

Quaderni della MENDOLA

25

Il servizio
alla chiesa

A CURA DEL
DOCENTI DI I

Associazione

Il governo della comun

ISBN 978-88-7105-390-5

Copyright © 2017 Edizioni Glossa Srl - Milano

Piazza Paolo VI, 6

Tel. 02/877.609 - fax 02/72.003.162

E-mail: informazioni@glossaeditrice.it

<http://www.glossaeditrice.it>

A CURA DEL GRUPPO ITALIANO
DOCENTI DI DIRITTO CANONICO

Associazione Canonistica Italiana

Il governo nel servizio della comunione ecclesiale



Glossa

INDICE

<i>Presentazione</i>	p. VII
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	p. X
Il "buon governo": diritti e doveri dei fedeli e dei pastori Eduardo Baura	p. 3
Collegialità e sinodalità nella vita della Chiesa: aspetti giuridici con riferimento alla Chiesa particolare Agostino Montan	p. 31
Parere, consenso e responsabilità: il can. 127 Andrea D'Auria	p. 59
La corresponsabilità dei fedeli laici nel governo ecclesiale Ilaria Zuanazzi	p. 101
La corresponsabilità dei presbiteri nel governo ecclesiale Pierantonio Pavanello	p. 149
Il governo e la guida pastorali: riposizionamento in prospettiva teologico-pastorale Paolo Asolan	p. 161
Governo, informazione e comunione Paolo Gherri	p. 189
Sinodalità e corresponsabilità nelle Chiese orientali Péter Szabó	p. 231
Temi riguardanti l'amministrazione dei beni e il ministero sacerdotale Giuseppe Baturi	p. 253

LA CORRESPONSABILITÀ DEI FEDELI LAICI NEL GOVERNO ECCLESIALE

1. L'OROLOGIO SI È FERMATO SULL'ORA DEI LAICI

Nel definire la conformazione interna della comunità ecclesiale il concilio ecumenico Vaticano II ha impresso una svolta radicale nel modo di concepire e regolare la condizione dei fedeli, in particolare dei fedeli laici¹. La dottrina e la disciplina precedenti, com'è noto, delineavano la figura della Chiesa come una *societas inaequalium*², gerarchicamente organizzata e distinta tra individui che governano (*ecclesia dominans* o *docens*) e individui che obbediscono (*ecclesia oboediens* o *discens*). I documenti del concilio, per contro, evocano una struttura comunitaria del popolo di Dio, nella quale tutti i componenti hanno «per condizione la dignità e libertà dei figli di Dio»³.

¹ Un cambiamento così importante che viene definito in dottrina come una “rivoluzione copernicana” (J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión intraccesial de la misión de los laicos*, in AA.VV., *El código de derecho canónico de 1983. Balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, J.L. Sánchez-Girón y C. Peña García eds., Madrid, 2014, 110; D. VITALI, *I ministeri dei laici nella Chiesa*, in *Archivio teologico torinese* 22 (2016) 14). Sul tema della condizione giuridica dei fedeli laici la bibliografia è molto ampia: se ne può vedere una raccolta precisa in C. M. FABRIS, *Il popolo di Dio. I. I diritti dei fedeli. I diritti dei fedeli laici*, in *EphlurCan* 53 (2013) 205-239. In questa sede si ricordano le opere più recenti, con un'attenzione particolare a quelle che attengono al profilo specifico di trattazione della partecipazione dei laici al governo ecclesiale: L. NAVARRO, *La condizione giuridica del laico nella canonistica dal Concilio Vaticano II ad oggi*, in *IE* 23 (2011) 319-338; J.R. VILLAR, *Gli elementi definitori dell'identità del fedele laico*, ivi, 339-358; E. CAPARROS, *Derechos y obligaciones de los laicos*, in *DGDC*, III, 236-243; L. NAVARRO, *Laico*, in *DGDC*, IV, 956-964; M.E. GONZÁLEZ,

Laicos (participación en la potestad), ivi, 964-968; A. VIANA, *El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución*, in *IC* 54 (2014) 603-638; 107-130; C. IZZI, *Identità e ruolo dei laici nella comunione ecclesiale*, in *QdM*, 23, Milano 2015, 213-232; A. GIRAUDDO, *La ministerialità laicale: una riflessione canonistica*, in *Archivio teologico torinese* 22 (2016) 35-49.

² Il termine *societas inaequalium* (società di diseguali) sembra più appropriato in questo contesto rispetto all'altro termine, solitamente richiamato, di *societas inaequalis*. Quest'ultimo termine, infatti, si riferisce propriamente alla nozione di società sovrana, coniata dal giusnaturalismo razionalistico e ripresa dalla dottrina dello *ius publicum ecclesiasticum* per sostenere l'indipendenza e la parità della Chiesa nei confronti dello Stato, come *societates* entrambe *iuridice perfectae*. Sulla questione, si veda: M. NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University press, 2015, 22-25.

³ LG, n. 9.

L'affermazione di una condizione basilare comune a tutti i fedeli ha consentito di rivalutare la posizione del fedele laico e di riconoscere una sua partecipazione piena e attiva alla vita e alla missione della Chiesa.

Se questa premessa risulta pacifica, le conseguenze che se ne traggono sul piano della normativa e della prassi pastorale non sono sempre condivise né lineari. Gli aspetti problematici che si possono individuare sono eminentemente due. Da un lato, una interpretazione della ecclesiologia conciliare in ordine al laicato che non si può ancora considerare matura né univoca. Dall'altro, e strettamente connesso al primo, una traduzione in norme giuridiche dei risultati di questa riflessione ambivalente che rispecchia l'intrinseca incertezza e si attesta sulle posizioni più restrittive. Nonostante quindi le aspettative suscitate dalle aperture conciliari che facevano intravedere possibilità rinnovate di protagonismo laicale nel popolo di Dio e che avevano portato a proclamare "l'ora dei laici", come riconosce papa Francesco: «sembra che l'orologio si sia fermato»⁴.

Si ritiene pertanto necessario riflettere in via preliminare sul senso autentico della riforma conciliare in merito al ruolo del laicato cristiano, a partire dalle due nozioni fondamentali di "popolo di Dio" e di "corresponsabilità". Nel contempo, si vuole sottolineare come i principi espressi dalla dottrina del concilio corrispondano all'esperienza più antica delle prime comunità cristiane e quindi costituiscano un recupero significativo della tradizione originaria della *plantatio Ecclesiae*.

2. UN RITORNO ALL'INIZIO: LA CHIESA COME POPOLO DI DIO

2.1. La nozione di popolo di Dio nell'esperienza cristiana delle origini

L'ecclesiologia del popolo di Dio è quella che corrisponde in modo più autentico alla concezione originaria delle prime comunità cristiane, come si trova documentato per l'epoca apostolica negli scritti neotestamentari. Pur nello sviluppo progressivo di una struttura istituzionale tendenzialmente gerarchica⁵, nondimeno, all'interno delle comunità, risulta sussistere una rap-

⁴ FRANCESCO, *Lettera al Card. Marc Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19 marzo 2016, 2.

⁵ W.M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, I, Milano, 1963, 41-50 e 57-63; J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques (1^{er} siècle)*, in G. LE BRAS (a cura di), *Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident*, II, Sirey, Paris, 1970, 129-320; K. BAUS, *Le origini. Inizi e af-*

fermazioni della comunità cristiana, in H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, I trad. it a cura di E. Guerriero, Milano, 1992, 92-105, 132-135, 192-199; J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo (Milano), 1998, 70-83; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, 2011, 33-37.

presentazione unitaria di tutti coloro che sono stati rigenerati in Cristo, senza distinzioni tra diverse classi o *status* di fedeli⁶.

Significativo appare, in questo senso, l'impiego peculiare della parola greca *laós* per designare la base sociale delle comunità cristiane⁷. Nel linguaggio extrabiblico, il termine indicava in modo generico una moltitudine di gente, ovvero la popolazione di un determinato territorio. Nella traduzione greca dell'Antico Testamento, tuttavia, il vocabolo viene impiegato non solo nell'accezione comune di popolazione⁸, ma anche in un senso più pregnante, per definire non un popolo qualsiasi, ma il popolo eletto e convocato da Dio, ossia il popolo santo di Israele⁹, che viene distinto anche sotto il profilo terminologico dagli altri popoli o nazioni¹⁰. Questo significato tipico viene ripreso nel Nuovo Testamento per fare riferimento al popolo di Israele¹¹, ma in alcuni passi particolarmente incisivi viene esteso a indicare la comunità dei cristiani, quale popolo che Dio ha riunito non in base alla discendenza, ma ha scelto dalle nazioni pagane e costituito sulla base della fede in Gesù Cristo¹². Sebbene il numero quantitativamente maggiore di ricorrenze del termine *laós* abbia come significato il senso comune di massa indistinta di persone¹³, l'uso specifico del vocabolo nel senso di popolo di Dio ha avuto una portata rilevante sulla auto-comprensione della comunità cristiana, sviluppata nel periodo successivo¹⁴. In particolare, risulta perspicua la definizione contenuta nella prima lettera di Pietro¹⁵, dove la dignità e le funzioni del sacerdozio sono ritenute proprie dell'essere cristiani e riferite a tutti i componenti del popolo, senza distinguere, come nell'ordinamento ebraico, tra la gente comune e il *coetus* dei sacerdoti¹⁶. La nozione di popolo di Dio risulta quindi una rappresentazio-

⁶ J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques...*, 337-345; P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1975; A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, 1984; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Brescia, 2016, 21-44.

⁷ H. STRATHMANN - R. MEYER, *laós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 6, Brescia, 1980, 87-166; P. SINISCALCO, *Laïkós-laïcus: semantica dei termini*, in *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, Roma, 2007, 13-22.

⁸ Il termine era usato per indicare sia la comunità nella sua interezza (Gdc 21, 2 e 15) sia la massa della gente comune distinta da coloro che ricoprivano ruoli dirigenti (re e sacerdoti) (Es 19,24; Ger 26, 7).

⁹ Dt 7,6; 14, 2; 16, 19; 28,9.

¹⁰ La distinzione emerge in Nm 23, 9, ove il termine *laós* viene usato per tradurre il corrispondente ebraico *'am* in riferimento al popolo di Israele, mentre per designare gli altri popoli o nazioni si ricorre al termine *éthnos* (o *éthnē* al

plurale), corrispondente all'ebraico *goy* (o *goyim* al plurale).

¹¹ Mt 1, 21; Lc 1, 68; Rm 11, 1-2; Eb 11,25.

¹² At 15, 14, 18, 10; Rm 9, 25-26; Tt 2, 14; Eb 13,12; 1Pt 2, 9.

¹³ Lc 23, 35; Mt 27, 25.

¹⁴ P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio...*, 25.

¹⁵ «Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa» (1Pt 2, 9). La funzione sacerdotale è di Cristo e viene partecipata a tutti i fedeli.

¹⁶ Anche in Ap 1,6; 5, 10; 20, 6 il sacerdozio viene riferito a tutti i credenti. Risulta significativa la constatazione che il termine greco *hieréus* (tradotto come "sacerdote") e i suoi derivati siano applicati soltanto a Cristo e al popolo di Dio, mentre per coloro che svolgono i ministeri istituzionali sono impiegate altre definizioni (*presbiteroi*, *episcopoi*, ecc.).

ne unitaria della comunità cristiana, all'interno della quale non sussistono suddivisioni in diverse classi di fedeli, ma vi è un'unica condizione, quella di credente, e la sola demarcazione è quella tra credenti e non credenti¹⁷.

La presenza dei diversi ministeri, istituzionali o carismatici, con i quali si vengono gradualmente a sviluppare e ad organizzare le comunità, non fa venire meno la concezione unitaria del popolo di Dio, in quanto, per un verso, questi servizi in favore della comunità restano almeno per i primi due secoli liberamente accessibili alla gran parte dei fedeli¹⁸; dall'altro, la varietà delle funzioni non comporta una differenza ontologica nella condizione ecclesiale di coloro che le svolgono. La base sociale resta comune e indifferenziata¹⁹, senza alcuna contrapposizione in diversi *status*.

Le distinzioni all'interno del popolo di Dio tra diverse categorie di fedeli si vengono a sovrapporre solo in epoca successiva, dal III secolo in poi, ma non per esigenze intrinseche alla dottrina cristiana o all'ordine ecclesiale, quanto piuttosto per l'influenza di fattori esterni: da un lato, per l'incidenza dei contesti culturali e giuridici in cui si sviluppano le comunità cristiane che prevedono diverse forme di stratificazione sociale; dall'altro, per il graduale emergere, nel corso del progressivo sviluppo dell'organizzazione istituzionale, di una classe particolare di funzionari, cui si attribuisce un rango speciale. La categoria dei laici viene così progressivamente a essere definita in contrapposizione alla categoria dei chierici.

Significativa di questa evoluzione risulta proprio la graduale conversione dell'uso del vocabolo "laico" per indicare una porzione particolare di fedeli²⁰. Il termine *laikós*, pur significando letteralmente "appartenente al popolo", nel linguaggio recepito dal giudaismo di lingua greca²¹ aveva acquisito il significato di "oggetto profano, non consacrato a Dio", principalmente in riferimento alle cose²², ma in certi passi in modo traslato anche in riferimento alle persone²³. Negli scritti del Nuovo Testamento il termine *laikós* non si ritrova mai, né sarebbe stato coerente definire i fedeli con questo vocabolo, nell'accezione che aveva assunto, per il contrasto con la concezione originaria del popolo di Dio, per la quale tutti i fedeli sono consacrati in Cristo²⁴.

¹⁷ 1Pt 2, 7-8.

¹⁸ Sull'argomento si vedano gli approfondimenti svolti *infra*, §3.1.

¹⁹ I credenti sono messi su di un piano di uguaglianza fondamentale: tutti sono consacrati a Cristo e chiamati a essere santi (1Cor 1, 2). Per designare i componenti del popolo di Dio si usano denominazioni unitarie e onnicomprensive: discepoli (At 6, 1,2,7), fratelli (At 1, 15), santi (Rm 1, 7; 1Cor 1, 2; 2Cor 1, 1), eletti (1Pt 1, 1).

²⁰ I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, in NRTh 80 (1959) 840-

853; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del termino laico*, Pamplona, 1973, 25-72.

²¹ Il termine non si trova nella traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei Settanta, ma in quelle di Aquila, Simmaco e Teodoziona, risalenti al II secolo a. C.

²² 1Sam 21, 5; Ez 22, 26; Ez 48, 15.

²³ Is 24, 2 e Os 4, 9: si distingue tra il popolo e i sacerdoti, e il popolo viene qualificato come *laikós*.

²⁴ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église...*, 13; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio...*, 27.

Il primo accenno al termine *laikós* negli scritti dei Padri Apostolici risale alla lettera di Clemente Romano ai Corinti, alla fine del I secolo, ma in un contesto specifico che ridimensiona molto il significato dell'espressione. Invero, Clemente si propone di richiamare i fedeli a rispettare un ordine nella disciplina della comunità e a tal fine evoca alcuni esempi di apparati organicamente strutturati, tra i quali cita il sistema gerarchico dell'ordinamento del culto ebraico, dove gran sacerdote, sacerdoti, leviti e laici hanno ciascuno un proprio ruolo²⁵. Non era quindi intenzione dell'autore tratteggiare alcuna distinzione tra gruppi di fedeli, dato che, al contrario, per designare i componenti della comunità cristiana ricorre ad altre espressioni indistinte, quali "fratelli" o "eletti", che presuppongono ancora una concezione unitaria dell'appartenenza al popolo di Dio²⁶.

Del resto, il termine non viene neppure recepito in altre opere di quest'epoca, ma occorrerà aspettare un altro secolo perché ricompaia, quando lo sviluppo delle comunità aveva portato a definire meglio le gerarchie istituzionali interne. La nozione si ritrova nell'opera di Clemente di Alessandria, ove si menziona la triade "*presbíteros, diákonos, laikós*"²⁷. Tuttavia, l'elencazione non intende ancora significare una distinzione tra diverse condizioni giuridiche, dal momento che l'autore, in senso contrario, sottomette tutte e tre le categorie alla medesima disciplina in tema di matrimonio²⁸.

Nella terminologia della Chiesa di lingua latina il termine *laikós* viene tradotto, oltre che come *laicus*, come *plebeius*²⁹. Tertulliano riprende questa locuzione e accanto alla distinzione tra sacerdoti e laici, tratta dall'ebraismo³⁰, ricorre alla distinzione *ordo-plebs* per definire la diversità di posizione tra chi è elevato ad una carica e chi appartiene alla massa dei fedeli³¹. La nozione di *ordo* deriva dall'amministrazione municipale romana, nella quale designa la classe dei senatori curiali che amministrano la città e che godono di speciali prerogative³². Reperendo i termini nel contesto ecclesiale, *plebs* viene a indicare chi appartiene genericamente al popolo, distinto da chi riveste una posizione qualificata (*ordo*) a seguito del conferimento di un ufficio di direzione

²⁵ «Al gran sacerdote sono conferiti particolari uffici liturgici, ai sacerdoti è stato assegnato un incarico specifico e ai leviti incombono propri servizi. Il laico (*Laikós ánthr pos*) è legato ai precetti laici» (*Ep. I ad Corinthios* c. 40). Gli altri esempi riportati da Clemente sono l'esercito romano (c. 37) e il corpo umano (c. 38).

²⁶ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église...*, 28-35.

²⁷ *Stromata*, III, 12, 90, 1.

²⁸ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église...*, 75-76.

²⁹ Un traduttore latino della seconda metà del

Il secolo traduce così il passo di Clemente Romano: «*Plebeius homo laicis praeceptis datus est*» (*Antiqua versio latina Epistolae Clementis ad Corinthios*, c. 40) (citata da J. HERVADA, *Tres estudios* ..., 52).

³⁰ *De exhortatione castitatis*, 7, 6.

³¹ *De exhortatione castitatis*, 7, 6; *De baptismo*, 17,2; *De monogamia*, 11-12; *De praescriptione adversus haereticos*, 41.

³² J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, in G. LE BRAS (a cura di), *Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident*, III, Paris, 117.

della comunità³³. Peraltro, in Tertulliano la distinzione non ha ancora il valore di designare una differenza sostanziale nella condizione dei fedeli, quanto piuttosto una distinzione funzionale che deriva dalla strutturazione gerarchica dei ministeri istituzionali. Invero, l'autore sottolinea come la "*differentiam inter ordinem et plebem*" sia stata costituita dall'autorità della Chiesa³⁴, ma tutti i fedeli sono tenuti al rispetto delle medesime regole di purezza e anche ai laici sono riconosciute funzioni sacerdotali³⁵.

L'altro termine che si viene a delineare nel corso del III secolo e che concorre a tracciare una linea di demarcazione tra i fedeli è quello di *klêros* (*clerus* in latino). Il vocabolo significa letteralmente "sorte" e si ritrova già negli scritti neotestamentari in riferimento all'insieme dei fedeli "eletti" in Cristo³⁶, che hanno ricevuto la "sorte dei santi"³⁷. Con Origene la nozione viene usata con una accezione più specifica, per evidenziare la progressione di rigore verso la perfezione spirituale che è richiesta a coloro che salgono i gradini della scala gerarchica e che sono chiamati, appunto, in modo comprensivo, *klêros*³⁸. Iniziano così ad essere adombrati dei tratti differenziali nelle situazioni e nelle capacità dei fedeli, quantunque il vocabolo non abbia ancora acquisito un significato univoco e non consenta di delineare una categoria precisa³⁹.

In effetti, in quest'epoca non si possono ancora individuare *status* giuridici diversificati⁴⁰, in quanto sul piano teologico ecclesiale continua a prevalere una concezione unitaria della condizione di membro del popolo di Dio e le distinzioni si pongono più sul piano sociale, riguardando la dimensione funzionale o esistenziale. Nel periodo successivo, tuttavia, la demarcazione si viene progressivamente ad accentuare, allorché l'uso dei termini di laico e di chierico entrano nel linguaggio comune⁴¹ e le due categorie di fedeli rappresentate da queste due nozioni si vengono a distanziare sempre maggiormente proprio sulla base della correlazione reciproca. Quella che è nata come una distinzione funzionale di carattere pratico, diviene nel IV secolo una divergenza tra due condizioni che si differenziano per le regole speciali che le di-

³³ Da *ordo* deriva il termine *ordinare* nel significato di "*in ordinem adlegare*", ossia di incorporazione all'*ordo*, che avveniva mediante la cerimonia di imposizione delle mani (*De idolatria*, 2).

³⁴ *Ivi*; *De monogamia*, 11. La nozione di *ordo* si ritrova anche in Cipriano, *Ep.* 33, 1.

³⁵ «*Nonne et laici sumus sacerdotes?*» (*De exhortatione castitatis*, 7, 6). Anche Agostino riferisce il sacerdozio a tutti i fedeli (*De civitate Dei*, 20, c. 10).

³⁶ 1Pt 5, 1-3.

³⁷ Col 1, 12.

³⁸ *Homiliae in Jeremiam*, XI, 3; *Homiliae in Ezechielem*, 5, 4.

³⁹ Si riscontra un uso del termine *klêros* ancora polivalente, riferito a tutti i fedeli (*Homiliae in Leviticum*, 5,3). A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 80-82.

⁴⁰ J. HERVADA, *Tres estudios...*, 60-72.

⁴¹ Si riscontra un uso generalizzato della dicotomia chierici-laici nei concili, negli autori ecclesiastici, nelle collezioni canoniche e nella legislazione civile. Si veda un'ampia citazione di fonti in J. HERVADA, *Tres estudios...*, 73-79.

sciplinano e per le diverse situazioni giuridiche soggettive (capacità, diritti e doveri) ad esse ricondotte.

Tale evoluzione si compie per il concorso di una serie di fattori⁴². Anzitutto, la grande espansione del Cristianesimo, avvenuta anche a seguito della cessazione delle persecuzioni ad opera degli imperatori romani⁴³, viene a rendere più complessa la struttura interna delle comunità. L'adesione sempre più ampia di masse di persone di diversa estrazione rende meno omogeneo il tessuto sociale delle comunità e fa emergere con maggiore estensione le disparità tra i fedeli, sia nell'afflato religioso sia nel livello culturale. Ciò induce le autorità ecclesiastiche a una certa resistenza e diffidenza nell'ammettere una partecipazione diffusa alle funzioni ecclesiali di individui considerati poco esperti e, soprattutto, difficilmente assoggettabili a controlli efficaci. Di conseguenza, sono gradualmente adottati provvedimenti diretti a restringere le capacità dei laici, tanto nello svolgere attività prima lasciate alla loro libera iniziativa, quanto nell'essere investiti di incarichi ufficiali⁴⁴.

D'altro canto, il progressivo perfezionamento dell'organizzazione istituzionale aveva condotto a un maggiore accentramento delle funzioni di governo sotto l'autorità di vertice del Vescovo e a una più accentuata specializzazione delle competenze affidate agli uffici subordinati. Nell'attribuire tali investiture, pertanto, si viene a preferire la categoria dei chierici⁴⁵, in quanto sono divenuti una classe di persone selezionate, non solo per le particolari attitudini spirituali, ma anche per i requisiti di moralità e di istruzione⁴⁶. L'accesso alle cariche sociali non è più lasciato alla libera ispirazione carismatica, ma viene preceduto e regolato da un percorso per gradi di preparazione e di verifica attitudinale⁴⁷.

La condizione giuridico-sociale dei chierici risulta così sempre maggiormente definita e disciplinata da una serie di prescrizioni speciali

⁴² Per un'analisi complessiva del periodo, si veda J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 98-212.

⁴³ A partire dall'editto di Galerio del 311, gli imperatori romani decidono di ritornare alla tradizione di tolleranza e di abolire il reato di adesione al *nomen christianum*, pur mantenendo le restrizioni all'organizzazione comunitaria del culto. La svolta più significativa avviene con gli accordi raggiunti nel febbraio del 313 a Milano dagli augusti Costantino e Licinio, conosciuti con la denominazione tratlizia di "editto di Milano", con i quali concedono la libertà di culto a tutti i sudditi (Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 48, 2-12; Eusebio, *Historia ecclesiastica*, 10, 1-14).

⁴⁴ Sul punto si veda *infra* 3.1.

⁴⁵ J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 98-99

⁴⁶ I requisiti generici già richiesti nei primi secoli per i Vescovi (1Tm 3, 2; Tit 1, 7-8), per i presbiteri (che nelle lettere paoline sono termini sinonimi Tit 1, 5-6) e per i diaconi (1Tm 3, 8-10 e 12), sono rafforzati e precisati nei secoli successivi da numerosi interventi dei concili, dei romani pontefici e anche della legislazione imperiale, che fissano i requisiti di età, le qualità fisiche e quelle psichiche richieste negli ordinandi. Si possono vedere le fonti citate in J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 121-128.

⁴⁷ Prima dell'ordinazione si procede all'esame della fede, della moralità e della scienza dei candidati (J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 128-136).

che sanciscono peculiari obblighi da osservarsi nell'aspetto esteriore⁴⁸, nel comportamento⁴⁹ e nelle attività professionali⁵⁰. Data la loro posizione della Chiesa, inoltre, anche gli imperatori cristiani riconoscono ai chierici determinati privilegi⁵¹. Inizia di conseguenza a emergere una stratificazione, all'interno della comunità ecclesiale, tra l'*ordo clericorum*, che raggiunge progressivamente un rango di maggiore prestigio, e la moltitudine eterogenea dei restanti fedeli, che viene relegata a un ruolo sempre più passivo e marginale.

Quantunque in quest'epoca le condizioni giuridiche non siano ancora ben definite⁵², si pongono tuttavia le basi perché nel periodo successivo si giunga a una concezione corporativa della società ecclesiale, divisa per *status* dei fedeli⁵³. Una evoluzione che viene determinata anche dalla più rigida ripartizione in classi sociali connessa al sistema feudale, da un lato, e, dall'altro, dal conflitto tra la Chiesa e l'autorità politica nel governo della *Respublica gentium christianarum*. Per contrastare le ingerenze dei sovrani secolari negli *interna corporis* dell'organizzazione ecclesiale e difendere la *libertas Ecclesiae*, i romani pontefici emanarono una serie di disposizioni dirette a vietare o quanto meno a ridurre le loro intromissioni, richiamandosi alla distinzione di competenze tra la *potestas in spiritualibus* e la *potestas in temporalibus*, l'una riservata alla Chiesa e a chi in essa detiene il *sacerdotium*, l'altra rimessa al titolare di potere nel *regnum*. Dal piano politico, la divisione degli ambiti tra spirituale e temporale viene trasfusa nel piano interno della comunità ecclesiale, conducendo a rafforzare la separazione tra i chierici, che possiedono il potere spirituale, e i laici, tra i quali sono annoverati i sovrani temporali, che non devono immischiarsi nelle questioni riservate alla gerarchia ecclesiastica⁵⁴. La bipartizione tra chierici e laici, che ormai ricorre diffusamente, diviene così l'espressione di «*duo ordines*»⁵⁵ o «*duo genera christia-*

⁴⁸ Chierici e laici occupano un posto diverso in chiesa durante le celebrazioni liturgiche: i chierici nell'abside, i laici nella navata (questa usanza viene documentata nel *Codex Theodosianus*, IX, 45). Alcuni concili vietano ai chierici di portare abiti secolari e di evitare eccessi e indecenze, mentre dalla fine del IV secolo si impone la tonsura come segno distintivo per chierici e monaci (J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico...*, 230).

⁴⁹ In alcuni concili particolari sono stabilite sanzioni penali diverse tra chierici e laici, oppure configurano delitti speciali per i soli chierici o sanzioni diverse tra laici e chierici (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 94-103).

⁵⁰ Alcune attività sono considerate indecorose e proibite ai chierici (J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 168-169).

⁵¹ I privilegi interessano principalmente tre ambiti: lo statuto patrimoniale; le immunità fiscali e le esenzioni dagli incarichi civili; il foro di giurisdizione (J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 172-179, 240-245).

⁵² J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, 211-212.

⁵³ J. HERVADA, *Notas sobre el uso del termino laico...*, 125-157.

⁵⁴ Ivi, 136-141.

⁵⁵ Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, lib. II, pars II, c. 3: «Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. [...] Laicus interpretatio popularis. Clericus dicitur a klêros Graecae, quod Latine interpretatum sortem sonat, sive quod ipse sorte sit electus a Deo ad servitium Dei, sive quod ipse Deus sors illius est».

norum»⁵⁶: i laici fanno parte del popolo e sono dediti alla vita terrena e agli affari temporali; i chierici, invece, sono dediti alla vita spirituale e sono i prescelti da Dio per reggere l'istituzione ecclesiale⁵⁷.

2.2. Popolo di Dio versus comunione

Con l'insegnamento del concilio ecumenico Vaticano II si ritorna alla concezione unitaria della comunità ecclesiale, propria delle origini. La nozione di popolo di Dio, infatti, ha una portata centrale e sistematica nell'ecclesio-logia conciliare⁵⁸. Nel definire la struttura costitutiva della Chiesa con l'immagine del popolo di Dio si viene a sottolineare una condizione radicale di uguaglianza tra tutti i fedeli ad esso incorporati, che si fonda sul battesimo e sugli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana. In forza dell'appartenenza all'unico popolo, tutti i fedeli partecipano al sacerdozio di Cristo, nelle tre funzioni *sanctificandi, prophetizandi ac regendi*. Quindi, tutti i fedeli, in quanto parte di un tutto, sono resi non solo capaci ma anche responsabili della realizzazione della missione comune⁵⁹.

La trattazione dedicata ai laici⁶⁰ costituisce già di per se stessa una novità e una spinta al rinnovamento, rispetto alla scarsa attenzione che veniva riservata alla posizione del laico nella precedente impostazione gerarcologica⁶¹. Il cambiamento di prospettiva era stato anticipato tra Ottocento e Novecento dal progressivo impegno socio-politico dei fedeli, per lo più laici, che a seguito delle rivoluzioni politiche e industriali dell'epoca avevano dato vita a un numero crescente di movimenti cattolici, per sperimentare forme nuove e più incisive di testimonianza dei valori evangelici e di animazione cristiana di

⁵⁶ Graziano, C. XII, q. 1, c. 7: «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici [...] Klêros enim grece latine sors. Inde huiusmodi homiunes vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent... § 1. Aliud vero est genus christianorum, ut sunt laici. Laôs enim est populus. His licet temporalia possidere, [...] His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vicia tamen beneficiendo evitaverint». Il passo viene attribuito da Graziano a Gerolamo ma l'autenticità è dubbia e pare più probabile che sia da riferire a un autore del XI o XII secolo.

⁵⁷ «Duae quippe vitae sunt: una terrena, alte-

ra coelestis: altera corporea, altera spiritualis. [...] In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt, pertinent, potestas est terrena. In clericis autem ad quorum officium spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina. Illa igitur potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur» (Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, lib. II, pars II, c. 4).

⁵⁸ G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, *Lumen gentium*, a cura di S. Noceti e R. Repole, Bologna, 2015, 57-59; D. VITALI, *Il popolo di Dio*, ivi, 143-152; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio...*, 95-113.

⁵⁹ LG, 9-12.

⁶⁰ LG, 30-33; AA; CD, 16; PO, 9.

⁶¹ D. VITALI, *I laici*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, *Lumen gentium*, 315-320.

un mondo sempre più secolarizzato⁶². Tali esperienze concrete vengono poi recepite dal magistero⁶³ e dalla dottrina teologica, sino all'approdo dell'insegnamento del concilio ecumenico Vaticano II.

La riflessione conciliare ha certamente valorizzato la posizione dei laici, nell'affermare che partecipano pienamente alle funzioni sacerdotale, profetica e regale di Cristo⁶⁴. Nondimeno, i Padri sinodali non hanno approfondito del tutto le potenzialità insite in una tale impostazione, a causa delle persistenti incertezze dottrinali intorno all'identità e al ruolo dei laici. Nonostante i tentativi di superare una definizione puramente in negativo dello stato laicale, nella formulazione dei documenti conciliari si riscontra una insuperata difficoltà a precisare in positivo quale sia la vocazione peculiare e la condizione specifica dei laici. Di fatto, si vengono a riferire al laico le caratteristiche che sono proprie del sacerdozio comune a tutti i fedeli⁶⁵. Ne deriva una inevitabile ambiguità nella configurazione del rapporto tra il sacerdozio comune e il sacerdozio gerarchico, che viene a indebolire il principio di uguaglianza radicale sotteso alla nozione di popolo di Dio, in quanto l'articolazione tra le funzioni dei laici e dei chierici non viene ricompresa nel quadro unitario di una missione comune, ma come due competenze specifiche, poste su livelli e in ambiti distinti.

Le incertezze implicite nella dottrina del Concilio hanno contribuito a rendere più ardua la sua recezione, dando adito a ermeneutiche discordanti. In effetti, la rivalutazione della nozione di popolo di Dio proposta dall'insegnamento conciliare non è stata successivamente implementata, da parte della dottrina e della prassi ecclesiale, in modo coerente ai principi ispiratori⁶⁶. A seguito dell'emergere di orientamenti distorsivi che conducevano a rivendicazioni radicali di democrazia nella Chiesa, il magistero è stato indotto a reagire e a adottare una interpretazione dei documenti conciliari che salvaguardasse la differenza essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Così, nel Sinodo dei Vescovi del 1985 l'Assemblea ha richiamato la nozione di "Chiesa come comunione", affermando che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»⁶⁷. In realtà, la

⁶² G. DALLA TORRE, *Laicità e diritto canonico*, in *Lessico della laicità*, 135-137; D. VITALI, *I ministeri dei laici...*, 10.

⁶³ Si ricordano, in particolare, i documenti sulla dottrina sociale, a partire dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII (1891), e gli interventi di sostegno dei movimenti cattolici come l'Azione Cattolica in Italia (Pio X, enciclica *Il fermo proposito*, dell'11 giugno 1905).

⁶⁴ L'impostazione del tema del sacerdozio comune secondo lo schema dei *tria munera Christi* viene tratta principalmente dall'opera di Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953.

⁶⁵ LG, 32 e 34. D. VITALI, *I laici...*, 333 e 340.

⁶⁶ S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas: una riflessione teologica*, in QdM, 8, Milano 2000, 47-72; G. CANOBBIO, *La riflessione teologica sui laici dal Concilio a oggi*, in AA.Vv., *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, a cura di L. Navarro e F. Puig, Milano, 2012, 11-34; G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, 67-73; D. VITALI, *Il popolo di Dio*, 151-159; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, 117-178.

⁶⁷ Sinodo 1985, *Relatio finalis*, II/C-1, in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, Bologna, 2005, I.

struttura di comunione è poco citata nei testi conciliari ed emerge piuttosto come una conseguenza della partecipazione dei fedeli al popolo di Dio. Non-dimeno, le dichiarazioni del Sinodo vengono a orientare l'interpretazione della dottrina conciliare, tanto che nei successivi interventi del magistero viene data prevalenza al concetto di comunione, mentre viene lasciata ai margini la figura del popolo di Dio⁶⁸.

I due concetti, peraltro, non sono equivalenti, in quanto riflettono logiche diverse: la nozione di popolo di Dio rispecchia una dottrina inclusiva; quella di comunione una dottrina differenziale. La dottrina del popolo di Dio si fonda su ciò che unisce, ossia la condizione comune dei fedeli, e poi precisa le ragioni distintive nella struttura costitutiva della comunità, ossia i doni gerarchici e carismatici. Ma del popolo di Dio fanno parte tutti i fedeli, anche quelli investiti di funzioni gerarchiche: in questa prospettiva, non c'è contrapposizione tra Chiesa-popolo di Dio e Chiesa-istituzione, perché l'una precede e comprende l'altra. Non sono due realtà separate, ma due piani distinti in cui si struttura il popolo di Dio: l'uno è quello della grazia ricevuta con il battesimo che fa partecipare i fedeli all'essere del Corpo mistico di Cristo; l'altro è quello della funzione che distingue i diversi ruoli istituzionali di coloro che sono chiamati ad amministrare i mezzi ordinati a promuovere la salvezza⁶⁹.

Nella costituzione organica del popolo di Dio si distingue infatti "essenzialmente e non solo di grado"⁷⁰ tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, ma il rapporto tra queste due forme di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo viene ricompreso in un'ottica unitaria. Da un lato, il soggetto del sacerdozio comune è l'intero popolo di Dio, secondo una partecipazione condivisa tra tutti i fedeli che viene prima di qualsiasi distinzione funzionale. Dall'altro, tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sussiste un nesso costitutivo inscindibile che si configura come una relazione di reciprocità e di complementarità, come due realtà che si presuppongono vicendevolmente e sono ordinate l'una all'altra⁷¹. Il sacerdozio ministeriale, infatti, esiste in ragione del servizio che deve svolgere nei confronti dei fedeli. D'altro canto, il compito dei pastori non è di assumere l'interezza della missione salvifica della Chiesa, in quanto devono riconoscere i ministeri e i carismi di tutti i fedeli, in modo che tutti cooperino concordemente alla missione comune, nel modo loro proprio⁷². Quindi, se i pastori guidano il popolo, tutti i componenti parte-

⁶⁸ L'ecclesiologia di comunione è il quadro di riferimento del Sinodo dei Vescovi del 1987 sulla vocazione e missione dei laici nel mondo, la cui riflessione è stata recepita da GIOVANNI PAOLO II, nell'es.ap *Christifideles laici*, del 30 dicembre 1988. Da questo intervento, il principio di comunione viene a incidere sull'ulteriore sviluppo della teologia del laicato.

⁶⁹ D. VITALI, *Il popolo di Dio*, 148-149.

⁷⁰ LG, 10.

⁷¹ D. VITALI, *Il popolo di Dio*, 161-167.

⁷² LG, 30; AA, 3. D. VITALI, *I laici...*, 322-324.

cipano all'apostolato in forza dell'abilitazione originaria ricevuta con il battesimo, senza bisogno di una concessione da parte della gerarchia⁷³. Si distingue peraltro tra un ambito di apostolato generale, nel quale tutti i fedeli hanno il diritto di assumere liberamente iniziative, e un ambito di apostolato più ristretto, corrispondente con le funzioni riservate alla gerarchia, nel quale i fedeli possono assumere determinati incarichi, ma sulla base di una specifica investitura da parte dell'autorità competente⁷⁴. Peraltro, nella logica del sacerdozio comune, pure la capacità dei laici di essere investiti di determinate funzioni istituzionali rientra nell'abilitazione propria del laico di partecipare pienamente alla missione della Chiesa, quantunque, trattandosi di mansioni che impegnano l'organizzazione ufficiale e vengono svolte *nomine Ecclesiae*, abbiano bisogno di un mandato formale. Ma non si tratta di funzioni che fuoriescono dalla sfera sostanziale del sacerdozio comune, tanto è vero che si raccomanda ai pastori di favorire l'assunzione e lo svolgimento da parte dei laici di questi incarichi gerarchici a servizio della Chiesa⁷⁵.

In definitiva, nella logica inclusiva e unitaria del popolo di Dio, si riconosce e si promuove la partecipazione essenziale e indispensabile del sacerdozio comune all'interessa della missione della Chiesa, sia nella dimensione comunitaria sia nella dimensione istituzionale. I pastori, quindi, non possono pretendere di monopolizzare e di concentrare nelle mani dei ministri sacri ogni funzione istituzionale, perché si verrebbe a distorcere il rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, assolutizzando il secondo a discapito del primo.

Diversamente, la logica della comunione è una prospettiva che sottolinea la differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, accentuando la separazione delle competenze e attribuendo una posizione dominante e autoreferenziale al ministero gerarchico.

Resta sullo sfondo la condizione comune dei fedeli e si approfondiscono le specificità di ciascuna tipologia di condizione. Per i laici l'elemento di specialità viene indicato nel "carattere o indole secolare"⁷⁶. Tale caratteristica era già stata adombrata dal concilio, senza, peraltro, che venisse elevata a criterio prevalente di definizione dello stato laicale⁷⁷. Nel porre l'accento sui tratti differenziali, invece, si indica come funzione propria e tipica del laico

⁷³ LG, 33; AA, 23-24. D. VITALI, *I laici...*, 335-336.

⁷⁴ Questa distinzione si ritrova nella sistematica dei codici, dove si distingue tra il diritto di apostolato comune dei laici (can. 225 CIC; can. 408 §2 CCEO), come espressione del diritto-dovere fondamentale di tutti i fedeli di partecipare alla missione della Chiesa (can. 216 CIC; can. 19 CCEO), e la capacità, pur fondata sul sacerdozio comune, di essere investiti di determinati incarichi

con specifico mandato della gerarchia (can. 228 §1 CIC; can. 408 §2 CCEO).

⁷⁵ AA, 10; CD, 16; PO, 9.

⁷⁶ *Christifideles laici*, n. 9, 15, 17.

⁷⁷ LG, 30 e 31. In realtà, come si è detto, nella definizione conciliare dello stato laicale si riscontra una certa ambivalenza, data dall'oscillare tra il polo della uguaglianza di base e quello della diversità tipologica (D. VITALI, *I laici...*, 323 e 327-328).

l'animazione cristiana delle realtà temporali. L'enfasi data alla proiezione del laico verso l'esterno conduce a estrometterlo dall'interno della Chiesa o quanto meno a ridurre il suo ruolo nella partecipazione al sacerdozio comune. Nella missione di apostolato del laico, infatti, si distingue tra un campo primario, vale a dire l'impegno nel mondo, e un campo solo secondario, ossia l'impegno all'interno della Chiesa⁷⁸.

In questo secondo ambito, poi, si registra l'ulteriore tendenza a restringere l'area dell'apostolato generale e a subordinare alla concessione della gerarchia l'area dell'apostolato istituzionale⁷⁹. Si sottolinea infatti la diversità essenziale tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale, e di questo si mette in evidenza sia il carattere insostituibile, in quanto, sulla base della successione apostolica, sono investiti della posizione di autorità nelle tre funzioni della missione della Chiesa, sia l'indivisibile unità delle funzioni in esso ricomprese⁸⁰. Si viene così a sovrapporre la struttura gerarchica dei ministeri ordinati con l'organizzazione istituzionale dell'intera Chiesa, giungendo a ritenere più proprie dei chierici le attribuzioni autoritative in tutti gli ambiti dei *tria munera Christi*. Ai laici non si riconosce più una abilitazione originaria ad essere titolari di incarichi istituzionali, ma una mera possibilità di cooperare all'esercizio delle mansioni che non richiedono il sacramento dell'ordine, in posizione ausiliaria e di supplezza, qualora ricorrano le condizioni stabilite dall'ordinamento⁸¹.

Viene quindi meno il piano egualitario del sacerdozio comune tra tutti i fedeli e si configurano piuttosto relazioni asimmetriche tra i laici e coloro che sono insigniti del ministero gerarchico, ossia i chierici: i laici sono subordinati alla gerarchia e collaborano all'esercizio di ministeri di cui non sono titolari⁸². Se di comunione si tratta, è comunque una dinamica unidirezionale, non certo il riconoscimento di una autentica reciprocità e complementarietà tra

⁷⁸ *Christifideles laici*, n. 23. Si veda la distinzione tra il titolo del capitolo II (*La partecipazione dei laici alla vita della Chiesa-comunione*) e quello del capitolo III (*La corresponsabilità dei fedeli laici nella Chiesa-missione*).

⁷⁹ La tendenza risulta già nell'esortazione *Christifideles laici* (si veda in particolare il n. 23), ma viene ancora più accentuata con la istruzione interdicastriale *Ecclesiae de mysterio, Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, del 15 agosto 1997, in AAS 89 (1997) 852-977.

⁸⁰ *Ecclesiae de mysterio*, nn. 1-3.

⁸¹ *Ecclesiae de mysterio*, n. 4. L'istruzione tratta in particolare dei compiti che rientrano nei *munera docendi e sanctificandi*, individuando dei presupposti per il loro esercizio da parte dei laici

che possono essere ricondotti a due criteri fondamentali: l'assenza del ministro sacro o l'impossibilità dello stesso di esercitare in modo adeguato le sue competenze, da un lato; l'utilità o la necessità dello svolgimento suppletivo di tali incombenze per soddisfare le esigenze della comunità ecclesiale, dall'altro. Nel codice latino la possibilità per i laici di accedere a questi ministeri in forma temporanea o in veste di supplezza, viene prevista nel can. 230 §§2-3 CIC.

⁸² Significativa è l'adozione del termine "ministeri straordinari" per definire quei compiti che i fedeli non ordinati sono chiamati dall'autorità a svolgere, in funzione di supplezza, per il ricorrere di circostanze eccezionali (*Ecclesiae de mysterio*, art. 1, §3).

il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale, perché l'unico ministero considerato necessario è quello della gerarchia, mentre il contributo dei laici è visto solo come eventuale ed accessorio, come ausilio e supplenza in caso di necessità⁸³.

Un cambiamento di prospettiva rispetto all'ecclesiologia di comunione avviene con i recenti interventi di papa Francesco che recuperano la centralità dell'immagine della Chiesa come "Santo Popolo di Dio"⁸⁴. Nel quadro di un ritorno all'idea unitaria di popolo si riprende la correlazione necessaria e inscindibile tra il pastore e il gregge: il Vescovo non esiste senza il popolo che è chiamato a servire e di questo popolo il Vescovo deve sentirsi parte integrante e camminare insieme ai suoi componenti⁸⁵. Si rivaluta, poi, il sacramento del battesimo come prima e fondamentale consacrazione che rende i laici protagonisti e responsabili della missione della Chiesa⁸⁶. In una Chiesa missionaria "in uscita", infine, l'apostolato non può essere il dominio di pochi che difendono gelosamente le proprie prerogative, ma deve essere una partecipazione sinfonica di tutti, aperta al libero soffio dello Spirito che sollecita il contributo di ciascuno⁸⁷.

3. LA CORRESPONSABILITÀ DEI FEDELI LAICI NELLA MISSIONE DELLA CHIESA

Il recupero della nozione unitaria di popolo di Dio consente di superare le restrizioni che nel corso dei secoli sono state poste alla partecipazione dei laici, in base alla distinzione tra i "duo genera christianorum", e di ritornare alla tradizione propria delle origini della Chiesa, nella quale tutti i fedeli sono corresponsabili nella missione ecclesiale.

⁸³ Resta ancorata a questa concezione asimmetrica delle relazioni tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale anche la recente lettera della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE *Iuvenescit Ecclesia, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, del 15 maggio 2016. Il documento, infatti, continua a sovrapporre la struttura gerarchica del ministero ordinato alla dimensione istituzionale dell'intera Chiesa, per cui intende come "doni gerarchici" quelli conferiti con il sacramento dell'ordine (n. 14), mentre i "doni carismatici" sono quelli liberamente diffusi dallo Spirito a tutti i fedeli (n. 15). Questi ultimi, peraltro, per essere armonizzati nella comunione ecclesiale, hanno bisogno di un rico-

noscimento specifico da parte di un atto di discernimento dell'autorità gerarchica (n. 17).

⁸⁴ FRANCESCO, es. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, nn. 102-104; ID., *Messaggio al Presidente del Pontificio Consiglio dei Laici in occasione del 50° anniversario del decreto "Apostolicam actuositatem"*, del 22 ottobre 2015; *Lettera al Card. Marc Oullet*, 1.

⁸⁵ *Evangelii gaudium*, n. 31; *Lettera al Card. Marc Oullet*, 1.

⁸⁶ *Evangelii gaudium*, n. 102; *Lettera al Card. Marc Oullet*, 2.

⁸⁷ *Evangelii gaudium*, nn. 119 e 130; *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, del 17 giugno 2016.

3.1. *L'articolazione delle funzioni nei primi secoli di vita della Chiesa*

Nel periodo che va dalle origini al III secolo la partecipazione dei fedeli alle funzioni sociali a servizio delle comunità cristiane risulta ampia e articolata, proprio grazie alla concezione unitaria del popolo di Dio che considera tutti i credenti eredi di Cristo e quindi compartecipi delle sue funzioni sacerdotali⁸⁸. Espressione emblematica di questa visione corale di Chiesa sono, in epoca apostolica, le assemblee plenarie che vengono indette per trattare le questioni più importanti e per eleggere coloro che sono investiti di specifici incarichi⁸⁹. A queste riunioni partecipano tutti i componenti la comunità, senza distinzione di condizione, salva la funzione di preminenza degli apostoli, e tutti contribuiscono a deliberare le decisioni da assumere.

La partecipazione dei fedeli si manifesta peraltro in varie figure e, per una analisi più puntuale, si possono distinguere i ministeri o servizi svolti in modo individuale da quelli esercitati in forme collettive.

a) I munera individuali

Quantunque le Chiese particolari si siano venute progressivamente a strutturare in forma stabile secondo linee organizzative sempre meglio definite⁹⁰, i diversi ruoli istituzionali dei Vescovi, presbiteri e diaconi⁹¹ non risultano riservati a determinate categorie di fedeli, ma sono accessibili a tutti i battezzati maschi⁹². Anche quando si vengono a precisare i requisiti morali e attitu-

⁸⁸ P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1975; A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, 1984; J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico...*, 70-83; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, 21-44.

⁸⁹ Si vedano, per la comunità di Gerusalemme, le assemblee convocate da Pietro per associare il dodicesimo apostolo (At 1, 15: all'assemblea parteciparono centoventi persone); per eleggere i sette diaconi (At 6, 1-6: all'assemblea parteciparono tutti i discepoli della comunità); per scegliere i cooperatori missionari da inviare ad Antiochia con Paolo e Barnaba (At 15, 22 e 25; 2Cor 8,18-19).

⁹⁰ In epoca apostolica si configurano due tipologie di tipologie. La comunità di Gerusalemme, influenzata dall'ordinamento ebraico, era sotto l'autorità degli apostoli con i quali collaboravano in posizione subordinata i presbiteri e i diaconi. Le comunità cristiane provenienti dal paganesimo fondate dall'attività missionaria, soprattutto di Paolo, continuano a restare sotto la responsabilità dell'Apostolo, anche se sono affidate alla guida dei presbiteri locali. In epoca su-

bapostolica, intorno alla metà del II secolo, la struttura si uniformizza e si impone ovunque l'episcopato monarchico (W.M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico...*, I, 41-44).

⁹¹ In origine, non sussisteva una chiara distinzione tra Vescovo e presbitero, tanto che i termini erano usati come sinonimi per indicare l'ufficio di guida della comunità. In seguito, l'organizzazione si perfeziona e i due uffici sono configurati in modo più preciso.

⁹² Nonostante il diffondersi, in sette eretiche o in movimenti dissidenti, di prassi che ammettono le donne al presbiterato e all'episcopato o le abilitano allo svolgimento di servizi liturgici all'altare, si ritrova sempre una decisa condanna di tali abusi e la riaffermazione, come un dato tradizionale, del divieto alle donne di assumere funzioni sacerdotali. Le *Constitutiones apostolicae* definiscono il sacerdozio femminile contrario alla natura: «Quod si in precedentibus, non permisimus feminis docere, quo pacto quispiam praeter naturam eis fungi sacerdotio concedit?» (III, 9). La proibizione di ordinare «*presbyterae vel presidentes*» si ritrova nel concilio di Laodicea (c.

dinali per essere eletti a questi ministeri⁹³, si tratta comunque di qualità generiche che si possono riscontrare in tutti i credenti spiritualmente devoti e di buoni costumi⁹⁴. Peraltro, nel quadro di una visione che considera tutti i credenti partecipi del sacerdozio di Cristo, il compito dei Vescovi o presbiteri si profila come un ruolo di vigilanza e di testimonianza autentica nell'ambito di funzioni cui tutti possono accedere⁹⁵.

Invero, accanto a coloro che sono investiti di un incarico di presidenza e di guida della comunità si trovano fin dalle origini varie figure di credenti che collaborano e contribuiscono in modo significativo alla diffusione e all'approfondimento del messaggio evangelico. L'apostolato non è considerato un ufficio riservato a pochi, bensì una missione che coinvolge tutti i discepoli di Cristo. Così, gli Apostoli sono stati sostenuti e aiutati nel loro ministero da numerosi cooperatori, sia uomini che donne: i nomi di alcuni sono menzionati, soprattutto nelle lettere di Paolo⁹⁶, ma la maggioranza è rimasta sconosciuta. Inoltre, negli scritti neotestamentari si attesta la presenza e l'azione di vari ministeri a servizio della comunità⁹⁷ che vengono assunti liberamente e spontaneamente dai fedeli, anche senza aver ricevuto un incarico ufficiale⁹⁸, quale espressione dei molteplici doni della grazia soprannaturale infusi dallo Spirito per l'edificazione e la ricchezza dell'intero corpo ecclesiale⁹⁹.

Nel primo stadio di sviluppo delle comunità, quando ancora non si era raggiunta una precisa distinzione con i ruoli istituzionali¹⁰⁰, le funzioni dei cooperatori carismatici rivestivano una rilevante importanza per l'espansione e il consolidamento della dottrina cristiana, come viene documentato nel periodo postapostolico dalla *Didaché*¹⁰¹, dove si riconosce un ruolo essenziale a

11). In una lettera *ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos* (11 marzo 494) papa Gelasio I reagisce duramente alla notizia di donne che svolgono funzioni sacerdotali all'altare e condanna sia le donne sia i Vescovi che le hanno nominate o hanno comunque tollerato questi abusi (*Ep.* 14,26). Sui ministeri femminili si veda quanto detto *infra* in questo paragrafo.

⁹³ Per i Vescovi (1Tm 3, 2; Tit 1, 7-8), per i presbiteri (che nelle lettere paoline sono termini sinonimi Tit 1, 5-6) e per i diaconi (1Tm 3, 8-10 e 12).

⁹⁴ Nella storia si rinvengono casi, se pure eccezionali, di elezione di catecumeni, come per Ambrogio e Eusebio di Cesarea, mentre Cipriano era un neofita (P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 199-200).

⁹⁵ J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques...*, 337; A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 19.

⁹⁶ Se ne può vedere un elenco in J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques...*, 339-340.

⁹⁷ Sono ministeri molteplici: missionari itineranti, profeti, maestri o dottori, dediti a opere di carità (At 8,4; 11, 19; 13, 1; Rm 12, 6-8; 1Cor 14, 26-33; Ef 4, 11).

⁹⁸ Si rileva l'influsso del costume ebraico, che riconosceva ai giudei maschi e colti la libertà di intervenire e parlare nella sinagoga (consuetudine sfruttata dall'apostolo Paolo At 17, 1-2; 13, 15). Gli stessi Paolo e Barnaba svolgevano le funzioni di profeti e maestri in Antiochia prima di essere consacrati con l'imposizione delle mani (At 13, 1).

⁹⁹ Rm 12, 3-5; 1Cor 12, 4-11.

¹⁰⁰ Del resto, in quest'epoca non erano ancora definite le forme di investitura, precisate nel III secolo: distinzione tra due riti: istituzione con le parole e ordinazione con imposizione delle mani (*cheirotonia*) (J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico...*, 76).

¹⁰¹ *Didaché*, XI, 3-12; 13, 1-2.

diversi ministeri: gli apostoli, da intendere in senso ampio come missionari o predicatori itineranti, i profeti e i dottori. Spesso, i ministeri residenti dei Vescovi e dei diaconi sono eletti dal popolo proprio tra coloro che si erano prima fatti apprezzare per la ricchezza e la bontà di questi carismi¹⁰².

In seguito, con il perfezionamento dell'organizzazione istituzionale, molte delle funzioni dei cooperatori carismatici vennero assorbite nelle competenze dei ministeri gerarchici; inoltre, l'accentramento dei poteri di governo nel Vescovo, con la conseguente subordinazione di tutti gli altri uffici, induce, da un lato, a porre vincoli e condizioni per l'esercizio delle funzioni pubbliche, dall'altro, a preferire, nell'attribuzione delle relative mansioni, i chierici ai laici. Risultano così gradualmente ridotte le capacità lasciate alla libera partecipazione di tutti i fedeli¹⁰³.

Si tratta, nondimeno, di un cammino graduale. Ancora nel II secolo la partecipazione dei fedeli alle funzioni ecclesiali continua ad essere corale, non appannaggio di una classe istituzionale¹⁰⁴. Nel III secolo, con l'accentramento delle strutture gerarchiche e la specializzazione dei ruoli, si espandono le competenze che dipendono da una investitura ufficiale, ma, nondimeno persistono ampi spazi lasciati al libero intervento e contributo dei fedeli. Risalgono infatti a quest'epoca alcune figure di laici che hanno rivestito una posizione autorevole nell'insegnamento della dottrina cristiana, come Tertuliano e Origene¹⁰⁵. Peraltro, proprio in questo periodo, di fronte all'aumento del numero dei fedeli e all'attenuarsi del fervore religioso, la Chiesa inizia a interrogarsi se sia opportuno che persone indipendenti possano svolgere liberamente funzioni ecclesiali senza alcun controllo della gerarchia. Cominciano così ad essere introdotte progressive restrizioni.

In particolare, nelle *Constitutiones Apostolicae*, risalenti alla fine del IV secolo, si sanziona come abusivo l'esercizio di funzioni ecclesiastiche senza l'autorizzazione del Vescovo¹⁰⁶ e si proibisce ai laici di svolgere "*quamlibet sacerdotalem functionem*"¹⁰⁷. Nell'ambito delle funzioni sacerdotali vietate ai

¹⁰² *Didaché*, XV, 1.

¹⁰³ Una testimonianza sulla libera partecipazione di tutti i fedeli all'attività di predicare e di battezzare nei primi secoli, si trova nel commento alla lettera agli Efesini attribuita a Ilario Diacono, *Commentaria in XII Epistolas Beati Pauli, In Epistolam ad Ephesios*, c. IV, 11-12. L'Autore afferma che in origine «omnes docebant et omnes baptizabant». Solo in seguito «coepit alio ordine et providentia gubernari Ecclesia; quia si omnes eadem possent, irrationabile esset, et vulgaris res et vilissima videretur».

¹⁰⁴ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 56.

¹⁰⁵ Le critiche mosse dal Vescovo Demetrio di

Alessandria a Origene perché teneva omelie in pubblico erano motivate non dal fatto in sé che un laico predicasse in pubblico, ma perché lo faceva alla presenza di Vescovi. Alle accuse rispondono gli stessi Vescovi di Gerusalemme e di Cesarea, che avevano invitato Origene, affermando che nelle loro comunità i laici potevano predicare liberamente, anche alla presenza dei Vescovi (Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VI, 19, 17-18).

¹⁰⁶ «[...] sine episcopo nihil agite. Quod si quis sine episcopo aliquid faciat, illud frustra facit» (*Constitutiones Apostolicae*, II, c. 27).

¹⁰⁷ *Constitutiones Apostolicae*, III, c. 10: «Sed nec laicis permittimus quamlibet sacerdotalem functionem usurpare; ut sacrificium, vel bapti-

laici sono ricomprese pure alcune attività che in precedenza i laici svolgevano liberamente, come l'amministrazione del battesimo¹⁰⁸. La prassi che in origine riconosceva a tutti i fedeli la capacità di conferire ad altri il battesimo¹⁰⁹, quindi, è stata successivamente limitata, ma non esclusa del tutto, in quanto si continua a riconoscere che in determinate condizioni i laici possano lecitamente e validamente amministrare questo sacramento¹¹⁰.

Una progressiva restrizione della capacità dei laici si riscontra anche in merito all'insegnamento, prima lasciato aperto ai liberi apporti di tutti di fedeli. Ancora le *Constitutiones Apostolicae* continuano a riconoscere la possibilità di tutti i fedeli, anche dei laici, di insegnare la parola di Dio, ponendo come unici requisiti la perizia nell'arte oratoria e la probità dei costumi¹¹¹. Tuttavia, il timore di corruzioni nella dottrina e del propagarsi di eresie induce gli imperatori Valentiniano e Teodosio a prescrivere con un editto del 394 il divieto, per chiunque non avesse il titolo di ufficiale ecclesiastico di presentarsi in pubblico e di discutere o trattare argomenti sacri¹¹². Di seguito, anche il concilio di Cartagine del 398 impone ai laici di non insegnare alla presenza dei chierici, a meno che non ne siano stati espressamente autorizzati¹¹³. In tal senso si orientano anche le disposizioni date dal pontefice Leone Magno in alcune lettere dirette ai Vescovi locali, con le quali stabilisce che nessuno che non sia "*Domini sacerdotes*" possa rivendicare il diritto di insegnare o di predicare¹¹⁴. Di conseguenza, un laico può predicare solo se abbia ricevuto l'autorizzazione del Vescovo.

smum, vel impositionem manus, vel benedictionem tum parvum, tum magnam».

¹⁰⁸ In quanto funzione sacerdotale, il battesimo viene riservato ai Vescovi e ai presbiteri, mentre ne sono esclusi i chierici minori e i diaconi (*Constitutiones Apostolicae*, III, c. 11). I diaconi, come *sacerdotum ministri* assistevano alla cerimonia del battesimo per gli uomini, e le diaconesse per le donne.

¹⁰⁹ J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques...*, 342-343. Nella *Didaché* l'amministrazione del battesimo non è riservata (VII). Un argomento a favore di una capacità generale dei fedeli di battezzare si può dedurre da Tertulliano (*Liber de baptismo*, c. 17), il quale ritiene che ciò che tutti ricevono possono liberamente distribuire; perciò i laici sono potenzialmente capaci di conferire il battesimo, ma per la disciplina ecclesiastica non lo possono fare senza il permesso del Vescovo. Da tale ragionamento si può inferire l'esistenza di una prassi precedente che ammetteva la libertà dei fedeli di battezzare (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 130-131).

¹¹⁰ Le circostanze eccezionali sono ricondotte

alla situazione "*necessitate cogente*" prevista nella lettera sinodale indirizzata dal concilio di Roma ai Vescovi delle Gallie (c. 7); nel sinodo di Elvira del 305 (c. 38); nella lettera di papa Gelasio del 494 (*Ep.* 9). Sussistevano peraltro discussioni in dottrina circa la validità del battesimo conferito dai laici: in Occidente esprimevano parere più favorevole Tertulliano, Agostino e Gerolamo (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato*, 130-134).

¹¹¹ «Qui docet, quamvis laicus sit, modo peritus in sermone, ac morum probitate ornatus, doceat» (*Constitutiones Apostolicae*, VIII, c. 32).

¹¹² *Codex Theodosianus*, c. 2.

¹¹³ Norma tramandata come il c. 98 degli *Statuta Ecclesiae antiquae*: «Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus, docere non audeat». Per le donne, invece, il can. 99 stabilisce un divieto assoluto.

¹¹⁴ Leone Magno, *Epistola 119 ad Maximum Antiochenum episcopum*, c. 6: «Illud quoque dilectionem tuam convenit praecavere, ut praeter eos qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare, sive sit

Il progressivo perfezionamento della strutturazione gerarchica della Chiesa, peraltro, se conduce a subordinare a un'apposita investitura lo svolgimento di funzioni ecclesiali, vede anche l'attribuzione di ministeri istituzionali agli stessi laici. Intorno al III secolo, infatti, si vengono a precisare e a distinguere due forme di investitura dei ministeri: la cerimonia di imposizione delle mani (*cheirotonein*) in vista del servizio liturgico connesso principalmente all'offerta eucaristica, che viene riservata al clero, e quella di istituzione con la parola (*kathistasthai*) per i servizi di altra natura, accessibili anche ai laici¹¹⁵.

Tra i ministeri conferiti ai laici si ricordano anzitutto i ministeri femminili, a partire dal *coetus* delle vedove¹¹⁶, di cui esiste documentazione fin dal I secolo¹¹⁷. Nei primi tempi le vedove rivestivano una posizione di prestigio¹¹⁸ e svolgevano funzioni abbastanza estese in ambito liturgico-sacramentale, di assistenza caritativa e di amministrazione dei beni ecclesiastici¹¹⁹. Dal III secolo, con il progressivo accentramento dei poteri in capo al Vescovo e una più precisa definizione delle competenze tra le diverse cariche della gerarchia ecclesiastica, viene ad essere regolato con norme più rigorose pure l'*ordo viduarum*, ma il suo ruolo risulta fortemente ridimensionato: da un lato, per contrastare il diffondersi di prassi abusive che estendevano alle donne funzioni quasi sacerdotali, si precisa che l'investitura delle vedove non implica alcuna consacrazione rituale, con imposizione delle mani, come avviene per l'ordinazione clericale¹²⁰; dall'altro, le funzioni di questo *coetus* sono delimitate¹²¹

ille monachus, sive sit laicus, qui alicuius scientiae nomine glorietur». Analoghe istruzioni sono contenute nella *Epistula 120, ad Theodorum episcopum Cyri*, c. 6, che viene inserita nel *Decretum* di Graziano (c. 19, C. XVI, qu. 1).

¹¹⁵ La distinzione è ricordata nella *Traditio apostolica* (218 ca), in merito all'istituzione delle vedove (10).

¹¹⁶ R. METZ, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London, 1985, 91-95; P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 54-56; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, 186-188; C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino, 1989, 50-57; R. BRUNO SIOLA, «*Viduae*» e «*coetus viduarum*» nella chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, VIII Convegno internazionale, Perugia, 1990, 367-426; I. ZUANAZZI, «*Sinite eam*». *La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa*, in *DirEccl*, 119 (2008) 568-570.

¹¹⁷ 1Tm 5, 3-16.

¹¹⁸ Le vedove sono annoverate nell'organizzazione delle funzioni pubbliche, insieme a Vescovi presbiteri e diaconi (*Didascalìa*, II, 26, 3); occupano posti d'onore nelle cerimonie liturgiche (*Didascalìa*, II, 57, 8), nelle processioni e nelle liste di preghiera.

¹¹⁹ Non si ritrova un elenco completo delle funzioni delle vedove, ma, dalle proibizioni fatte in epoca successiva di esercitare determinate attività, si può dedurre che fossero giunte a svolgere ampie attribuzioni nell'ambito della liturgia e dell'amministrazione dei beni.

¹²⁰ L'investitura delle vedove consiste nella elezione da parte del Vescovo e nell'assunzione dell'impegno con una *professio*: «*vidua non ordinatur, sed eligitur ex nomine*» (*Traditio apostolica*, 10). In senso analogo, *Didascalìa*, III, 1,1. Il principio viene ribadito nelle *Constitutiones Apostolorum*, 8, 25, 2.

¹²¹ Limitazioni nell'ambito sacramentale-liturgico: divieto di battezzare (*Didascalìa*, III, 9, 1-3; *Constitutiones apostolicae*, III, 9, 2-4; *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 99 e 100). Resta però il compito di preparare al battesimo (*Statuta eccle-*

e circoscritte a compiti prevalentemente di preghiera e di asceti spirituali¹²², o di assistenza caritativa¹²³.

Funzioni analoghe di natura spirituale sono riconosciute alle vergini¹²⁴, il cui stile di vita in forma comunitaria viene ad emergere nel corso del III secolo. Dal IV secolo le vergini sono regolate più precisamente in un *ordo* specifico che giunge a precedere, per importanza sociale, il *coetus viduarum*¹²⁵. Anche per le vergini, la cerimonia di consacrazione non prevedeva alcuna imposizione delle mani¹²⁶.

Il ruolo femminile che acquista progressivamente maggiore importanza, nondimeno, è quello delle diaconesse¹²⁷. Il titolo si trova menzionato già nei documenti di epoca apostolica¹²⁸, ma pare designare un ministero di servizio ecclesiale in senso generico, senza avere ancora raggiunto una definizione di incarico specifico. Notizie più precise sul ruolo istituzionalizzato delle diaconesse emergono a partire dal III secolo, ma solo per le Chiese orientali ove

siae antiqua, c. 12). Limitazioni in ambito profetico: la vedova, se interrogata, può illustrare i principi fondamentali della dottrina, ma non addentrarsi in questioni teologiche più complesse (*Didascalìa* III, 5, 3-6; 6, 1-2). Secondo le *Constitutiones apostolicae*, invece, la vedova può illustrare verità di fede che non siano solo quelle elementari, ma non può insegnare in pubblico (*Const. ap.* III, 6, 1-2). Limitazioni sul piano dell'amministrazione economica: le vedove sono escluse dalle attività di amministrazione del patrimonio ecclesiale, particolarmente in ordine alla raccolta delle offerte e alla loro distribuzione ai poveri. La restrizione è giustificata dagli eccessi, registrati nella prassi, che hanno portato alcune vedove a dedicarsi ad attività di lucro, trascurando i compiti spirituali (*Didascalìa* III, 7, 1 ss.). Si ribadisce che le vedove sono prive di potestà e sono soggette all'autorità dei Vescovi e dei diaconi (*Didascalìa*, III, 8, 1).

¹²² Il loro ruolo è essenzialmente quello della preghiera (*Traditio apostolica*, 10; *Didascalìa* III, 5, 2; 6, 2; 7, 1 e 4-7) preparata con il digiuno (*Traditio apostolica*, 23; *Didascalìa*, III, 8, 1.2.3).

¹²³ *Canoni ecclesiastici degli apostoli*, 21, 1-2.

¹²⁴ R. METZ, *La consécration des Vierges dans l'Eglise romaine*, Strasbourg, 1954; P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 7; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 206-211; C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio"..., 57-60; L. DESANTI, *Vestali e vergini cristiane*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, 473-488; I. ZUANAZZI, «Sinite eam»..., 570-571.

¹²⁵ Nel passaggio dal III al IV secolo vi è un rovesciamento dei rapporti tra le due categorie, che si riscontra anche nella inversione dell'ordine di precedenza nella trattazione delle norme disciplinari: nella *Traditio apostolica* le vedove precedevano le vergini, mentre le vergini non erano neppure contemplate nella *Didascalìa*. Invece nelle *Constitutiones apostolicae* alle vergini è dedicata una trattazione più ampia delle vedove e sono citate generalmente per prime.

¹²⁶ Le vergini si consacrano a Dio mediante una cerimonia pubblica che prevede la *professio* della donna, la benedizione del Vescovo e l'imposizione del velo.

¹²⁷ J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 122-124; P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 45-52; ID., *Lo «status» delle diaconesse nella legislazione giustiniana*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, 509-515; J. GALOT, *La donna e i ministeri nella chiesa*, Assisi, 1973; R. GRYSON, *Il ministero della donna nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma, 1974; C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio"..., 83-88; I. ZUANAZZI, «Sinite eam»..., 571-573. Per una ricostruzione storica dell'istituto delle diaconesse, si veda anche il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato. Evoluzione e prospettive*, II, 4 e III, 2, in Rego-doc 48 (2001) 281-285.

¹²⁸ In Rm 16, 1-4 e 1Tm 3, 11 è contenuto un elenco dei requisiti di moralità per diventare diaconesse, ma non sono specificate le funzioni della categoria.

questo ministero era più diffuso. Le diaconesse vengono gradualmente ad acquisire una posizione di prevalenza rispetto agli altri ministeri femminili¹²⁹, sono nominate tra i componenti la gerarchia ecclesiastica¹³⁰ e occupano un posto di prestigio nell'elenco dei ministeri della comunità locale, dopo i diaconi ma prima dei suddiaconi¹³¹.

A differenza delle altre donne *professae*, le diaconesse sono ordinate con una consacrazione simile a quella degli altri membri del clero¹³², mediante l'imposizione delle mani e l'invocazione dello spirito¹³³. Anche il loro *status*, quanto ai doveri di onestà e correttezza dei costumi, viene equiparato dalla legislazione imperiale a quello dei *clerici*¹³⁴. Le loro funzioni, tuttavia, non sono eguali a quelle dei diaconi. Esse sono investite anzitutto dei compiti di servizio nei confronti delle donne che non sarebbe opportuno per ragioni di decenza e di prudenza affidare agli uomini, sia nell'assistenza caritativa, sia nell'amministrazione dei sacramenti¹³⁵. Svolgono anche mansioni disciplinari, di mediazione tra il Vescovo e le donne fedeli¹³⁶, di ordine durante le cerimonie in chiesa¹³⁷

¹²⁹ In particolare, rispetto alle vedove, le diaconesse sono a loro anteposte nelle liste di preghiera (*Constitutiones apostolicae*, 12, 44; invece nella *Didascalia* erano ancora le vedove a precedere le diaconesse). Inoltre, le vedove sono subordinate all'autorità delle diaconesse, in aggiunta a quella del Vescovo, dei presbiteri e dei diaconi (*Const. ap.*, III, 7). Peraltro, le diaconesse sono scelte preferibilmente tra le vergini e le vedove *univirae*, votate alla continenza e di età avanzata (*Const. ap.* VI, 17, 4).

¹³⁰ Nelle *Constitutiones apostolicae* le diaconesse, a differenza delle vedove, sono ricomprese nel clero (VIII, 16-23).

¹³¹ *Constitutiones apostolicae*, VIII, 21.

¹³² Richiamando il can. 19 del concilio di Nicea, alcuni negano che le diaconesse ricevesse-ro alcuna consacrazione (P. G. CARON, *Lo «status»...*, 511-512). In realtà questa disposizione si riferisce alle diaconesse appartenenti alla setta di Paolo di Samosata, le quali non hanno ricevuto «*aliquam manus impositionem*» e quindi, nel caso siano riammesse nella comunità ecclesiale, dovrebbero avere una nuova ordinazione (in questo senso è l'interpretazione della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato...*, II, 4, nota 65).

¹³³ Le *Constitutiones apostolicae* usano termini simili ma diversi per designare la consacrazione delle diaconesse: ai Vescovi, presbiteri e diaconi riservano il termine di *cheirotonia* (VIII 4-5; 16-17; 21); per le diaconesse e i lettori la

locuzione *epitithenai tas (tén) cheira(s)* (VIII 16, 2; 17, 2). Sulla difficoltà di distinguere tra le due forme di consacrazione sulla base della sola diversità terminologica, si vedano le riflessioni della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato...*, II, 4.

¹³⁴ Giustiniano estende alle *amabilibus diaconissis* le medesime disposizioni disciplinari previste per i *venerabiles clericos* (*Novella 6*, c. 6). Sono proibite le convivenze sospette, la corruzione e le nozze delle diaconesse, con pene severe a carico sia della diaconessa, sia del complice (*Nov. 6*, 6; *Nov. 123*, 43).

¹³⁵ Compiti di visita domiciliare delle donne credenti e di assistenza a quelle malate, cui portavano la comunione. Avevano inoltre l'incarico di istruire le neofite, di ungerne il corpo nella cerimonia del battesimo e di accoglierle dopo il lavacro (*Didascalia*, III, 12, 1-4). Nelle Costituzioni apostoliche, peraltro, non si menziona più il compito di istruire le candidate al battesimo, i compiti delle diaconesse sono prevalentemente pratici ed esecutivi: assistenza domiciliare, unzione battesimale, custodia alle porte dell'assemblea (*Constitutiones apostolicae*, II, 58, 4-6; III, 16, 2; VIII, 28, 6).

¹³⁶ Le diaconesse introducevano presso il Vescovo o il diacono le donne che ne facevano richiesta (*Constitutiones apostolicae*, II, 26).

¹³⁷ Sorvegliavano l'ingresso delle chiese e avviavano le donne ai posti loro assegnati (*Constitutiones apostolicae*, VIII, 28; II, 58).

e di controllo sul comportamento delle vedove¹³⁸. Di contro, peraltro, alle usanze invalse nei movimenti ereticali di conferire alle diaconesse competenze sacerdotali, si precisa che l'ordinazione a questo ministero non implica affatto la capacità di battezzare, né di svolgere alcuna funzione liturgica e sacramentale propria dei presbiteri e dei diaconi¹³⁹.

Con l'abbandono della pratica dell'unzione integrale del corpo per il battesimo, viene meno anche l'esigenza di specifiche funzioni di assistenza per le donne e comincia quindi il declino del diaconato femminile. Il loro ruolo viene equiparato a quello delle vergini consacrate, con mansioni di assistenza caritativa e sanitaria delle donne¹⁴⁰, e progressivamente, nel corso del medio evo, scompare.

Altri ministeri istituiti cui possono accedere i laici sono quelli di catechista e di lettore. Il catechista aveva un ruolo che comprendeva non solo l'insegnamento ma anche lo svolgimento di un servizio para-liturgico nei confronti dei catecumeni durante la cerimonia del battesimo¹⁴¹. Mentre in origine le funzioni di catechista potevano essere svolte anche da chi non apparteneva all'*ordo clericorum*, in seguito vennero assorbite nella competenza dei presbiteri¹⁴². Anche per il lettore avviene una medesima parabola evolutiva. Il lettore era istituito ufficialmente con la consegna dei testi sacri e il suo compito consisteva non solo nel leggere la parola di Dio, ma anche nell'interpretarla e commentarla, nel corso di una liturgia della parola che era distinta dalla sinassi eucaristica¹⁴³. I lettori erano scelti quindi tra le persone istruite e avevano il compito di affiancare e aiutare nella funzione di insegnamento i Vescovi e i presbiteri che potevano essere illetterati¹⁴⁴. Nella misura in cui si afferma sempre più rigorosamente il requisito dell'istruzione per accedere ai ministeri ordinati, la figura del lettore come predicatore tende a scomparire¹⁴⁵ e in seguito le sue funzioni sono attribuite prevalentemente ai chierici¹⁴⁶.

Nell'ambito più specifico del governo della comunità, i laici possono assumere incarichi istituzionali in materia di amministrazione dei beni eccle-

¹³⁸ Svolgevano una funzione correttiva, infliggendo le sanzioni disciplinari del digiuno e della segregazione nelle ipotesi di mancanze gravi (*Constitutiones apostolicae*, III, 7).

¹³⁹ *Constitutiones apostolicae*, III 9, 1-2; VIII 28, 6. Si ricorda anche la testimonianza di Epifanio, *Adversus haereses*, III, 2, *haeres*, 79.

¹⁴⁰ Già dal IV secolo lo *status* delle diaconesse si sovrappone a quello di consacrata alla vita religiosa, dato che molte rivestono anche la carica di badesse di monasteri femminili. Nel medioevo le diaconesse sono divenute monache e il titolo viene riconosciuto formalmente ancora fino al XIII secolo in capo ad alcune badesse di monasteri femminili.

¹⁴¹ *Traditio apostolica*, 19.

¹⁴² A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 88-89.

¹⁴³ *Ivi*, 89-91.

¹⁴⁴ Nella *Constitutio ecclesiastica apostolorum* (metà II secolo-IV secolo) si stabilisce che il candidato all'episcopato sia istruito e capace di spiegare i testi sacri, ma si prevede pure l'ipotesi che sia illetterato (16, 1-2).

¹⁴⁵ Nella *Traditio apostolica* (11) il ruolo del lettore sembra ridotto alla sola lettura.

¹⁴⁶ All'epoca di Cipriano di Cartagine i lettori sono chierici, ma la funzione di lettore può essere svolta ancora dai laici (*Epistula* 23).

siaistici. La gestione del patrimonio delle Chiese viene assunta fin dall'epoca antica dai Vescovi, ma nell'esercizio di questa funzione si avvalgono dell'opera di economi e della consulenza di persone di fiducia. Questi aiutanti e consiglieri sono sia laici che chierici¹⁴⁷. Solo in epoca successiva, a causa degli abusi perpetrati da alcuni, i concili iniziarono a dare disposizioni più restrittive, che sottopongono a maggiori controlli l'amministrazione del Vescovo¹⁴⁸, e gradualmente, nel ruolo di consiglieri e di economo, vengono a dare prevalenza ai chierici piuttosto che ai laici¹⁴⁹.

Una partecipazione più intensa dei laici si può riscontrare in alcune realtà locali. Così, nelle Chiese africane, ebbero un ruolo importante nell'amministrazione della comunità i *seniores laici* o *seniores Ecclesiae*, un comitato di anziani autorevoli, che appare intorno alla metà del III secolo, come erede dell'assemblea plenaria dei fedeli nel compito di controllare la gestione del patrimonio ecclesiale, quando la comunità era divenuta troppo numerosa¹⁵⁰. I componenti, eletti probabilmente dall'assemblea, sono scelti tra i laici e risultano quindi distinti dai *seniores ecclesiastici* o *presbyteri* che erano chierici¹⁵¹. Il consiglio dei *seniores* aveva principalmente il compito di vigilare sull'amministrazione dei beni e delle rendite della Chiesa, nonché di custodire i tesori delle chiese e le suppellettili sacre¹⁵². Qualora avessero scoperto delle malversazioni, potevano sollevare l'azione di accusa al concilio provinciale e al primate della provincia, dando avvio a un giudizio che si svolgeva o davanti allo stesso concilio, oppure avanti a un tribunale di Vescovi i cui membri erano designati in parte dagli stessi *seniores*¹⁵³. Inoltre, i *seniores laici* svolgevano anche funzioni di insegnamento e partecipavano ai concili locali con il compito di presiedere alla disciplina e di collaborare nell'elaborazione delle norme¹⁵⁴.

¹⁴⁷ P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 237-239; J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico...*, 77.

¹⁴⁸ Il concilio di Antiochia (341) stabilisce che l'amministrazione sia gestita apertamente e messa a conoscenza dei presbiteri e dei diaconi, così che, nel caso della morte improvvisa del Vescovo, si possa sapere l'entità del patrimonio per metterlo al sicuro da usurpazioni degli eredi del Vescovo (c. 24). Si prescrive inoltre che la ripartizione delle rendite sia fatta "*cum presbyterorum vel diaconorum sententia*" (c. 25).

¹⁴⁹ Il concilio di Calcedonia (451) impone l'obbligo per il Vescovo di designare un economo "*ex proprio clero*" (c. 26). La disposizione viene ribadita nel II concilio di Siviglia (619) per reprimere l'uso diffuso "*contra mores ecclesiasticos, laicos habere in rebus divinis constitutos oeconomos*" (c. 9).

¹⁵⁰ Sono menzionati nelle opere di scrittori

africani della seconda metà IV secolo e V secolo: Ottato di Milevi, *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum*, I, c. XVII; Agostino, *Epistola 78; Contra Cresconium Donatistam*, III, c. 29, n. 33 e c. 56 n. 62; *Enarratio in Psalmum XXXVI*, sermo II, n. 20. Sono inoltre ricordati nei canoni dei concili africani. Sul tema si vedano P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato*, 239-243; J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 191.

¹⁵¹ Nell'ordine di precedenza della gerarchia erano nominati subito dopo i diaconi (Agostino, *Contra Cresconium Donatistam*, III, c. 29, n. 33).

¹⁵² Ottato di Milevi, *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum*, I, c. 17.

¹⁵³ *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, c. 100 (citato da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 241).

¹⁵⁴ Agostino, *Enarratio in Psalmum XXXVI*, sermo II, n. 20. Dai canoni dei concili cartaginesi si può dedurre pure che i *seniores* avevano

Oltre ai *seniores Ecclesiae* un altro *coetus* composto da laici erano i *seniores ex plebe*¹⁵⁵, che nell'ordine di precedenza della gerarchia erano annoverati dopo i presbiteri ma prima dei diaconi. A questo consesso venivano riconosciute funzioni di consulenza e di aiuto del Vescovo nella conduzione degli affari della Chiesa, in particolare nelle relazioni con le realtà secolari.

b) La partecipazione collettiva

A partire dalle prime assemblee plenarie dell'epoca apostolica, i laici hanno continuato a intervenire attivamente nelle discussioni che si svolgevano, sia in ambito dottrinale che disciplinare, all'interno degli organismi sinodali nei quali i Vescovi decidevano gli indirizzi da seguire nella direzione delle comunità. In diversi concili dei primi secoli, infatti, si attesta che intervennero anche i laici per trattare importanti questioni teologiche e per assumere le necessarie disposizioni.

Una testimonianza preziosa si ritrova nell'epistolario del Vescovo Cipriano di Cartagine, il quale afferma, come regola generale per il suo ministero, di non voler decidere nulla senza il consenso del popolo¹⁵⁶. Alla consultazione popolare ricorre in effetti nei sinodi che ha indetto a Cartagine tra il 251 e il 256, per trattare di alcune gravi questioni che richiedevano di essere esaminate negli aspetti sia dottrinali che disciplinari¹⁵⁷. Ai sinodi sono convocati sia i Vescovi della provincia, sia i chierici, sia i *confessores*, sia i laici che erano rimasti fedeli durante la persecuzione¹⁵⁸. La prassi di coinvolgere e di sollecitare il consenso dell'intera comunità, compresi i laici, viene approvata e incoraggiata anche dal clero romano in una lettera inviata a Cipriano, nella quale si raccomanda che in questioni così gravi sia ricercato il consenso più

anche il ruolo di convocare i partecipanti alle assemblee conciliari (c. 58 del concilio Cartaginese IV, 403) (citato da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 242).

¹⁵⁵ Diversamente dagli altri *seniores* detti *Ecclesiae*, questi erano chiamati "*locorum seu urbium*": «Erant olim seniores laici, puri puti seculares; erant et alii, laici quidem et ipsi, sed qui tamen quadamtenus Ecclesiastici quoque dici poterunt: haud secus ac illi qui hodie apud nos templorum, vel ecclesiarum guardiani, vulgo vocitantur. Illi locorum seu urbium seniores vulgo dicti; isti, Ecclesiae vel Ecclesiastici...» (Mercurius Casaubonus, *nota 95 in Optatum Milevitanum*, citato da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 243).

¹⁵⁶ *Epistula* 14, 4.

¹⁵⁷ Si trattava del problema dei *lapsi* durante la persecuzione dell'imperatore Decio (oggetto dei sinodi di Cartagine del 251 e del 252) e del

problema della validità del battesimo amministrato dagli eretici (oggetto di un sinodo nel 255 e di due sinodi del 256) (K. BAUS, *Le origini. Inizi e affermazioni della comunità cristiana...*, 424-428 e 458-460).

¹⁵⁸ Per i sinodi sui *lapsi*: Cipriano, *Epistula 11 ad plebem*, c. III: «ut [...] convocati coepiscopi plures, secundum disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam, beatorum martyrum litteras, et desideria examinare possumus»; *Epistula 13 ad clerum*, c. II: «convenit, ut praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus». Anche nelle altre occasioni dei sinodi sulla validità del battesimo, gli atti documentano che parteciparono numerosi Vescovi, molti chierici e diaconi «praesente etiam plebis maxima parte» (*Sententiae Episcoporum LXXXVII, de haereticis baptizandis*).

ampio possibile¹⁵⁹. Qualche incertezza, peraltro, sussiste sul valore dell'intervento dei laici, in quanto nelle lettere non viene precisato il ruolo effettivo a loro riconosciuto. Dalla terminologia impiegata si può dedurre una distinzione nell'apporto dei diversi soggetti convocati al sinodo: ai Vescovi spetta la funzione deliberativa, i presbiteri fungono da loro assistenti, mentre i laici figurano solo come presenti¹⁶⁰. È probabile, quindi, che la partecipazione dei laici si limitasse a esprimere pareri o consigli sull'argomento in discussione, ma, nonostante avessero un voto solo consultivo, non si può negare che siano intervenuti attivamente e abbiano contribuito realmente alla formazione della decisione dei sinodi¹⁶¹.

La presenza dei laici e il loro intervento nelle discussioni dottrinali e disciplinari, pur senza voto deliberativo, è documentata anche in altri concili, sia in quelli ecumenici di Nicea¹⁶², di Efeso e di Calcedonia¹⁶³, sia in concili particolari¹⁶⁴ o in altre conferenze¹⁶⁵.

Una funzione più incisiva, invece, viene riconosciuta ai laici nelle procedure penitenziali dirette a sanzionare le violazioni più gravi¹⁶⁶. Sulla base del noto passo evangelico del *dic Ecclesiae*¹⁶⁷, viene rimesso all'assemblea dei fedeli il giudizio che conduce all'allontanamento dalla comunità di coloro che si sono dimostrati manifestamente indegni¹⁶⁸, ovvero la reintegrazione nella comunione di coloro che si sono adeguatamente pentiti¹⁶⁹. Nell'ambito di queste adunanze, la decisione viene presa dal Vescovo con l'assistenza del clero, ma deve ricevere l'approvazione di tutto il popolo. Si può infatti sottolineare

¹⁵⁹ *Epistula 31 cleri romani ad Cyprianum*, c. V: «quanquam nobis in tam ingenti negotio placeat quod et tu ipse tractasti, prius Ecclesiae pacem sustinendam, deinde, sic collatione conciliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus paribus ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem».

¹⁶⁰ *Epistula 11*, 3; *Epistula 13*, 2; *Epistula 66*, ad clerum et plebem Furnis consistentem, 1; *Epistula 71 ad Quintum, de haereticis baptizandis*, c. 1.

¹⁶¹ P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 172; A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 141-151.

¹⁶² Il racconto di Gelasio di Cizico riporta come parteciparono ai dibattiti del concilio tanto laici credenti eruditi, quanto filosofi pagani (*Commentarius actorum Concilii Nicaeni*, II, c. 12, citato da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 172-175).

¹⁶³ Si pensi al ruolo svolto in questi concili dai funzionari imperiali (J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 189; P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 175).

¹⁶⁴ Si ricordano il concilio di Elvira (inizi IV sec.), che si svolse «adstantibus diaconis et omni plebe»; il concilio di Riez (439), nel quale intervennero presbiteri, diaconi e «iudices sive curiales et privatos» (c. 10); il concilio di Roma del 495, al quale presenziarono un *vir illustris* e un *vir spectabilis* (Gelasio I, *Epistula 30*) (J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 189, nt. 8; P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 175).

¹⁶⁵ Come la conferenza di Cartagine del 411, in cui la presidenza fu affidata a un funzionario imperiale, coadiuvato da numerosi collaboratori laici (J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 77).

¹⁶⁶ P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 248-250; A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, 152-154.

¹⁶⁷ Mt 18, 15-17.

¹⁶⁸ 1Cor 5, 1-5.

¹⁶⁹ Policarpo di Smirne, *Epistula ad Philipenses*, c. XI (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 246).

come nei documenti che riportano la testimonianza di queste procedure si richiama espressamente il *suffragium*¹⁷⁰ o il *consensus*¹⁷¹ dei fedeli.

Un altro ambito in cui si riscontra un rilievo importante della partecipazione popolare riguarda la competenza ad eleggere i candidati ai ministeri gerarchici di Vescovo, presbitero e diacono. Fin dall'epoca apostolica si afferma la prassi di convocare tutti i fedeli per eleggere coloro che sono chiamati a cooperare con gli apostoli nella guida e nel servizio della comunità¹⁷². Il sistema del suffragio popolare risulta osservato anche successivamente, tanto che, pur nella varietà delle forme procedurali che si consolidano nelle diverse sedi locali, l'elezione da parte del clero e del popolo costituisce un principio generale ribadito in numerose fonti e applicato sia per la scelta dei Vescovi¹⁷³, sia per quella dei presbiteri e dei diaconi¹⁷⁴. Il rituale prevede che il popolo designi il candidato meritevole e i Vescovi presenti lo consacrino con l'imposizione delle mani. Il suffragio popolare vale quindi ad attestare i meriti dell'eletto e a manifestare il consenso alla sua assunzione alla guida della comunità¹⁷⁵. In origine non sussistevano differenze formali nel ruolo riconosciuto al popolo rispetto a quello del clero, anche se di fatto i fedeli finivano per acclamare le persone indicate dai presbiteri e dai Vescovi¹⁷⁶. In seguito, viene gradualmente ad essere ridotto il peso dell'intervento della *plebs*, in quanto al popolo convocato viene richiesto di approvare o meno un candidato già designato dal clero, ossia di confermare se questa persona possieda le qualità richieste e sia benvenuto dalla comunità¹⁷⁷. Quantunque il ruolo dei fedeli sia ridimensionato alla facoltà di veto, risulta comunque una effettiva «*potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi*»¹⁷⁸. Anche nei secoli successivi, quando la partecipazione popolare è stata ancora più svuotata di importanza sostanziale e ridotta a suffragio formale di una scelta fatta concretamente dal clero e dai notabili, si continua a richiedere il consen-

¹⁷⁰ Cornelio, *Epistula 46 ad Cyprianum, de confessoribus ad unitate reversis*, c. 2.

¹⁷¹ Cipriano, *Epistula 28, ad presbyteros et diaconos*, 3.

¹⁷² Si veda la nota 89.

¹⁷³ *Canones Hyppoliti*, c. II, 7 ss.: «*Episcopus eligatur ex omni populo*». Il principio valeva anche per l'elezione del Vescovo di Roma: si veda il racconto dell'elezione a Vescovo di Cornelio fatto da Cipriano (*Epistula 52 ad Antoninum*, c. 8), il quale dice che si svolse «*de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio*». Nella stessa lettera Cipriano ricorda la propria elezione: «*post populi suffragium, post coëpiscoporum consensum*» (*Ep. 52*, 8).

¹⁷⁴ *Didaché*, XV, 1; *I Clem.* XLIV, 2-3. In merito si ritrova la testimonianza di Cipriano, il quale racconta in varie lettere che tutti chierici da

lui incontrati a Roma, anche degli ordini minori, sono stati scelti con suffragio popolare (si vedano le lettere citate da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 215).

¹⁷⁵ Risultano eletti spesso i cooperatori che si erano distinti per i loro carismi (*Didaché*, XV, 1).

¹⁷⁶ J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain...*, 120.

¹⁷⁷ La procedura viene ricordata nelle *Constitutiones Apostolicae*, VIII, c. IV e da Cipriano in varie lettere: *Epistula 52 ad Antoninum*, c. 8; *Epistula 55*, 5; *Epistula 68*, 5 (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 207-209).

¹⁷⁸ Cipriano distingue tre differenti interventi: il suffragio del popolo, il voto del clero, la conferma dei Vescovi che impongono le mani (*Epistula 58*, 3).

so del popolo per la validità dell'elezione del Vescovo¹⁷⁹, per evitare di imporre alla comunità un Vescovo che sia invisibile¹⁸⁰.

Come emerge dalle precedenti riflessioni, si è innescata una parabola evolutiva nell'esercizio tanto dei ministeri individuali quanto di quelli collettivi, che segue di pari passo il passaggio dalla concezione unitaria di popolo di Dio a quella stratificata in "*duo genera christianorum*". Mentre alle origini delle comunità cristiane vi era una partecipazione corale e veramente comunionale di tutti i fedeli alla missione della Chiesa, dopo il IV secolo, con il consolidamento progressivo dell'*ordo clericorum*, l'esercizio delle funzioni gerarchiche viene riservato gradualmente a coloro che hanno ricevuto gli ordini sacri.

3.2. Cooperazione versus corresponsabilità

Il ritorno alla logica unitaria del popolo di Dio, secondo l'autentica dottrina del concilio ecumenico Vaticano II, permette di impostare correttamente il rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale e di valorizzare effettivamente la partecipazione dei laici alla missione ecclesiale in veste di veri "corresponsabili"¹⁸¹ e non alla stregua di meri "collaboratori". Tra i due termini, come ha sottolineato il pontefice Benedetto XVI¹⁸², esiste una diversità di significato che fa riferimento a una diversa visione dei rapporti tra laici e ministri sacri¹⁸³.

La collaborazione o cooperazione, come si è visto, presuppone un rapporto asimmetrico tra chi è titolare di una competenza e chi collabora in posi-

¹⁷⁹ La necessità della partecipazione popolare all'elezione dei Vescovi viene ribadita in numerose epistole dei romani pontefici: si vedano le principali citate da P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 206, nt. 65.

¹⁸⁰ Leone Magno, *Epistula 14, Anastasio episcopo Thessalonicensi*, c. 5: «Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit [...] tantum ut nullus invitus et non petendibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnet aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuerit habere quem voluit» (P.G. CARON, *I poteri giuridici del laicato...*, 233-234).

¹⁸¹ Il termine "corresponsabilità" non viene usato nei documenti del concilio Vaticano II, ma si può considerare una conseguenza della ecclesiology conciliare, che afferma la partecipazione dei fedeli ai *tria munera Christi*.

¹⁸² BENEDETTO XVI, *Discorso di apertura del*

convegno pastorale diocesano di Roma su: "Appartenenza ecclesiale e corresponsabilità pastorale", Basilica di S. Giovanni in Laterano, 26 maggio 2009: «È necessario [...] migliorare l'impostazione pastorale, così che, nel rispetto delle vocazioni e dei ruoli dei consacrati e dei laici, si promuova gradualmente la corresponsabilità dell'insieme di tutti i membri del popolo di Dio. Ciò esige un cambiamento di mentalità riguardante particolarmente i laici, passando dal considerarli "collaboratori" del clero a riconoscerli realmente "corresponsabili" dell'essere e dell'agire della Chiesa, favorendo il consolidarsi di un laicato maturo e impegnato».

¹⁸³ La distinzione tra collaborazione e corresponsabilità nel ruolo dei laici viene sottolineato anche da A. MONTAN, *Ministeria, munera, officia. I laici titolari di uffici e di ministeri (cann. 228, 230, 274): precisazioni terminologiche*, in QdM, 8, Milano 2000, 102-103.

zione subordinata e accessoria¹⁸⁴. Ridurre l'apostolato dei laici sulla base del sacerdozio comune alla mera collaborazione con le funzioni istituzionali ritenute proprie degli ordinati *in sacris*, comporta riservare al sacerdozio ministeriale l'interesse o la gran parte delle attribuzioni inerenti alla missione della Chiesa e sminuire il ruolo dei laici a funzioni marginali. Non si realizza pertanto quella "ordinatio ad invicem" tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale affermata dal Concilio Vaticano II¹⁸⁵: sia perché il rapporto è squilibrato (i ministri sacri hanno una posizione di preminenza e i laici obbediscono); sia perché manca la reciprocità (i laici collaborano con i ministri sacri ma non viceversa); sia perché la correlazione si svolge solo sul piano dell'agire e non dell'essere (i laici svolgono azioni utili sul piano operativo, ma la loro partecipazione non è considerata necessaria e imprescindibile per la realizzazione dell'essere Chiesa).

La corresponsabilità, per contro, implica la condivisione di competenze con altri soggetti. Si è responsabili in quanto si è titolari in proprio di determinate attribuzioni, anche se l'oggetto può essere comune alle attribuzioni di altri, e si è titolari perché si è capaci di svolgere quelle attribuzioni in modo corretto e consono alla loro natura, in quanto si è ricevuta un'adeguata abilitazione. Per questo, si può essere chiamati a rendere conto di come, nel proprio ambito e secondo le proprie capacità, si è realizzata la missione comune.

La corresponsabilità presuppone quindi un rapporto di uguaglianza tra i soggetti che condividono competenze comuni, in quanto tutti partecipano con eguale legittimazione alla realizzazione dell'obiettivo comune. Peraltro, uguaglianza di legittimazione non significa uniformità di azione, perché ciascuno contribuisce a proprio modo secondo la propria vocazione. Ministri sacri e laici, in quanto sono fedeli, partecipano tutti al sacerdozio comune, che è missione del popolo di Dio, ma ciascuno nella propria maniera.

Il rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale può essere così impostato non nel senso di un assorbimento dell'uno nell'altro, bensì di una autentica relazione di reciprocità e complementarità, non solo nell'agire ma anche nell'essere della vita e della missione della Chiesa. I *munera* svolti dai laici nell'ambito del sacerdozio comune sono altrettanto essenziali dei ministeri gerarchici dei chierici. Nell'esercizio di questi ministeri¹⁸⁶, laici e chierici svolgono un servizio vicendevole che è egualmente necessario per la crescita della comunità ecclesiale¹⁸⁷.

¹⁸⁴ *Christifideles laici*, n. 23; *Ecclesiae de mysterio*, n. 4. Il rapporto asimmetrico di subordinazione sotteso allo schema della collaborazione viene evidenziato da D. VITALI, *I ministeri dei laici*, 20-22.

¹⁸⁵ LG, 10. D. VITALI, *Il popolo di Dio*, 161-167.

¹⁸⁶ Sull'uso del termine "ministero" in riferi-

mento ai laici, si vedano le precisazioni svolte *infra*, § 4.3.

¹⁸⁷ «I laici sono parte del Santo Popolo fedele di Dio e pertanto sono protagonisti della Chiesa e del mondo; noi siamo chiamati a servirli, non a servirli di loro» (FRANCESCO, *Lettera al Card. Marc Ouellet*, 6).

La valorizzazione della partecipazione del laico alla missione della Chiesa, dunque, non si compie con l'assegnazione di ruoli di mera collaborazione al ministero della gerarchia, né creando strutture alternative di apostolato ricalcate sul modello clericale. Occorre prendere sul serio la relazione di complementarità tra il sacerdozio comune e quello ministeriale e riconoscere e promuovere l'apporto proprio e originale che i laici possono offrire all'edificazione del popolo di Dio.

4. LA PARTECIPAZIONE PROPRIA DEI LAICI ALLA MISSIONE DELLA CHIESA

4.1. *Indole secolare e sacerdozio comune del laico*

Durante i lavori di revisione del codice latino¹⁸⁸, nell'ambito del *Coetus* deputato a occuparsi della parte *de laicis*, era stata all'inizio accolta la proposta di inserire nella normativa una definizione del laico, che indicasse non solo i tratti negativi (ossia il non essere chierico né consacrato), ma ne individuasse anche i caratteri positivi, che valessero a sottolineare il modo specifico di vivere la vocazione cristiana. Sulla base di alcuni passaggi dei documenti del Concilio, che ritenevano "l'indole secolare" come propria e peculiare dei laici e rilevavano nel "trattare le cose temporali e ordinarle a Dio" il loro campo di azione¹⁸⁹, era stata approvata una formula che sottolineava come caratterizzazione specifica del laico il "vivere nel secolo" e come suo ministero peculiare portare la testimonianza di Cristo nelle realtà temporali e nell'esercizio delle professioni secolari¹⁹⁰. In seguito, la definizione venne abbandonata e così nel codice latino non risulta alcuna enunciazione in positivo del significato del termine fedele laico.

Nel Sinodo dei Vescovi del 1987, dedicato alla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, viene ripresa la nozione di indole secolare come categoria idonea a rappresentare lo *status* ecclesiale del laico, sottolineando la necessità di giustificare tale concettualizzazione non solo in senso

¹⁸⁸ Sul dibattito che ha accompagnato la revisione del codice latino, si vedano J.M. DÍAZ MORENO, *Los laicos en el nuevo Código de derecho canónico. Temática actual*, in REDC 46 (1989) 38-55; L. NAVARRO, *La condizione giuridica del laico nella canonistica dal Concilio Vaticano II ad oggi...*, 319-338; C.M. FABRIS, *Il popolo di Dio...*, 222-232.

¹⁸⁹ LG, 31.

¹⁹⁰ «In canonibus huius Codicis, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, iis exceptis qui, ordine sacro recepto, ad ministerium

divinum sunt deputati aut qui Instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumpserunt; christifideles scilicet, sive viri sive mulieres, qui in saeculo viventes et vitae saecularis consortes missionem Ecclesiae salvificam pro parte sua, etiam canonibus determinanda, exercent, videlicet vitam divinam Ecclesiae participantem, atque fidem quam a Deo per Ecclesiam receperunt verbo et opere confitentes ac propagantes, specialiter in rebus temporalibus gerendis et in muneribus saecularibus exercendis Christi testimonium reddentes» (Comm 18 (1986) 351).

sociologico, ma anche teologico¹⁹¹. Accogliendo la sollecitazione del Sinodo, il pontefice Giovanni Paolo II nella esortazione apostolica *Christifideles laici* approfondisce la portata teologica dell'indole secolare come modalità distintiva della dignità battesimale del laico, alla luce del disegno salvifico di Dio e del mistero della Chiesa¹⁹². Il papa sottolinea come la dimensione secolare appartenga a tutta la Chiesa, che vive nel mondo e che è chiamata a completare la missione di Cristo nell'ordine temporale. Di questa dimensione secolare della Chiesa partecipano tutti i fedeli, ma in modo diverso; la modalità specifica dei fedeli laici è quella definita "indole secolare", per il luogo in cui sono chiamati a vivere la loro vocazione. Peraltro, il vivere nel secolo non è da intendere semplicemente come un dato di fatto, ma come una realtà esistenziale e vocazionale che acquista pienezza di significato nella sequela di Cristo: i laici partecipano alla convivenza umana per contribuire dall'interno, a modo di fermento, alla santificazione del mondo, testimoniando la propria fede e praticando le virtù cristiane nelle attività quotidiane, nell'esercizio delle professioni, nei rapporti sociali¹⁹³.

A seguito di queste precisazioni, l'indole secolare viene indicata come "propria e speciale" dei laici anche nel Codice dei canoni delle Chiese orientali, il quale, diversamente da quello latino, contiene una definizione del laico¹⁹⁴. Così, la maggioranza della dottrina continua a ritenere che la secolarità possa costituire il carattere identificativo della condizione del laico e della sua missione nella Chiesa¹⁹⁵.

Tuttavia, nel quadro di una ecclesiologia differenziale, come viene interpretata attualmente la struttura di comunione interna alla Chiesa, mettere l'accento sulla tipicità dell'apostolato dei laici nel mondo è equivalso a marginalizzare la loro partecipazione alla missione salvifica, in quanto ha condotto ad indicare come campo proprio e primario del laico l'animazione *ad extra*, mentre *ad intra* il suo contributo è limitato alla collaborazione con le funzioni istituzionali proprie del sacerdozio ministeriale. Si vengono così a separare i due ambiti della missione del sacerdozio comune dei laici, l'uno "nella Chie-

¹⁹¹ *Proposizione n. 4.*

¹⁹² *Christifideles laici*, n. 15.

¹⁹³ «Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale» (ivi).

¹⁹⁴ «Nomine laicorum in hoc Codice intelliguntur christifideles, quibus indoles saecularis propria ac specialis est quique in saeculo viventes missionem Ecclesiae participant neque in ordine sacro constituti neque statui religioso sunt» (can. 399 CCEO).

¹⁹⁵ Così la dottrina negli anni seguenti la pubblicazione del codice latino: G. DALLA TORRE,

Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico, Modena, 1983; E. CORECCO, *I laici nel nuovo codice di diritto canonico*, in ScCatt 112 (1984) 194-218; J. FERNÁNDEZ, *La condición jurídica del laico en la Iglesia*, in DirEcc1 98 (1987) 471-499; G. LO CASTRO, *Laici e ordine temporale*, in *Chi sono i laici*, Milano, 1988; S. BERLINGÒ, *I laici nella Chiesa*, in AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna, 1989, 185-232; J. HERRANZ, *I fedeli laici nella missione della Chiesa*, in *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, 206-259; G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, 1991, 89-116.

sa” e l’altro “nel mondo”, e la complementarità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale viene articolata con la distinzione tra le realtà temporali, campo proprio dei laici, e tutto il resto della missione della Chiesa, di competenza dei chierici. In effetti, nei documenti del magistero si sottolinea l’importanza della partecipazione dei laici alle tre funzioni del sacerdozio comune e la necessità del loro apostolato che completa il ministero pastorale della gerarchia, ma quando occorre precisare nei contenuti quale sia la modalità specifica che caratterizza la vocazione e la missione dei laici, tanto da rendere il loro ministero complementare a quello del sacerdozio gerarchico, i testi non indicano competenze particolari all’interno della comunità ecclesiale, ma rimandano all’animazione delle realtà temporali, ossia alla dimensione *ad extra* della Chiesa¹⁹⁶.

Per rivalutare il ruolo del laico occorre pertanto ridefinire la sua identità con una comprensione più completa e autentica, da un lato, dell’unità e complessità della sua partecipazione alla missione salvifica; dall’altro, della reciproca implicazione tra la dimensione temporale e la dimensione spirituale nel mistero della Chiesa.

Dal primo punto di vista, si può evidenziare come i laici, in quanto fedeli, partecipino all’interesse della missione della Chiesa nella forma del sacerdozio comune¹⁹⁷. Se si vuole tratteggiare un carattere proprio della partecipazione dei laici, occorre procedere non nel senso di relegare il loro contributo a una parte circoscritta delle funzioni ecclesiali, ma nel senso di qualificare in modo specifico la loro vocazione. In questa prospettiva, l’indole secolare non viene a segnare un ambito determinato di azione, ma uno stile di vita e una capacità: attraverso l’esperienza vissuta nei rapporti sociali e i percorsi di formazione specifica nei diversi ambiti della vita coniugale e familiare, dell’istruzione e della professione, delle relazioni civili e politiche, i laici sviluppano non solo una spiritualità e una sensibilità peculiari per praticare le virtù cristiane nelle attività temporali, ma anche attitudini e competenze precise (moralì, culturali, tecniche e scientifiche) per trattare le realtà temporali secondo il giusto ordine di valori. Il laico si può considerare l’esperto delle attività e delle strutture umane, capace per questo di animarle dall’interno, utilizzando gli strumenti di comprensione e di comunicazione proprie dei costumi e delle scienze umane, per orientarle a Dio.

Occorre tuttavia sottolineare, dal secondo punto di vista, come questa competenza secolare si rivolga non solo *ad extra*, ma anche *ad intra* della comunità ecclesiale. Chiesa e mondo non sono due ambiti separati, ma due realtà intrinsecamente connesse, secondo il principio dell’Incarnazione che

¹⁹⁶ LG, 36; AA, 2, 6-7; *Christifideles laici*, n. 23; GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Pastores gregis*, 16 ottobre 2003, n. 51.

¹⁹⁷ J. VILLAR, *Gli elementi definitivi dell’identità del fedele laico*, in IE 23 (2011) 347-352.

informa l'unitario disegno divino di salvezza¹⁹⁸. La dimensione secolare della Chiesa che vive nel mondo, quindi, si deve intendere sotto due profili: sia nel senso che è chiamata a rivolgere il suo messaggio di salvezza a tutti gli uomini, nei luoghi dove vivono; sia nel senso che la comunità stessa vive in strutture umane. Sta qui il mistero della Chiesa, sacramento universale di salvezza, vale a dire nel rapporto tra ordinazione trascendente e radicamento secolare, nella duplice essenza, naturale e soprannaturale: la struttura esterna dell'assetto temporale serve all'ordine spirituale a guisa di strumento vivo e dinamico, diretto a tradurre il piano di salvezza divino in forme storiche terrene, gradualmente più compiute e adeguate¹⁹⁹.

L'animazione *ab intrinseco* delle realtà temporali appare pertanto una funzione necessaria non solo per l'apostolato *ad extra*, ma pure e in modo ancora più pregnante, per l'apostolato *ad intra*, in quanto risulta la funzione essenziale per incarnare il Corpo mistico di Cristo nella storia e nella vita degli uomini e delle donne di ciascuna epoca. L'indole secolare, di conseguenza, non connota un ambito parziale della missione del laico, ma è la sua modalità specifica di partecipazione all'intero sacerdozio comune dei fedeli, nella completezza delle competenze, nella Chiesa e nel mondo. Il laico risulta così chiamato a vivere la sua vocazione secolare non solo nell'ambito della convivenza civile, ma anche all'interno della comunità ecclesiale. Il laico diventa la cerniera tra Chiesa e mondo: porta la Chiesa nel mondo e il mondo nella Chiesa.

4.2. La partecipazione del laico alla funzione regale

Le considerazioni svolte nel paragrafo precedente in merito alla valenza ecclesiale della missione del laico di animazione *ab intrinseco* delle realtà temporali portano a conseguenze particolarmente significative per quanto concerne la partecipazione dei laici alla funzione regale del sacerdozio comune. Il servizio regale, di cui sono corresponsabili tutti i fedeli in forza del sacerdozio comune, comporta di esprimere nella vita e nei rapporti sociali la propria fede, alimentata dai sacramenti, attraverso la pratica delle virtù cristiane, in modo da far crescere e progredire se stessi e l'intera comunità nel cammino verso la santità²⁰⁰. Tale servizio regale viene precisato per quanto concerne i laici nella vocazione secolare a condurre una vita santa nel compimento delle opere secolari, "affinché il mondo sia imbevuto dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace"²⁰¹. Trasposto nelle strutture umane della comunità ecclesiale, que-

¹⁹⁸ AA, 5. V. BOSCH, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione*, in AA.VV., *Il fedele laico*, 197-213.

¹⁹⁹ LG, 8.

²⁰⁰ LG, 11.

²⁰¹ LG, 36.

sto compito acquisisce una sublimazione di valore e di impegno alla luce della natura sacramentale della funzione di governo nella Chiesa, in quanto richiede di rispecchiare nell'organizzazione storica e contingente dell'istituzione salvifica il piano di salvezza divino²⁰².

A questa funzione di edificazione della Chiesa secondo le coordinate umane il laico risulta non solo legittimato in forza della abilitazione fondamentale ricevuta con l'incorporazione sacramentale al popolo di Dio, ma altresì particolarmente qualificato per la sua esperienza *in rebus humanis* e per le eventuali specifiche competenze tecniche e scientifiche acquisite nei diversi campi della professione, della cultura e dei rapporti sociali in genere. Proprio l'indole secolare, pertanto, rende il laico specificamente idoneo e abile ad animare di spirito cristiano le strutture umane del governo della Chiesa.

Questa impostazione induce a rivedere e a interpretare secondo una diversa *ratio* le norme dell'ordinamento canonico che prevedono la possibilità per i laici di essere titolari di *officia* e *munera* nel governo ecclesiale²⁰³.

4.2.1. L'abilitazione dei laici alla potestà di regime

La legislazione dei codici, com'è noto, risente delle incertezze dottrinali, risalenti ancora all'epoca del concilio, in merito alla capacità dei laici e al rapporto tra il sacramento dell'ordine e il potere di giurisdizione²⁰⁴. La formulazione dei canoni, di conseguenza, risulta ambigua, in quanto è frutto di compromessi tra diversi orientamenti, e non di rado le disposizioni appaiono tra di loro contraddittorie, tanto da prestarsi ad essere comprese in modo polivalente, a sostegno di interpretazioni di senso opposto, alcune più aperte e altre più restrittive.

Una mera lettura corsiva della normativa vale a rendere conto della difficoltà di elaborare un'ermeneutica coerente, proprio per la mancanza di una visione organica unitaria nei presupposti dottrinali.

Anzitutto, in base al sacerdozio comune, si afferma la partecipazione dei fedeli ai *tria munera Christi*, tra i quali viene ricompreso il servizio rega-

²⁰² Sulla funzione sacramentale del diritto canonico e della funzione di governo in particolare, si rinvia a I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, 2005, 684-701.

²⁰³ Sul tema, oltre agli articoli citati nella nota 1, si ricordano tra i contributi specifici più recenti: M.E. OLMOS ORTEGA, *La participación de los laicos en los organos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)*, in REDC 46 (1989) 89-114; A. CELEGHIN, *Il "potere di governo" dei laici nella Chiesa*, in QuDirEccl 2 (1989) 307-318; P. ERDÖ, *Quaestiones de officiis eccle-*

siasticis laicorum, in Periodica 81 (1992) 179-209; A. D'AURIA, *I laici nel munus regendi*, in QdM, 8, Milano, 2000, 135-160; M.E. OLMOS ORTEGA, *Laicos y officios eclesíasticos*, in REDC, 58 (2001) 557-575; B. UGGÈ, *Il munus regendi dei laici in parrocchia*, in QuDirEccl 17 (2004) 413-438. C. TAMMARO, *Profili storico-giuridici del ruolo attivo dei fedeli laici nella Chiesa*, in Periodica 94 (2005) 173-209.

²⁰⁴ Sul dibattito che ha accompagnato e seguito la stesura del codice latino, si veda G. MAZZONI, *Ministerialità e potestà (can. 129)*, in QdM, 8, Milano 2000, 73-97.

le²⁰⁵. Per quanto concerne in specifico la *potestas regiminis*, il can. 129 del codice latino sostiene nel §1 che sono abili nella potestà di governo i chierici, ma poi nel §2 ammette che i laici “*ad normam iuris cooperari possunt*” nell’esercizio della medesima potestà. Da qui si apre la questione se quel “*cooperari in exercitio*” significa che i laici possono avere mere funzioni ausiliarie nell’esercizio di una potestà di cui sono titolari esclusivamente i chierici o possono essere titolari personalmente della potestà di giurisdizione²⁰⁶. Non chiariscono la problematica, ma anzi forse la complicano, le successive norme del codice latino sui laici e sui chierici, laddove, per quanto riguarda i laici, si dice che sono abili ad essere assunti «*illa officia ecclesiastica et munerata.. quibus ipsi secundum iuris praescripta fungi valent*»²⁰⁷. Una formula che, se da un lato risulta sufficientemente aperta da ricomprendere diverse tipologie di incarichi, anche con potestà di giurisdizione, dall’altro, però, appare generica e imprecisa in quanto non stabilisce quali incarichi e con quali competenze possono essere attribuiti ai laici. In merito ai chierici, invece, si dichiara che solo questi possono ottenere uffici il cui esercizio richiede «*potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici*»²⁰⁸. L’uso della preposizione disgiuntiva “*aut*”, anziché di quella congiuntiva “*et*”, può indurre a ritenere che i chierici, in quanto investiti di potestà d’ordine, siano gli unici capaci di essere titolari non solo degli uffici che presuppongono la potestà d’ordine o che comprendano entrambi i poteri, ma anche degli uffici che conferiscano la sola potestà di regime.

Nonostante questa norma apparentemente preclusiva, tuttavia, all’interno del codice si trovano disposizioni divergenti che ammettono la possibilità di conferire ai laici uffici o incarichi che comprendono competenze di giurisdizione²⁰⁹. L’esempio più significativo è quello dell’ufficio di giudice nell’ambito di un tribunale collegiale²¹⁰. Anche per questa investitura, peraltro,

²⁰⁵ Can. 204 § 1.

²⁰⁶ A. VIANA, *De potestate regiminis*, in *ComEx*, 1997, I, 837-875; *Id.*, *Potestad de régimen*, in *Diccionario DGDC*, VI, 2012, 299-303.

²⁰⁷ Can. 228 §1.

²⁰⁸ Can. 274 §1.

²⁰⁹ I laici, uomini e donne, possono essere investiti di incarichi di consulenza, come esperti o consiglieri (can. 228 §1); possono far parte di organismi collegiali con funzioni consultive nel sinodo diocesano (can. 463 §1, 5°), nel consiglio pastorale diocesano (cann. 511-512), nel consiglio pastorale parrocchiale (can. 536); possono essere invitati a partecipare a organismi deliberativi: nei concili particolari, con voto solo consultivo (can. 443 §4), nel concilio ecumenico e nel sinodo dei Vescovi con ruolo definito dalla suprema autorità della Chiesa (can. 339 §2 e can. 346

§§1-2). Possono essere titolari di uffici stabili che comportano partecipazione vicaria alla potestà di giurisdizione, nel campo del governo universale, come legati del Romano pontefice (can. 363); dell’organizzazione giudiziaria, come giudici (can. 1421 §2), uditori (can. 1428); assessori al giudice unico (can. 1424); promotore di giustizia e difensore del vincolo (can. 1435), notaio e cancelliere (can. 483 §2); dell’amministrazione dei beni temporali, come componenti del consiglio diocesano per gli affari economici (cann. 492-493), economo diocesano (can. 494), membri del consiglio parrocchiale per gli affari economici (can. 537), amministratore di altri beni ecclesiastici (cann. 1282; 1287 §1).

²¹⁰ Già nel *motu proprio Causas matrimoniales* del 28 marzo 1971, era prevista la possibilità di investire giudici laici, ma solo uomini (art.V,

le ambiguità di fondo della legislazione hanno condotto a ermeneutiche discordanti: se per alcuni i laici integrano la formazione del collegio senza essere titolari di vera e propria *potestas iudicialis*, per altri, al contrario, i laici partecipano alla decisione della causa con autentico potere di giudizio. Quest'ultima interpretazione risulta certamente più coerente con il ruolo riconosciuto al laico nell'ambito della struttura del giudizio: un ruolo giudicante, con funzione deliberativa nella emanazione della decisione, non meramente consultiva come quella dell'assessore. *A fortiori* tale tesi appare confermata dalla recente innovazione del pontefice Francesco che consente ai laici di formare anche la maggioranza dei componenti del collegio giudicante.

Analoghe incertezze sulla capacità dei laici di essere investiti di *potestas regiminis* si ritrovano pure nella normativa successiva al codice latino, come nella costituzione apostolica *Pastor bonus*, in merito alla partecipazione dei laici all'organizzazione di governo della Curia romana²¹¹. I laici possono essere assunti nel personale ausiliario che assiste come *consultores* o collabora come *officiales* nell'attività dei Dicasteri²¹² e per quanto concerne la composizione dell'organismo l'art. 3, §2 prevede la possibilità di inserire nel *coetus* del Dicastero, oltre a cardinali e Vescovi, anche fedeli chierici o laici. Si afferma tuttavia un rapporto squilibrato tra componenti laici e componenti ordinati *in sacris*, in quanto nel §3 si precisa che «*membra proprie dicta*» sono solo i Vescovi e i cardinali, mentre nell'art. 7 si stabilisce che le questioni «*quae exercitium potestatis regiminis requirunt*» sono riservate ai soli componenti insigniti dell'ordine sacro. Tali disposizioni costituiscono evidentemente una applicazione restrittiva del can. 129 §2 del codice latino, ma configurano anche una distorsione nella struttura collegiale del *coetus* del Dicastero, in quanto distinguono tra membri "propri" e membri "impropri", escludendo i componenti laici dalla decisione di alcune materie che pure rientrano nella competenza dell'organismo²¹³.

Nel codice dei canoni orientali, invece, si riscontra una maggiore coerenza al disposto fondamentale che riconosce la partecipazione dei fedeli laici ai *tria munera Christi*²¹⁴. Benché nel testo sia riportata una norma corrispondente a quella del can. 129 §2 del codice latino²¹⁵, invece non com-

§1). Con il codice latino tale possibilità viene estesa anche alle donne (can. 1421 §2). I *motu proprio* di riforma del processo di nullità del matrimonio *Mitis iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericors Iesus* del 15 agosto 2015 hanno ampliato la presenza dei laici presenti nel collegio, con l'unico limite della presidenza che resta riservata a un giudice chierico (can. 1673 §3).

²¹¹ GIOVANNI PAOLO II, cost. ap *Pastor bonus*, del 28 giugno 1988. Sulla questione si veda: A. VIANA, *El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen...*, 620-621; ID.

Cuestiones selectas sobre el desarrollo de la organización jerárquica de la Iglesia desde el CIC de 1983, in AA.VV., *El Código de derecho canónico de 1983*, 139-142.

²¹² Art. 3, §1, art. 8 e art. 9, §1.

²¹³ In tal senso A. VIANA, *Cuestiones selectas...*, 139-142.

²¹⁴ Can. 7 §1 CCEO.

²¹⁵ Il corrispondente can. 979 §2 del CCEO nomina come soggetti, anziché i "christifideles laici", i "ceteri christifideles".

pare una statuizione eguale a quella del can. 274 e nell'ambito dello statuto dei laici viene sancita, in conformità ai principi ispiratori del sacerdozio comune, la capacità dei laici di essere assunti dalla gerarchia a svolgere determinati *munera*, con esclusione in via generale solo di quelli «*quae ordinem sacrum requirunt*»²¹⁶.

Come si nota già dalle sopraesposte considerazioni, sulla questione della partecipazione dei fedeli laici alla *potestas regiminis* la disciplina appare confusa e contraddittoria. Ai fini di una ricostruzione sistematica congruente con l'ecclesiologia del popolo di Dio, risulta necessario distinguere i principi fondamentali che attengono all'economia divina della partecipazione dei fedeli alla missione ecclesiale e della distinzione essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, da un lato, e le disposizioni invece che riflettono la tradizione storica della Chiesa, quindi modalità particolari e contingenti di organizzazione delle strutture terrene, che sono condizionate da determinati contesti sociali, culturali e giuridici.

In tale discernimento l'analisi storica può offrire importanti precisazioni. Si è visto²¹⁷, infatti, come nei primi secoli di vita delle comunità cristiane risulti una intensa e ampia partecipazione attiva dei laici alle funzioni di governo, con poteri anche deliberativi. La restrizione della capacità dei laici ad accedere alla potestà di governo si verifica successivamente e in modo graduale, a partire dal IV secolo, con il perfezionamento delle strutture di organizzazione delle comunità e il rafforzamento della distinzione *ordo-plebs*, che conduce alla progressiva riserva agli ordini clericali di un sempre maggior numero di funzioni ecclesiali, prima svolte anche dai laici.

Peraltro, occorre sottolineare come, nonostante le restrizioni, ai non ordinati *in sacris* non fosse precluso completamente l'accesso agli uffici di governo. Invero, l'esperienza storica di organizzazione delle funzioni gerarchiche mostra come fossero previste due modalità differenti di conferimento delle potestà²¹⁸: il sacramento dell'ordine per la potestà d'ordine, la *missio canonica* per la potestà di giurisdizione. Questa duplicità di attribuzione si ritrova documentata in varie fattispecie risalenti ancora al primo millennio, nelle quali la competenza di giurisdizione era tenuta distinta, se non talvolta separata, dalla potestà d'ordine²¹⁹. Uno degli esempi più significativi riguarda

²¹⁶ Can. 408 §2 CCEO. Altre limitazioni possono essere stabilite dal diritto particolare della singola Chiesa.

²¹⁷ Si veda l'analisi svolta *supra*, nel §3.1.

²¹⁸ Due linee di investitura già delineate nel III secolo con distinzione tra il rito dell'ordinazione con l'imposizione delle mani e il rito della istituzione con le parole (si vedano le considerazioni svolte *supra*, § 3.1.

²¹⁹ Autorevoli e ancora valide le ricostruzioni

storiche di A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, in IC 15 (1975) 45-74; ID., *De potestatis sacrae natura et origine*, in Periodica 71 (1982) 65-91; ID., *Origine e natura della sacra potestas*, in AA.Vv., *Studi sul primo libro del Codex iuris canonici*, a cura di S. Gherro, Padova, 1993, 75-90. In consonanza: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare. Ricerche sulle potestà dei Vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-XII)*,

l'ufficio primaziale del romano pontefice, il quale ha consolidato nel corso dei secoli un potere supremo di giurisdizione che spetta solo al successore di Pietro e risulta quindi diverso dalla potestà d'ordine che è uguale a quella degli altri Vescovi²²⁰. Tale investitura viene conferita al papa con l'elezione e la successiva accettazione, in modo autonomo dalla consacrazione episcopale che, se il designato non sia già Vescovo, dovrà ricevere in seguito²²¹. Difatti si annoverano vari esempi storici di papi che sono stati investiti ed hanno esercitato i poteri di giurisdizione prima di ricevere la consacrazione episcopale²²².

Fin dai primi secoli, pertanto, vi era la coscienza pratica del distinto valore e del differente modo di operare delle due competenze, quantunque la dottrina sulla nozione concettuale e sui caratteri distintivi delle due potestà sia stata elaborata successivamente, con la rinascita degli studi giuridici e della scienza canonistica in epoca classica²²³. Graziano ricorreva a una serie di espressioni dal significato equivalente per indicare la posizione di superiorità gerarchica delle autorità poste a capo di una comunità (quali *gubernatio*, *potestas regendi*, *curam animarum habere*), nelle quali sono ricomprese sia competenze di ordine spirituale, sia competenze di governo temporale²²⁴, peraltro nell'investitura all'ufficio si distinguono i due titoli della *electio* e della

Roma, 1997, 7-12, 30-44, 47-54; ID., *La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina*, in AA.VV., *Episcopal Ordination and Episcopal Ministry according to Catholic and Orthodox Doctrine and Canon Law*,

²²⁰ Si possono menzionare anche altri uffici detenuti da Vescovi che comportano una competenza di giurisdizione diversa da quella ricevuta con la consacrazione episcopale, come gli uffici di metropolita o di patriarca. Viceversa, vi sono uffici con potere di governo uguale ai Vescovi diocesani, ma conferiti a soggetti non insigniti dell'ordine episcopale, come i prefetti e amministratori apostolici, gli abati, i superiori maggiori degli ordini clericali esenti. E ancora, ci sono Vescovi titolari di potestà d'ordine che non rivestono nessun ufficio con potestà di giurisdizione, come i Vescovi titolari, i Vescovi emeriti o i Vescovi ausiliari.

²²¹ Così dispone il decreto di Niccolò II del 1059: «in apostolica Sede iuxta consuetudinem inthronizari non valeat, electus tamen sicut verus papa obtinet auctoritatem regendi Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius, quod beatum Gregorium ante suam consecrationem cognovimus fecisse» (citato da A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad...*, 59).

²²² Alcuni esempi riguardano figure famose, come Gregorio Magno (menzionato nel decreto di Niccolò II), eletto nel febbraio 590 e consacrato Vescovo il 3 settembre dello stesso anno, oppure Gregorio VII, eletto da diacono il 22 aprile 1073 e ordinato presbitero il 22 maggio e poi Vescovo il 30 giugno; Innocenzo III, eletto anch'egli da diacono l'8 gennaio 1198 e ordinato presbitero il 21 gennaio e poi Vescovo il 22 febbraio; Bonifacio VIII, eletto da presbitero il 24 dicembre 1294 e ordinato Vescovo il 23 gennaio 1295. Il caso più eclatante concerne comunque Adriano V, il quale fu eletto papa quando era solo diacono l'11 luglio 1276 e morì il 18 agosto dello stesso anno, senza essere stato ordinato neppure presbitero.

²²³ La necessità di approfondire la natura delle due potestà emerge soprattutto dall'XI secolo, con l'esigenza di risolvere problemi pratici: da un lato, la questione riguardante le conseguenze della recezione indegna di un ufficio o degli atti compiuti da prelati indegni; dall'altro, la questione concernente l'ammissibilità delle c. d. ordinazioni assolute, senza il conferimento di un ufficio di governo.

²²⁴ M. VAN DE KERCKHOVE, *De notione iurisdictionis apud decretistas et priores decretalistas (1140-1250)*, in *Jus pontificium* 18 (1937) 10-11; C. LEFEBVRE, *Pouvoirs de l'Église*, in DDC, 7, 74.

*consecratio*²²⁵. In seguito i decretisti svilupparono una riflessione più precisa sulle diverse attribuzioni, giungendo a sottolineare la differente natura delle due potestà e le relative conseguenze sulla investitura e sugli atti di esercizio. Tale riflessione si trova espressa in Uguccio da Pisa, nei suoi commenti al *Decretum*, dove, partendo dalla separazione tra l'*electio* e la *consecratio* del Vescovo, distingue tra le diverse competenze acquisite sulla base dei due titoli²²⁶. La bipartizione delle potestà viene applicata anche all'ufficio primaziale del romano pontefice e in merito alla competenza del papa «*electus et nondum episcopus*» Uguccio afferma che «*omnia potest quae sunt tantum iurisdictionis, sed non illa quae sunt ordinis*»²²⁷.

La distinzione tra *ordo sacer* e *iurisdictio* è richiamata anche per sottolineare la diversa posizione del romano pontefice e dei Vescovi. «*In ordine, in dignitate consecrationis*»²²⁸, infatti, la condizione del papa è uguale agli altri Vescovi, ma sotto il profilo della «*episcopalis iurisdictionis vel administrationis*»²²⁹, al contrario, il successore di Pietro è dotato di «*administrationis plenitudine*»²³⁰, mentre le autorità preposte ad altri uffici sono investite di una competenza delimitata.

Si può ritenere che dalla fine del XII secolo e inizio del XIII si fosse formata una dottrina pacifica sulla diversa natura tra le due potestà, e che tale concezione fosse sostanzialmente condivisa dai giuristi e dai teologi²³¹. Sulla base di tale teoria, pertanto, si riteneva possibile conferire la potestà di giurisdizione anche ai non ordinati *in sacris*, ossia ai laici²³². Si possono così ricor-

²²⁵ D. 40, c. 8.

²²⁶ Si veda il commento a D. 40, c. 8 (*electio et consecratio faciunt episcopum*): «Si interveniat sola consecratio erit episcopus, set nullius loci; si sola electio erit prelatus illius loci set non episcopus, nisi primo esset consecratus; set nec nunc electio facit illum episcopum illius loci, set prelatum. Electio ergo dat prelationem loci, consecratio ordinem episcopalem et ita sit episcopum alicuius loci» (Ms. Munich 10247, fol. 43 vb, citato da A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad...*, 58).

²²⁷ «Potest ergo deponere, degradare, excommunicare, suspendere, prebendas dare et auferre et huiusmodi. Sed non potest clericos ordinare, crisma conficere, altaria vel ecclesias consecrare et huiusmodi. Prima enim sunt potius iurisdictionis quam ordinis, haec autem ex ordine proveniunt» (citato da A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad...*, 60).

²²⁸ Rufino, *Summa*, in C. 24, q. 1, c. 18, *ad v. potestatis*.

²²⁹ Alano Anglico, in C. 24, q. 1, c. 18 *ad v. episcopatus*.

²³⁰ Rufino, nel passo citato. Eguali affermazioni sono riferite nella Glossa ordinaria al *Decretum* di Giovanni Teutonico, in C. 24, q. 1, c. 18, *ad v. super unum*. Per questa estensione universale e illimitata della potestà di governo, il papa viene designato come «*iudex ordinarius omnium*».

²³¹ Si vedano le affermazioni di Tommaso d'Aquino: «Dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur [...] et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quamdiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur [...] Potestas autem iurisdictionis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhaeret; unde in schismaticis et haereticis non manet» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 39, a. 3).

²³² «Haec omnia sunt iurisdictionis et non consecrationis et ideo possunt fieri ex delegatione papae etiam laico» (Uguccio da Pisa, *Dist.* 93, c. 26, *ad v. honorabitur*) (citato da A.M. STICKLER,

dare vari esempi concreti di laici che hanno ricevuto attribuzioni di giurisdizione. Una fattispecie eclatante è quella della Legazia apostolica in Sicilia, uno speciale privilegio concesso dal pontefice Urbano II nel 1098 ai sovrani normanni, che conferiva loro il potere di esercitare, come delegati del papa, numerose prerogative sul territorio del Regno, come la costituzione di un proprio tribunale con il potere di giudicare le cause di competenza della Sede apostolica e gli appelli nei confronti di tutti i tribunali della Sicilia, di compiere ispezioni sulle chiese, di nominare i Vescovi, di convocare e presiedere sinodi²³³.

Un altro esempio significativo riguarda le badesse di monasteri esenti dalla giurisdizione del Vescovo del luogo, che per concessione di speciali privilegi pontifici, ricevettero la titolarità di poteri di giurisdizione quasi episcopali, estesi sul convento e su tutto il territorio e le comunità soggette al monastero²³⁴. Fatta salva la preclusione di compiere personalmente atti che implicassero la potestà d'ordine²³⁵, queste badesse, talora investite anche di autorità secolare, esercitavano direttamente o tramite vicari, da esse incaricati, un complesso di competenze di governo di natura amministrativa e giudiziaria, anche penale²³⁶. Tale era l'estensione raggiunta dai poteri di alcune badesse, che la Sede apostolica ritenne di dover intervenire per precisare i limiti delle loro facoltà, ribadendo che le badesse non possono benedire le proprie religiose, né ascoltarne le confessioni, e neppure, in quanto donne, proclamare il Vangelo e predicare in pubblico²³⁷. Inoltre, pur potendo pretendere obbedienza dalle persone ad esse soggette, non possono costringere i renitenti con sanzioni penali²³⁸.

La distinzione tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione viene infine formalizzata nel codice del 1917, nel quale sono menzionate due gerar-

Origine e natura della sacra potestas, 83). Al laico si riconosce anche la possibilità di ricevere il potere di comunicare: «Non sua auctoritate, set ex auctoritate et delegatione maioris credo eum posse [...] Hoc enim magis pertinet ad iurisdictionem quam ad ordinem» (citato da A.M. STICKLER, *La bipartición de la potestad...*, 62).

²³³ G. CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, 1973. Sui poteri in materia ecclesiastica dei sovrani normanni, si veda anche O. CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, in *Diritto e Religioni*, 2011, 462-466.

²³⁴ Esempi si trovano in Italia (Abbazia di Conversano), in Spagna (Las Huelgas), in Francia (Fontevrault), in Germania (Elten, Essen, Herford, Gandersheim, Quedlinburg). Sul tema, si vedano J. BAUCHER, *Abbesses*, in *Dictionnaire de droit canonique*, I, Paris, 1935, 62-70; J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas*, Ma-

drid, 1944; M. DE FÜRSTENBERG, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrional-orientali*, in *Periodica* 73 (1984) 89-111.

²³⁵ Alcune badesse, peraltro, per l'esercizio della potestà d'ordine si avvalevano di Vescovi o chierici da esse appositamente deputati.

²³⁶ Concedevano *beneficia*, fondavano chiese e monasteri, istituivano scuole di formazione per il clero, promulgavano indulgenze, concedevano dispense, convocavano sinodi e assistevano ai concili. Tramite chierici competenti imponevano sanzioni penali e giudicavano anche le cause matrimoniali.

²³⁷ Decretale di Innocenzo III del 1210, riportata in *Liber Extra*, 5, 28, 10.

²³⁸ Decretale di Onorio III del 1222, in *Liber Extra*, 1, 33, 12. La decretale afferma però che *canonicas et clericos* devono *obedientiam et reverentiam* alla badessa, quantunque la stessa non possa scomunicarli per le loro inadempienze.

chie di organizzazione dei poteri²³⁹ e due diverse fonti di attribuzione²⁴⁰. Peraltro, in conformità al modello piramidale di Chiesa, entrambe le potestà, sia d'ordine che di giurisdizione, sono riservate ai chierici²⁴¹.

Il concilio ecumenico Vaticano II, com'è noto, ha voluto sottolineare la natura unitaria della *potestas sacra* ricevuta dai Vescovi in forza della successione apostolica²⁴², ma tale precisazione non viene a contraddire la dottrina tradizionale sulla distinzione tra le due nozioni di potere. Invero, all'interno della *potestas sacra* continuano a potersi distinguere due dimensioni diverse e complementari in cui il mandato apicale del Vescovo si esplica in ambiti di competenza e con caratteri del tutto differenti. Pur rientrando nell'unitaria missione episcopale, infatti, i due poteri d'ordine e di giurisdizione restano sostanzialmente distinti per quanto concerne la struttura essenziale e le modalità funzionali²⁴³.

La potestà d'ordine è un potere ontologico-sacramentale che si riceve, in grado diverso, con la consacrazione presbiterale o episcopale. Stante il carattere sostanziale inerente alla persona del ricevente, che viene conformato in modo speciale alla persona di Cristo Capo²⁴⁴, la potestà d'ordine non si può mai perdere e il suo esercizio non può essere delegato²⁴⁵. Peraltro, a riguardo delle facoltà che derivano dal sacramento dell'ordine si può applicare la nozione di potere solo in senso lato, non propriamente giuridico, in quanto consistono nella capacità di porre atti che generano efficacemente la vita soprannaturale. L'azione del ministro sacro, tuttavia, svolge un ruolo puramente strumentale all'azione di Cristo, dato che consiste nel porre con la dovuta intenzione *in persona Christi* i segni sacramentali che amministrano la grazia *ex opere operato*, in virtù cioè della Redenzione già compiuta da Cristo.

Al contrario, la potestà di regime o di giurisdizione è un vero potere di natura giuridica che si esercita sul piano dell'organizzazione sociale della Chiesa e consiste nella capacità di porre atti autoritativi con efficacia vincolante. Viene conferita con la *missio canonica*, nelle forme dell'investitura in un ufficio stabile o della delega individuale, ma, non avendo effetti ontologici legati alla persona, con le stesse modalità può essere deferita ad altri soggetti

²³⁹ Cann. 107* e 108 §3*.

²⁴⁰ Can. 109*.

²⁴¹ Can. 118*.

²⁴² LG, 18-21.

²⁴³ K. MÖRSORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in AA. VV., *Acta Conventus internationalis canonistarum*, Romae, 1970, 199-211; P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico. Introduzione diritto costituzionale, parte generale*, Milano 1985, 104-122; J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, 234-247; J.I.

ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, 37-43; C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa, I, Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Milano, 2009, 316-320; A. VIANA, *Potestad de régimen...*, 299-303.

²⁴⁴ LG, 10; can. 1008.

²⁴⁵ Gli atti di potestà d'ordine compiuti in violazione delle norme che ne regolano l'esercizio sono illeciti ma validi (cann. 292; 1331 §1, nn. 1-2; 1333 §1, n. 1).

subordinati, ovvero può essere persa o revocata²⁴⁶. Diversamente dal ministro sacro, il titolare di potestà di giurisdizione, pur agendo *in nomine Christi*, esercita le sue attribuzioni con un autonomo procedimento umano che lo rende «un esecutore responsabile, una causa seconda, come dicono i teologi»²⁴⁷.

La distinzione istituzionale tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione, avvalorata, come si è visto, sia dalla tradizione canonica sia dall'attuale ecclesiologia, consente di affermare l'abilitazione radicale dei fedeli laici a ricevere competenze autoritative di governo. La potestà di regime, infatti, è un potere giuridico-sociale che, se pur connesso alla potestà d'ordine nell'ambito della *potestas sacra* degli uffici capitali, nondimeno non deriva dal sacramento dell'ordine, ma da una distinta investitura. Di conseguenza, anche i non ordinati *in sacris* possono essere titolari del potere di giurisdizione.

Se questa affermazione a livello di principio sembra abbastanza pacifica, in quanto corrisponde ai presupposti assiologici della nozione di popolo di Dio, sul piano delle conseguenze concrete occorre superare le tendenze restrittive che inducono a riservare gli uffici gerarchici ai chierici per salvaguardare l'unità dell'organizzazione istituzionale, con il risultato di emarginare i laici a ruoli ausiliari o di mera supplenza. L'applicazione autentica della dottrina del sacerdozio comune, per contro, esige di valorizzare la partecipazione dei laici in tutti gli ambiti e i compiti che sono compatibili con la loro condizione ecclesiale.

4.2.2. Per una valorizzazione del ruolo dei laici nelle competenze di governo

La questione oggetto di reale discussione, come si nota, concerne la tipologia di uffici o di incarichi che possono essere attribuiti ai laici nell'organizzazione della Chiesa universale e delle Chiese particolari. Al fine di rispondere, bisogna distinguere tra i principi essenziali di diritto divino in ordine all'istituzione gerarchica della Chiesa e le forme concrete che nel corso della storia sono state adottate per definire e regolare l'organizzazione di governo.

In proposito, è necessario richiamare la distinzione tra uffici capitali o primari e gli incarichi ausiliari o dipendenti. Gli uffici capitali sono i pastori propri della comunità e rappresentano la figura di Cristo capo nel corpo mistico del popolo di Dio²⁴⁸. Per mandato divino, in forza della successione apostolica ricevono in forma propria e originaria la pienezza della *potestas sacra*, comprensiva sia della potestà d'ordine sia della potestà di giurisdizione. La natura dell'istituzione degli uffici capitali, vale a dire il

²⁴⁶ Il diritto può stabilire che gli atti compiuti da chi è privo o ha perso la potestà di giurisdizione sono invalidi oltre che illeciti (cann. 1331 §1, n.3 e §2 n.2; 1333 §1 n.2 e §2).

²⁴⁷ Paolo VI, *Allocuzione alla Rota romana* del 27 gennaio 1969, in AAS LXI (1969) 174-175.

²⁴⁸ LG, 18-21.

romano pontefice a capo della Chiesa universale e i Vescovi a capo delle Chiese particolari, richiede pertanto che siano conferiti a chi sia insignito anche dell'ordine sacro.

Diversamente, gli incarichi ausiliari o dipendenti ricevono in via derivata una parte delimitata della potestà di giurisdizione dell'ufficio capitale, come partecipazione della sua competenza propria da esercitare in posizione subordinata. Le forme più ricorrenti di investitura dipendente sono l'ufficio vicario²⁴⁹, con mansioni ordinarie stabilmente annesse all'incarico, e la delega personale, con attribuzioni definite in modo specifico dal delegante²⁵⁰. Entrambe queste attribuzioni costituiscono modalità giuridiche di trasmissione dei poteri di regime che sono autonome dal sacramento dell'ordine. Gli incarichi ausiliari consentono pertanto la deconcentrazione delle competenze di giurisdizione, detenute unitariamente nella *potestas sacra* degli uffici capitali, anche a fedeli non insigniti dell'ordine sacro.

Appunto in rapporto all'organizzazione degli incarichi ausiliari di governo si riscontrano nel corso della storia modalità diversificate di regolamentazione, più o meno restrittive nei confronti dell'accesso ai laici. Nella normativa vigente, se non si riscontrano preclusioni *de iure* per il conferimento di deleghe, invece gli uffici vicari sono generalmente riservati ai chierici²⁵¹. Non dimeno, proprio l'indagine storica induce ad assumere una prospettiva relativa nell'analisi delle competenze di governo che possono essere attribuite ai laici e di quelle che sono riservate ai chierici. Invero, non bisogna fermarsi a una mera constatazione del dato positivo, delle facoltà che per diuturna consuetudine o per l'ordinamento attuale rientrano normalmente nelle attribuzioni di chi ha ricevuto l'ordine sacro, ma occorre piuttosto verificare che vi sia effettivamente una connessione intrinseca tra la natura dell'istituzione e delle sue competenze con il sacramento dell'ordine. Se, al contrario, tali incarichi sono stati rimessi ai chierici per ragioni di convenienza relative a esigenze particolari di una migliore organizzazione delle strutture gerarchiche, storicamente condizionate dal contesto culturale, sociale e politico della comunità ecclesiale, allora si deve ritenere che non sussista una preclusione assoluta alla possibilità di una revisione della normativa, con la conseguente estensione dell'accesso a questi incarichi anche ai laici.

²⁴⁹ Can. 131 §2. A. VIANA, *Naturaliza canónica de la potestad vicaria de gobierno*, in IC 28 (1988) 99-130; E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, 1994, 104-123; J. MIRAS – J. CANOSA – E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma, 2009², 46-47.

²⁵⁰ Can. 133.

²⁵¹ Nell'ambito della diocesi, si richiede il sacerdozio gerarchico come condizione per rice-

vere l'ufficio di vicario generale o episcopale (can. 478 §1) e di vicario giudiziale e vicario giudiziale aggiunto (can. 1420 §4). Nell'ambito degli organismi vicari della Sede Apostolica, si richiede il sacramento dell'ordine per essere giudice della Rota romana (*Normae Rotae romanae tribunalis*, 18 aprile 1994, art. 3 §1) o membro della Segnatura Apostolica (*Lex propria Antiqua ordinatione*, 21 giugno 2008, art. 1 §§1-2).

Invero, diversamente dagli uffici capitali, per gli uffici vicari di governo non si riscontra una connessione necessaria con il sacramento dell'ordine²⁵². Se si considera che la potestà di giurisdizione conferita agli uffici vicari consiste in una porzione delimitata di competenze di natura giuridico-sociale, con carattere talvolta molto tecnico e specialistico come per la potestà giudiziale e amministrativa, non si evince alcun impedimento in via di principio per la loro attribuzione anche ai laici. L'unico limite indispensabile alla capacità dei laici di essere titolari di potestà di giurisdizione resta, pertanto, quello degli uffici capitali²⁵³. Le ulteriori restrizioni sono da intendere come delle disposizioni di diritto umano, motivate da ragioni che vanno oltre le esigenze essenziali dell'istituzione gerarchica e si rifanno a criteri di opportunità o di convenienza legati a un determinato assetto ecclesiale e a una determinata ecclesiologia. Proprio perché sono forme storicamente contingenti, possono essere modificate o derogate per rispondere più pienamente alle istanze della rinnovata ecclesiologia del popolo di Dio.

L'attuazione piena e coerente dell'ecclesiologia del popolo di Dio, infatti, deve portare a rivalutare le capacità acquisite dai fedeli con il battesimo, nutrite e sviluppate con gli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana, così da considerare la loro partecipazione alla missione della Chiesa come un principio generale, che si estende in tutti gli ambiti e a tutte le facoltà per le quali non vi siano motivi di esclusione sulla base della distinzione essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Il riconoscimento di più ampie possibilità di partecipazione dei laici alle funzioni di governo che non siano connesse intrinsecamente al sacramento dell'ordine corrisponde a una esigenza di giustizia conseguente alla loro abilitazione fondamentale alla funzione regale conseguente alla loro partecipazione al sacerdozio di Cristo. Di conseguenza, la possibilità di assumere incarichi di governo costituisce la realizzazione autentica della corresponsabilità dei laici nella missione del popolo di Dio, dunque una capacità nativa e ordinaria, non già una mera concessione di mansioni straordinarie o meramente ausiliarie, a seguito di una supposta supplenza o sostituzione dei chierici per il ricorrere di circostanze eccezionali.

Trattandosi di funzioni gerarchiche, ovviamente, non possono essere assunte liberamente dai fedeli ma devono essere conferite con mandato dalle autorità competenti. I laici, al pari dei chierici, non hanno il diritto di ricevere un incarico nelle istituzioni di regime, ma quelli che possiedono le necessarie doti umane e morali, nonché le competenze tecniche, possono essere investiti

²⁵² J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 245; A. VIANA, *El problema de la participación de los laicos...*, 627-629; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión intraeclesial de la misión de los laicos...*, 117-118

²⁵³ In tal senso si era espressa la Congregazio-

ne per la dottrina della fede in una risposta dell'8 febbraio 1977, nella quale aveva affermato che dal punto di vista dogmatico «i laici sono esclusi soltanto dagli uffici intrinsecamente gerarchici, la cui capacità è legata alla recezione del sacramento dell'ordine».

di tutti gli uffici e incarichi per i quali non si richiede necessariamente la ricezione del sacramento dell'ordine. Anzi, in virtù dell'indole secolare che li rende specificamente idonei ad animare *ab intrinseco* le realtà temporali, i laici potrebbero essere considerati peculiarmente competenti a occuparsi del funzionamento delle strutture terrene dell'istituzione ecclesiale. A maggior ragione, quindi, potrebbe essere preferibile deferire certi compiti di governo ai laici, quando lo svolgimento di determinate incombenze richiede di avere le peculiari abilità e le conoscenze tecniche o scientifiche, che i laici abbiano acquisito nel loro cammino di formazione professionale.

4.3. La complementarità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale nel governo della Chiesa particolare

Promuovere una autentica partecipazione dei laici alle funzioni di governo della Chiesa non significa solo riconoscere la loro capacità di accedere agli uffici e agli incarichi dell'organizzazione istituzionale di regime. Invero, come si è visto, tali ruoli gerarchici si sono venuti a sviluppare sulla base della gerarchia d'ordine, e quindi sono stati scolpiti sul modello del ministero sacro e inseriti nel quadro di strutture di indole clericale. Piuttosto, la vera sfida consiste nel valorizzare la complementarità del sacerdozio comune rispetto al sacerdozio ministeriale, ossia nel lasciare spazio alla capacità creativa e profetica dei laici che è correlata alla loro vocazione secolare, perché possano realizzare nuovi modi di esercizio delle funzioni di governo che meglio corrispondano all'esigenza di animare con le virtù cristiane le strutture terrene della convivenza umana²⁵⁴.

Peraltro, si è notato quanto finora risulti difficile aprire, nella dottrina del magistero e nella prassi ecclesiale, ai contributi propri dei laici nella missione ecclesiale. Basti considerare le resistenze che ancora si registrano nel configurare specifici ministeri laicali²⁵⁵.

La storia della Chiesa ha mostrato una grande ricchezza di ministeri svolti dai laici a servizio della comunità (missionario, profeta, dottore, cate-

²⁵⁴ L'esigenza di un rinnovamento delle forme di partecipazione dei laici che rifuggano il pericolo del clericalismo e lascino spazio alla creatività laicale viene sottolineata anche negli interventi di papa Francesco (*Evangelii gaudium*, n. 102; *Lettera al Card. Marc Ouellet*, 4-5).

²⁵⁵ A. MONTAN, *Ministeria, munera, officia. I laici titolari di uffici e di ministeri* (cann. 228, 230, 274): *precisioni terminologiche*, in QdM, 8, Milano 2000, 99-134; E. ZANETTI, *I «ministeri laicali» nel postconcilio: cifra di una chance e di un disagio*, in Periodica 90 (2001) 591-611;

M.T. FERNÁNDEZ CONDE, *Nuove proposte di ministeri laicali nell'ambito della «nuova evangelizzazione»*, ivi, 613-636; M. VISIOLI, *I ministeri laicali parrocchiali: una lettura di alcuni documenti del magistero ecclesiale*, in QuDirEccl 17 (2004) 242-268; J. FUENTES, *Ministerio sagrado*, in DGDC, 5, 385-389; D. SALVATORI, *Ministerios laicales*, ivi, 389-395; D. VITALI, *I ministeri dei laici nella Chiesa*, 5-24; A. GIRAUDDO, *La ministerialità laicale: una riflessione canonistica...*, 35-48.

chista, lettore, animatore e operatore di carità, e altri ancora), ruoli che gradualmente sono stati assorbiti dagli ordini clericali, dilatatisi in ordini maggiori e minori. Con la rivalutazione del sacerdozio comune promossa dal Concilio ecumenico Vaticano II, è emersa anche l'esigenza di prevedere dei ministeri propri dei laici, cosicché il pontefice Paolo VI nel *motu proprio Ministeria quaedam* sopprime gli ordini minori e istituisce il lettorato e l'accollitato come "ministeri laicali"²⁵⁶. Nello stesso documento si contemplava la possibilità di farne nascere altri, anche ad opera della Chiesa particolari²⁵⁷, ma, nonostante fossero stati ipotizzati eventuali ambiti e competenze in cui potesse esplicarsi la vocazione laicale²⁵⁸, non ne sono stati istituiti di diversi. Gli unici ministeri laicali attualmente esistenti, pertanto, riguardano prevalentemente l'ambito liturgico e, per giunta, sono riservati ai soli *virii laici*, una prospettiva quindi molto riduttiva, che trascura o comunque non valorizza la molteplicità dei contributi resi quotidianamente dai fedeli uomini e donne per la crescita e il funzionamento delle comunità, destinati a restare meri ministeri "di fatto".

Anzi, come si è notato, è invalsa la tendenza ancora più restrittiva ad assolutizzare il sacerdozio ministeriale come l'unica forma di ministero in senso proprio, indispensabile e insostituibile per l'esistenza e la missione della Chiesa, mentre i laici possono assumere ministeri "straordinari" quando svolgono in funzione di supplenza incarichi che sarebbero propri dei chierici²⁵⁹. Ragionando in questa prospettiva, si viene a stravolgere il rapporto tra

²⁵⁶ PAOLO VI, m.p. *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972. I ministeri laicali sono autonomi dall'ordine sacro, in quanto non richiedono un rito di ordinazione, ma un altro rito liturgico di istituzione, e possono quindi essere conferiti ai laici, quantunque si riservi il conferimento ai soli *virii laici*. In senso conforme, il codice latino riconosce solo agli uomini la possibilità di divenire lettori o accolliti (can. 230 §1). Per considerazioni critiche sull'esclusione delle donne, si rinvia a I. ZUANAZZI, «*Sinite eam*»..., 601-603.

²⁵⁷ Il m.p. *Ministeria quaedam* prevedeva la possibilità di istituire "altri ministeri", sia maschili che femminili, anche per iniziativa delle Conferenze episcopali, previa licenza della Santa Sede (possibilità richiamata anche dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *lettera circolare alle Conferenze episcopali*, *Novit profecto*, 27 ottobre 1977).

²⁵⁸ Ancora PAOLO VI, nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, dell'8 dicembre 1975, individuava altri ministeri «nuovi in apparenza ma molto legati a esperienze vissute dalla Chiesa nel corso della sua esistenza – per esempio quelli di

catechista, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi, quelli infine dei capi di piccole comunità, dei responsabili di movimenti apostolici, o di altri responsabili →». Pure un documento pastorale della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA ha ipotizzato la possibilità, senza però darne seguito, di istituire i ministeri di catechista, cantore-salmista, sacrista e altri ministeri che si aprono all'organizzazione caritativa (*I ministeri nella Chiesa*, del 15 settembre 1973).

²⁵⁹ *Ecclesiae de mysterio*, art. 1 §§2-3. Questa visione era già stata anticipata in un discorso di GIOVANNI PAOLO II (*Discorso al Simposio sulla "Collaborazione dei laici al ministero pastorale dei presbiteri"*, 22 aprile 1994), ove si distingue tra un ministero "in senso ampio", come partecipazione alla missione di Cristo, e un ministero "in senso stretto", solo in forza della sacra ordinazione, e nei confronti dei laici si consente l'uso del termine ministero solo per quelli che sono permessi di esercitare in veste di supplenti rispetto a compiti ordinariamente connessi al ministero pastorale che è proprio esclusivamente dei chierici.

sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, in quanto gli unici ministeri riconosciuti ai laici sono quelli che vengono estrapolati dalle funzioni del sacerdozio ministeriale e che sono concessi ai non ordinati solo in circostanze eccezionali e in forma subordinata.

Il termine stesso di “ministero” diviene così di dubbia configurazione²⁶⁰, in quanto si oscilla tra due estremi. Da un lato, prevale un uso restrittivo che limita l’istituto ai soli ministeri degli ordinati *in sacris* e, per i laici, esclusivamente ai due ministeri istituiti del lettorato e dell’accollitato, ovvero ai ministeri straordinari che non riguardano competenze proprie dei laici. Dall’altro lato, non esistendo una definizione formale dei ministeri propriamente laicali, si viene a chiamare ministero, in modo generico e indifferenziato, ogni servizio reso dai laici alla comunità, con il rischio quindi che l’inflazione terminologica conduca alla svalutazione o insignificanza sostanziale del ruolo.

Per promuovere effettivamente il contributo dei laici alla missione della Chiesa, occorre recuperare il rapporto di complementarità e di reciprocità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, impostando il servizio (*ministerium*) dei laici al sacerdozio di Cristo a partire dalla partecipazione di base di tutti i fedeli ai *tria munera Christi*²⁶¹. Nella logica inclusiva e unitaria del popolo di Dio non solo si può riconoscere l’abilitazione generale dei laici ad accedere alle forme istituite di ministero e agli incarichi istituzionali, ma, altresì, si può ammettere un margine più ampio di creatività che lasci spazio ai molteplici doni carismatici suscitati dallo Spirito per il bene comune²⁶², che possono dar vita a forme nuove e molteplici di funzioni a servizio della comunità ecclesiale che, una volta consolidatisi, possono essere riconosciuti formalmente come ministeri. Invero, tutti gli uffici e i ministeri attualmente esistenti nella Chiesa si sono venuti progressivamente a delineare nel corso della storia attraverso un processo graduale di «“ministerializzazione” dei carismi e di gerarchizzazione dei ministeri»²⁶³. Di conseguenza, nell’esercizio del sacerdozio comune e ispirati dal soffio dello Spirito, i laici possono percorrere cammini propri e peculiari di incarnazione del mistero di salvezza, che i pastori sono tenuti a discernere e sostenere, senza pretendere di imbrigliare né di calpestare²⁶⁴.

²⁶⁰ A. Montan, M. Visioli, *Ministeri laicali parrocchiali...*, 266-267.

²⁶¹ G. CAMPANINI, *Quale voce per i laici nella Chiesa? Un bilancio a cinquant’anni dal Concilio*, in *Aggiornamenti sociali* 2012, 406-416; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión intraeclesial de la misión de los laicos...*, 124-130.

²⁶² S. DIANICH, *I carismi dei fedeli comuni*, in *Regno-att* 60 (2015) 619.

²⁶³ D. VITALI, *I ministeri dei laici*, 8.

²⁶⁴ «Confidiamo nel nostro Popolo, nella sua memoria e nel suo “olfatto”, confidiamo che lo Spirito Santo agisce in e con esso, e che questo Spirito non è solo “proprietà” della gerarchia ecclesiale» (*Lettera al Card. Marc Oullet*, 3).

Questo ruolo creativo dei laici risulta persino essenziale di fronte ai cambiamenti che si registrano nella società odierna, tanto nella mentalità quanto negli stili di vita, che rendono necessario rinnovare e modificare i modi e le strutture non solo per promuovere la missione salvifica, ma anche per attuare l'essere della comunità.

Un aspetto di queste emergenze è certamente la diminuzione della pratica religiosa e delle vocazioni sacerdotali, che comporta problemi gravi in ordine alla sopravvivenza della comunità e alla necessità che i laici assumano ruoli di supporto nell'assolvimento dei servizi pastorali prima interamente affidati ai chierici. Si tratta di una realtà che si sta diffondendo nelle Chiese particolari e che ha indotto a formare nuove figure di ministeri non ordinati, variamente denominati e organizzati che collaborano con i presbiteri nelle parrocchie o nelle unità pastorali²⁶⁵. Si possono considerare forme diversificate di applicazione concreta del can. 517 §2, nelle quali uno o più laici sono chiamati a occuparsi della cura pastorale di una comunità parrocchiale sotto il coordinamento di un presbitero che svolge il ruolo di moderatore. Il presbitero svolge la guida unitaria della parrocchia o unione di parrocchie, nonché i servizi che richiedono la potestà d'ordine; i cooperatori pastorali partecipano non solo al *munus docendi* e al *munus sanctificandi*, ma anche al *munus regendi*, con compiti di organizzazione e di direzione tanto più estesi quanto minore è la presenza del presbitero, spesso non residente.

Data la grande varietà di attuazioni che si stanno affermando, a volte anche in contrasto con il disposto legislativo²⁶⁶, pare opportuna una revisione della norma del codice che tenga conto delle mutate condizioni sociali e regoli il ruolo dei cooperatori pastorali, ora rimesso all'autonomia delle Chiese particolari, con disposizioni che pur lasciando una certa flessibilità di adattamento alle diverse realtà locali, dettino criteri uniformi circa la formazione, la professionalità, le competenze e il trattamento economico. Peraltro, bisognerebbe anche sottolineare le modalità prettamente laicali nello svolgimento di questi ministeri, che non devono ricalcare lo stile clericale, ma adottare schemi operativi e proposte di spiritualità e di attività pastorale che siano conformi all'indole secolare.

La complementarietà del sacerdozio comune dei laici può svolgere una funzione ancora più incisiva nel rinnovamento delle strutture ecclesiali, per rispondere ai cambiamenti sociali che involgono una sempre maggiore complessità nelle relazioni e negli ambiti esistenziali²⁶⁷. Le nuove condizioni cul-

²⁶⁵ Sulle varie figure di cooperatori o animatori pastorali sorti in varie Chiese particolari, si vedano: A. MONTAN, *Ministeria, munera, officia...*, 122-134; A. CATTANEO, *I ministeri non ordinati nel rinnovamento della parrocchia*, in IE 18 (2006) 741-754; J.L. Blaise, *L'évaluation*

des laïcs en mission ecclésiale, in AC 50 (2008) 209-217.

²⁶⁶ Come nel caso di gruppi di animatori non coordinati da un presbitero, ma direttamente subordinati al Vescovo e sotto il controllo del consiglio pastorale parrocchiale.

turali e di costume richiedono una più dinamica spinta missionaria della Chiesa, che non si limiti a fornire servizi religiosi in strutture territoriali, ma si muova come una “Chiesa in uscita”, proiettata a svolgere il ministero spirituale nella varietà dei luoghi e degli ambienti in cui si trovano le persone, e come un “ospedale da campo” offra iniziative diversificate che aiutino le persone a vivere la propria vocazione cristiana nei diversi aspetti della crescita individuale e delle relazioni comunitarie. In quest’opera di inculturazione delle strategie pastorali, la vocazione del laico ad animare cristianamente le realtà temporali può offrire un prezioso servizio alla Chiesa per «immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative, più attraenti e significative per le popolazioni urbane»²⁶⁸.

Ilaria Zuanazzi

²⁶⁷ A. JOIN-LAMBERT, *Verso parrocchie “liquide”?* Nuovi sentieri di un cristianesimo “per tutti”, in *La Rivista del clero italiano* 96 (2015) 209-223; M. CASSESE, *Verso la parrocchia “liqui-*

da”? *Forme d’annuncio nelle città contemporanee*, in *Regno-att* 60 (2015) 529-530.

²⁶⁸ *Evangelii gaudium*, n. 73, ripresa anche dalla *Lettera al Card. Oullet*, 5.