrizione delimitata e identificabile cartesianamente, però non riducibile a semplici coordinate fisiche. Vi è anche, nel territorio, una componente giurisdizionale, un collegato potere di governo. Si potrebbe concludere per il senso che *territorium* sia uno spazio fisico identificato in base alla connessa *iurisdictio*.

Forti di tali considerazioni laiche, si è proceduto a considerare l'aspetto dei presupposti biblici, ossia le ricorrenze scritturali che sembrano influenzare maggiormente l'organizzazione gerarchica. Fatte qualche valutazioni sull'AT, ci si è concentrati sul NT: anche in questo caso, si sono ravvisati interessanti spunti, dai quali sembra possibile concludere per un modello non esclusivista di chiesa. Infatti, come vi sono ricorrenze che richiamano all'importanza dell'unità locale delle comunità, così ve ne sono anche che sottolineano l'importanza di tutelare le peculiarità personali. Questo risultato pare confermato anche dal concetto di *ἐκκλησία* e dalle concezioni sottese alle riflessioni effettuate nei primi secoli della cristianità.

Forse, però, è nell'analisi degli assetti gerarchici adottati dalla chiesa nel tempo che si può ravvisare una sorta di "filo rosso". Lo studio storico, infatti, consente di verificare la vulgata di una chiesa che soltanto con il Vaticano II si sarebbe emendata da un'indebita concezione del territorio quale elemento costitutivo: sia le normative che le posizioni dottrinali, a tal proposito, paiono, complessivamente, smentire tale ricostruzione, invalsa anche in seno alla scienza canonistica. Allo stesso modo, sembrano poco fondate le tesi di coloro che ritengono assente la riflessione circa lo statuto della chiesa locale prima dell'ultimo Concilio.

Il territorio, procedendo con ordine, non veniva considerato quale elemento costitutivo dell'*ecclesia particularis*; certo, la formulazione del *Codex* del 1917 non sembra favorire il senso critico, ma pare inconcepibile valutare una disposizione semplicemente a partire dalla prima parola utilizzata in un canone. Allo stesso modo, è innegabile che alcuni esponenti della dottrina canonistica ed ecclesiologica abbiano effettuato riflessioni ambigue o, financo, di strettissima territorialità. Ma, come messo in luce, si tratta di posizioni o contestualizzande in una cornice non specifica (cioè in una trattazione non dedicata alla territorialità gerarchica), oppure trascurabili in quanto minoritarie. Vero è, invece, che un autore come F.X. Wernz, nel secondo tomo della sua celebre opera *Ius canonicum* (1943), analizza i canoni del CIC17 relativi al territorio in un senso incontrovertibilmente difforme dalla vulgata “costituzionalistica”.

Per quanto riguarda l'altro tema, ossia lo statuto pre-conciliare delle chiese particolari, l'analisi normativa e dottrinale consente di relativizzare l'asserzione che tale categoria sarebbe stata irrilevante prima del Vaticano II: è certamente vero che non vi fosse una grande attenzione al tema e che venisse prediletta la dimensione universale; ma ciò non consente di negare gli apporti plurisecolari sull'argomento.

In modo quasi fisiologico, poi, l'attenzione si è spostata proprio sulle conclusioni del Vaticano II: alla luce di quanto studiato, infatti, risultava necessario verificare cosa realmente l'ultimo Concilio avesse sancito a proposito del territorio e dello statuto dell'*ecclesia particularis*. Dallo spoglio delle ricorrenze pare affermabile che non vi sia stata alcuna reale “rottura” con il passato; anzi, il territorio mantiene, in molti documenti, un'importanza centrale, mentre il criterio della personalità gerarchica si affaccia timidamente e sempre in via residuale. Lo stesso VIII principio di revisione del *Codex* non sembra realmente così innovativo e filo-personalista. Come da ciò si sia giunti a ritenere, da parte della dottrina, che i due criteri di collegamento debbano avere pari dignità resta ancora oggi, almeno per il sottoscritto, non comprensibile.

Soltanto considerate tali premesse, pareva possibile accostarsi all'assetto odierno dell'organizzazione gerarchica canonica. Così, in una sorta di dialogo con le riflessioni laiche, si sono analizzati i concetti di territorio e di persona in seno alla chiesa. Mentre la prima categoria è risultata sostanzialmente omogenea con quanto già previamente analizzato, la seconda ha richiesto maggiore attenzione: ne è emersa una concezione peculiare, in base alla quale il legislatore canonico è tenuto a concretizzare, anche gerarchicamente, l'obbligo costituzionale della *cura uniuscuiusque animae*.

Da questo, è derivata una serie di riflessioni, inerenti alcuni aspetti delle strutture giurisdizionali attualmente esistenti. Per la precisione, si è indagato come i criteri territoriale e personale vengano declinati nelle strutture di governo



ecclesiastico, partendo dall'analisi di alcuni canoni del *Codex* del 1983. È emerso un sistema normativo complesso e non sempre pienamente coerente, nel senso che richiederebbe degli interventi interpretativi, al fine di dirimere delle questioni tutt'altro che secondarie, quali: il rapporto tra i cann. 134 e 368; il rapporto tra i cann. 372 § 2 e 518; la categoria delle c.d. strutture complementari; etc.

Ciò detto, come terminare la presente tesi? Sia consentito, innanzitutto, puntualizzare ancora che le varie conclusioni riportate nell'elaborato non rappresentano necessariamente il pensiero di chi scrive: inevitabilmente, l'opinione personale si deve piegare al dato normativo vigente e/o riconoscere la correttezza di alcuni assunti (anche se non particolarmente condivisibili). In caso contrario, si finirebbe per perseguire le proprie idee anche se in contrasto con la verità e ciò non sarebbe un ragionamento scientifico. «Anche se a dire qualcosa di vero è un mio avversario, l'intelligenza consiste nel riconoscere che quanto egli dice è vero»<sup>870</sup>. In altre parole, le proprie convinzioni possono anche non coincidere con quanto esposto, cioè si può rimanere convinti che sarebbe meglio – più opportuno – che le cose andassero diversamente, ma, per l'appunto, si tratta di opinioni personali e, di fronte ad un dato oggettivo, non si può che chinare il capo ed accettare.

In ogni caso, però, sia consentita una riflessione a mo' di auspicio conclusivo. Si è visto come, *de iure condito*, non sia lecito escludere la configurazione di chiese particolari personali, malgrado le innegabili problematicità connesse. Infatti, quella che sembra una soluzione mai espressamente prevista dalla legislazione<sup>871</sup> o, come minimo, poco amata dalla dottrina, non per ciò stesso deve essere espunta dalle riflessioni della scienza canonistica. Ciò che, magari, urta la sensibilità giuridica e/o religiosa di qualcuno deve comunque avere la dignità che merita dal punto di vista dello studio.

Ebbene, forti del dato giuridico che legittima le *personales ecclesiae particulares*, come concretizzare ciò nella gestione pratica delle strutture gerarchiche? Detto altrimenti, come procedere alla valutazione delle ragioni che impellerebbero per l'erezione di siffatte chiese? Già si è visto come la categoria ex can. 372 § 2 possa essere intesa come potenzialmente aperta; però, qui, ci si permette una valutazione in concreto di tale assetto valoriale. Cioè non si sindacava la liceità della chiesa particolare personale, bensì l'opportunità della stessa.

Ecco, quindi, che si restringe il campo della riflessione, con esclusione dei casi in cui una struttura sia necessaria per la cura dei fedeli (ad esempio, i marittimi), residuando l'interesse soltanto in relazione alla fattispecie di una chiesa

<sup>870</sup> DANIÉLOU, *La culture trahie par les siens*, cit., p. 16.

<sup>871</sup> Almeno per quanto riguarda le concretizzazioni normative del can. 372, cioè circoscrizioni ecclesiastiche espressamente erette come *personales ecclesiae particulares*; ma il discorso muta, se si guarda al dato di fatto, cioè alle caratteristiche oggettivamente esistenti nelle singole strutture di governo.

particolare personale non necessaria, bensì soltanto possibile. Ebbene, non c'è dubbio che sarebbe infondato affermare che si tratti di soluzioni inutili o di meri duplicati delle circoscrizioni territoriali. Tutto ciò che concorre, anche di poco, ad edificare spiritualmente i fedeli è manifestazione apprezzabile di sollecitudine da parte della gerarchia.

Tuttavia, non va dimenticato che l'organizzazione di governo inerisce pur sempre al modello evangelico e sarebbe (questo sì) un grave abbaglio pensare all'erezione di chiese senza tenere a mente la matrice intellettuale. Il cattolicesimo ricorda costantemente ai suoi fedeli l'importanza di vivere l'esperienza della fede in una modalità mai individualistica, bensì sempre calata nel contesto sociale. In particolare, li invita a comportarsi secondo il modello di Cristo. Ebbene, questo significa che la stessa organizzazione gerarchica deve essere improntata allo stile evangelico.

Concretamente, il mezzo più efficace per fare ciò, per quanto sia un concetto desueto e sempre foriero di immagini stereotipate, sembra il sacrificio. Ora, si è consapevoli delle problematicità connesse a tale tema<sup>872</sup>, tanto più che quest'ultimo rimanda ad ambiti meta-giuridici. Pur tuttavia, resta innegabile che l'argomento sia cardinale nella riflessione cristiana e non possa, quindi, non influenzare anche il diritto canonico.

A ben guardare, infatti, tale nozione dice molto per la ricerca *de qua*: implicitamente, riconosce che le chiese particolari personali potrebbero essere erette, in modo conforme alla norma canonica; allo stesso modo, riconosce che tali strutture sarebbero anche un diritto dei fedeli. Il sacrificio, infatti, non pregiudica le possibili iniziative dell'uomo. Eppure, volgendo lo sguardo alla suprema manifestazione del sacrificio, ossia alla croce di Cristo, si dovrebbe percepire l'afflato a vivere non secondo una costante espansione della propria persona, bensì in una sempre maggiore obbedienza ed abnegazione di sé: «Nulla più dell'annientarsi t'innalza sopra te stesso: / Più ha in sé del divino chi è più annientato»<sup>873</sup>.

Così, una chiesa particolare personale non necessaria – sia essa suggello gerarchico di plurime parrocchie personali o scelta specifica del legislatore – parrebbe una manifestazione legittima, ma poco congrua con il richiamo al concetto di sacrificio.

<sup>872</sup> In particolare, cfr. A. DAL POZZOLO, *L'ambivalenza del sacrificio di sé*, in *Studia Patavina*, LXII (2015), 3, estratto, spec. 710-715.

<sup>873</sup> «*L'annientamento di sé*», in SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, cit., II, 140, p. 263. Significativi paiono anche i seguenti distici: «*Chi lascia se stesso trova Dio. Chi ha perduto se stesso, di sé liberato, / Ha trovato Dio, suo salvatore e conforto*» (*ibid.*, II, 61, p. 237); «*L'agnello e anche il leone. Chi tutto sottomette e sopporta con grazia / È agnello e leone in un essere solo*» (*ibid.*, II, 95, p. 247).

I fedeli con specifiche caratteristiche andrebbero piuttosto invitati a progredire nella vita cristiana, mediante la capacità di mettere in discussione quanto di più caro essi ritengono di avere. Se si considerano molti dei c.d. criterî di collegamento, si può ben vedere che essi sono ampiamente qualificabili come aspetti secondarî della vita spirituale: ad esempio, l'etnia, la formazione intellettuale, la sensibilità liturgica, la lingua, etc.

In particolare, però, per quanto riguarda la presente tesi, si consideri il criterio della volontà, ossia della scelta di appartenere ad una chiesa particolare personale. Ebbene, pare la manifestazione per eccellenza di quanto detto sinora: i fedeli sono autorizzati ad aderire, con o senza la presenza di particolari ulteriori requisiti. Sulla liceità di tale opzione si è già riflettuto: ma è conforme al modello del sacrificio? Lo è consentire che un *chirstifidelis* scelga autonomamente a quale struttura di governo soggiacere?

Ciò lo si può ben vedere in relazione all'ambito liturgico: ci si trova di fronte, sempre più spesso, a recriminazioni di particolarismo ecclesiale proprio basato su asserite esigenze spirituali; il gruppo  $\alpha$  ha bisogno di una speciale cura in base alla caratteristica  $x$ , mentre la comunità  $\beta$  invoca di poter vivere l'eucaristia in conformità con il proprio carisma  $y$ . Sicché pare quasi paradossale che le strutture gerarchiche personali vengano giustificate proprio sulla base dell'asserita esigenza di vivere più intensamente l'esistenza cristiana ed, in particolare, la dimensione del sacrificio eucaristico. Evidentemente, la percezione di base che sottende tale idea risulta ancora quella di un *sacrificare qualcosa a Dio*: il fedele si colloca in una dimensione culturale, purché, però, gli venga riconosciuta la soddisfazione dei proprî ulteriori interessi, nonché delle proprie propensioni. Eppure, la provocazione evangelica, il *proprium* della fede cristiana, pare piuttosto il superamento del *sacrificare a*, in favore del ben più oneroso *sacrificarsi per*<sup>874</sup>. Infatti, con la messa in discussione di tutta la propria esistenza, compresa l'esperienza liturgica, il fedele finisce per offrire il vero culto desiderato, la vera cosa che "manca" a Dio, ossia la libera adesione di ciascuna creatura al disegno del Creatore.

Ecco, perché la rinuncia alla strutturazione in chiese particolari personali (e, più sensibilmente, a quelle su base volontaria) sembra una manifestazione di sacrificio ed abnegazione. Ma non nell'ottica di una forma di auto-castrazione delle proprie esigenze spirituali<sup>875</sup>, bensì nel riconoscimento dell'opportunità di

<sup>874</sup> «Il *sacrificarsi per*, esperito via via quale forma religiosamente decontaminata e dunque presuntivamente più attendibile di sacrificio, si sarebbe così affermato a prezzo del "sacrificio" di una dimensione originariamente costitutiva del sacrificio, il *sacrificare a*» (DAL POZZOLO, *L'ambivalenza del sacrificio di sé*, cit., p. 700).

<sup>875</sup> Anzi, vi è stato chi, coraggiosamente, ha messo in luce l'esigenza di porre dei limiti ben precisi, nei rapporti con il prossimo: «Tu dai tutto quello che la gente ti chiede, e quando ti chiede di più, dai di più, finché ti senti esaurito, usato e strumentalizzato. Soltanto quando sarai capace di

lasciare emergere il modello evangelico e, dunque, la vera personalità di ogni fedele<sup>876</sup>. Così, nella vita di ogni uomo, saldamente radicata nella realtà locale del tempo, apparirà sempre più lo stile del Cristo, che non guarda in faccia nessuno (cfr. *Mc* 12,14) e che ha raccomandato ai propri discepoli di restare raccolti (cfr. *Lc* 24,49).

In questo modo, non dando quartiere alle istanze mondane di autorealizzazione<sup>877</sup>, si partecipa alla costruzione di un assetto gerarchico stabile e fecondo, a livello sia universale che particolare, perché «[...] solo nella comunione permanente dei discepoli si trova il campo che dura nei secoli, nella cui terra semina uno e miete un altro, ma niente rimane senza frutto. Fuori di questa terra si può avere un maggiore successo personale. Ma tutti questi successi rapidi alla fine diventano monumenti del passato, della morte. Il frutto della vita può svilupparsi e aumentare solo nella pazienza della maturazione nella terra dovuta»<sup>878</sup>.

– *Abraham Multis Dedicat Gratus* –

---

definire i tuoi stessi confini sarai capace di riconoscere e rispettare i confini degli altri, e persino esserne grato. Il grande compito è quello di rivendicare te stesso per te stesso, così che tu possa contenere i tuoi bisogni entro i confini del tuo stesso io e porli alla presenza di coloro che ami. La vera reciprocità in amore richiede persone che possiedano se stesse e che possano darsi l'una all'altra pur rimanendo saldamente agganciate alla propria identità. Perciò, affinché entrambi possiate dare in modo più efficace e tu possa contenere i tuoi bisogni, devi imparare a porre dei confini al tuo amore» (H. NOUWEN, *Metti dei confini al tuo amore*, in ID., *The Inner Voice of Love. A Journey Thought Anguish to Freedom* [1996], trad. it. *La voce dell'amore. Itinerario dalle profondità dell'angoscia ad una nuova fiducia*<sup>9</sup> [Spiritualità, 60], Brescia, Queriniana, 2014, pp. 25 s.). TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, cit., p. 90, ricorda: «Nella vita spirituale, come in ogni processo organico, esiste per ciascun individuo un *optimum* che sarebbe dannoso oltrepassare come non raggiungere».

<sup>876</sup> «L'obbedienza è la strada per la libertà, l'umiltà la strada per il piacere, l'unità è la strada per la personalità» (LEWIS, *Membership*, cit., p. 140).

<sup>877</sup> «Il sacrificio della nostra intimità egoista che ci viene quotidianamente richiesto viene quotidianamente ripagato cento volte con la vera crescita della personalità che la vita del Corpo incoraggia» (*ibid.*, pp. 139 s.).

<sup>878</sup> J. RATZINGER, *Mary Ward: ha seminato per i secoli nella terra santa della Chiesa di Dio* (Omelia per la celebrazione del IV centenario della nascita di Mary Ward, Basilica di s. Maria Maggiore in Roma, 23.01.1985), in ID.–C.M. MARTINI, *Mary Ward*, Torino, Nuove Arti Grafiche, s.d., pp. 10 s.

BIBLIOGRAFIA

\*

*Di seguito tutte le fonti consultate e repute rilevanti per la presente tesi: non si è effettuata alcuna ripartizione interna, optando per il mero ordine alfabetico.*

\*

AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, San Marino, 3-8 novembre 2003 (Atti Assemblee CISM, 36), Roma, il Calamo, 2004.

AA.VV., *Dictionarium Theologicum Portatile, in quo Cuncta Fidei Dogmata et Doctrinae Moralis Placita...exponuntur*, Augustæ Vindelicorum, MDCCLX, s.v. *Dioecesis*, p. 133.

AA.VV., *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. BIROCCHI ET ALII, Bologna, il Mulino, 2013.

AA.VV., *Treccani filosofia* (I dizionario tematici Treccani), s.v. *latitudinarismo*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, I, 2008, p. 563.

ABATE A., *La Sacra Gerarchia nel nuovo Codice di Diritto canonico*, in AA.VV., *La nuova legislazione canonica. Introduzione al Diritto del Popolo di Dio* (Pontificia Universitas Urbaniana, Studia Urbaniana, 19), Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1983, p. 210.

ACADEMIA SCIENTIARUM GOTTINGENSIS (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, XVI/1. *Ezechiel*, ed. J. ZIEGLER, 1977, pp. 254 s.

ADAM K., *L'essenza del cattolicesimo*<sup>6</sup>, Brescia, Morcelliana, 1955.

ADAMNANUS, *De locis sanctis libri tres*, I, c. XII, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, LXXXVIII, 1850, col. 788.

- AELREDUS RIEVALLENSIS, *Sermones de tempore et de sanctis*, X (*In ramis palmarum II*), in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, CXCIV, 1855, coll. 264-271.
- AGAMBEN G., *La Chiesa e il Regno*, Roma, Nottetempo, 2010.
- ALBERIGO G., *La Chiesa Cattolica dopo il Concilio Vaticano II*, in G. DE ROSA-C. CRACCO (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.
- ALBERIGO G., *Transizione epocale?*, in ID. (diretta da), *Storia del concilio Vaticano II*, Bologna, il Mulino, V. *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, 2001, pp. 577-646.
- ALDEGANI M., *Relazione finale*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, San Marino, 3-8 novembre 2003 (Atti Assemblee CISM, 36), Roma, il Calamo, 2004.
- ALIX C., *le Saint-Siège et les nationalismes en Europe. 1870-1960* (histoire et sociologie de l'Église, 1), Paris, Sirey, 1962, p. 157.
- ALZATE ARIAS J.B., *La revelación de la Justicia de Dios. Recursos intertextuales y argumentación teológica en Rom 1,18-3,20*, *Extract de la tesis presentada para la obtención del grado de Doctor*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, pp. 26-28.
- ALZATI C., *Vescovo di Roma e comunione, tra canoni e principio petrino*, in G. DE ROSA-C. CRACCO (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 172 s.
- AMBROSIO G., *Presenza nel territorio: nuove strategie pastorali della Chiesa in Italia?*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, San Marino, 3-8 novembre 2003 (Atti Assemblee CISM, 36), Roma, il Calamo, 2004.
- ANDENNA G., *La signoria ecclesiastica nell'Italia settentrionale*, in AA.VV., *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Atti della dodicesima Settimana

internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1992, Milano, Vita e Pensiero (Scienze storiche, 59), 1995.

ANLAUFF M., *Conclusiones theologicae*, in ID., *Mentita sibi iniquitas seu propositiones sub diversis pontificibus olim damnatae, nunc vero breviter declaratae ...*, Pragae, Typis Universitatis, 1745, s.p.

ARCHAMBAULT M.T., *Native Americans and Evangelization*, in J. TREAT (edited by), *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*, London–New York, Routledge, 1996.

ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 17, 1022a, 4-13, a cura di G. REALE (Il Pensiero Occidentale), Milano, Bompiani, 2004, pp. 242 s.

ARNOLD T., *Principles of Church Reform*, London, B. Fellowes, 1833.

ARRIETA J.I., *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Trattati di diritto, 3), Milano, Giuffrè, 1997.

ARRIETA J.I., *Gli Ordinariati personali*, in *Ius Ecclesiae*, XXII (2010), pp. 151-172.

ARRIETA J.I., *L'ecclesiologia di comunione nelle codificazioni canoniche di Giovanni Paolo II*, in L. GEROSA (a cura di), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture. Atti del convegno di studio*, Lugano 22-23 marzo 2012, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013.

ARRIETA J.I., sub can. 368, in Á. MARZOA–J. MIRAS–R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*<sup>3</sup>, Pamplona, EUNSA, 2002, II/1.

ARRIETA J.I., sub can. 372, in Á. MARZOA–J. MIRAS–R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*<sup>3</sup>, Pamplona, EUNSA, 2002, II/1.

ARROBA CONDE M.J.–RIONDINO M., *Introduzione al diritto canonico* (Serie giuridica), Firenze, Le Monnier Università, 2015.

- ASSMANN J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien, Hanser, 2000, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa* (Biblioteca di cultura storica, 239), Torino, Einaudi, 2002.
- ASSUNTO R., *Paesaggio – Ambiente – Territorio. Un tentativo di precisazione concettuale*, in *Bollettino del Centro internazionale di studi di architettura Andrea Palladio*, XVIII (1976), pp. 45-48.
- ASTORRI R., *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari* (Pubblicazioni della Università di Pavia – Studi nelle Scienze giuridiche e sociali, n.s., 63), Padova, Cedam, 1992.
- AUGUSTINUS, *Confessionum Libri Tredicim*, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, XXXII, 1877.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, XLI, 1900.
- AYMANS W., s.v. *Diócesis*, in S. HAERING–H. SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 2001, trad. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE–J.L. LLAQUET (ed.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 319 s.
- AYMANS W., *La Communio ecclesiarum legge costitutiva dell'unica Chiesa*, in ID., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica* (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 10), Torino, Giappichelli, 1993, pp. 25-27.
- BADII C., *Institutiones Iuris Canonici in usum scholarum*<sup>2</sup>, Florentiae, Libreria Editrice Fiorentina, 1921, I, nr. 154, p. 139.
- BAGGIO S., *Servendo la Chiesa di Roma si serve la Chiesa universale*, in AA.VV., *Presenza e missione dei religiosi e delle religiose nella Chiesa di Roma*, Atti del 1° convegno dei religiosi e delle religiose di Roma, Roma, 2-5 gennaio 1980, Roma, Editrice Rogate, s.d., p. 247.
- BAGNASCO A., *Isole nella corrente: regioni e città nel processo di globalizzazione*, in *il Mulino*, 2005, 1, pp. 157-164.



- BAIL L., *Summa Conciliorum Omnium ordinata, aucta, illustrata...*, I, Patavii, Ex Typographia Seminarii, MDCCXXIII, *Apparatus ad Summam Conciliorum. De Triplici Verbo Dei*, III. *De Verbo Dei Definito, aut Explicato per Concilia*, p. 80, b.
- BALDANZA G., *L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia*, in AA.VV., *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bigador*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, II, p. 190.
- BARBACETTO S., *Territorio e sfruttamento comunitario delle risorse: letture dottrinali (secoli XV-XVIII)*, in L. BLANCO (a cura di), *Organizzazione del potere e territorio. Contributi per una lettura storica della spazialità*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- BARBATI C., *Territori e attività economiche*, in ID.–G. ENDRICI, *Territorialità positiva. Mercato, ambiente e poteri subnazionali*, Bologna, il Mulino, 2005.
- BARBATI C.–ENDRICI G., *Territorialità positiva. Mercato, ambiente e poteri subnazionali*, Bologna, il Mulino, 2005.
- BARBERINI G., *Elementi essenziali dell'ordinamento giuridico canonico*, Torino, Giappichelli, 2002.
- BARBERINI G., *L'ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II* (Università di Perugia, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, 18), Perugia, Libreria editrice universitaria, 1979.
- BARBERIO L.–RE C., *Ordinariato militare in Italia*, in L. MEZZADRI–M. TAGLIAFERRI–E. GUERRIERO (diretto da), *Le diocesi d'Italia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, I. *Le regioni ecclesiastiche*, 2007, pp. 273-278.
- BARGILLIAT M., *Praelectiones Juris Canonici*<sup>31</sup>, Parisiis, Apud Berche et Tralin, 1918, I.
- BATIFFOL P., *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, Firenze, Vallecchi, 1971.
- BAURA E., *Las circunscripciones eclesiásticas personales. El caso de los ordinariatos personales para fieles provenientes del anglicanismo*, in *Ius Canonicum*, L (2010), p. 175.

BENEDICTUS XVI, *Allocutio Summi Pontificis ad eos qui convenerunt ad V Congressum Internationalem Ordinariatuum Castrensiu, coram admissos in Sala Clementina 26 octobris 2006*, in *Communicationes*, XXXVIII (2006), pp. 166-169.

BENEDICTUS XVI, *Constitutio apostolica qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt Anglicanorum coetibus* (4.XI.2009), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, CI (2009), pp. 985-990.

BENEDICTUS XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, in AA.VV., *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, p. 13.

BENEDICTUS XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discorso ai rappresentanti della scienza, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12.9.2006, in M. CARTABIA–A. SIMONCINI, *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, BUR, 2013.

BENEDICTUS XVI, *In memoria di un predecessore*, in G.M. VIAN (a cura di), *In difesa di Pio XII. Le ragioni della storia* (Tempi), Venezia, Marsilio, 2009, p. 156.

BENI A., s.v. *Latitudinarismo*, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, VII, p. 6239.

BENZ M., s.v. *Prelatura personal*, in S. HAERING–H. SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 2001, trad. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE–J.L. LLAQUET (ed.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, Herder, 2008, p. 683.

BERGER K., *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München, Pattloch, 2008, trad. it. *I cristiani delle origini. Gli anni fondatori di una religione mondiale*, Brescia, Queriniana, 2009, pp. 10 s.

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Epistolae*, CLXXVIII, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, CLXXXII, 1859, col. 340.
- BERTOLINI G., *Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia in quanto verità dell'amore*, in *Anthropotes*, 31 (2015), 1, estratto, pp. 213-252.
- BERTOLINO R., *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento della Chiesa*, in ID., *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di Diritto costituzionale canonico* (Collana di Studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 2), Torino, Giappichelli, 1989.
- BERTONE T., *Fedeli, laici, chierici e costituzione gerarchica*, in E. CAPPELLINI (ed.), *La nuova normativa del Codice*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 87-107.
- BERTRAMS W., *De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universale et Ecclesiam particularem*, in ID., *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma, Libreria editrice Università gregoriana, 1969, pp. 442-476 [già in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 56 (1967), pp. 267-308].
- BEYER J.B., *Dal Concilio al Codice* (Il Codice del Vaticano II, 2), Bologna, EDB, 1984.
- BIFFI G., *Le vere dimensioni dell'universo* (13.2.1998). Intervista di S. ZAVOLI (I Rombi, n.s., 89), Genova, Marietti 1820, p. 33.
- BLASCHKE K.H., *Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialistes*, in *Der Staat*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, pp. 347-364, trad. it. *Influssi reciproci fra Riforma e formazione dello Stato territoriale*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno* (Problemi e prospettive, Serie di storia), Bologna, il Mulino, II. *Principi e ceti*, 1973.
- BLASS F.-DEBRUNNER A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, trad. it. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*<sup>2</sup> (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 2), Brescia, Paideia, 1997.

- BÖCKENFÖRDE E.-W., *Die Westphälische Frieden und das Bündnisrecht des Reichsstände*, in *Der Staat*, VIII (1969), pp. 449-478, trad. it. *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno (Problemi e prospettive, Serie di storia)*, Bologna, il Mulino, III. *Accentramento e rivolte*, 1974, pp. 333-362.
- BODEI R., *Limite (Parole controtempo)*, Bologna, il Mulino, 2016.
- BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, LXIV, 1847, col. 1343.
- BOLOGNINI F., *Lineamenti di diritto canonico*<sup>7</sup>, Torino, Giappichelli, 2000, p. 185.
- BONESIO L., *Terra, singolarità, paesaggi*, in AA.VV., *Orizzonti della geofilosofia. Terra e luoghi nell'epoca della mondializzazione* (Segnavia, 9), Casalecchio (Bo), Arianna Editrice, 2000.
- BONI A., *I Religiosi tra Chiesa universale e Chiese particolari: esenzioni e sue finalità*, in AA.VV., *Presenza e missione dei religiosi e delle religiose nella Chiesa di Roma*, Atti del 1° convegno dei religiosi e delle religiose di Roma, Roma, 2-5 gennaio 1980, Roma, Editrice Rogate, s.d.
- BOURGEOIS D., *La pastorale della Chiesa* (AMATECA, V. *La Chiesa*, 11), Milano, Jaca Book, 2001.
- BRANCATI DE LAUREA-PARAVICINI J.P., *Polyanthea Sacrorum Canonum Coordinatorum...*, Coloniae Agrippinae, 1728, II, nr. XXXVI, p. 29.
- BRESSAN L., *La parrocchia oggi. Identità, trasformazioni, sfide* (Nuovi saggi teologici, 62), Bologna, EDB, 2004.
- BROGLIATO B.-MIGLIORINI D., *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Assisi, Cittadella Editrice, 2014.
- BRUDERS E., *La costituzione della Chiesa dai primi decenni dell'attività apostolica all'anno 175 dopo Cristo*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1906.

- BUCCELLATI A., *Osservazioni intorno al progetto di Codice penale per il regno d'Italia*, in *Monitore dei tribunali. Giornale di legislazione e giurisprudenza civile e penale*, VIII (1867), pp. 577 e 971, nt. 1.
- BUCCI O., *Il problema della formazione della terminologia cristiana da parte delle originarie Chiese orientali: studio linguistico e storico-giuridico*, in *Nuntia*, 5 (1977), pp. 71 ss.
- BUTTI DE LIMA P.F., *Sui sacrifici spartani ai confini*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico* (Scienze storiche, 40), a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1987.
- BUX N., *La Chiesa universale*, in *Communio*, 182 (2002).
- BUX N.–GARUTI A., *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale* (Segmenti, 9), Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2006.
- CABREROS DE ANTA M., *Vigencia y estado actual de la legislación canónica* (Collección Canonica de la Universidad de Navarra), Pamplona, EUNSA, 1974, p. 35.
- CACCIARI M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica* (Piccola Biblioteca, 640), Milano, Adelphi, 2013.
- CACCIARI M., *Nomi di luogo: confine*, in *aut aut*, 299-300 (2000), pp. 73-79.
- CAMMEO F., *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*. Ristampa anastatica dell'edizione del 1932, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, nr. 13, p. 37.
- CANCE A., *Le Code de Droit canonique. Commentaire succinct et pratique*<sup>2</sup>, Paris, Gabalda et Fils, I, 1927, nr. 206, p. 219.
- CANOBBIO G., *Lo Spirito e l'istituzione*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini* (Momenti della Chiesa italiana, 15), Bologna, EDB, 1998, pp. 285-302.

- J. CANOSA (a cura di), *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio vaticano II* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 16), Milano, Giuffrè, 2000, spec. pp. 549-666.
- CAPOGRASSI G., *Opere*, Milano, Giuffrè, V. Saggi, 1959, *Prefazione a «La certezza del diritto» di Flavio Lopez de Oñate*, pp. 77-118 [già pubblicato in *La certezza del diritto*, a cura di G. ASTUTI, Roma 1950, pp. 10-45], II.7, p. 102.
- CAPPELLO F.M., *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam Codicis Iuris Canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*<sup>6</sup>, Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1954 [verificata anche la IV ed. {1936}].
- CARANDINI A., *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà* (Biblioteca Einaudi, 155), Torino, Einaudi, 2003, II, p. 436.
- CARAVALE M., s.v. *Buccellati, Antonio*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 14, 1972, pp. 753 s.
- CARDIA C., *Il governo della Chiesa* (Itinerari, Diritto), Bologna, il Mulino, 2002.
- CARMIGNANI CARIDI S., *Diritto divino, diversità nazionali e diritto canonico*, in J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum. Atti del XIII Congresso internazionale di Diritto canonico*, Venezia, 17-21 settembre 2008, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 447-463.
- CARNELUTTI F., *I dialoghi del Vangelo e la civiltà. Colloqui di Francesco Carnelutti* (Quaderni di San Giorgio, 3), Firenze, Sansoni, 1956.
- CARNÌ M., *Canonisti ed ecclesiasticisti dell'Italia unita. Riflessioni in margine di un recente dizionario biografico*, in M. MIELE (a cura di), *Gli insegnamenti del diritto canonico e del diritto ecclesiastico dopo l'Unità di Italia* (Religione e Società, 37), Bologna, il Mulino, 2015, pp. 325-338.
- CASTELLANO CERVERA J., *I movimenti ecclesiali. Criteri di discernimento*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini* (Momenti della Chiesa italiana, 15), Bologna, EDB, 1998, pp. 603-619.

- CATALANO P., *Appunti sopra il più antico concetto giuridico di Italia*, estratto *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 96 (1961-62).
- CATALANO P., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin–New York, de Gruyter, II. *Principat*, 16.1, 1978.
- CATTANEO A., *Il presbiterio della chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare* (Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, 8), Milano, Giuffrè, 1993.
- CAVAGNIS F., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, Romae, Desclée–Lefebvre et soc., 1906.
- CAVIGIOLI G., *Manuale di diritto canonico*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1946.
- CERETI G., *Comunione ed appartenenza secondo le convinzioni delle grandi famiglie cristiane d'Occidente*, in R. LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologica oggi* (Collana di Teologia, 43), Roma, Città Nuova, 2002, pp. 61 s.
- CHAPMAN M.D. (edited by), *The Anglican Covenant. Unity and Diversity in the Anglican Communion*, London, Mowbray, 2008.
- CHELODI I., *Ius de personis iuxta Codicem Iuris Canonici praemisso tractatu de principiis et fontibus I.C.*<sup>2</sup>, Trento, 1926.
- CHEVALIER J.–GHEERBRANT A. (a cura di), *Dizionario dei simboli. Miti sogni costumi gesti forme figure colori numeri*<sup>12</sup>, Milano, BUR, 1997, II, s.v. *Terra*.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, I.
- CHIAPPETTA L., s.v. *Territoriale – Territorialità*, in ID., *Dizionario del nuovo Codice di Diritto canonico. Prontuario teorico-pratico*<sup>2</sup>, Napoli, Dehoniane, 1986, pp. 1109 s.

- CHIAPPETTA L., s.v. *Territorio*, in ID., *Dizionario del nuovo Codice di Diritto canonico. Prontuario teorico-pratico*<sup>2</sup>, Napoli, Dehoniane, 1986, pp. 1110 s.
- CICERO, *De domo sua*, XLI (*Cicero in twenty-eight volumes*, XI, ed. Loeb, 1979, p. 262, nr. 109).
- CICERO, *De natura deorum*, II, 60 (ed. Page, London, W. Heinemann, 1961, p. 270, nr. 152).
- CIMOSA M., s.v. *Popolo/Popoli*, in P. ROSSANO–G. RAVASI–A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*<sup>4</sup>, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1991, pp. 1189-1202.
- CIPRIANI S., s.v. *Perrone Giovanni S.J.*, in A. MERCANTI–A. PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Utet, III, 1958, p. 161.
- COCCHI G., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum*<sup>3</sup>, Taurinorum Augustae, Marietti, III, MCMXXXI, nr. 142, pp. 3 s.
- COCCOPALMERIO F., *Gli interventi magisteriali di Pio XII sul diritto in generale e sul diritto canonico*, in P. CHENAUX (ed.), *L'Eredità del Magistero di Pio XII*, Città del Vaticano, Lateran University Press – Gregorian & Biblical Press, 2010, pp. 321 ss.
- COCCOPALMERIO F., *Struttura dogmatica e norma positiva come componenti essenziali della realtà giuridica nella Chiesa (con particolare riferimento alla riforma del Diritto penale ecclesiale)*, in AA.VV., *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona, 10-15 de octubre 1976, Pamplona, EUNSA, 1979, I.
- CODA P., s.v. *Chiesa*, in ID.–G. FILORAMO, *Il cristianesimo. Grande dizionario*, Torino, Utet, 2006, I, pp. 118-127.
- CODA P., *Sul luogo ecclesiale della conoscenza di Dio Trinità*, in S. NOCETI–G. CIOLI–G. CANOBBIO, *Ecclesiam intelligere. Studi in onore di Severino Dianich* (Nuovi saggi teologici, Series Maior), Bologna, EDB, 2012, pp. 381 s.



*Codex Iuris Canonici* (1917), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, IX (1917), II, pp. 11-456.

*Codex Iuris Canonici* (1983), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LXXV (1983), II, pp. 1-301.

COLLET P., *De Poenitentia*, II. *De Poenitentia ut Sacramento*, V. *De Confessione*, II. *De praecepto ecclesiastico Confessionis*, in J.-P. MIGNE (accurante), *Theologiae Cursus Completus*, XXII, 1841, coll. 448 ss., nrr. 211 ss.

COLOMBO G., *Il problema dell'episcopato nella Costituzione «de ecclesia catholica» del Concilio Vaticano I*, in AA.VV., *De Doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato Concilio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1969, pp. 410-435 [già in *La Scuola Cattolica*, LXXXIX {1961}, pp. 344-372].

COMBLIN J., *Teologia della città* (Sulle vie del Concilio), Assisi, Cittadella Editrice, 1971.

COMPOSTA D., *Titolo IV: Le Prelature personali*, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 174.

CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Personal Ordinariate of the Chair of St. Peter*, in <http://www.cccb.ca/site/eng/media-room/announcements/3487-personal-ordinariate-of-the-chair-of-st-peter> (accesso al 31.10.2016).

CONCILIUM OECUMENICUM I NICAENUM (325), in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, pp. 6-19.

CONCILIUM OECUMENICUM IV CHALCEDONENSE (451), in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, pp. 73-105.

CONCILIUM OECUMENICUM XII LATERANENSE (1215), in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, pp. 230-271.

CONCILIUM OECUMENICUM XIX TRIDENTINUM, 13 Dec. 1545-4 Dec. 1563, in: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003, pp. 636-746, nrr. 1500-1835; ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, pp. 660-799.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, Constitutio dogmatica prima *Pastor aeternus* de Ecclesia Christi, 18 Iul. 1870, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003, pp. 1060-1070, nrr. 3050-3075.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVI (1964), pp. 97-138.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de ecclesia *Lumen gentium* (21.11.1964), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVII (1965), pp. 5-75.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de ecclesiis orientalibus catholicis *Orientalium Ecclesiarum* (21.11.1964), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVII (1965), pp. 76-89.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de oecumenismo *Unitatis redintegratio* (21.11.1964), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVII (1965), pp. 90-112.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastorali episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus* (28.10.1965), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVIII (1966), pp. 673-701.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiae *Ad Gentes* (7.12.1965), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVIII (1966), pp. 947-990.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum Ordinis* (7.12.1965), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVIII (1966), pp. 991-1024.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (7.12.1965), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LVIII (1966), pp. 1025-1120.

CONDORELLI O., *Clerici Peregrini. Aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV* (I libri di Erice, 12), Roma, Il Cigno, 1995.

CONDORELLI O., *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Tra passato e presente*, in P. GEFAELL (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 42), Milano, Giuffrè, 2012.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2009.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Complementary Norms for the Apostolic Constitution Anglicanorum coetibus* (4.XI.2009), tratte da [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decree of Erection of the Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham *The supreme law* (15.I.2011), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, CIII (2011), pp. 129-132.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica *Dominus Iesus* (6.VIII.2000), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, XCII (2000), pp. 742-765.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio *Communio notio* (28.V.1992), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LXXXV (1993), pp. 838-850.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus *Ad catholicam profundius* (29.VII.2007), in *Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, XCIX (2007), pp. 604-608.

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Decretum de Administratione Apostolica personali «Sancti Ioannis Mariae Vianney» condenda *Animarum bonum* (18.I.2002), in *Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, XCIV (2002), pp. 305-308.

- CONGAR Y., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1968, trad. it. *Vera e falsa riforma nella Chiesa*<sup>2</sup> (Già e non ancora, 283), Milano, Jaca Book, 1994.
- CONTE A CORONATA M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*<sup>3</sup>, Taurini-Roma, Marietti, I, MCMXLVIII.
- COPPOLA R., *Diritto divino e «rationabilitas» della legislazione ecclesiastica*, in A. FILIPPONIO–R. COPPOLA, *Diritto divino e legislazione umana*. Atti del Congresso nazionale, Bari 18-19 aprile 1996, (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 23), Torino, Giappichelli, 1998, p. 257.
- COPPOLA R., *Territorialità e personalità nel diritto interconfessionale*, in P. ERDÖ–P. SZABÓ (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Atti dell'XI Congresso internazionale di Diritto canonico e del XV Congresso internazionale della Società per il diritto delle chiese orientali (Budapest, 2-7 settembre 2001), Budapest, Szent István Társulat, 2002, p. 255.
- CORECCO E., *Carisma*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO–A. CATTANEO, Casale Monferrato (AL)–Lugano, Piemme–Facoltà di Teologia di Lugano, 1997, II, pp. 213-221 [già in *Digesto. Discipline pubblicistiche*, II, 1987, pp. 504-508].
- CORECCO E., *Chiesa particolare*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO–A. CATTANEO, Casale Monferrato (AL)–Lugano, Piemme–Facoltà di Teologia di Lugano, 1997, I, pp. 522-530 [già in *Digesto. Discipline pubblicistiche*, III, 1989, pp. 17-20].
- CORECCO E., *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in ID., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO–A. CATTANEO, Casale Monferrato (AL)–Lugano, Piemme–Facoltà di Teologia di Lugano, 1997, II, pp. 9-38 [già in *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Antón-Miralles*. Dirigida por H. Santiago Otero, Madrid 1974, II, pp. 269-299].
- CORECCO E.–GEROSA L., *Il diritto della Chiesa* (AMATECA, sez. V. *La Chiesa*, 12), Milano, Jaca Book, 1995.

- CORSWANT W., s.v. *Synagogue*, in ID., *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, pp. 284-286.
- CORSWANT W., s.v. *Terre*, in ID., *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 297.
- CORTE DI CASSAZIONE DI NAPOLI, udienza 10 marzo 1868, *Avonia* contro *Cassa Ecclesiastica*, in *La Legge. Monitore giudiziario e amministrativo del Regno d'Italia*, VIII (1868), I, pp. 555-558, spec. p. 556 (sub «*Sulla seconda*»).
- COUSSA A., *E Praelectionibus in Librum secundum Codicis Iuris Canonici. De Personis. De Clericis in specie* (Pontificium Institutum Utriusque Iuris), Typis Monasterii Exarchici Cryptoferratensis, MDCCCCLIII, nr. 2, pp. 2 s.
- CRACCO C., *Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno*, in G. DE ROSA–C. CRACCO (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 13-49.
- CRIPPA M.A., *Memoria, continuità, trasformazione negli spazi cultuali e culturali delle tre religioni monoteiste*, in A. PIVA (a cura di), *La città multietnica: lo spazio sacro*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 98-117.
- CROSS F.L. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*<sup>3</sup>, Oxford, University Press, 1997, s.v. *Church*, pp. 343-346.
- CROSS F.L. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*<sup>3</sup>, Oxford, University Press, 1997, s.v. *Collegialism*, p. 376.
- CROSS F.L. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*<sup>3</sup>, Oxford, University Press, 1997, s.v. *Territorialism*, p. 1590.
- CUOCOLO L., *Tempo e potere nel diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 2009, p. 63.
- CYPRIANUS, *Epistola ad Florentium Pupianum, de obtreptatoribus*, VIII, in J.–P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, IV, 1844, *Epistolae*, LXIX, col. 406.

- D'AVACK P.A., *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel jus publicum ecclesiasticum*, Firenze, Carlo Cya, 1936-XIV, p. 19.
- D'AVACK P.A., *Il rapporto giuridico fra lo Stato della Città del Vaticano, la Santa Sede e la Chiesa cattolica*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, ora in ID., *Vaticano e Santa Sede* (Religione e società, 20), a cura di C. CARDIA, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 190-192.
- DA CASOLA IN LUNIGIANA M., *Compendio di Diritto canonico aggiornato alle ultime disposizioni canoniche e civili*, Torino, Marietti, 1967, nr. 315, p. 184.
- DAHUYOT-DOLIVET J., *Précis d'histoire du Droit canonique. Fondement et évolution* (Utrumque Ius, 10), Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1984.
- DAL COVOLO E., *Il compito formativo della scuola e dell'università in un tempo di crisi*, in F. ALFIERI-M. INTEGLIA (eds.), *L'università oggi e le sue sfide. Studi in onore di mons. Enrico dal Covolo* (Quaderni per l'Università, 12), Brescia, Morcelliana, 2015, p. 20.
- DAL POZZOLO A., *L'ambivalenza del sacrificio di sé*, in *Studia Patavina*, LXII (2015), 3, estratto, pp. 699-718.
- DAMIZIA G., *Lineamenti di Diritto Canonico nel «Registrum Epistolarum» di San Gregorio Magno*, Roma, Pontificio Ateneo Lateranense, 1949, p. 40.
- DANIÉLOU J., *Introduzione*, in P. BATIFFOL, *La Chiesa nascente e il cattolicesimo*, Firenze, Vallecchi, 1971.
- DANIELOU J., *La culture trahie par les siens* (1972), trad. it. *La cultura tradita dagli intellettuali* (I Pellicani), Torino, Lindau, 2012.
- DAVERIO ROCCHI G., *Il concetto di frontiera nella Grecia antica*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico* (Scienze storiche, 40), a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1987.
- DAVY M.-M., s.v. *Chiesa*, in J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT (a cura di), *Dizionario dei simboli. Miti sogni costumi gesti forme figure colori numeri*<sup>12</sup>, Milano, Bur, 1997, I, pp. 257 s.

- DE BERTOLIS O., *Elementi di antropologia giuridica* (La Crisalide, 32), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, pp. 105-124.
- DE BERTOLIS O., *Il modello moderno del diritto*, in P. GILBERT (ed.), *L'uomo moderno e la Chiesa*, Atti del Congresso 16-19 novembre 2011 (Analecta Gregoriana, 317), Roma, Pontificio Istituto biblico, 2012, p. 73.
- DE ECHEVERRIA L., *La organización gerárquica de la Iglesia en el nuevo Código*, in AA.VV., *La nueva codificación canonica. 1. Temas fundamentales en el nuevo Código*. XVIII Semana española de Derecho canonico (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 65), Salamanca, Universidad Pontificia, 1984, pp. 211-304.
- DE LA FUENTE V., *Ecclesiasticae Disciplinae Lectiones ex Sacro Tridentino Concilio, necnon ex Hispanis Synodis et Conventionibus...*, Matriti, Typis Tejado, MDCCLXVI, pars secunda. *De Episcopis et eorum Auxiliaribus, ubi de Jurisdictione ordinaria*, lectio XII. *De Episcopis*, p. 55.
- DE LA TOUR I., *Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Réimpression de l'édition de 1900, Paris, Picard, 1990.
- DE MAISTRE J., *Scritti politici. Saggio su il Principio Generatore delle Costituzioni Politiche. Studio sulla Sovranità* (I Classici Cristiani, n.s., 3), Siena, Cantagalli, 2000, p. 125.
- DE MEESTER A., *Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium*. Nova editio ad normam Codicis Juris Canonici, Brugis, Desclée – De Brouwer & S., 1923, II.
- DE ROSA G., *Appendice, 6. Le «chiese di famiglia» in Italia e Francia*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico* (Raccolta di studi e testi, 184), Roma, Edizioni di storia e letteratura, II, 1994, p. 348.
- Declaratio collectiva episcoporum Germaniae*, Ian.-Febr. 1875, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003, pp. 1076-1078, nrr. 3112-3116.

- DEL AMO PACHÓN L., *La potestad legislativa eclesiástica en el espacio*, in AA.VV., *La potestad de la Iglesia. Análisis de su aspecto jurídico*. Trabajos de la VII semana de Derecho canónico, Barcelona, Juan Flors, 1960, pp. 281-308.
- DEL RE N., s.v. *Corepiscopi*, in A. MERCANTI–A. PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Utet, I, 1953, p. 731.
- DEL RE N., s.v. *Diocesi*, in A. MERCANTI–A. PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Utet, I, 1953, p. 869.
- DELLA ROCCA F., *Diritto canonico* (Manuali di Scienze Giuridiche), Padova, Cedam, 1961.
- DEMATTEIS G., *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- DENTILLI A., *Riflessioni sulla costituzione apostolica “Anglicanorum coetibus”*, tesi di laurea in Giurisprudenza presso l’Università di Padova, 18.4.2013, *pro manuscripto*.
- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003.
- DEVOTI J., *Institutionum Canoniarum Libri IV*<sup>3</sup>, Venetiis, Valle, 1822, t. I, lib. I, tit. III, p. 156, § V.
- DIANICH S., *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell’ecclesiologia*, in ID., *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa* (Nuovi saggi teologici, 106), Bologna, EDB, 2015, pp. 75-100 [già in AA.VV., *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX convegno di studio dell’Associazione italiana dei professori di storia della chiesa, 9-13 settembre 1991, Bologna, EDB, 1995, pp. 7-35], pp. 95 s.
- DIANICH S., *Il ministero episcopale e la forma della diocesi moderna*, in ID., *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa* (Nuovi saggi teologici, 106), Bologna, EDB, 2015, pp. 277-287 [già in *Rivista del clero*, 74 (1993), pp. 373-383.].



- DIANICH S., *La Chiesa mistero di comunione*<sup>2</sup>, Genova, Marietti 1820, 2011.
- DIANICH S.–NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa* (Nuovo corso di Teologia sistematica, 5), Brescia, Queriniana, 2002.
- DIAZ MORENO J.M., *La regulacion juridica de la cura de almas en los canonistas hispanicos de los siglos XVI-XVII*. Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaе (Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Iuris Canonici), Granada, 1972, pp. 78 s.
- DIAZ MORENO J.M., s.v. *Parroquia*, in C. CORRAL SALVADOR–J.M. URTEAGA EMBIL (a cura di), *Diccionario de Derecho Canónico*, Madrid, Tecnos – Universidad Pontificia Comillas, 1989.
- Αἰδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, in F.X. FUNK (edidit), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbonae, Schoeningh, MDCCCCV (ristampa anastatica, Torino, Bottega d'Erasmus, 1959), I.
- DIECKMANN H., *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, I. *De Regno Dei. De Constitutione Ecclesiae* (Theologia fundamentalis), Friburgi, Herder, MCMXXV.
- DONATI D., *Stato e territorio*, Roma, Athenaeum, MCMXXIV.
- DONOHUE R., *Continuity or discontinuity? Apostolicae Curae to Anglicanorum Coetibus*. Estratto della dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana (Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia), Roma, 2014.
- DOSSETTI G., in *A colloquio con Dossetti e Lazzati*. Intervista di L. ELIA e P. SCOPPOLA, Bologna, il Mulino, 2003, p. 111.
- DUPANLOUP A.F.F., *La sovranità del Pontefice secondo il Diritto cattolico e il Diritto europeo*, Roma, Monaldi, 1861, p. 3.
- EBLEN J.E., s.v. *Territory*, in AA.VV., *The Encyclopedia Americana*, New York, Americana Corporation, 26, 1976, p. 523.
- ENDRES J., *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo* (Teologia morale, oggi, 4), Roma, Edizioni paoline, 1972.

- ERDÖ P., *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico (Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico)*, in AA.VV., *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008, pp. 147-178.
- ERDÖ P.–SZABÓ P. (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Atti dell'XI Congresso internazionale di Diritto canonico e del XV Congresso internazionale della Società per il diritto delle chiese orientali (Budapest, 2-7 settembre 2001), Budapest, Szent István Társulat, 2002.
- ERRÁZURIZ M. C.J., *Circa l'equiparazione quale uso dell'analogia in diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992), pp. 215-224.
- ERRÁZURIZ M. C.J., *Ancora sull'equiparazione in diritto canonico: il caso delle prelatore personali*, in *Ius Ecclesiae*, V (1993), pp. 633-642.
- FABRIZIO D., *Identità nazionali e identità religiose. Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento* (Religione e società, Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici, 48), Roma, Edizioni Studium, 2004.
- FAGGIOLI M., *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, n.s., 36), Bologna, il Mulino, 2005, pp. 454 s.
- FAGIOLO V., *Vaticano II e Codex juris canonici*, in AA.VV., *Teologia e Diritto canonico* (Studi giuridici, XII), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- FALCO M., *Introduzione allo studio del «Codex Iuris Canonici»*, a cura di G. FELICIANI (Religione e società, 18), Bologna, il Mulino, 1992.
- FANTAPPIÈ C., *Introduzione storica al diritto canonico* (Itinerari, Diritto), Bologna, il Mulino, 2003.

- FEBVRE L., *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1970, trad. it. *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia* (Piccola Biblioteca Einaudi, 402), Torino, Einaudi, 1980.
- FEDALTO G., *Chiesa latina in Oriente*<sup>2</sup> (Studi religiosi, 3), Verona, Mazziana, I, 1981, pp. 47 s.
- FELICI A., *De usu et ratione nominis Episcopi in Codice Juris Canonici*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1965.
- FELICIANI G., *Comunità parrocchiali e movimenti ecclesiali*, in ID., *Le pietre, il ponte e l'arco. Scritti scelti*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, pp. 71-78.
- FELICIANI G., *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano, Giuffrè, 1968.
- FELICIANI G., *La dimensione «spazio» nel nuovo codice di diritto canonico*, in G. BARBERINI (a cura di), *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele* (Università degli studi di Perugia, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 34), Perugia, Tipografia Porziuncola, 1984, I, pp. 437-450.
- FELICIANI G., *Quale statuto canonico per le nuove comunità?*, in ID., *Le pietre, il ponte e l'arco. Scritti scelti*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, pp. 55-69.
- FELLMETH U., s.v. *Territorium*, in H. CANKIK–H. SCHNEIDER, *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden–Boston, Brill, *Antiquity*, 14, 2009, col. 306.
- FERRARI S., *Legge di Dio e doveri degli uomini*, in G. FILORAMO (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Torino, Einaudi, 2008, IV. *Nuove tematiche e prospettive*.
- SEXTUS POMPEUS FESTUS, *De verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome emendata et annotata a Carolo Odofredo Muellero*, Lipsiae, In Libraria Weidmanniana, MDCCCXXXIX, p. 185.
- FICHTER J.H., *The Catholic Cult of the Paraclete*, New York, Sheed & Ward, 1975, trad. it. *I carismatici cattolici. Ricerca sociologica*, Brescia, Morcelliana, 1976.

- FILIPPI N., *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 112), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- FILOMUSI GUELFY F., *Enciclopedia giuridica*<sup>7</sup>, Napoli, Jovene, 1917.
- FORCHIELLI G., *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel veronese*, Bologna, Zanichelli, 1938.
- FORNÉS J., *La noción de "Status" en Derecho Canónico* (Collección Canonica de la Universidad de Navarra), Pamplona, EUNSA, 1975.
- FRANCISCUS, Adhortatio Apostolica Episcopis Presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Evangelio Nuntiando nostra aetate *Evangelii gaudium* (24 Novembris 2013), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, CV (2013), pp. 1019-1137.
- FRANZELIN I.B., *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Romae, Ex typographia polyglotta S. C. De Propaganda Fide, MDCCCLXXXVII.
- FREEMAN C., *Il cristianesimo primitivo. Una nuova storia* (Piccola Biblioteca Einaudi, n.s., 505), Torino, Einaudi, 2010.
- FRIEDBERG E.–RUFFINI F., *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino, F.lli Bocca, 1893.
- FROSINI G., *Babele o Gerusalemme? Teologia delle realtà terrestri*<sup>2</sup>, I. *La città* (Nuovi saggi teologici, 68), Bologna, EDB, 2007.
- FUMAGALLI G., *Chi l'ha detto? Tesoro di citazioni italiane e straniere, di origine letteraria e storica*<sup>10</sup>, Milano, Hoepli, 1995.
- FUMAGALLI CARULLI O., *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona* (Diritto, Ricerche), Milano, Vita e Pensiero, 2012, p. 98.
- GANZER K., *L'ecclesiologia del concilio di Trento*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1985 (Religione e Cultura, 10), a cura di G. ALBERIGO–I. ROgger, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 155-171.

- GARCÍA MARTÍN J., *Las relaciones entre los Ordinarios del lugar e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, LXV (1984), p. 134.
- GAROFALO S., s.v. *Terra*, in P. ROSSANO–G. RAVASI–A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*<sup>4</sup>, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1991, pp. 1552-1562.
- GARUTI A., *Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del “territorio canonico” in Russia* (Cristianesimo e Cultura, 6), Siena, Cantagalli, 2005.
- GATZ E., *Linee di sviluppo dopo la seconda guerra mondiale nella Repubblica federale tedesca*, in ID.–J. PILVOUSEK, *Chiesa e cattolicesimo in Germania (1945-2000)*, Bologna, EDB, 2000.
- GATZ E., *Lo sviluppo della parrocchia fino al concilio Vaticano II*, in *Communio*, 182 (2002), p. 29.
- GENERAL SYNOD OF THE CHURCH OF ENGLAND, *The Roman Catholic Ordinariate of Our Lady of Walsingham. Some Questions and Answers on the legal implications for the Church of England* (GS Misc 979), London, The Archbishops' Council, 2011 (anche *online*, al 6.10.2016).
- GENTILE F., *Costituzione e persona: introduzione*, in E. LANCIAROTTA (a cura di), *Educazione, persona e scuola. Per un nuovo vocabolario educativo* (Quaderni di pastorale della scuola, 15), Treviso, San Liberale, 2013, p. 138.
- GEORGI D., *The Urban Adventure of the Early Church*, in ID., *The City in the Valley. Biblical Interpretation and Urban Theology* (Studies in Biblical Literature, 7), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, pp. 53-68.
- GERNET L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique* (L'évolution de l'humanité), Paris, Albin Michel, 2001.
- GEROSA L., *Diritto ecclesiale e pastorale*, (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 2), Torino, Giappichelli, 1991.

- GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Saggi di Teologia), Torino, Elle Di Ci, 1992.
- GHERRI P., *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, in ID. (a cura di), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, Atti della 2<sup>a</sup> giornata canonistica interdisciplinare, 6-7 marzo 2007, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2008.
- GHERRO S., *Diritto canonico (nozioni e riflessioni)*, Padova, Cedam, I. *Diritto costituzionale*<sup>5</sup> (Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 3), 2011.
- GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*<sup>3</sup>, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000.
- GIACCHI O., *Lo Stato laico* (I Corsi universitari), Milano, Vita e Pensiero, 1978, nrr. 21-28.
- GIOVAGNOLI A., *Nazionalità e universalità nelle "Cinque piaghe"*, in M. MARCOCCHI-F. DE GIORGI (a cura di), *Il 'Gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque piaghe della Santa Chiesa"*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 197-211.
- GRANT R.M., *Early Christianity and Society. Seven Studies*, San Francisco, Harper & Row, 1977, trad. it. *Cristianesimo primitivo e società* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 5), Brescia, Paideia, 1987, pp. 78 s.
- GRAZIANI E., s.v. *Legge (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXIII (1973), pp. 1102 ss.
- GREEN T.J., *Territoriality of Particular Church* (sub can. 372), in A. CORIDEN–T.J. GREEN–D.E. HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York–Mahwah (NJ), Paulist Press, 1985, p. 318.
- GREEN T.J., *Types of Particular Churches* (sub can. 368), in A. CORIDEN–T.J. GREEN–D.E. HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York–Mahwah (NJ), Paulist Press, 1985, p. 316.
- GREEN T.J., *Scope of Episcopal Power* (sub can. 381), in A. CORIDEN–T.J. GREEN–D.E. HEINTSCHEL (ed.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York–Mahwah (NJ), Paulist Press, 1985, p. 325.

- GREGOROVIVS F., *Storia della città di Roma nel Medio Evo dal secolo V al XVI*, Venezia, Antonelli, 1872, I, pp. 4 ss.
- GREGORY T., *Il Liber creaturarum: dal sacramentum salutaris allegoriae alla physica lectio*, in ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale* (Raccolta di studi e testi, 235), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007.
- GREGORY T., *Cosmologia biblica e cosmologie cristiane*, in ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale* (Raccolta di studi e testi, 235), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007.
- GRESLERI G., *Scegliere di diventare «seme»*, in M.G. GRESLERI PEDRETTI (a cura di), *Parrocchia e comunità (crisi di una istituzione)*, Vicenza, La Locusta, 1970, p. 126.
- GROSSO G., *Il tradizionalismo dei giuristi*, in UNIVERSITÀ DI CATANIA, *Annali del Seminario giuridico*, 6-7 (1951-1953), Milano, Giuffrè, 1953, p. 8.
- GUTIERREZ A., *De gradibus libertatis et subiectionis Religiosorum respectu Ordinarii loci (Continuatio)*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, XXII (1941), p. 88.
- GUTIÉRREZ B.C., *La jurisdicción eclesiástica palatina en los Patronatos Reales del Buen Suceso y de Santa Isabel de Madrid (1753-1931)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004.
- GUTIÉRREZ J.L., *La potestà legislativa del vescovo diocesano*, in ID., *Estudios sobre la organización de la Iglesia*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 187-208.
- HABERMAS J., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. RATZINGER–J. HABERMAS, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern, 2004, trad. it. *Etica, religione e Stato liberale* (Il pellicano rosso n.s., 28), Brescia, Morcelliana, 2005.
- HAMER J., *Chiesa locale e comunione ecclesiale*, in A. AMATO (a cura di), *La chiesa locale. Prospettive Teologiche e Pastorali. Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana, 1975-1976* (Biblioteca di Scienze religiose, 16), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1976, pp. 29-45.

- HANKER H., *De Iure circa Sacra, in specie de Iure Reformandi Exercitium Religionis cum annexis...*, pars prior et generalis, Gottingae, apud Schulzium, MDCCLXXX, § L, nt. e, p. 130.
- HARRINGTON D., s.v. *Chiesa, corpo di Cristo*, in R. PENNA–G. PEREGO–G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia* (I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (MI), 2010, pp. 156-164.
- HEGGE C., *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una recezione carismatica* (Contributi di Teologia, 33), Roma, Città Nuova, 2001.
- HERGENRÖTHER G., *Storia universale della Chiesa*<sup>5</sup>, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1904, I-VII.
- HERMOGENIANUS, *Libro primo iuris epitomarum* (D.1.1.5), in P. BONFANTE ET ALII (ed.), *Digesta Iustiniani Augusti*, Libri I-XXVIII, Mediolani, Formis Societatis Editricis Librariae, MCMVIII, p. 30.
- HERTLING L., *Geschichte der Katholischen Kirche*<sup>4</sup>, Berlin, Morus, 1967, trad. it. *Storia della Chiesa*<sup>5</sup>, Roma, Città Nuova, 1988.
- HERVADA J., *Diritto costituzionale canonico*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 309 s.
- HIERONYMUS, *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim*, lib. II, cap. V, vv. 5 ss., in J.–P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, XXV, 1884, col. 52.
- HIERONYMUS, *Commentariorum In Isaiam Prophetam Libri Duodevigninti*, lib. I, cap. II, v. 3, in J.–P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, XXIV, 1865, col. 45, b.
- HINTZE O., *Kalvinismus und Staatsräson im Brandenburg zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1930, trad. it. *Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo agli inizi del secolo XVII*, in E. ROTELLI–P. SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno* (Problemi e prospettive, Serie di storia), Bologna, il Mulino, III. *Accentramento e rivolte*, 1974.



HUGUENIN L., *Expositio Methodica Juris Canonici ad usum Scholarum Clericalium*, Parisiis, Apud Gaume et socios, 1887.

HUYSMANS J.K., *À rebours* (1884), trad. it. *Controcorrente*, Milano, Garzanti, 2006<sup>20</sup>.

IACCARINO A., *Introduzione al diritto canonico*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto Canonico* (Utrumque Ius, 33), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, p. 23.

IANNONE F., *L'Ordinariato militare: riflessioni intorno alla Spirituali Militum Curae*, in *Carmelus*, 39 (1992), pp. 3-21.

IGNATIUS, *Epistola ad Smyrnaeos*, VIII, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisiis, V, 1857, coll. 713 s.

IMBRIGHI G., *Lineamenti di geografia religiosa* (Universale Studium, 75), Roma, Studium, 1961.

INCITTI G., *La Chiesa particolare*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso istituzionale di diritto canonico*, Milano, Ancora, 2005.

INNOCENTIUS III, *Epistola Calojanni Bulgarorum et Blacorum regi, ejusque posteris* (1204 [Regestorum sive epistolarum liber septimus, I]), in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, CCXV, 1855, col. 279.

IOANNIS PAULUS II, *Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur Spirituali militum curae* (21.IV.1985), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LXXVIII (1986), pp. 481-486.

IOANNIS PAULUS II, *Epistula Venerabili Fratri Licinio Rangel dilectisque filiis Unionis Sancti Ioannis Mariae Vianney Camposinae in Brasilia Ecclesiae unitas* (25.XII.2001), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, XCIV (2002), pp. 267 s.

IOHANNIS DE RAGUSIO, *Tractatus de Ecclesia*, editio princeps, curavit F. ŠANJEK, Zagabriae, Hrvatska Dominikanska Provincija–Kršćanska Sadašnjost, 1983, I, 2, pp. 14 s. [ff. 306r-309r].

- IRTI N., *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto* (Sagittari, 150), Roma–Bari, Laterza, 2006.
- ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991.
- IUENIN G., *De Locis Theologicis Liber Singularis ex Institutionibus ad usum Seminariorum*, editio valentina castigata et illustrata, Valentiae, Typographiâ Benedicti Monfort, 1771, dissertatio IV. *De Locis Theologicis*, quaestio IV. *De Ecclesia*, cap. IV. *De notis Ecclesiae*, articulus I. *De Unitate Ecclesiae*, conclusio 3, p. 317.
- JANZEN W., s.v. *Earth*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, 2, pp. 245-248.
- JEDIN H. (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, I. *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1962, trad. it. *Storia della chiesa*, I. *Le origini*, Milano, Jaca Book, 1988.
- JEDIN H., *Il Concilio di Trento. Scopi, svolgimento e risultati*, in AA.VV., *Acta Hebdomadae de Conciliis Oecumenicis celebratae a Pontificia Academia Theologica Romana diebus 13-18 mensis novembris A.D. 1960* (*Divinitas*, 5 [1961], pp. 345-360).
- JEDIN H.–ALBERIGO G., *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985, pp. 38-46.
- JIMENEZ URRESTI T.I., *L'Église comme institution*, in B. LAMBERT (dir.), *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, Tours, Mame, 1967, p. 90.
- KANT I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1995, pp. 195-211.
- KAPTIJN A., *Gli Ordinariati per i fedeli cattolici orientali privi di gerarchia propria*, in P. GEFAELL (a cura di), *Cristiani orientali e pastori latini* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche, 42), Milano, Giuffrè, 2012, pp. 233-267.

- KASPER W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012, trad. it. *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*<sup>3</sup> (Giornale di teologia, 361), Brescia, Queriniana, 2013, p. 259.
- KASWALDER P.A., *La terra della promessa. Elementi di geografia biblica* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 44), Milano, Edizioni Terra Santa, 2010.
- KEHL M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, Echter, 1992, trad. it. *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995.
- KENNY A., *Un affettuoso addio alla Chiesa* (Sfere extra), Roma, Carocci, 2016, p. 100.
- KENRICK F.P., *Theologia Dogmatica*<sup>2</sup>, I, Mechliniæ, Dessain, MDCCCLVIII, tractatus II, c. IV, pp. 122 s.
- KERÉNYI K., *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (gli Adelphi, 362), Milano, Adelphi, 2010, pp. 270 s.
- KIRBY T., s.v. *Chiesa d'Inghilterra e anglicanesimo*, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2010, I, pp. 309-319.
- KÖGL J., *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivanti al clero diocesano dalla sua soppressione*, Trento, Tipografia arcivescovile Artigianelli, 1964.
- KOMONCHAK J., *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in G. ALBERIGO (diretta da), *Storia del concilio Vaticano II*, Bologna, il Mulino, I. *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962*, 1995, pp. 177-379.
- KOUVEGLO É., *Costituzione gerarchica della Chiesa*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto Canonico* (Utrumque Ius, 33), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, pp. 100 s.

- KÜNG H., *Die Kirche*, Freiburg, Herder, 1967, trad. it. *La Chiesa* (Biblioteca di teologia contemporanea, 3), Brescia, Queriniana, 1972.
- LAFFI U., *Considerazioni sulle articolazioni del contesto urbano e del contesto rurale nell'Italia romana*, in ID., *Studi di storia romana e di diritto* (Raccolta di studi e testi, 206), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 617-622.
- LANCIAROTTA E., *Elementi di antropologia cristiana: approfondimento*, in ID. (a cura di), *Educazione, persona e scuola. Per un nuovo vocabolario educativo* (Quaderni di pastorale della scuola, 15), Treviso, San Liberale, 2013, pp. 253-255.
- LANDENBERGER D.E., s.v. *Territory*, in AA.VV., *The Encyclopedia Americana*, New York, Americana Corporation, 26, 1976, pp. 522 s.
- LANGER T., *Manuale Controversiticum, continens Controversias Fidei Particulares, seu...*, Wratislaviæ, Typis Academicis Coll. Soc. Jesu, 1732.
- LANNE E., s.v. *Chiesa locale*, in S. GAROFALO (dir.), *Dizionario del Concilio ecumenico vaticano II*, Roma, Unione Editoriale, 1969, coll. 797-826.
- LANZONI F., *Le diocesi d'Italia. Dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza, Lega, 1927.
- LARICCIA S., *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico*, Milano, Giuffrè, 1971.
- LAURO A., s.v. *Devoti, Giovanni*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 39, 1991, pp. 598-603.
- LE TOURNEAU D., *Le caractère personnel et territorial de la potestas des patriarches orientaux*, in *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 85-93.
- LE TOURNEAU D., *Le Droit canonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, trad. *Cuestiones de Derecho canónico*, Pamplona, EUNSA, 1992.
- LEGRAND H., *Episcopato, episkopē, chiesa locale e comunione delle Chiese nella costituzione apostolica Anglicanorum coetibus*, in G. RUGGIERI (a cura di),

*La costituzione Anglicanorum coetibus e l'ecumenismo*, Bologna, EDB, 2012, pp. 65-84.

LEO MAGNUS, *Epistolae*, XII, *ad episcopos africanos provinciae Mauritaniae Caesariensi* (a. 446), X, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, LIV, 1846, coll. 654 s.

LEO MAGNUS, *Epistolae*, CVI, *ad Anatolium episcopum* (a. 452), IV, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, LIV, 1846, coll. 1005 s.

LÉON-DUFOUR X., s.v. *Terra*, in ID., *Dizionario di Teologia Biblica*<sup>5</sup>, Genova, Marietti, 1984, p. 1278.

LESETRE H., s.v. *Terre*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, V.2, 1928, coll. 2092-2098.

LEVADA W., *Homily* (Ordination of the most Reverend Steven J. Lopes as Bishop of the Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter, Co-Cathedral of the Sacred Heart, Houston [Texas], 2.2.2016), in <http://ordinariate.net/news/feb-2-homily-william-cardinal-levada> (accesso al 09.3.2016).

LEVINSON P.N., *Einführung in die rabbinische Theologie*<sup>3</sup>, Darmstadt, 1993, trad. it. *Introduzione alla teologia ebraica*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1996.

LEYS S. (a cura di), *I detti di Confucio* (Biblioteca Adelphi, 492), Milano, Adelphi, 2006.

LEWIS C.S., *Membership*, in ID., *The Weight of Glory* (1949), trad. it. *L'onere della gloria*, Torino, Lindau, 2011.

LEWIS C.S., Lettera ad Arthur Greeves (12.10.1916), in ID., *Prima che faccia notte. Racconti e scritti inediti*<sup>3</sup> (I libri dello spirito cristiano), a cura di E. RIALTI, Milano, BUR, 2005, pp. 85 s.

LO CASTRO G., *Individuo e 'insieme' nelle organizzazioni di tendenza confessionale*, in ID., *Il mistero del diritto*, III. *L'uomo, il diritto, la giustizia*

- (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 41), Torino, Giappichelli, 2012.
- LO CASTRO G., *Le prelatore personali nell'esperienza giuridica e nel dibattito dottrinale dell'ultimo decennio*, in *Il Diritto ecclesiastico*, CX (1999), I, pp. 111-148.
- LOISY A., *Le origini del cristianesimo*<sup>3</sup> (Biblioteca di cultura storica, XVII), Torino, Einaudi, 1943.
- LOMBARDI C., *Iuris Canonici Privati Institutiones*<sup>2</sup>, Romae, Desclée, Lefebvre et socii, 1901, I.
- LOMBARDI G., *Spazio e frontiera tra eguaglianza e privilegio: problemi costituzionali tra storia e diritto*, in C. OSSOLA–C. RAFFESTIN–M. RICCIARDI (a cura di), *La frontiera da Stato a Nazione. Il caso Piemonte*, Roma, Bulzoni, 1987.
- LOMBARDIA P., sub cann. 12 s. (rivisto da J. OTADUY), in J.I. ARRIETA (dir.), *Codice di Diritto canonico e leggi complementari commentato*<sup>2</sup>, Roma, Coletti, 2007, p. 82.
- LONGHITANO A., *Il libro II: Il popolo di Dio*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico* (Saggi di Teologia), Torino, Elle di Ci, 1985.
- LONGHITANO A., *Introduzione. La chiesa locale: dal Vaticano II al Codice*, in ID. (a cura di), *Chiesa particolare e strutture di comunione* (Il Codice del Vaticano II, 5), Bologna, EDB, 1985, p. 13.
- LONGHITANO A., *Le chiese particolari*, in ID. (a cura di), *Chiesa particolare e strutture di comunione* (Il Codice del Vaticano II, 5), Bologna, EDB, 1985.
- LOPES S.J., *Bishop-Elect Steven Lopes* (intervista), in *The Portal*, 6 (2016 [gennaio]), pp. 7 s., in <http://www.portalmag.co.uk/archive.html> (accesso: 9.3.2016).
- MACERATINI R. (a cura di), *La persona nella Chiesa. Diritti e doveri dell'uomo e del fedele*. Atti del Convegno, Trento 6-7 giugno 2002 (Università di Trento, Dipartimento di Scienze giuridiche, XLI), Padova, Cedam, 2003.

- MANNORI L., *La nozione di territorio fra antico e nuovo regime. Qualche appunto per uno studio sui modelli tipologici*, in L. BLANCO (a cura di), *Organizzazione del potere e territorio. Contributi per una lettura storica della spazialità*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- MANTESE G., *La pieve rurale veneta e la formazione dei centri storici*, in *Bollettino del Centro internazionale di studi di architettura Andrea Palladio*, XVIII (1976), pp. 99-107.
- MARCHETTI P., *De iure finium. Diritto e confini tra tardo medioevo ed età moderna* (Università degli Studi di Teramo – Facoltà di Giurisprudenza, n.s., 8), Milano, Giuffrè, 2001, pp. 99 s.
- MARCUZZI P.G., *Le prelature personali nel nuovo Codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Novità, motivazioni e significato*, Atti della Settimana di Studio, Roma, 26-30 aprile 1983 (Utrumque Ius, 9), Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1983, pp. 129-138.
- MARITAIN J., *Le personne et le bien commun*, Bruges, Desclée, 1946, trad. it. *La persona e il bene comune*<sup>10</sup>, Brescia, Morcelliana, 1995.
- MARITAIN J., *Le personne humaine en général* (1937), trad. it. *La persona umana in generale*, in ID., *La persona umana e l'impegno nella storia*, Vicenza, La Locusta, 1979.
- MARITAIN J., *Les civilisations humaine et le rôle des chrétiens* (1947), trad. it. *Le civiltà umane e il ruolo dei cristiani*, in ID., *La persona umana e l'impegno nella storia*, Vicenza, La Locusta, 1979.
- MARKSCHIES C., *In cammino tra due mondi. Strutture del cristianesimo antico* (Cultura e Storia, 23), Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- MARRANZINI A., *Teologia della Chiesa locale. II. Cattolicità e localizzazione*, in *La Civiltà cattolica*, 127 (1976), I, pp. 11-19.
- MARTÍN DE AGAR J.T., *Elementi di Diritto Canonico*, Roma, Associazione Apollinare Studi – Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, 1996.

- MARTÍN J.G., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*<sup>5</sup> (Institutum Iuridicum Claretianum, Manualia, 1), Roma, EDIURCLA, 2006.
- MASTROCINQUE A., *I limiti degli isolati urbani e le origini della repubblica romana*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico* (Scienze storiche, 40), a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1987.
- MATTAI G., s.v. *Personalismo*, in A. MERCANTI–A. PELZER (a cura di), *Dizionario ecclesiastico*, Torino, Utet, III, 1958, p. 168.
- MAURO T., s.v. *Parrocchia*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXXI (1981), pp. 869 s.
- MAUSS M., *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi". Un plan de travail* (1938 [già in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXVIII {1938}, pp. 263-281]), trad. it. *La nozione di persona. Una categoria dello spirito* (Il pellicano rosso, n.s., 245), Brescia, Morcelliana, 2016.
- MEJÍA J.M., in T. STENICO (a cura di), *Il Concilio vaticano II. Carisma e profezia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 180.
- MENOUD P.–H., s.v. *Chiesa*, in J.–J. VON ALLMEN (a cura di), *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, trad. it. *Vocabolario biblico*, Roma, AVE, 1969, p. 71.
- METHUEN C., 'From All Nations and Languages'. *Reflections on the Church, Catholicity and Culture*, in M.D. CHAPMAN (edited by), *The Anglican Covenant. Unity and Diversity in the Anglican Communion*, London, Mowbray, 2008.
- METZ J.B., *Il problema di una "teologia politica" (1967)*, in ID., *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997* (Biblioteca di teologia contemporanea, 101), Brescia, Queriniana, 1998.
- MIELE M., *Dalla sinodalità alla collegialità nella codificazione latina* (Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 9), Padova, Cedam, 2004.
- MIGLIETTA M., Domandò se l'uomo fosse galileo e, venuto a sapere che ricadeva sotto la 'potestas' di Erode, lo fece tradurre presso Erode (*Luc. 23,6-7*): *l'invio al tetrarca di Galilea e Perea*, in F. AMARELLI–F. LUCREZI (a cura



- di), *Il processo contro Gesù* (Quæstiones, 2), Napoli, Jovene, 1999, pp. 105-150.
- MILANI C., *Il confine: note linguistiche*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico* (Scienze storiche, 40), a cura di M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1987.
- MOCHY ONORY S., *Studi sulle origini storiche dei diritti essenziali della persona*, Bologna, Zanichelli, 1937.
- MOLANO E., *Derecho divino y derecho constitucional canónico*, in J.I. ARRIETA (a cura di), *Ius divinum. Atti del XIII Congresso internazionale di Diritto canonico*, Venezia, 17-21 settembre 2008, Venezia, Marcianum Press, 2010.
- MOLANO E., *La constitución jerárquica de la Iglesia*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS (a cura di), *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposii internationalis Iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate vaticana celebrati*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 228 s.
- MOMIGLIANO A., *Il cristianesimo e il declino dell'impero romano*, in ID., *Storia e storiografia antica* (Collezione di testi e di studi, Storia), Bologna, il Mulino, 1987, p. 350.
- MOMIGLIANO A., *Rapporto provvisorio sulle origini di Roma (1962)*, in ID., *Storia e storiografia antica* (Collezione di testi e di studi, Storia), Bologna, il Mulino, 1987, pp. 186 s.
- MONDIN B., *La chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia<sup>2</sup>* (Corso di teologia sistematica, 7), Bologna, EDB, 1989.
- MONTAN A., *Le istituzioni della Chiesa dopo il Concilio Vaticano Secondo, I. Introduzione, le chiese particolari, la comunione tra le chiese*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1987.
- MORGANTE M., *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1987.

- MORONI A., *Lo spirito della nuova codificazione canonica*, Atti del Convegno, Macerata 5 aprile 1984 (Università di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1), Milano, Giuffrè, 1985.
- MÜLLER G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1995, trad. it. *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999.
- MÜLLER G.L., *La speranza della famiglia*, a cura di C. GRANADOS, Milano, Ares, 2014.
- MURGANNO V., *Appartenenza alla Chiesa. Comunione e modalità di appartenenza nella Chiesa*, in R. LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologica oggi* (Collana di Teologia, 43), Roma, Città Nuova, 2002.
- MURPHY D., *Japanese congregation of the Australian Ordinariate*, in <https://ordinariateexpats.wordpress.com/2015/02/05/japanese-congregation-of-the-australian-ordinariate/> (accesso al 31.10.2016).
- MUTARUSHWA R.K., *La charge pastorale. Droit universel et droit local*, Paris, Cerf, 1999.
- NACCI M., *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*. Theses ad Doctoratum in Iure Canonico (Corona Lateranensis, 40), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2010, pp. 117-151.
- NARDI F., *Elementi di Diritto ecclesiastico*, I. *Diritto pubblico*, Venezia, Tipi di Giovanni Checchini, 1846.
- NAVARRO L., *Diritto e volontà di associazione dei fedeli*, in AA.VV., *La qualificazione giuridica di una confraternita*. La Scuola Grande di San Rocco tra Stato e Chiesa, Venezia 18 e 19 giugno 2003 (Diritto canonico – Diritto ecclesiastico, 8), Padova, Cedam, 2004.
- NEDUNGATT G., *Ecclesia Universalis, Particularis, Singularis*, in *Nuntia*, II (1976), pp. 75-87.
- NERI F., *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*

- (Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 55), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- NESTLE E. ET E.–ALAND B. ET K. (cur.), *Novum Testamentum Graece*<sup>27</sup>, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, trad. it. *Nuovo Testamento. Greco-italiano*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996.
- NEVE M., *Il disegno dell'Europa. Costruzioni cartografiche dell'identità europea* (Kosmos, 14), Milano, Mimesis, 2016.
- NICCOLI M., s.v. *Harnack, Adolf von*, in AA.VV., *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Milano, Treccani, XVIII, 1933-XI, pp. 377 s.
- NIGRIS L.G.B., *L'Oriente cristiano e Roma*, Grottaferrata, Scuola tipografica italo-orientale "S. Nilo", 1942.
- NOUWEN H., *Metti dei confini al tuo amore*, in ID., *The Inner Voice of Love. A Journey Thought Anguish to Freedom* (1996), trad. it. *La voce dell'amore. Itinerario dalle profondità dell'angoscia ad una nuova fiducia*<sup>9</sup> (Spiritualità, 60), Brescia, Queriniana, 2014, pp. 25 s.
- O'MALLEY J., *The Council of Trent. Myths, Misunderstandings, and Unintended Consequences* (Gregoriana, 4), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2013.
- OLIVETTI M.M., *Spazio – Tempio – Luogo*, in E. CASTELLI (a cura di), *Temporalità e Alienazione*, Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici (Roma, 3-8 gennaio 1975), Roma, Istituto di studi filosofici, 1975, p. 403.
- Ordinariate ordination in Hiroshima, Japan*, in <https://ordinariateexpats.wordpress.com/2016/06/12/ordinariate-ordination-in-hiroshima-japan/> (accesso al 31.10.2016).
- ORTINO S., *Il nuovo Nomos della Terra. Profili storici e sistematici dei nessi tra innovazioni tecnologiche, ordinamento spaziale, forma politica* (Minoranze etniche ed autonomie regionali, 2), Bologna, il Mulino, 1999.
- OTTAVIANI A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*<sup>4</sup>, Civitas Vaticaniae, Typis Polyglottis Vaticanis: I. *Ecclesiae Constitutio Socialis et Potestas*, 1958; II. *Ecclesia et Status*, 1960.

- PACELLI E., *La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico. Studio storico-giuridico*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1912.
- PAGE R., *Les Églises particulières*, Montréal, Éditions Paulines, I. *Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, 1985.
- PAGE R., *Note sur la terminologie employée par le Code de droit canonique de 1983 pour parler de l'Église*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO, *Le nouveau Code de droit canonique*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1986, I, pp. 271-274.
- PANI G., *Il concilio di Trento e la modernità*, in P. GILBERT (ed.), *L'uomo moderno e la Chiesa*, Atti del Congresso 16-19 novembre 2011 (Analecta Gregoriana, 317), Roma, Pontificio Istituto biblico, 2012, pp. 174 s.
- PAPAGNO G., *Gli spazi della frontiera*, in C. OSSOLA–C. RAFFESTIN–M. RICCIARDI (a cura di), *La frontiera da Stato a Nazione. Il caso Piemonte*, Roma, Bulzoni, 1987.
- PARADISI B., *Osservazioni sul rapporto storico tra diritto internazionale pubblico e diritto internazionale privato*, in ID., *Civitas maxima. Studi di storia del diritto internazionale*, Firenze, Olschki, MCMLXXIV, II.
- PARENTE P., s.v. *Persona*, in ID.–A. PIOLANTI–S. GAROFALO, *Dizionario di teologia dommatica*<sup>4</sup>, Roma, Editrice Studium, 1957, pp. 315 s.
- PARENTI S., *Il monastero di Grottaferrata nel medioevo (1004-1462). Segni e percorsi di una identità* (Orientalia Christiana Analecta, 274), Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2005, pp. 150 ss.
- PARLATO V., *Le chiese d'Oriente tra storia e diritto. Saggi* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 34), Torino, Giappichelli, 2003, pp. 33 s.
- PASCHINI P., s.v. *Vescovo*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, XII, 1954.

- PAULUS, *Libro primo ad edictum* (D.2.1.20), in in P. BONFANTE ET ALII (ed.), *Digesta Iustiniani Augusti*, Libri I-XXVIII, Mediolani, Formis Societatis Editricis Librariae, MCMVIII, p. 59.
- PAULUS VI, *Discorso di Paolo VI ai partecipanti*, in AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*. Milano 10-16 settembre 1973, Milano, Vita e Pensiero, 1975, pp. 579-588.
- PAVANELLO P., sub can. 518, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, Milano, Ancora, 2009.
- PENE VIDARI G.S., *Storia del diritto. Età medievale e moderna*, Torino, Giappichelli, 2014.
- PENNA R., *Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un confronto*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini* (Momenti della Chiesa italiana, 15), Bologna, EDB, 1998, pp. 61-85.
- PENNA R. (Introduzione, versione, commento di), *La lettera agli Efesini* (Scritti delle origini cristiane, 10), Bologna, EDB, 1988.
- PENNA R., *Paolo* (Farsi un'idea, 236), Bologna, il Mulino, 2015.
- PERRONE G., *Praelectiones Theologicae*, I. *De Vera Religione – De Locis Theologicis, Pars I*, Barcinone, apud Jacobum Subirana, MDCCCLVII.
- PESCH O.H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte–Verlauf–Ergebnisse–Nachgeschichte*<sup>4</sup>, Würzburg, Echter, 1996, trad. it. *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (Biblioteca di teologia contemporanea, 131), Brescia, Queriniana, 2005, pp. 265 s.
- PETERSON E., s.v. *Harnack, Adolf von*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, VI, 1951, coll. 1365 s.
- PETRONCELLI M., *Diritto canonico*<sup>VI</sup>, Roma, Studium, 1963, cap. IX, pp. 181-193.

- PISTOCCHI M., s.v. *Dioecesis*, in ID., *Lexicon juridico-canonicum*, Torino, LICE, 1934-XIII, p. 55.
- PIUS IV, Bulla *Iniunctum nobis*, 13 Nov. 1564, *Professio fidei Tridentina*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003, p. 756, nr. 1868.
- PIUS IX, Littera Apostolica *Mirabilis illa constantia* ad Germaniae episcopos, 4 Mart. 1875, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*<sup>4</sup>, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna, EDB, 2003, pp. 1078-1080, nr. 3117.
- PIUS XII, Littera Encyclica *Mystici Corporis* (29 Iunii 1943), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, XXXV (1943), pp. 193-248.
- PLESSNER H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–New York, de Gruyter & Co., 1975, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (Nuova Cultura, 124), Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 317.
- POGGIASPALLA F., *La diocesi e la parrocchia* (Biblioteca di Scienze Religiose, IV. Struttura della Chiesa, 4), Brescia, Morcelliana, 1960.
- POIRAT F., s.v. *Territoire*, in D. ALLAND–S. RIALS (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique* (Collection «Quadrige»), Paris, Quadrige/Lamy-Puf, 2003.
- POLE R., *Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli Cardinalis, Sedis Apostolicis Legati, anno MDLVI*, Romae, apud Manutium, MDLXII, p. 11v.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Orientale*, «Riti e Chiese particolari», in *Nuntia*, III (1976), p. 7.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de laicis et de christifidelium consociationibus nella nuova revisione*, in *Nuntia*, 21 (1985), pp. 4 s.

- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, sub *Can. 396 bis – quinquies «De praelaturis personalibus»*, in *Nuntia*, 28 (1989), pp. 64 s.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *I. Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I (1969), pp. 77-100.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant a Pontificia Commissione proposita et primi generalis Coetus «Synodi Episcoporum» examini subiecta (Sub secreto)*, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXVII.
- PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Communicatio quoad supprimendum titulum «Patriarca d'Occidente» in Annuario Pontificio*, in *Communicationes*, XXXIX (2007), pp. 68 s.
- PREZZOLINI G., *Cristo e/o Machiavelli. Assaggi sopra il pessimismo cristiano di sant'Agostino e il pessimismo naturalistico di Machiavelli (Problemi attuali)*, Milano, Rusconi, 1971.
- PRODI P., *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio. Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1985 (Religione e Cultura, 10)*, a cura di G. ALBERIGO–I. ROGGER, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 267-285.
- PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto (Collezione di Testi e di Studi)*, Bologna, il Mulino, 2000.
- PROSPERI A., *I sacramenti in età tridentina. Un «tempo della chiesa» di nuovo tipo?*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio. Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1985 (Religione e Cultura, 10)*, a cura di G. ALBERIGO–I. ROGGER, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 258 s.
- PRÜMMER D.M., *Manuale Iuris Canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*<sup>3</sup>, Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., MCMXXII.

- PUBLILIUS SYRUS, *Sententia* nr. 261, in ID., *Mimi, similesque sententiae ...*, Lipsiae, apud Ioannem Sommer, MDCCCIX, p. 50.
- PUGLIESE A., *Iuris Canonici Publici et Privati Summa Lineamenta*. Pro manuscripto, Augustae Taurinorum, I, Typis Scholae Typographicae Salesianae, MCMXXXVI.
- PUNZI NICOLÒ A.M., *Gli enti nell'ordinamento canonico* (Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto pubblico della Facoltà di Giurisprudenza – Università degli studi di Roma “La Sapienza”, s. III, 45), Padova, Cedam, 1983.
- RAFFESTIN C., *Elementi per una teoria della frontiera*, in C. OSSOLA–C. RAFFESTIN–M. RICCIARDI (a cura di), *La frontiera da Stato a Nazione. Il caso Piemonte*, Roma, Bulzoni, 1987.
- RAFFESTIN C., *L'evoluzione storica della territorialità in Svizzera*, in J.B. RACINE–C. RAFFESTIN–V. RUFFY, *Territorialità e paradigma centro-periferia. La Svizzera e la Padania* (Studi e ricerche sul territorio, 2), Milano, Unicopli, 1978, p. 13.
- RAFFESTIN C., *Per una geografia del potere* (Studi e ricerche sul territorio, 9), Milano, Unicopli, 1983.
- RAHNER H., *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento* (Già e non ancora, 51), Milano, Jaca Book, 1990.
- RAHNER K., *Das Ärgernis der Heilsgeschichte* (1949), trad. it. *Lo scandalo della storia della salvezza*, in ID., *Attesa e gioia. Meditazioni sull'Avvento e sul Natale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2015, pp. 26-31.
- RAHNER K., *Die grosse Freude* (1949), trad. it. *La grande gioia*, in ID., *Attesa e gioia. Meditazioni sull'Avvento e sul Natale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2015, p. 46.
- RAHNER K., *Episcopato e primato*, in ID.–J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, Freiburg i.B., Herder, 2005, trad. it. *Episcopato e primato*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 6), Brescia, Morcelliana, 2007.



- RAHNER K., *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in ID., *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1961<sup>5</sup>, trad. it. *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in ID., *Saggi sulla Chiesa* (Biblioteca di cultura religiosa, II s., 66), Roma, Edizioni Paoline, 1966, pp. 337-394.
- RAHNER K., *Gnade in menschlichen Abgründen* (1962), trad. it. *La grazia negli abissi umani*, in ID., *Attesa e gioia. Meditazioni sull'Avvento e sul Natale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2015, p. 73.
- RAHNER K., *Lo Ius Divinum dell'episcopato*, in ID.–J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, Freiburg i.B., Herder, 2005, trad. it. *Episcopato e primato*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 6), Brescia, Morcelliana, 2007.
- RAHNER K.–VORGRIMLER H., s.v. *Chiesa*, in ID., *Dizionario di Teologia*, Roma–Brescia, Herder–Morcelliana, 1968, pp. 94-104.
- RAHNER K.–VORGRIMLER H., s.v. *Persona*, in ID., *Dizionario di Teologia*, Roma–Brescia, Herder–Morcelliana, 1968, pp. 500-505.
- RAHNER K.–VORGRIMLER H., s.v. *Protestantesimo*, in ID., *Dizionario di Teologia*, Roma–Brescia, Herder–Morcelliana, 1968, pp. 541-550.
- RAMBALDI G., *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici. A cento anni dalla bolla Apostolicae curae di Leone XIII*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- RATZINGER J., *Das Weihesakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung* (1976), trad. it. *Il sacramento dell'Ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982, trad. it. *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 4), Brescia, Morcelliana, 1986.
- RATZINGER J., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg, Wewel, 1973, trad. it. *Dogma e predicazione* (Biblioteca di teologia contemporanea, 19), Brescia, Queriniana, 1974, pp. 183 s.
- RATZINGER J., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003.

RATZINGER J., *Heil und Erfahrung* (1970), trad. it. *Salvezza e storia*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München,ewel, 1982, trad. it. *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 4), Brescia, Morcelliana, 1986, p. 101.

RATZINGER J., *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, in K. RAHNER–J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, Freiburg i.B., Herder, 2005, trad. it. *Episcopato e primato*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 6), Brescia, Morcelliana, 2007.

RATZINGER J., *Mary Ward: ha seminato per i secoli nella terra santa della Chiesa di Dio* (Omelia per la celebrazione del IV centenario della nascita di Mary Ward, Basilica di s. Maria Maggiore in Roma, 23.01.1985), in ID.–C.M. MARTINI, *Mary Ward*, Torino, Nuove Arti Grafiche, s.d.

RATZINGER J., *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica*, in *Rassegna di teologia*, 40 (1999), ora anche come *Postfazione* in F.G. FERNÁNDEZ, *I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi* (I libri dello spirito cristiano), Milano, BUR, 2000.

RATZINGER J., *Primato, episcopato e Successio Apostolica*, in K. RAHNER–J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*<sup>2</sup>, Freiburg i.B., Herder, 2005, trad. it. *Episcopato e primato*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 6), Brescia, Morcelliana, 2007.

RATZINGER J., *Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die «Gemeinde» und die katholizität der Kirche*, trad. it. *Diritto della comunità all'Eucaristia? La «comunità» e la cattolicità della Chiesa*, in ID., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München,ewel, 1982, trad. it. *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*<sup>2</sup> (Teologia, n.s., 4), Brescia, Morcelliana, 1986.

RATZINGER J.–BENEDICTUS XVI, *Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten*, trad. it. *L'infanzia di Gesù*, Milano–Città del Vaticano, Rizzoli–Libreria Editrice Vaticana, 2012.

RAVASI G., *Dove sei Signore? Simboli dello spazio nella Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2012.

- READ G., sub can. 368, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of canon law*, Dublin, Veritas, 1995, p. 210, nr. 759.
- READ G., sub can. 372 § 2, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of canon law*, Dublin, Veritas, 1995, nr. 768, p. 212.
- READ G., sub can. 381 § 1, in THE CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the code of canon law*, Dublin, Veritas, 1995, nr. 790, p. 218.
- REDAZIONE (a cura di), *Il Concilio vaticano II. Notiziario n. 61*, in *La Civiltà cattolica*, 116 (1965), III, p. 70.
- REGATILLO E.F., *Institutiones Iuris Canonici*<sup>2</sup>, Santander, Sal Terrae, 1946, I, nr. 380, p. 212.
- REUTER T., «*Filii matris nostrae pugnant adversum nos*»: *Bonds and Tensions between Prelates and their «milites» in the German High Middle Ages*, in AA.VV., *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1992 (Scienze storiche, 59), Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 247-276.
- RICCADONNA A., *L'insegnamento della religione secondo le tradizioni dell'Alto Adige*, in S. GHERRO (a cura di), *Studi di Diritto ecclesiastico in tema di insegnamento* (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, CIV), Padova, Cedam, 1987, pp. 165 ss.
- RICHER J., *Geografia sacra del mondo greco*, Milano, Rusconi, 1989.
- RIGAUX F., *Il diritto*, in B. LAURET-F. REFOULE (a cura di), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, IV. *Éthique*, 1983, trad. it. *Iniziazione alla pratica della teologia*, Brescia, Queriniana, IV. *Morale*, 1986, p. 614.
- RIONDINO M., *La Convenzione di Lanzarote. Aspetti giuridici e canonici in tema di abuso sui minori*, in *Apollinaris. Commentarius iuridicus Instituti Utriusque Iuris*, LXXXVI (2013) 1, estratto, p. 153.

- RITTER J., *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in ID., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1974, trad. it. *Paesaggio. La funzione dell'estetico nella società moderna*, in *Soggettività*, a cura di T. GRIFFERO, Genova, Marietti, 1997, p. 122, nt. 40.
- ROBINSON J.A., s.v. *Church*, in T.K. CHEYNE–J. SUTHERLAND BLACK (ed.), *Encyclopædia Biblica. A Critical Dictionary...*, London, Black, I, MDCCCXCIX. Reprinted by Thoemmes Press–Edition Synapse, 2003, coll. 820-827.
- RODRÍGUEZ P., *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica<sup>2</sup>* (Colección teológica, 41), Pamplona, Eunsa, 1986.
- ROLFE F., *A History of the Borgias* (1901), trad. it. *Cronache di Casa Borgia* (Ritratti), Roma, Castelvecchi, 2014, p. 286.
- ROMANI S., *Institutiones iuris canonici*, I. *Jus constitutionale*, Romae, apud Auctore, MCMXLI, pp. 258 s., nr. 465.
- RONZONI G., *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Sophia, Práxis, 12), Padova, Facoltà Teologia del Triveneto–Edizioni Messaggero, 2016.
- ROTH J., *Die Kapuzinergruft*, Amsterdam, Allert de Lange, 1950, trad. it. *La Cripta dei Cappuccini* (Gli Adelphi, 6), Milano, Adelphi, 2007, p. 41.
- ROZANOV V., *L'apocalisse del nostro tempo* (Piccola Biblioteca, 79), Milano, Adelphi, 1979.
- RUGGIERI G. (a cura di), *La costituzione Anglicanorum coetibus e l'ecumenismo*, Bologna, EDB, 2012.
- RUGGIERI G., *La recezione del concilio Tridentino nel Vaticano II*, in ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1985 (Religione e Cultura, 10), a cura di G. ALBERIGO–I. ROGGER, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 287-309.

- RUINI C., *Il vescovo e la comunione nella chiesa particolare*, in AA.VV., *Comunione e disciplina ecclesiale* (Studi giuridici, XXVI), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 227.
- RUWET J.-C., s.v. *Territoire*, in AA.VV., *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 15, 1976, pp. 981-983.
- RYKWERT J., *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico* (Il ramo d'oro, 39), Milano, Adelphi, 2002.
- SACK R.D., *Human territoriality. Its theory and history* (Cambridge Studies in Historical Geography, 7), Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum Ordinariatus pro fidelibus ritus orientalis in Argentina erigitur Annis praeteritis* (19.II.1959), in *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, LIV (1962), pp. 49 s.
- SALATO N., *Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico* (Aloisiana, n.s., 2), Trapani, il Pozzo di Giacobbe, 2013.
- SANCHIS J., *La legge penale e il precetto penale* (Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, 7), Milano, Giuffrè, 1993.
- SANNA I., *Il fondamento teologico della persona umana*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini* (Momenti della Chiesa italiana, 15), Bologna, EDB, 1998, pp. 261-284.
- SANTORO-PASSARELLI F., *Spiritualità dell'uomo*, in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Gismondi* (II Università degli studi di Roma – Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, Sezione di Diritto pubblico, 1), Milano, Giuffrè, III, 1988, p. 757.
- SARPI P., *Consulti*, a cura di C. PIN, Pisa–Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001, I.2 (1607-1609), Consulto 29. *Cavalieri esenti*, pp. 548 ss.
- SARZI SARTORI G., sub can. 368, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, Milano, Ancora, 2009, p. 360.

SARZI SARTORI G., sub can. 369, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, Milano, Ancora, 2009, p. 361.

SARZI SARTORI G., sub cann. 372-373, in AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato*<sup>3</sup>, Milano, Ancora, 2009, pp. 363 s.

SCCELLINI G., *Storia del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2014.

SCHEFFCZYK L., *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg, Schmitt, 1993, trad. it. *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1998.

SCHLIER H., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i.B., Herder, 1964, trad. it. *Riflessioni sul Nuovo Testamento* (Biblioteca di cultura religiosa, 17), Brescia, Paideia, 1969.

SCHMITT C., *Donoso Cortés*, Milano, Adelphi, 1996.

SCHMITT C., *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello jus publicum Europaeum*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 19 s.

SCHMITT C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1954), trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (Piccola biblioteca Adelphi, 487), Milano, Adelphi, 2002<sup>3</sup>.

SCHMITT C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, 1923, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna, il Mulino, 2010.

SCHMITT C., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (1963), trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* (Piccola biblioteca Adelphi, 529), Milano, Adelphi, 2005.

SCHWEIZER E., *Gli inizi della chiesa*, in ID.–A. DÍEZ MACHO, *La iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto*, Salamanca, Sígueme, 1974, trad. it. *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto* (Studi biblici, 51), Brescia, Paideia, 1980.

SCOLA A., *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, in *Rassegna di teologia*, 40 (1999).

- SCRUTON R., s.v. *person*, in ID., *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*<sup>3</sup>, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 519-521.
- SCRUTON R., s.v. *territory*, in ID., *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*<sup>3</sup>, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 684 s.
- SECRETARIA STATUS, *Normae de Latino textu Codicis Iuris Canonici tuendo eodemque alias in linguas convertendo*, in *Communicationes*, XV (1983), p. 41.
- SEMERARO M., *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Analisi e interpretazioni di una formula*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini (Momenti della Chiesa italiana, 15)*, Bologna, EDB, 1998, pp. 303-348.
- SEMERARO M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia (Nuovi saggi teologici, 40)*, Bologna, EDB, 1996.
- SENF C., s.v. *Città*, J.-J. VON ALLMEN (a cura di), *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1964, trad. it. *Vocabolario biblico*, Roma, AVE, 1969, p. 78.
- SERRA B., s.v. *Devoti, Giovanni*, in AA.VV., *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. BIROCCHI ET ALII, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 758 s.
- SEVESO B., *Appartenenza diffratta. Le molte proiezioni di appartenenza ecclesiale e la sua forma cristiana*, in R. LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza: il senso di una questione ecclesiologica oggi (Collana di Teologia, 43)*, Roma, Città Nuova, 2002.
- SGRECCIA E., *Manuale di bioetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 48 s.
- SICARDI S., *Essere di quel luogo. Brevi considerazioni sul significato di territorio e di appartenenza territoriale*, in *Politica del diritto*, XXXIV (2003), 1, pp. 115-128.
- SICARI A.M., *Chiamati per nome: la vocazione nella Scrittura*<sup>2</sup> (Già e non ancora, 203), Milano, Jaca Book, 1990, pp. 57 e 59.

- SILESIUS A., *Cherubinischer Wandersmann* (1675), trad. it. *Il Pellegrino Cherubico*. Nuova versione con note di commento (Classici del pensiero cristiano, 6), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004.
- SINI F., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica* (Università degli Studi di Sassari – Dipartimento di Scienze Giuridiche – Pubblicazioni del Seminario di Diritto Romano, 13), Torino, Giappichelli, 2001.
- SIRI G., *I problemi pastorali posti dal turismo festivo* (22.7.1961), in ID., *La vita pastorale*, I. *Lettere pastorali e studi sull'apostolato in diocesi e in parrocchia* (Opere del cardinale Giuseppe Siri, 7), Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1988, pp. 222-244 [già in *Rivista Diocesana Genovese*, 1961, pp. 213-233].
- SMITH J.M.H., *Europe after Rome. A New Cultural History. 500-1000*, Oxford, Oxford University Press, 2005, trad. it. *L'Europa dopo Roma. Una nuova storia culturale. 500-1000*, Bologna, il Mulino, 2008.
- SÖDING T., *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2007, trad. it. *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Brescia, Queriniana, 2008, pp. 328-330.
- SORDI M., *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio*, in E. DAL COVOLO–R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino* (Biblioteca di Scienze Religiose, 117), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1995, pp. 15-23.
- SOUSA COSTA P.A., sub can. 368, in PINTO P.V. (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- SOUSA COSTA P.A., sub can. 369, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- SOUSA COSTA P.A., sub can. 370, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- SOUSA COSTA P.A., sub can. 371, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.



SOUSA COSTA P.A., sub can. 372, in P.V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.

SPINELLI L., *Riflessi canonistici di una nuova struttura pastorale (le Prelature personali)*, in G. BARBERINI (a cura di), *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele* (Università degli studi di Perugia, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 34), Perugia, Tipografia Porziuncola, 1984, I, pp. 597-599.

SPRUYT H., *War, Trade, and State Formation*, in R.E. GOODIN (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford, University Press, 2009, p. 568.

STAWNIAK H., *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione di carattere personale*, in M. JĘDRASZEWSKI–J. SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio*, Poznań, Hipolit Cegielski, 2013, pp. 272-281.

STEENSON J., *a Letter from the Ordinary Emeritus*, in *The Ordinariate Observer*, 3 (2016), p. 6, in [https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601\\_ordinariate\\_observer?e=20173921/33326683](https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601_ordinariate_observer?e=20173921/33326683) (accesso al 26.4.2016).

STEENSON J., *Amendment to Apostolic Constitution Complementary Norms Emphasizes Mission to Evangelize*, in <http://ordinariate.net/news/amendment-to-apostolic-constitution-complementary-norms-emphasizes-mission-to-evangelize> (accesso al 31.10.2016).

STEFANI P., *Gerusalemme: organizzazione, occupazione e ricostruzione di uno spazio sacro*, in G. FILORAMO (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*, Torino, Einaudi, 2008, II. *Ebraismo*, a cura di D. BIDUSSA, pp. 580-604.

STICKLER A.M., *Teologia e Diritto canonico nella storia*, in AA.VV., *Teologia e Diritto canonico* (Studi giuridici, XII), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987.

STOCCHIERO G., *Il Codice del Clero secondo il Codex Iuris Canonici. I principii del Diritto pubblico ecclesiastico e la legislazione italiana in materia ecclesiastica* (Manuali cattolici, 40), Vicenza, Società Anonima Tipografica, 1928, nr. 254, p. 172.

*Strumento di Lavoro, Introduzione*, in AA.VV., *Chiesa locale, Vita consacrata e Territorio: un dialogo aperto*, Atti della XLIII Assemblea generale della Conferenza italiana Superiori maggiori, San Marino, 3-8 novembre 2003 (Atti Assemblee CISM, 36), Roma, il Calamo, 2004, p. 163.

TACCONI G., *La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria* (Biblioteca di Scienze Religiose, 124), Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1996, pp. 155-160.

TAMASSIA N., *Alcune osservazioni intorno al "Comes Gothorum" (nelle sue attinenze colla costituzione romana e lo stabilimento dei barbari in Italia)*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, pp. 361-394.

TAMASSIA N., *Chiesa e popolo. Note per la storia dell'Italia precomunale*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, pp. 619-637.

TAMASSIA N., *Il diritto nella vita italiana*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, pp. 15-29.

TAMASSIA N., *L'alta tutela dell'antico re germanico*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, pp. 451-479.

TAMASSIA N., *L'Italia verso la fine del VI secolo. Profili gregoriani*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956.

TAMASSIA N., *Le associazioni in Italia nel periodo precomunale*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, pp. 593-617.

TAMASSIA N., *Ricordi longobardi nel territorio mantovano*, in ID., *Scritti di storia giuridica*, Padova, Cedam, I, 1956, p. 579.

TANGORRA G., *Conclusione. Maria: ciò che la Chiesa spera di essere*, in ID., *Temi di ecclesiologia* (Vivae voces, 22), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, pp. 309-316.

TANGORRA G., 5. *La Chiesa presente in un luogo*, in ID., *Temi di ecclesiologia* (Vivae voces, 22), Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, pp. 131-152.

- TEDESCHI M., *La codificazione canonica. Problemi metodologici*, in R. COPPOLA (a cura di), *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso internazionale, Bari, Cacucci, 1994, II, p. 14.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *L'ambiente divino* (I Classici di Dio, 26), Vicenza, Banca Antoniana, 1992.
- TERRAGNI G., *La parrocchia personale*, in G. BENTOGGIO (a cura di), *Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria* (Quaderni SIMI, 8), Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2010, pp. 93-107.
- The Ordinariate Observer*, 3 (2016), in [https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601\\_ordinariate\\_observer?e=20173921/33326683](https://issuu.com/personalordinariatecsp/docs/1601_ordinariate_observer?e=20173921/33326683) (accesso al 26.4.2016).
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, in <http://www.corpusthomisticum.org> (accesso al 5.10.16).
- THOMAS AQUINAS, *In primum Sententiarum Petri Lombardi*, in <http://www.corpusthomisticum.org> (accesso al 5.10.16).
- THOMAS J., *Popolo di Dio e popoli della terra* (Nuove frontiere), Assisi, Cittadella Editrice, 1967.
- TIERNEY B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997, trad. it. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (Collezione di Testi e di Studi, Diritto), Bologna, il Mulino, 2002.
- TILLARD J.-M.R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio Fidei, 191), Paris, Cerf, 1995.
- TOSO A., *Ad Codicem Juris Canonici Benedicti XV Pont. Max. auctoritate promulgatum Commentaria Minora Comparativa methodo digesta*, Romae, Ephemeridis Jus Pontificium, II. *De personis*, 2, MCMXXIII.
- TRANIELLO F., s.v. *Pio XII*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 84, 2015, pp. 58-69.

- TURRI E., *Antropologia del paesaggio*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 153-157.
- URRU A.G., *Un'introduzione generale al Diritto canonico* (Euntes, 20), Roma, Viverein, 2007, p. 57.
- USEROS CERRETEROS M., *Orden y Jurisdicción Episcopal. Tradición teológico-canónica y Tradición Litúrgica primitiva*, in AA.VV., *Iglesia y Derecho. Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico*, Pamplona, 14-20 settembre 1964, Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort, 1965, pp. 159-193.
- VACANT A., s.v. *Église*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, II.2, 1926, coll. 1599-1601.
- VACCARI P., *Il "castrum" come elemento di organizzazione territoriale*, in *Reale Istituto lombardo di scienze e lettere – Rendiconti*, 1924, estratto, Milano, Hoepli, 1924.
- VACCARI P., *La territorialità come base dell'ordinamento giuridico del contado nell'Italia medioevale<sup>2</sup>*, Milano, Giuffrè, 1963.
- VALDRINI P., *La constitution hiérarchique de l'Église*, in AA.VV., *Droit canonique<sup>2</sup>*, Paris, Dalloz, 1999.
- VALENTINI D., *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare* (Forum ATI, 1), Milano, Glossa, 2006.
- VALLEGA A., *La geografia del tempo. Saggi di geografia culturale*, Torino, UTET, 2006.
- VALLINI A., *Sul nuovo Codice* (Lecture teologiche napoletane, 6), Napoli, D'Auria, 1984.
- VALSERIATI E., *Barbariga e Frontignano. Società e istituzioni civili tra medioevo ed età moderna*, in G. ARCHETTI (a cura di), *Barbariga e Frontignano. Uomini, terre e società*, Brescia, Studium, 2014.
- VAN DEN EYNDE D., s.v. *Batiffol, P.*, in AA.VV., *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, II, 1949, coll. 998-1000.

- VAN LIERDE P.C., *Dietro il portone di bronzo. Il governo centrale della Chiesa*, Roma, Coletti, 1961.
- VANNINI M., *Oltre il cristianesimo*, Milano, Bompiani, 2013.
- VAUCHEZ A., *La parrocchia nel Medioevo*, in ID., *Esperienze religiose nel Medioevo* (sacro/santo, n.s., 7), Roma, Viella, 2003.
- VENTRELLA C., *La tutela degli interessi diffusi nel diritto amministrativo italiano e nell'ordinamento canonico*, in R. BERTOLINO–S. GHERRO–L. MUSSELLI (a cura di), *Diritto canonico e comparazione. Giornate canonistiche di studio, Venezia 22-23 maggio 1991* (Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica, 7), Torino, Giappichelli, 1992, p. 195.
- VENTURELLI L., *Il I° Sinodo della Chiesa Ordinariato militare in Italia. Profili giuridici*. Theses ad Doctoratum in Iure Canonico (Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Iuris Canonici), Romae, 2011.
- VENTURI FERRIOLO M., *Etiche del paesaggio. Il progetto del mondo umano*, Roma, Editori Riuniti, 2003.
- VERCELLONI V., *Atlante storico dell'idea europea della città ideale*, Milano, Jaca Book, 1994, tavola 62.
- VERMEERSCH A.–CREUSEN I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, Mechliniae-Romae, Dessain, I, 1949.
- VERNANT J.–P., *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, 1985, trad. it. *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia* (Intersezioni, 40), Bologna, il Mulino, 1987.
- VERNAY J., *Le droit dans l'Église catholique. Initiation au droit canonique*, Paris, Desclée, 1995, trad. it. *Il diritto nella Chiesa cattolica. Iniziazione al diritto canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- VIANA A., *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2002.

- VIDAL MANZANARES C., *Chiesa*, in ID., *Dizionario di Gesù e dei Vangeli*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, pp. 61 s.
- VILLARI R., *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- VIOLANTE C., *Il concetto di 'Chiesa feudale' nella storiografia*, in AA.VV., *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 agosto 1992 (Scienze storiche, 59), Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- VISIOLI M., *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica* (Tesi Gregoriana, Serie Diritto canonico, 36), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- VISONÀ G. (a cura di), *Didaché. Insegnamento degli apostoli* (Lecture cristiane del primo millennio, 30), Milano, Paoline, 2000.
- VITALI D., *Chiesa e territorio*, in *Ricerca. Bimestrale della Federazione universitaria cattolica italiana*, 2014, 1-2.
- VITALI D., *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare* (Forum ATI, 1), Milano, Glossa, 2006.
- VITIELLO V., *Vico e la Topologia* (Ex-corde, 6), Napoli, Cronopio, 2000, cap. III.
- VOLPI F., *Il potere degli elementi*, in C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1954), trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*<sup>3</sup> (Piccola biblioteca Adelphi, 487), Milano, Adelphi, 2002.
- VON BALTHASAR H.U., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, Johannes, 1974, trad. it. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia, Morcelliana, 1979.
- YOURCENAR M., *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983, trad. it. *Il Tempo, grande scultore* (Einaudi Tascabili, Letteratura, 175), Torino, Einaudi, 1985, p. 121.

- WALAFRIDUS STRABUS, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XXXI, in J.-P. MIGNE (accurante), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, CXIV, 1852, coll. 963-966.
- WALSER M., *El domicilio canónico. Bases para la formulación del concepto y su relevancia para la competencia del Párroco y del Ordinario del lugar*, in *Ius Canonicum*, XXXIV (1994), pp. 617-638.
- WALSER M., s.v. *Principio personal*, in S. HAERING–H. SCHMITZ (ed.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 2001, trad. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE–J.L. LLAQUET (ed.), *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona, Herder, 2008, p. 694.
- WALTER F., *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*<sup>9</sup>, trad. it. *Manuale del Diritto Ecclesiastico di tutte le Confessioni Cristiane*, Pisa, Fratelli Nistri, 1846, I.
- WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß: I. Gemeinschaften*, a cura di W.J. MOMMSEN, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001, trad. it. *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, a cura di M. PALMA, *Comunità* (Biblioteca, 31), Roma, Donzelli, 2005; II. *Religiöse Gemeinschaften*, a cura di H.G. KIPPENBERG, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001, trad. it. *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, a cura di M. PALMA, *Comunità religiose* (Biblioteca, 32), Roma, Donzelli, 2006.
- WERCKMEISTER J., s.v. *Diocèse (dioecesis)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 84.
- WERCKMEISTER J., s.v. *Personnel (personalis)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 158.
- WERCKMEISTER J., s.v. *Ressort (dicio)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 179.
- WERCKMEISTER J., s.v. *Territorial (territorialis)*, in ID., *Petit Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 199.

WERNZ F.X., *Ius Canonicum ad Codicis Normam Exactum opera P. Vidal*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana: I, 1938; II, 1943.

ZAMBRANO M., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Mondadori, 2000.

ZANINI P., *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori, 1997.

ZEIGER I.A., *Historia Iuris Canonici*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, II. *De Historia Institutorum Canoniorum*, 1940.

ZIRKER H., *Ekklesiologie*, Düsseldorf, Patmos, 1984, trad. it. *Ecclesiologia* (Giornale di teologia, 172), Brescia, Queriniana, 1987.

ZIKMUND B.B., s.v. *Chiesa*, in L.M. RUSSELL–J.S. CLARKSON, *Dizionario di teologie femministe* (Strumenti, Pensiero cristiano, 51), Torino, Claudiana, 2010, pp. 86 s.