

## IMPEGNO POLITICO, FACOLTA' DI CRITICA E TUTELA DEI DIRITTI NELL'ORDINAMENTO CANONICO (TRAENDO SPUNTO DALLA RIMOZIONE DI UN PARROCO)

### 1. DIRITTI INDIVIDUALI E BENE PUBBLICO: UN RAPPORTO «PROBLEMatico»

Nell'ambito della *societas Ecclesiae* la tematica concernente i diritti e i doveri del fedele, nonché il rapporto dialettico intercorrente fra essi e la sfera d'azione della Gerarchia, ha certamente assunto nuova rilevanza dopo le acquisizioni del Concilio Vaticano II, acquisizioni ulteriormente sviluppate da un vasto dibattito dottrinale divenuto particolarmente intenso in occasione della redazione del progetto di *lex Ecclesiae fundamentalis* e della riforma codiciale. L'assise conciliare, infatti, ha avuto tra i suoi obiettivi, è risaputo, anche quello di promuovere e tutelare la dignità della persona umana: ciò, nell'ambito sia della società civile, sia della società religiosa<sup>1</sup>. L'attenzione con cui il Magistero conciliare e postconciliare ha sottolineato la necessità che gli ordinamenti secolari salvaguardino i diritti fondamentali dell'individuo è stata generalmente valutata con favore, sia all'interno, che all'esterno della Chiesa, e non ha dato luogo a questioni di particolare rilievo<sup>2</sup>. Ben più complessa ed articolata si è rivelata, invece, la problematica relativa alla configurabilità all'interno dell'ordinamento canonico di diritti qualificabili come «fondamen-

1 Sul punto, la bibliografia è, senz'altro, vastissima. Cfr., per tutti, AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa* (Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Milano, 10-16 settembre 1973), Milano, 1975, *passim*; AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società* (Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Friburgo, 6-11 ottobre 1980), Milano, 1981, *passim*.

2 Cfr. G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo o diritti del cristiano?*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp.125 ss. Cfr. anche P. Ciprotti, *Persona e ordinamento nel diritto costituzionale della Chiesa*, in AA.VV., *Persona e ordinamento...*, cit., pp. 293-295, il quale, pur sottolineando che la Chiesa deve impegnarsi affinché i diritti umani vengano tutelati all'interno degli ordinamenti statuali, evidenzia, però, come siffatta azione, svolgendosi al di fuori della società ecclesiale, non possa, di regola, realizzarsi attraverso l'esercizio della *potestas regiminis* ed in particolare attraverso l'esercizio della funzione legislativa.

tali», alla loro concreta individuazione e classificazione, ed alla loro effettiva tutela, specialmente in sede giudiziaria.

Secondo un orientamento, infatti, la tematica relativa ai diritti fondamentali è sorta in correlazione all'affermarsi dello Stato assoluto; la concezione del *princeps* quale sovrano *a legibus solutus* ha reso insopprimibile l'esigenza di individuare dei diritti che, essendo indissolubilmente connessi alla natura stessa dell'essere umano, preesistano al sorgere nella società di una organizzazione politica e giuridica, qualunque sia la forma da essa assunta, e debbano, quindi, essere necessariamente riconosciuti da quest'ultima<sup>3</sup>. Si sottolinea, inoltre, come il substrato ideologico sottostante alla nozione di «diritti fondamentali dell'uomo» sia improntato ai principi del giusnaturalismo razionalistico di derivazione illuministica, estraneo alla dottrina cattolica, quando addirittura non caratterizzato da una forte connotazione ateistica<sup>4</sup>.

L'individuazione di situazioni giuridiche subiettive insuscettibili di violazione, e, pertanto, meritevoli di protezione anche nei confronti dei pubblici poteri, costituirebbe, secondo l'opinione *de qua*, un'esigenza propria dei diritti secolari, non estensibile, nemmeno con modifiche ed adattamenti, all'ordinamento canonico<sup>5</sup>. La contrapposizione fra i diritti inviolabili dell'individuo ed i poteri dell'autorità sarebbe tipica di quelle esperienze giuridiche in cui è configurabile un rapporto dialettico fra interessi collettivi ed interessi privati, cioè degli ordinamenti statuali.

All'interno dell'ordinamento statale è pienamente ammissibile che l'interesse dell'uomo, considerato *uti singulus*, non coincida con l'interesse dell'uomo considerato quale membro della collettività nazionale: da qui la possibilità che, talvolta, in nome del bene collettivo vengano sacrificati i diritti individuali<sup>6</sup>. In tale ottica il riconoscimento dell'esistenza di situazioni giuridiche subiettive qualificabili come fondamentali avrebbe la funzione di sta-

3 Sul punto, cfr. le considerazioni di G. Dalla Torre, *op. cit.*, pp. 126 s., il quale pone in risalto come la difficoltà con cui la dottrina canonistica ha affrontato la tematica relativa all'individuazione all'interno della Chiesa dei diritti della persona sia dovuta, fra l'altro, alla circostanza che «il problema in questione si è venuto in buona parte ponendo per riflesso della speculazione laica circa la necessità di incanalare la potenza tendenzialmente totalitaria degli Stati moderni entro argini invalicabili costituiti, appunto, da una tavola di diritti fondamentali e inderogabili»; C. Mirabelli, *La protezione giuridica dei diritti fondamentali*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 403 s. Sul substrato ideologico che contraddistinse la nascita dello Stato moderno, cfr. O. Giacchi, *Lo Stato laico*, Milano, 1947, *passim*.

4 Cfr. A. Longhitano, *Il popolo di Dio*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. II, Roma, 1990, pp. 29 s., ove si evidenzia l'atteggiamento di diffidenza dell'autorità ecclesiastica nei confronti delle varie dichiarazioni dei diritti dell'uomo, in particolare di quella francese, elaborate nell'ambito della cultura illuminista.

5 Cfr. P. Fedele, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Roma, 1976, *passim*.

6 Cfr. P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova, 1962, pp. 823-835.

bilire dei limiti alla libertà di azione dei pubblici poteri. La realizzazione degli interessi collettivi non potrebbe mai determinare la violazione dei diritti fondamentali, i quali costituirebbero una sorta di «area minima» entro cui l'autonomia individuale si esplicherebbe senza incontrare limitazioni da parte dell'autorità.

L'aver individuato situazioni giuridiche soggettive inviolabili è, quindi, la necessaria conseguenza, prosegue la tesi in esame, della distinzione, affermata in modo netto a partire dal XVII secolo, tra il diritto pubblico ed il diritto privato: il primo costituito da norme aventi come scopo primario quello di tutelare la generalità dei consociati, la cd. *utilitas publica*; il secondo diretto a regolamentare quei rapporti giuridici posti in essere dagli individui al fine di realizzare i propri interessi particolari (la cd. *utilitas singulorum*)<sup>7</sup>. Nell'ambito di siffatto rapporto dialettico, tipico delle società secolari, l'*utilitas publica* deve considerarsi sovraordinata rispetto all'*utilitas privata*, sicché, qualora la «ragion di Stato» lo richieda, sarebbe legittimo sacrificare l'interesse dei singoli per consentire il soddisfacimento dell'interesse collettivo<sup>8</sup>. L'unico limite alla supremazia dell'utilità pubblica è rappresentato da quelle situazioni giuridiche soggettive talmente connesse con la dignità della persona umana da dover essere considerate, sempre e comunque, insuscettibili di violazione: nemmeno l'esigenza di realizzare il bene pubblico potrebbe mai giustificare il sacrificio dei diritti fondamentali.

Il nesso indissolubile intercorrente tra la distinzione diritto pubblico/diritto privato e l'individuazione delle situazioni giuridiche subietive contraddistinte dalla inviolabilità, secondo l'indirizzo in oggetto, rende inapplicabile all'ordinamento canonico la categoria dei diritti fondamentali<sup>9</sup>. Nell'ambito della società ecclesiale, infatti, la dicotomia tra l'*utilitas publica* e l'*utilitas singulorum* non sarebbe ammissibile, data la totale irrilevanza della volontà individuale. Il diritto canonico tutelerebbe la volontà dei singoli fede-

7 Cfr. P. Fedele, *Il problema del diritto soggettivo e dell'azione in relazione al problema della distinzione tra diritto pubblico e diritto privato nell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *De iure subiectivo deque eius tuitione in iure canonico (Acta Congressus Internationalis Iuris Canonici)*, Roma, 1953, pp. 116 ss.

8 Cfr. P. Fedele, *Lo spirito...*, cit., p. 835, secondo cui negli ordinamenti statali «può non esservi coincidenza tra il bene del singolo e il bene della collettività e può, pertanto, ben concepirsi il sacrificio della pretesa del cittadino di fronte alla realizzazione dell'interesse collettivo; giacché viene in considerazione la bipartizione del diritto in pubblico e privato e la massima «ius publicum privatorum pactis mutari non potest» entra in campo».

9 Cfr. P. Fedele, *Discorso generale...*, cit., p. 156, secondo cui lo stesso concetto di diritto soggettivo è «lettera morta nell'ordinamento canonico».

li solo quando questi si propongano di perseguire e realizzare lo scopo ultimo di tutto l'ordinamento e cioè, è noto, la *salus animarum*<sup>10</sup>.

Fine esclusivo delle norme canoniche sarebbe il raggiungimento della salute spirituale e la repressione del peccato, senza che mai si attribuisca rilevanza agli scopi individuali perseguiti dai soggetti attraverso la propria autonomia negoziale. Mentre il diritto statale garantisce la realizzazione della volontà dei soggetti del negozio, considerandola in funzione del fine specifico da essi perseguito, l'ordinamento della Chiesa assume la volontà individuale quale strumento per l'attuazione di quei principi di diritto divino che costituiscono il fondamento della *societas Ecclesiae* e che ne giustificano l'esistenza<sup>11</sup>. I principi di diritto divino, prosegue l'orientamento in esame, hanno indubbiamente natura pubblicistica, giacché disciplinano la struttura della Chiesa: in particolare, su di essi si fondano i *tria munera Ecclesiae*, il cui esercizio è finalizzato sempre e comunque al raggiungimento della *salus animarum*<sup>12</sup>.

All'interno della società ecclesiale non sarebbe pertanto ipotizzabile un conflitto tra *utilitas publica* ed *utilitas singulorum*, dato che mancherebbe il concetto stesso di tutela degli interessi privati: da qui l'inammissibilità di fattispecie in cui la garanzia dei diritti dei singoli postuli il sacrificio dell'interesse collettivo<sup>13</sup>. Ne consegue l'impossibilità di individuare situazioni giuridiche subiettive dinanzi alle quali l'azione della Gerarchia sia destinata ad arrestarsi; il fine perseguito dai singoli fedeli, infatti, non può non coincidere, osserva la tesi *de qua*, con il fine istituzionale proprio della *societas Ecclesiae*, cioè la salute spirituale. La peculiare connotazione panpubblicistica dell'ordinamento canonico non consentirebbe l'individuazione di un rapporto dialettico autorità/suddito, all'interno del quale la potestà di cui la prima è titolare trovi, talvolta, un limite nell'esistenza di diritti individuali qualificati dall'ordinamento come indefettibili.

All'opinione testé esposta fa da contraltare un orientamento, rafforzatosi soprattutto dopo il Concilio Vaticano II<sup>14</sup>, secondo cui anche all'interno

10 Cfr. P. Fedele, *Lo spirito...*, cit., pp. 827-832, ove si giunge alla conclusione che «mentre il diritto civile considera il dogma della volontà in relazione ad un fine di interesse privato, il diritto canonico lo considera in relazione ad un fine di interesse pubblico» (p. 832).

11 Cfr. P. Fedele, *op. ult. cit.*, pp. 832-835.

12 Cfr. P. Fedele, *op. ult. cit.*, pp. 834 s.

13 Cfr. P. Fedele, *op. ult. cit.*, p. 835, secondo cui «non è neppure pensabile un contrasto qualsiasi tra il bene del singolo e il bene della collettività; ed è quindi inconcepibile un sacrificio dell'interesse della collettività».

14 Cfr., per tutti, R. Bertolino, *La tutela dei diritti nella Chiesa. Dal vecchio al nuovo Codice di diritto canonico*, Torino, 1983, pp. 24-30, ove si rileva come la vera «rivoluzione copernicana» operata dall'assise conciliare sia stata l'affermazione del primato della persona umana; W. Aymans, *Lo statuto dei diritti dell'uomo nell'ordinamento giuridico ecclesiale*, in *Dir. eccl.*, 1995, I, pp. 15-34.

dell'ordinamento canonico sarebbero identificabili situazioni giuridiche subiettive connotate dalla inviolabilità: ciò sia nei confronti dei soggetti «privati», sia nei confronti della Gerarchia.

Si è sottolineato, al riguardo, come il rispetto della dignità dell'uomo, rispetto che postula necessariamente la tutela dei cd. diritti inviolabili, sia uno dei requisiti ai quali è subordinata la razionalità della norma canonica. Se il diritto della Chiesa, anziché garantire la *dignitas personae*, la conculcasse, verrebbe meno alla propria finalità, in quanto diverrebbe, quantomeno potenzialmente, fonte di peccato: la «legge giusta» non può non riconoscere e tutelare i diritti propri della persona umana<sup>15</sup>.

La circostanza che la prevalente dottrina canonistica ritenga, alla luce delle acquisizioni conciliari e della loro recezione da parte del *Codex* del 1983, che anche all'interno della *societas Ecclesiae* sia individuabile una sfera giuridica subiettiva idonea a costituire un limite al potere dell'autorità, non deve, però, indurre a ritenere che sotto questo profilo vi sia assoluta identità tra il diritto canonico e gli ordinamenti giuridici statuali. All'interno dell'orientamento in parola numerosi Autori evidenziano, infatti, come la *dignitas personae* non possa essere assolutizzata, ma vada sempre considerata in rapporto dialettico con la *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*<sup>16</sup>.

La struttura della Chiesa si fonda, invero, sulla relazione esistente tra l'autorità di Cristo (esercitata in suo nome dalla Gerarchia) e la libertà del fedele, relazione che, essendo finalizzata alla reciproca collaborazione tra i sacri Pastori ed i *christifideles*, presuppone che entrambi i termini del rapporto trovino concreta realizzazione<sup>17</sup>. Il nesso esistente fra la potestà di

15 Cfr. G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo...*, cit., pp.134-135, ove si afferma che se una norma canonica fosse lesiva dei diritti della persona, costituirebbe non una *lex*, bensì una *corruptio legis*.

16 Cfr. P. A. D'Avack, *Il «Populus Dei» nella struttura e nelle funzioni odierne della Chiesa*, in AA.VV., *Persona e ordinamento...*, cit., pp. 24 s.; P. Felici, *Comunità e dignità della persona*, *ibidem*, pp. 7-15; J. Beyer, *La «communio» comme critère des droits fondamentaux*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 79-96, secondo cui «si la *communio* (corsivo nel testo: *n.d.a.*) est l'Eglise, ella sera fondement de la vie ecclésiale et déterminera les droits fondamentaux de ses membres, leur exercice et leur extension» (p. 86); R. Coppola, *Problematica delle situazioni giuridiche soggettive e diritto canonico*, *ibidem*, pp. 123-144, ove si evidenzia come il principio di comunione distingua «in modo inimitabile» l'ordinamento canonico da ogni altra esperienza giuridica; E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società: aspetti metodologici della questione*, *ibidem*, pp. 1207-1234; P. Lombardia, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, *ibidem*, pp. 25-29, il quale, comunque, pone l'attenzione sulla necessità di non attribuire al concetto di *communio* valore totalizzante, se non si vuole che i diritti del fedele vengano conculcati; A. Longhitano, *op. cit.*, pp. 31-34. Sul concetto di *communio*, cfr. anche G. Saraceni, *Riflessioni preliminari a una costituzione giuridica della Chiesa, in quanto comunione*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 65-79.

17 Cfr. J. Krukowski, *La libertà e l'autorità nella Chiesa*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 155-163; G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano,

governo e l'autonomia decisionale dei fedeli è talmente forte da essere talvolta configurato dalla dottrina come rapporto di «causa ed effetto»: «non vi è una vera libertà senza l'autorità e non vi è una vera autorità sociale senza la libertà»<sup>18</sup>.

Nell'ambito dell'ordinamento canonico, quindi, fra l'*auctoritas publica* e l'*utilitas privata* non può esservi contrapposizione, e nemmeno una mera coesistenza fondata sull'individuazione dei reciproci ambiti di operatività, ma deve necessariamente attuarsi un rapporto di complementarità<sup>19</sup>: la *dignitas personae* non può non trovare la propria integrale tutela nella comunione con gli altri fedeli e con la Gerarchia, così come la *communio*, per realizzarsi pienamente, postula il rispetto della sfera di libertà propria del *christifidelis*<sup>20</sup>. Ciò, senza che nessuno dei due termini del rapporto possa mai annullare l'altro<sup>21</sup> (in questo consiste la differenza principale fra l'orientamento in esame e la tesi, esposta *supra*, volta a considerare il diritto della Chiesa come pan-pubblicistico).

Questa peculiare relazione tra libertà ed autorità contraddistingue, secondo l'opinione in parola<sup>22</sup>, anche la specifica tematica relativa all'esistenza di situazioni giuridiche subiettive intangibili da parte della Gerarchia. La tematica si articola in una duplice questione: individuare se, ed in che misura, i diritti fondamentali dell'uomo siano vigenti anche all'interno della società ecclesiale<sup>23</sup>; stabilire se a tali diritti se ne aggiungano altri propri non più dell'uomo in quanto tale, bensì del fedele, cioè di colui che, avendo ricevuto il battesimo, è legato agli altri fedeli (e a Cristo) attraverso la condivisione

1985, pp. 216 ss., secondo cui il problema del rapporto tra libertà ed autorità «ha tormentato, come pochi altri» il legislatore del 1983. Cfr. anche R. Bertolino, *op. cit.*, *passim*.

18 Cfr. J. Krukowski, *op. cit.*, p. 163.

19 Cfr. G. Dalla Torre, *Diritti e doveri dei fedeli nella Chiesa*, in *Orientamenti pastorali*, 1983, n.12, pp. 90 s.

20 Cfr. G. Feliciani, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, in A. Longhitano-G. Feliciani-V. De Paolis-L. Gutierrez-S. Berlingò-S. Pettinato, *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna, 1989, p. 69, secondo cui «nella Chiesa ogni diritto come ogni potere deve essere esercitato in modo corrispondente alla dinamica e alla finalità proprie della comunità ecclesiale. Deve realizzarsi, cioè, secondo una logica di comunione»; Id., *Il popolo di Dio*, Bologna, 2003, pp. 17-21.

21 Sulla dialettica pubblico/privato, cfr. G. Lo Castro, «Pubblico» e «privato» nel diritto canonico, in *Dir. eccl.*, 1995, I, pp. 110-139.

22 Cfr. R. Coppola, *op. cit.*, pp. 123 s.; G. Feliciani, *I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei «munera docendi et regendi»*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 222-228; P.A. Bonnet, *I diritti dei fedeli non formalizzati nella normativa canonica*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele a vent'anni dalla promulgazione del Codice* (Atti del XXXV Congresso Nazionale di Diritto canonico, Ariccia, 8-11 settembre 2003), in corso di stampa.

23 *Contra*, cfr. G. Lo Castro, *Il soggetto...*, cit., pp. 278-283, il quale ritiene che tale questione sia sostanzialmente insussistente, dato che «i diritti del fedele...non annullano infatti nell'ambito dello stesso ordinamento canonico la dimensione naturale dell'uomo, ma la arricchiscono di aspetti che ne fanno il cristiano» (p. 279 s.).

della stessa Fede, la partecipazione ai medesimi Sacramenti e l'accettazione della *potestas regiminis*.

In ordine alla prima questione, si è posto in rilievo come i diritti propri della persona umana siano esercitati all'interno degli ordinamenti secolari in modo diverso da quanto avviene nell'ambito della Chiesa. Essi, infatti, spettano all'uomo in quanto tale, ma assumono una valenza diversa a seconda che debbano realizzarsi nella società civile o in quella ecclesiale: nella prima si configurano come valori assoluti; nella seconda, invece, appaiono dotati di valore relativo, dato che le modalità del loro esercizio sono determinate in funzione della realizzazione dei diritti propri di quella particolare categoria di individui che, avendo ricevuto il battesimo, sono entrati a far parte del popolo di Dio<sup>24</sup>.

La *societas Ecclesiae*, prosegue la tesi in oggetto, è contraddistinta da un elemento finalistico avente valore soteriologico e, pertanto, può essere pienamente compresa solo all'interno di una prospettiva teologica<sup>25</sup>: la Chiesa è composta sì da uomini, ma da *homines novi* elevati dal battesimo ad una dignità soprannaturale. Da ciò consegue che taluni diritti umani non siano vigenti all'interno dell'ordinamento canonico, o, quantomeno, assumano un contenuto particolare. Fra di essi risalta senza dubbio il diritto alla libertà di coscienza e di religione<sup>26</sup>; ciò, nonostante la stessa *opinio* in parola lo consideri «*ius fundamentalissimum hominis*»<sup>27</sup> (sul punto, torneremo *infra*).

La società ecclesiale, osserva l'indirizzo in esame, è l'unica formazione sociale in cui l'essere umano può trovare piena realizzazione sia sotto il profilo naturale, sia sotto quello soprannaturale<sup>28</sup>. Essa, però, non sorge in virtù della tendenza innata dell'uomo a costituire delle aggregazioni, ma è il prodotto dell'intervento salvifico posto in essere da Dio, intervento che presupp-

24 Cfr. G. Ghirlanda, *De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1984, pp. 336-340. Cfr. anche P. Bellini, *Magistero conciliare e diritto ecclesiastico civile*, in *Libertà e dogma. Autonomia della persona e verità di fede*, Bologna, 1984, pp. 170-175.

25 Sul punto, cfr. G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo...*, cit., p. 129. Cfr. anche P. Picozza, *Gerarchia e potestà nella Chiesa del Vaticano II*, in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, vol. III, Milano, 1976, pp. 599 ss.

26 Cfr. E. Corecco, *op. cit.*, pp. 1230-1233, il quale sottolinea come nell'ambito dell'ordinamento canonico la libertà di coscienza si esaurisca nel diritto del battezzato a non subire da parte della Chiesa alcuna costrizione; G. Dalla Torre, *op. ult. cit.*, pp. 130 s., secondo cui il diritto di libertà religiosa deve essere inteso semplicemente come facoltà «di entrare a far parte del gruppo confessionale, ovvero di uscirne»; A. M. Rouco Varela, *Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 68-71 e 76 s.; G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 331-334.

27 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 333.

28 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 338 s.

pone di certo la dimensione naturale della persona, ma che la eleva ad una dignità soprannaturale: ne consegue necessariamente la subordinazione dei diritti naturali dell'uomo al raggiungimento della *salus animarum*, subordinazione che, secondo autorevole dottrina, fa sì che l'unico diritto proprio della persona umana assoluto ed incoercibile sia lo *ius ad existentiam*<sup>29</sup>.

Considerazioni non dissimili possono essere svolte, secondo l'orientamento in esame, relativamente ai diritti che spettano ai membri del popolo di Dio non in quanto uomini, bensì in quanto battezzati. Con riferimento a queste situazioni subiettive si sottolinea come esse non siano preesistenti rispetto alla Chiesa, ma vengano conferite da questa attraverso l'amministrazione dei Sacramenti ed innanzitutto del battesimo. L'ordinamento canonico non si limita a riconoscere i diritti propri dei *christifideles*, ma li attribuisce attraverso un'azione avente carattere costitutivo: il fedele, in quanto soggetto, non preesiste alla *societas Ecclesiae*, ma riceve la propria subiettività da questa<sup>30</sup>.

Ne discende che tutti i diritti propri del battezzato vanno esercitati *pro bono totius Ecclesiae*, dato che la tutela del bene comune realizza anche l'*utilitas privata* del singolo fedele<sup>31</sup>. Ciò induce alcuni illustri Autori a dubitare che all'interno dell'ordinamento canonico sia possibile qualificare gli *iura christifidelium* come «fondamentali», poiché si osserva che tale aggettivo nell'ambito del diritto statale viene utilizzato per esprimere l'antecedenza dei diritti rispetto allo Stato ed il loro conseguente valore assoluto: la Chiesa, invece, non ha come fine quello di garantire la realizzazione dei diritti dei fedeli, ma è contraddistinta da un peculiarissimo elemento finalistico, cioè, è noto, conservare e trasmettere integri i mezzi di salvezza<sup>32</sup>.

29 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 332 e 377 s., secondo cui «Unum ius humanum tantum considerandum est etiam in Ecclesia absolutum, ius nempe ad existentiam» (p. 377). *Contra*, cfr. G. Dalla Torre, *op. ult. cit.*, pp. 130 s., il quale, dopo aver evidenziato che i diritti qualificati come fondamentali dall'esperienza giuridica laica non possono essere meccanicamente trasposti all'interno della *societas Ecclesiae*, si sofferma in modo particolare sul diritto alla vita e sul diritto all'integrità fisica, osservando che essi «non hanno ragione d'essere in un ordinamento, com'è quello canonico, che non possiede il potere incisivo, la capacità di coazione, anche fisica, propri dello Stato».

30 Cfr. E. Corecco, *Considerazioni...*, cit., pp. 1221 s.; G. Dalla Torre, *op. ult. cit.*, p. 129; G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 373 ss.; T. Bertone, *Diritti dell'uomo e diritti del fedele*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele...*, cit. Cfr. anche F. Coccopalmerio, *I «christifideles» in genere e i «christifideles-laici»*, in E. Cappellini-F. Coccopalmerio, *Temî pastorali del nuovo Codice*, Brescia, 1984, p. 51, secondo cui tutte le situazioni giuridiche di cui il fedele è titolare in virtù della ricezione del battesimo, o di un altro Sacramento, rientrano nell'ambito del diritto divino positivo.

31 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 373 s.; G. Spinelli, *Aspetti della tutela dei fedeli nei confronti degli organi di governo della Chiesa*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., p. 627, il quale sottolinea come in capo a ciascun battezzato possa ravvisarsi sia una dimensione individuale, sia una dimensione comunitaria, sicché «non è ipotizzabile che la tutela di situazioni giuridiche soggettive possa compromettere la realizzazione del bene comune».

32 Cfr. E. Corecco, *op. cit.*, pp. 1219-1222, ove si prospetta la possibilità di sostituire l'aggettivo «fondamentali» con «primari», o addirittura di omettere qualsiasi qualificazione, utilizzando semplice-

La normativa contenuta nel Codice del 1983 conferma, secondo la tesi in oggetto, la sostanziale subordinazione dell'*utilitas privata* rispetto all'interesse collettivo. Il *Codex* riconosce l'esistenza in capo ai fedeli di situazioni giuridiche degne di tutela anche nei confronti di eventuali violazioni poste in essere dall'autorità (basti pensare al can. 221, par. 1, secondo cui i battezzati hanno facoltà di agire e resistere in giudizio a difesa dei propri diritti<sup>33</sup>), ma attribuisce comunque valore prioritario alla realizzazione della *communio Ecclesiae*, considerata il bene supremo il cui raggiungimento può comportare finanche la lesione della sfera giuridica individuale.

Grande rilevanza viene attribuita alla circostanza che il Codice, nell'individuare le situazioni giuridiche subiettive proprie di tutti i battezzati, utilizza la locuzione «obblighi e diritti», antepoendo i doveri rispetto agli *iura* e sancendo così la preminenza dei primi rispetto ai secondi<sup>34</sup>. La terminologia codiciale non sarebbe casuale, ma costituirebbe l'estrinsecazione di uno dei principi ispiratori di tutto l'ordinamento canonico<sup>35</sup>: il primato dell'adempimento dei doveri rispetto all'esercizio dei diritti<sup>36</sup>.

In modo particolare, rileva l'*opinio* in parola, un'*obligatio* riveste valore assoluto e cioè quella di conservare il rapporto di comunione *cum Ecclesia et Deo*, rapporto che si realizza pienamente attraverso la professione integrale della vera Fede e l'esercizio della virtù della carità<sup>37</sup>. Il mantenimento della *communio* costituisce il dovere primario di ogni battezzato e pur di adem-

---

mente il termine «diritti»; G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo...*, cit., pp. 128 s., ove si pone in risalto come l'individuazione all'interno dell'ordinamento canonico di situazioni giuridiche subiettive dotate di carattere «fondamentale» non possa non destare perplessità; C. Mirabelli, *La protezione giuridica...*, cit., pp. 404-407 e 415 s., secondo cui la qualificazione di taluni diritti come fondamentali non può indurre a trascurare le caratteristiche peculiari che contraddistinguono la situazione giuridica del membro della comunità ecclesiale; A. Longhitano, *Il popolo di Dio*, cit., pp. 33 s. Sul punto, cfr. anche G. Lo Castro, *op. ult. cit.*, pp. 220-227 e 235-238; Id., *Scienza giuridica e diritto canonico*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 98-100; G. Boni, *Uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele...*, cit., la quale rileva come la Prefazione al Codice del 1983 utilizzi l'aggettivo «fondamentale» con riferimento all'uguaglianza di tutti i fedeli.

33 Com'è noto, il can. 221, par. 1, recita: «Compete ai fedeli rivendicare e difendere legittimamente i diritti di cui godono nella Chiesa presso il foro ecclesiastico competente a norma del diritto».

34 Cfr., per tutti, A. Longhitano, *op. cit.*, p. 33, secondo cui «per il fedele cristiano gli obblighi sono antecedenti ai diritti, considerato che la sua condizione deriva dalla libera iniziativa di Dio e dalla sua partecipazione alla *communio* ecclesiastica». Cfr. anche G. Dalla Torre, *Diritti e doveri...*, cit., p. 91, il quale sottolinea come la terminologia utilizzata dal legislatore del 1983 differenzi «profondamente il nuovo Codice canonico dalle Costituzioni degli Stati contemporanei e dai testi delle dichiarazioni internazionali».

35 Appare significativa la circostanza che la locuzione «obblighi e diritti» sia ripetuta anche con riferimento alle situazioni giuridiche attive e passive proprie dei laici, dei chierici e dei religiosi.

36 Su tale primato, cfr. P. Bellini, *Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano*, in *Libertà e dogma...*, cit., pp. 129-142.

37 Cfr. G. Ghirlanda, *De obligationibus...*, cit., p. 373.

pierlo il fedele deve essere disposto anche a sacrificare, in tutto o in parte, i propri diritti, sia quelli che gli spettano in quanto uomo, sia quelli di cui è titolare in virtù della ricezione del battesimo<sup>38</sup>. Si sottolinea, al riguardo, come anche il diritto di agire e resistere in giudizio, sancito, come si è già evidenziato, dal can. 221, possa essere leso, qualora ciò sia necessario per mantenere o ripristinare la *communio Ecclesiae*: la superiore virtù della carità, attraverso la quale si realizza il rapporto di comunione, può esigere che il fedele rinunci a rivendicare giudizialmente quei diritti che siano stati violati da altri fedeli o dalla Gerarchia<sup>39</sup>.

L'unico diritto proprio dei *christifideles* dotato di valore assoluto è, secondo la tesi in oggetto, quello a ricevere dalla Chiesa l'annuncio integrale della vera Fede<sup>40</sup>. Ciò dipende, a nostro giudizio, dalla circostanza che in mancanza di tale annuncio viene meno il presupposto centrale perché possa configurarsi un autentico rapporto di comunione ecclesiale. L'esistenza della Chiesa trova, per così dire, legittimazione nell'assolvimento di una funzione dotata di un precipuo valore salvifico: la conservazione e trasmissione del Messaggio affidato da Cristo agli Apostoli. Non è irrilevante, al riguardo, sottolineare che l'orientamento testé richiamato riconnette il diritto di ricevere integralmente il *depositum Fidei* all'obbligo di mantenere, attraverso la professione di Fede e la pratica della carità, la *communio Ecclesiae*<sup>41</sup>: si tratta, quindi, non di una situazione giuridica esclusivamente attiva, ma di un diritto-dovere, il cui esercizio-adempimento costituisce la ragione principale dell'esistenza dell'ordinamento canonico.

Degna di rilievo appare, inoltre, la mancata qualificazione come fondamentali dei diritti propri di tutti i fedeli (sul punto ci eravamo già soffermati *supra*). Secondo la dottrina prevalente, non si tratta di una mera sfumatura terminologica, o di una omissione casuale, ma di una scelta ben precisa, volta ad evidenziare la differenza che, sul punto, intercorre tra il diritto canonico e gli ordinamenti statuali. In questi ultimi, infatti, la locuzione «diritti fondamentali» viene utilizzata in un'ottica di contrapposizione fra le libertà individuali ed i poteri pubblici, e ciò allo scopo di individuare gli ambiti entro cui l'autonomia subiettiva può esplicarsi liberamente, senza che siano possibili

38 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 336 s. Cfr. anche P. Ciprotti, *Persone e ordinamento...*, cit., p. 296, il quale sottolinea come l'autorità ecclesiastica abbia la facoltà di esigere «anche giuridicamente e quindi coattivamente...se lo richiede il bene delle anime e nella misura in cui lo richiede, il sacrificio di taluno di essi (i diritti fondamentali: *n.d.a.*)».

39 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 374-377, secondo cui «Quod exercitium nullius iuris considerandum est tamquam absolutum in Ecclesia...valet etiam pro iure ad vindicationem et defensionem iurium in competenti foro ecclesiastico (c.221,§1)» (p. 375).

40 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 375 e 377 s.

41 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 377-378.

interventi coercitivi da parte dell'autorità. All'interno della società ecclesiale siffatta contrapposizione non è possibile, in quanto l'autonomia garantita ai fedeli, considerati sia individualmente, sia raggruppati in comunità, deve sempre essere armonizzata con il dovere di mantenere la *communio*<sup>42</sup>.

Espressione normativa di siffatto temperamento tra autonomia privata e potestà di governo sarebbero, secondo l'orientamento in esame, i cann. 209 e 223, i quali, è noto, condizionano la legittimità dell'esercizio dei diritti alla circostanza che attraverso di esso il fedele persegua sempre e comunque la realizzazione del bene comune.

Il can. 209, par.1, impone ai fedeli l'obbligo di mantenere sempre il rapporto di *communio*<sup>43</sup>; dati gli elementi in cui si articola la comunione ecclesiale —elementi menzionati dal can. 205<sup>44</sup>—, questo dovere implica necessariamente l'accoglimento e la condivisione di quanto insegnato dal Magistero, nonché delle norme giuridiche emanate dalla legittima autorità<sup>45</sup>.

Specificazioni dell'obbligo generale stabilito dal can. 209, par.1, sono ravvisate nel can. 209, par. 2, e nel can. 223<sup>46</sup>. Il primo, è risaputo, sottolinea come i *christifideles* siano titolari di doveri non solo nei confronti della Chiesa universale, ma anche nei confronti della Chiesa particolare cui appartengono<sup>47</sup>; il secondo ribadisce che la sfera di autonomia riconosciuta a ciascun battezzato deve sempre essere esercitata *pro bono totius Ecclesiae*.

Quest'ultima norma al par. 2 sancisce la facoltà della Gerarchia di regolare (nel testo latino il Codice utilizza il termine *moderari*) le modalità di esercizio dei diritti al fine di raggiungere il bene comune<sup>48</sup>; ciò implica, a nostro giudizio, la possibilità di restringere l'ambito di operatività degli *iura* e, talvolta, anche di sospenderne la vigenza, qualora tale sacrificio sia necessario per la realizzazione dell'*utilitas publica*<sup>49</sup>. Va sottolineato, comunque, che

42 Cfr. A. Longhitano, *op. cit.*, p. 34. Cfr. anche G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 334, secondo cui «obligatio primaria est illam communionem servandi cum Ecclesia».

43 Il can. 209, par.1, stabilisce, è risaputo, che «I fedeli sono tenuti all'obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa». In dottrina, cfr. G. Feliciani, *Obblighi e diritti...*, cit., p. 70, ove si osserva che l'obbligo di conservare la *communio* riguarda «senza alcuna distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, tutte le azioni del cristiano».

44 È noto che il can. 205 individua come elementi costitutivi del rapporto di comunione la professione di Fede, i Sacramenti e il governo ecclesiastico.

45 Cfr. F. Coccopalmerio, *I christifideles...*, cit., p. 36.

46 Cfr. F. Coccopalmerio, *op. cit.*, pp. 36 s.

47 Secondo il can. 209, par.2, i fedeli devono adempiere «con grande diligenza i doveri cui sono tenuti sia nei confronti della Chiesa universale, sia nei confronti della Chiesa particolare alla quale appartengono, secondo le disposizioni del diritto».

48 Il can. 223, par.2, è risaputo, recita: «Spetta all'autorità ecclesiastica, in vista del bene comune, regolare l'esercizio dei diritti che sono propri dei fedeli».

49 Cfr. G. Lo Castro, *Il soggetto...*, cit., pp. 247 s., ove si afferma che «Il riconoscimento di questo ampio potere dell'autorità può essere inteso come imposizione di una clausola generale di affievoli-

nello svolgimento di siffatta opera di «moderazione» la Gerarchia è tenuta, almeno così ci pare, a rispettare la normativa codiciale, normativa promanante dalla suprema autorità (cfr. il can. 135, par.2<sup>50</sup>): solo il Pontefice o il Collegio episcopale potrebbero legittimamente limitare i diritti del *fidelis* in misura maggiore di quanto lo consenta il *Codex*.

Il par.1 del can. 223 statuisce, poi, che ciascun fedele deve avvalersi dei propri diritti non solo rispettando le situazioni giuridiche di cui sono titolari gli altri fedeli, ma anche prendendo in considerazione l'interesse collettivo<sup>51</sup>: viene così ribadita la relatività degli *iura* e la loro funzionalizzazione al conseguimento del bene comune.

Si tratta, comunque, ad avviso di autorevole dottrina<sup>52</sup>, di un precetto più morale, che giuridico, destinato a disciplinare tutte quelle fattispecie in cui il contemperamento tra diritti individuali e bene pubblico non può essere realizzato dall'autorità ecclesiastica (l'intervento della Gerarchia è contemplato dal par. 2 del can. 223), ma è rimesso all'autoregolamentazione del *christifidelis*.

Entrambe le statuizioni contenute nel can. 223 sono state oggetto di critiche da parte di alcuni Autori<sup>53</sup>, i quali hanno rilevato, da un lato, il carattere pleonastico del par. 1 (qualunque ordinamento giuridico è espressione di una comunità che attraverso esso vuole raggiungere il bene comune, sicché appare superfluo affermare che i diritti individuali devono essere esercitati in modo da non compromettere l'*utilitas publica*), e, dall'altro, l'eccessiva indeterminatezza dei poteri conferiti dal par. 2 ai sacri Pastori, poteri talmente generici da consentire anche limitazioni arbitrarie dei diritti riconosciuti ai fedeli. E', quindi, assai avvertita l'esigenza di garantire, al di là delle enunciazioni formali, l'effettivo godimento della sfera di autonomia propria del *christifidelis*. Non v'è dubbio che il *Codex* del 1983 e le innovazioni normative ad esso successive (soprattutto la *Pastor Bonus*) abbiano influito notevolmente sul rapporto dialettico fedele/Gerarchia, estendendo le garanzie dei primi e

---

mento ai diritti del fedele. Sotto tale profilo non sarebbe errato sostenere che i diritti soggettivi nella Chiesa sono tutti diritti affievoliti; ciò dà la precisa misura di quanto difficile sia recepire nell'ordinamento canonico qualificazioni concettuali (quale quella di diritto pubblico subbietivo) sorte in contesti culturali diversi, per esigenze diverse e, in ogni caso, contingenti.

50 Il can. 135, par.2, stabilisce, fra l'altro, che «da parte del legislatore inferiore non può essere data validamente una legge contraria al diritto superiore».

51 Com'è noto, il can. 223, par.1, afferma che «Nell'esercizio dei propri diritti i fedeli, sia come singoli, sia riuniti in associazioni, devono tener conto del bene comune della Chiesa, dei diritti altrui e dei propri doveri nei confronti degli altri». Sulla portata della norma, cfr. G. Dalla Torre, *Dottrina sociale della Chiesa e nuova codificazione canonica*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 646 s.

52 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 373 s.

53 Cfr., per tutti, C. Mirabelli, *La protezione giuridica...*, cit., pp. 409 s.; G. Feliciani, *Obblighi e diritti...*, cit., pp. 72s.

circoscrivendo la discrezionalità della seconda; tuttavia, in ampi settori della dottrina permane il dubbio che i poteri riconosciuti all'autorità ecclesiastica siano ancora eccessivamente ampi e possano tradursi in una lesione delle prerogative individuali.

Siffatta preoccupazione non può non concernere, almeno così crediamo, quei diritti il cui esercizio appare particolarmente delicato perché suscettibile, in particolari circostanze, di essere considerato come un fattore di rottura della *communio Ecclesiae*. Ci riferiamo in specie al diritto di critica e di dissenso nei confronti delle scelte e delle decisioni della Gerarchia. Si tratta di situazioni giuridiche subiettive non espressamente incluse dall'attuale *Codex* fra i diritti propri dei fedeli, ma che non possono essere ignorate. Ciò ad un duplice scopo: innanzitutto, stabilire se esse siano effettivamente garantite all'interno della società ecclesiale; in secondo luogo, individuare, qualora si dia risposta affermativa al primo quesito, gli esatti termini del rapporto dialettico che le pone in relazione con lo *ius communionis* e che esige di contemperarle con questo.

## 2. IL DIRITTO DEI *CHRISTIFIDELES* AL DISSENSO

Lo *status* giuridico di semplice fedele, sia esso laico, chierico o religioso, implica un rapporto di subordinazione nei confronti dei Pastori, subordinazione che però non si traduce, è noto, in una posizione di assoluta passività. Data l'incontestabile esistenza in capo a ciascun battezzato di una sfera di autonomia, la dottrina si è chiesta se in essa sia ricompresa anche la libertà di coscienza e di religione, e, conseguentemente, la facoltà di esprimere il proprio dissenso rispetto alle decisioni prese dall'autorità e di manifestarlo agli altri *christifideles*.

L'ingresso all'interno della *societas Ecclesiae* e la permanenza in essa si fondano senz'altro sull'esercizio del diritto di libertà religiosa, diritto qualificato dalla dottrina canonistica come eminentemente secolare<sup>54</sup>. La qualità di soggetto dell'ordinamento canonico è conseguenza dell'esercizio di un diritto elaborato dall'esperienza giuridica laica, diritto che in tal modo assume un'importanza «cruciale» per l'esistenza stessa della Chiesa<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. A. M. Rouco Varela, *op. cit.*, p. 76. Sul concetto di libertà religiosa e sulla sua evoluzione, sia nell'ordinamento canonico, che negli ordinamenti secolari, cfr. AA.VV., *La libertad religiosa (Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico)*, Città del Messico, 1996, *passim*; AA.VV., *La libertà religiosa* (a cura di M. Tedeschi), Catanzaro, 2002, *passim*.

<sup>55</sup> Cfr. A. M. Rouco Varela, *op. cit.*, *loc. cit.* Cfr. anche E. Corecco, *Considerazioni...*, cit., p. 1232, il quale osserva che la libertà di coscienza «non è applicabile come diritto fondamentale del cristiano

La vigenza di questo diritto non si esaurisce nel momento in cui l'individuo sceglie di aderire alla Fede cattolica, ma persiste per tutta la vita del soggetto, la cui permanenza all'interno della società ecclesiale non può non fondarsi che sulla libera volontà di continuare a condividere il *depositum Fidei* di cui la Chiesa è portatrice e di persistere nell'accettare le determinazioni adottate dalla legittima autorità. Ci sembra, anzi, che nei Paesi dove, essendo il Cattolicesimo radicato ormai da secoli, il battesimo viene conferito, di regola, agli «infanti» (è noto che con tale termine l'ordinamento canonico identifica i soggetti minori di sette anni, i quali vengono considerati non responsabili delle proprie azioni<sup>56</sup>), il diritto di libertà religiosa sia esercitato non tanto nel momento in cui si entra a far parte della Chiesa, momento che, come abbiamo testé sottolineato, cade in una fase della vita in cui l'individuo non ha la capacità di prendere decisioni autonome, quanto nel momento in cui il battezzato, acquisito ormai uso di ragione, posto di fronte all'alternativa tra permanere nella *societas Ecclesiae* o recedere da essa, compie in modo libero e responsabile una scelta conforme ai dettami della propria coscienza.

Il diritto di libertà religiosa garantisce non solo la facoltà di divenire membro della Chiesa cattolica, ma anche la facoltà di revocare la propria adesione, sottraendosi così all'ordinamento canonico. Molto più controversa è, invece, la questione relativa all'effettivo ambito di operatività di tale diritto nella vita interna della società ecclesiale<sup>57</sup>. E' stato rilevato, invero, che la libertà di coscienza e di religione, pur costituendo il presupposto dell'esistenza stessa della Chiesa, non può essere inclusa fra i diritti del fedele se non nel suo nucleo minimo, consistente nel diritto del battezzato ad essere immune da qualsiasi forma di coercizione volta ad obbligarlo ad aderire al Cattolicesimo o ad impedirgli di revocare la propria iniziale adesione<sup>58</sup>. Il battezzato, che abbia aderito liberamente alla Fede cattolica e che non voglia abbandonarla, è sottoposto, quindi, alla potestà di governo della Gerarchia e deve accettare le determinazioni prese da quest'ultima.

Secondo un orientamento dottrinale, però, il fedele non è semplicemente il soggetto passivo delle determinazioni adottate dall'autorità, ma è titolare di un vero e proprio diritto al dissenso, essendo libero di criticare quanto statuito

---

nella Chiesa, tuttavia costituisce il presupposto naturale senza del quale neppure la Chiesa potrebbe costituirsi.

56 Il can. 97, par. 2, è risaputo, recita così: «Il minore, prima dei sette anni compiuti, viene detto bambino e lo si considera non responsabile dei suoi atti, compiuti però i sette anni, si presume che abbia l'uso di ragione».

57 Sul punto, cfr. M. Tedeschi, *I problemi attuali della libertà religiosa*, in AA.VV., *La libertà religiosa*, cit., t. I, pp. 27-30, ove si esprimono forti perplessità sulla effettiva vigenza all'interno della Chiesa cattolica, ed in genere dei gruppi confessionali, del diritto di libertà religiosa.

58 Cfr., per tutti, G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo...*, cit., p. 131.

dai sacri Pastori ed anche, in taluni casi, di disobbedire ad essi<sup>59</sup>. Fondamento di questo diritto sarebbe la libertà di manifestazione del pensiero, libertà che, secondo la tesi in oggetto, dovrebbe essere garantita anche all'interno della comunità dei credenti e non solo nell'ambito della società civile. Critiche vengono rivolte, infatti, nei confronti di quei pronunciamenti del Magistero che sottolineano l'esigenza di garantire la libertà di opinione all'interno degli ordinamenti statuali, ma che non si soffermano sulla necessità di assicurare questa libertà anche nelle dinamiche intraecclesiali<sup>60</sup>. Vi sarebbe una discrasia tra i «diritti universali dell'uomo» ed i «diritti ecclesiali fondamentali», con la conseguenza di privare il fedele di alcune garanzie che, invece, ad avviso della stessa Chiesa cattolica, devono essere assicurate al cittadino<sup>61</sup>.

L'opinione in parola reputa che tale discrasia debba essere ridotta al minimo e che, in ogni caso, l'ordinamento canonico non possa non tutelare una libertà così significativa e rilevante come quella di manifestazione del pensiero. Deve assolutamente essere respinta, prosegue la tesi in esame, la tendenza a ridurre la libertà di pensiero ad un mero strumento per l'attuazione del *munus docendi* da parte dell'autorità e, quindi, per il conseguimento dell'*utilitas publica*: in tal modo, infatti, la libertà di avere una propria opinione e di manifestarla agli altri si converte nel dovere di aderire a quanto insegnato dal Magistero e cioè nel proprio contrario<sup>62</sup>.

Si sottolinea, al riguardo, che l'antinomia tra le enunciazioni formali, nelle quali le libertà, ed in specie quella di opinione, vengono garantite in termini assai ampi, e la concreta disciplina positiva, che sovente circonda l'esercizio delle libertà di limitazioni così numerose e rigide da renderle sostanzialmente prive di autentico contenuto, è una conseguenza di quella concezione che configura le libertà come *iura, iura* garantiti dalla legge.

La legge diviene, pertanto, l'origine ed al tempo stesso il limite dei diritti di libertà: ciò sulla base del presupposto che la legge, essendo espressione della volontà collettiva, non possa che disporre *pro bono commune*. Si tratta, però, ad avviso dell'orientamento in esame, di un presupposto erroneo, giacché spesso la legge, ben lungi dal perseguire il bene della collettività, risponde agli interessi delle classi dominanti, le quali utilizzano l'ordinamento giuridico quale strumento per perpetuare nel tempo la propria posizione di

59 Cfr. N. Colaiani, *La libertà di manifestazione del pensiero nella Chiesa-Spunti metodologici*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 501 ss.; Y. Congar, *Le droit au désaccord*, in *L'Annee canonique*, 1981, pp. 277 ss.; K. Walf, *Vangelo, diritto canonico e diritti umani. Fondazione e carenze*, in *Concilium*, 1990, pp. 203 ss.

60 Cfr. N. Colaiani, *op. cit.*, pp. 502 s. Cfr. anche J. A. Coriden, *I diritti umani nella Chiesa: una questione di credibilità e di autenticità*, in *Concilium*, 1979, pp. 621 ss.

61 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, p. 59.

62 Cfr. N. Colaiani, *op. cit.*, p. 505.

supremazia<sup>63</sup>. In tal modo i diritti di libertà non consentono affatto all'individuo di esplicitare la propria personalità e, con riferimento specifico alla manifestazione del pensiero, di criticare l'assetto giuridico e sociale raggiunto dalla collettività, proponendone uno diverso, ma si traducono in situazioni giuridiche che esprimono la subordinazione del soggetto rispetto alla norma: il diritto di libertà può esplicarsi solo finché non contraddice quanto statuito dalla legge.

Per sfuggire a tale risultato aberrante, proprio sia delle moderne società statuali, sia della comunità ecclesiale, la tesi in esame reputa che debba essere abbandonata l'idea della libertà come diritto, in favore di una concezione che la consideri, invece, come un principio etico preesistente alla nascita dell'ordinamento giuridico<sup>64</sup>. In quest'ottica, infatti, la libertà si troverebbe in posizione di supremazia rispetto alla legge: la norma non potrebbe più limitarla, ma sarebbe da essa limitata. Il fine generale di tutto l'ordinamento dovrebbe così garantire la piena esplicazione della libertà, sicché ogni singola statuizione normativa, per essere considerata legittima, dovrebbe presentare siffatta connotazione teleologica. La legge non stabilirebbe più quali limiti devono essere rispettati perché l'esercizio delle libertà risulti lecito, ma avrebbe il compito di eliminare tutti gli ostacoli che impediscono all'individuo di essere pienamente libero.

Questa concezione della libertà come valore etico, e non come istituto giuridico, si adatta pienamente, secondo l'opinione in parola, alla Chiesa cattolica, giacché viene suffragata da alcune affermazioni contenute nel Nuovo Testamento e specificatamente nelle Epistole di Paolo. In particolare, vengono prese in considerazione l'Epistola ai Galati e quella ai Romani, ove l'Apostolo delle genti sottolinea come la condizione del cristiano sia una condizione di libertà non solo nei confronti del peccato, ma anche nei confronti della legge<sup>65</sup>. L'orientamento in esame reputa che nel pensiero paolino la

63 Cfr. N. Colaianni, *op. cit.*, p. 506, ove si afferma che la concezione della libertà come diritto risale alla Rivoluzione francese, allorquando la borghesia, utilizzando strumentalmente l'idea che la legge fosse il prodotto della volontà generale, si sostituì al sovrano assoluto, assumendone i poteri. L'Autore così si esprime: «Di fatto, poiché ormai la società era divisa in classi e quella del proletariato urbano e rurale non aveva alcun posto nella formazione delle leggi, la *volontà generale* (corsivo nel testo: *n.d.a.*) era formata solo dai rappresentanti della nuova classe rivoluzionaria e dominante (la borghesia industriale e soprattutto agricola), che veniva così a disporre liberamente dei diritti del singolo, pur proclamati intangibili».

64 Cfr. N. Colaianni, *op. cit.*, pp. 508-510. Sul punto, cfr. anche S. Ferlito, *Eticità e libertà religiosa*, in AA.VV., *La libertà religiosa*, cit., t. I, pp. 267-278.

65 Cfr. *Gal.*, 4, 7, ove si legge: «E così non sei più schiavo, ma figlio; se figlio, sei anche erede per volontà di Dio»; *Gal.*, 5, 13, ove si afferma che «Infatti voi, fratelli, siete stati chiamati alla libertà»; *Rom.*, 6, 14, secondo cui «il peccato infatti non avrà dominio su di voi; infatti non siete sotto l'influsso della legge, ma della grazia».

locuzione «legge» ricomprenda non solo la legge mosaica, ma in genere qualsiasi precetto normativo esterno rispetto alla coscienza dell'uomo, inclusi quelli contenuti nel Nuovo Testamento: la libertà menzionata dall'Apostolo, pertanto, implicherebbe la sottrazione del battezzato ad ogni regola di condotta che non rientri fra quelle suscitate dallo Spirito Santo all'interno della coscienza individuale<sup>66</sup>.

Nel Cristianesimo la libertà sarebbe una «qualità» attribuita da Dio ai battezzati in modo diretto, senza alcuna mediazione, e, di conseguenza, ontologicamente antecedente rispetto all'ordinamento canonico. La libertà, prosegue la tesi in oggetto, non è un diritto di cui il fedele è titolare in virtù di una norma; pertanto, la legge canonica, così come non attribuisce la libertà, non può nemmeno sospenderne la vigenza o limitarne l'esercizio<sup>67</sup>.

Siffatta concezione, che sarebbe stata fatta propria dal Concilio Vaticano II (laddove ha individuato nella libertà dei Figli di Dio la condizione propria del battezzato)<sup>68</sup>, va applicata, sostiene l'indirizzo in esame, anche alla libertà di opinione, che dev'essere pienamente garantita, senza che l'autorità ecclesiastica frapponga limitazioni od ostacoli: sulla Gerarchia, anzi, grava il dovere non solo di consentire la piena esplicazione della libertà di pensiero, ma anche di ascoltare, ed eventualmente recepire, le istanze e le aspirazioni provenienti dal *coetus fidelium*<sup>69</sup>.

Forti critiche vengono formulate, perciò, nei confronti di quelle norme codicili che ridurrebbero il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero ad una mera enunciazione formale. In particolare, viene preso in esame il can. 212, il quale presenta, almeno così ritiene l'orientamento *de quo*, un contenuto bivalente. La norma, infatti, ai par. 2 e 3 sancisce, secondo l'interpretazione che ne dà l'*opinio* in parola, un vero e proprio «diritto di opposizione» del fedele nei confronti dei provvedimenti presi dall'autorità<sup>70</sup>. Il diritto di manifestare alla Gerarchia le proprie esigenze spirituali ed i propri desideri (par.2)<sup>71</sup> ed il diritto-dovere di manifestare all'autorità ed agli altri *christifideles* il proprio pensiero in merito al *bonum Ecclesiae*

66 Cfr. N. Colaiani, *op. cit.*, pp. 508 s., secondo cui il termine «legge» identifica «il regime legale (corsivo nel testo: *n.d.a.*) in quanto tale» e quindi anche la *Lex Evangelii*. *Contra*, G. Saraceni, *Premesse allo studio della libertà giuridica nella Chiesa*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 688 s.

67 Cfr. N. Colaiani, *op. cit.*, p. 509. Cfr. anche G. Amato, *Individuo e autorità nella disciplina della libertà personale*, Milano, 1967, pp. 1-13.

68 Cfr. *Lumen gentium*, n.9. In dottrina, cfr. N. Colaiani, *Appunti sul principio di libertà religiosa nella Chiesa*, in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, cit., vol. I, pp. 795-799.

69 Cfr. N. Colaiani, *La libertà...*, cit., pp. 509 s.

70 Cfr. K. Walf, *Vangelo...*, cit., pp. 207 s.

71 Il can. 212, par.2, così recita: «I fedeli hanno il diritto di manifestare ai Pastori della Chiesa le proprie necessità, soprattutto spirituali, e i propri desideri».

(par. 3)<sup>72</sup> ricomprenderebbero anche la facoltà di reagire nei confronti di quelle determinazioni dei sacri Pastori ritenute illegittime.

Contestualmente l'indirizzo in oggetto rileva, però, che all'interno del par. 3 del can. 212 la libertà di opinione non è riconosciuta in uguale misura a tutti i fedeli e, comunque, viene assoggettata a forti restrizioni<sup>73</sup>. Il diritto a manifestare liberamente il proprio pensiero può essere esercitato in maniera tanto più ampia, quanto maggiori sono le conoscenze, le competenze ed il prestigio del fedele (cfr. *supra*, alla nota n.72) ed appare rispondere, perciò, ad una concezione elitaria. Qualunque sia poi la preparazione tecnica ed il ruolo intraecclesiale del battezzato, egli deve comunque rispettare le seguenti condizioni: non ledere il patrimonio dogmatico ed i principi morali propri del Cattolicesimo<sup>74</sup>; mantenere il dovuto ossequio nei confronti del Magistero; rispettare la dignità dell'uomo; perseguire il bene comune (cfr. *supra*, alla nota n. 72).

Siffatti requisiti, secondo la tesi in esame, rivelano che relativamente alla libertà di pensiero la legislazione canonica si trova ancora in «epoca feudale»<sup>75</sup>. Ciò deriva, prosegue l'indirizzo in oggetto, dal persistere della concezione della Chiesa come *societas iuridice perfecta*, concezione ancora presente nel Codice paolino-giovanneo (viene preso ad esempio il can. 204, par. 2, laddove, è noto, si identifica la comunità dei fedeli con la Chiesa cattolica retta dal Papa e dai vescovi<sup>76</sup>), la quale impedisce un'effettiva tutela dei diritti umani; il diritto della Chiesa ad autodeterminarsi non implica che essa non sia tenuta al rispetto dei diritti fondamentali, i quali, anzi, in virtù del loro carattere naturale, devono trovare protezione anche all'interno della comunità ecclesiale<sup>77</sup>.

72 Com'è noto, il can. 212 al par. 3 recita: «In modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, essi (i fedeli: *n.d.a.*) hanno il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della Fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità della persona».

73 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, p. 208.

74 Sul punto, cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. I, Napoli, 1988, p. 278, secondo cui «l'integrità della Fede e dei costumi è una condizione assoluta: non c'è, né può esserci diritto o libertà di opinione e di espressione su quel che è stato oggetto di un insegnamento autentico da parte del sacro Magistero».

75 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, *loc. ult. cit.* Cfr. anche J. A. Coriden, *op. cit.*, p. 628, ove si osserva che «la Chiesa ha serie deficienze in parecchi campi dei diritti umani».

76 Il can. 204, par.2, sancisce che «Questa Chiesa, costituita e ordinata nel mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui».

77 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, p. 212, ove si afferma che «Finché la Chiesa cattolica non si sarà definitivamente congedata da questa ideologia (quella che la identifica con una *societas iuridice perfecta: n.d.a.*) non sarà possibile in essa alla fin fine alcun controllo efficace dell'esercizio del potere (corsivo nel testo: *n.d.a.*), e la realizzazione dei diritti dell'uomo al suo interno dovrà soggiacere a future limitazioni».

Si è prospettata, al riguardo, lo abbiamo già evidenziato, l'esistenza di un «diritto al disaccordo», diritto di cui il fedele sarebbe titolare. In virtù di questo diritto il battezzato potrebbe disobbedire ai comandi della Gerarchia in due ipotesi: quando essi siano oggettivamente privi di legittimità, o perché provenienti da un'autorità sprovvista del potere di emanarli, o perché espressione di un uso arbitrario del potere, non rispondente ai requisiti che ne rendono legittimo l'esercizio; quando essi, pur essendo formalmente legittimi, siano sostanzialmente ingiusti, oppure contrari alla Verità<sup>78</sup>.

Mentre in ordine alla prima fattispecie v'è in dottrina sostanziale uniformità di opinioni<sup>79</sup>, la seconda appare suscettibile di varie interpretazioni, molto divergenti l'una dall'altra.

Un'interpretazione particolarmente ampia reputa, invero, che sia lecito manifestare il proprio dissenso in materia dottrinale non solo quando il Pastore si pone in contrasto con gli insegnamenti della sacra Scrittura e della Tradizione, o quando l'esercizio della potestà di Magistero concerne questioni non ancora definite in modo univoco, ma anche quando l'insegnamento della Gerarchia riguarda articoli del patrimonio di Fede<sup>80</sup>. Varie sono le ragioni sulle quali viene fondato siffatto diritto al dissenso in materia di Fede: l'oggettiva complessità della Verità; il diritto-dovere di ogni battezzato di cercare di approfondire la conoscenza del *depositum Fidei*; la storicità del Magistero, il quale sovente non propone la Verità in modo definitivo, ma così come essa è percepita in un dato momento, giungendo via via, con il passare dei secoli, ad una percezione di essa sempre più piena e completa.

E' quindi possibile, prosegue la tesi in oggetto, che il singolo fedele pervenga ad un grado di conoscenza della Verità maggiore rispetto a quello raggiunto dai Pastori: in tal caso il suo dissenso rispetto al Magistero ufficiale si configura come lecito ed anzi costituisce una forma di fedeltà nei confronti della Verità<sup>81</sup>. La Verità costituirebbe, insieme al bene comune, un valore supremo che trascenderebbe le posizioni di supremazia (e, per converso, di subordinazione) sancite dall'ordinamento canonico: di conseguenza, non necessariamente essa sarebbe contenuta nelle determinazioni prese dall'autorità<sup>82</sup>.

78 Su entrambe le ipotesi, cfr. Y. Congar, *Le droit au désaccord*, cit., pp. 278-281.

79 Cfr., per tutti, G. Ghirlanda, *De obligationibus...*, cit., pp.353 s.

80 Cfr. Y. Congar, *op. cit.*, pp. 281 ss. Cfr. anche N. Colaiani, *Appunti...*, cit., pp. 804-807.

81 Cfr. Y. Congar, *op. cit.*, pp. 283 s., secondo cui «témoigner de ses recherches, de ses doutes et s'il en est, de ses trouvailles à côté de l'enseignement officiel, voire contre lui, est une forme de fidélité et d'obéissance».

82 Cfr. Y. Congar, *op. cit.*, p. 285.

Viene sottolineato che il fenomeno della non condivisione di taluni punti del patrimonio dogmatico proprio del Cattolicesimo da parte di soggetti che pure continuano a ritenersi membri a pieno titolo della società ecclesiale, diviene sempre più intenso via via che la Gerarchia cristallizza gli articoli di Fede in formule sempre più precise e dettagliate, che non lasciano spazio all'esplicarsi della coscienza individuale<sup>83</sup>. E' proprio questo esplicarsi che, invece, andrebbe garantito attraverso l'instaurazione di un clima di dialogo e di discussione tra i fedeli e l'autorità. Ciò corrisponde, conclude la tesi *de qua*, a quanto contenuto nella dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*<sup>84</sup>, la quale ha sancito che la ricerca della Verità deve avvenire secondo modalità che rispettino la dignità dell'uomo e quindi attraverso un'azione corale nella quale i semplici fedeli e l'autorità si aiutino a vicenda, comunicandosi reciprocamente i risultati via via raggiunti<sup>85</sup>.

Si auspica l'affermarsi all'interno dell'ordinamento canonico di una netta distinzione tra la libertà di opinione e la libertà di fede, conformemente a quanto avviene negli ordinamenti secolari<sup>86</sup>. La libertà di fede, secondo l'orientamento in oggetto, rientra nell'ambito della libertà religiosa individuale, la quale all'interno di una comunità detentrica di un preciso patrimonio dogmatico, quale, appunto, la *societas Ecclesiae*, non può non incontrare limiti e restrizioni: il rifiuto di siffatto patrimonio comporta, infatti, la perdita della qualifica di fedele. La libertà di fede in ambito intraecclesiale può essere esercitata, perciò, solo in modo assai ristretto. La libertà di opinione, invece, non può assolutamente essere conculcata ed anzi dev'essere pienamente garantita. I fedeli, sia laici, sia chierici, sia religiosi, hanno il diritto, sancito, fra l'altro, dal Concilio Vaticano II<sup>87</sup>, a che venga loro riconosciuta la libertà di ricercare la Verità e di comunicare agli altri i risultati della propria indagine; senza la libertà di manifestazione del pensiero il diritto-dovere di svolgere attività di ricerca si ridurrebbe ad una vuota formula<sup>88</sup>.

83 Cfr. Y. Congar, *op. cit.*, p. 284, ove si rileva che «la désaffection à l'égard de l'Eglise croît à proportion qu'il s'agit de déterminations plus précises».

84 Per un'ampia analisi del contenuto della *Dignitatis humanae*, cfr. P. Colella, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Napoli, 1999, *passim*; Id., *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico (a trentasei anni dalla dichiarazione conciliare «Dignitatis humanae»)*, in AA.VV., *La libertà religiosa*, cit., t. II, pp. 601-624.

85 Cfr. Y. Congar, *op. cit.*, p. 283 s., il quale fa riferimento alla *Dignitatis humanae*, nn.2 e 3. Cfr. anche K. Walf, *Vangelo...*, cit., pp. 203 ss.

86 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, p. 210, secondo cui «l'idea sbagliata riguardo alla libertà di opinione e alla sua validità nell'ambito intraecclesiale comincia col collegare fra di loro i due concetti di libertà di opinione e di libertà di fede (corsivo nel testo: n.d.a.)».

87 L'indirizzo *de quo* fa riferimento alla *Gaudium et spes*, n.62.

88 Cfr. K. Walf, *op. cit.*, p. 209.

La circostanza che la libertà di fede possa esplicarsi solo parzialmente non implica, sostiene la tesi *de qua*, che la libertà di coscienza e di opinione sia assoggettata ad identiche limitazioni: si tratta di diritti ben distinti, contrassegnati da ambiti di vigenza radicalmente diversi.

Le considerazioni testé esposte non sono condivise da una parte della dottrina, la quale attribuisce rilevanza primaria al dovere di conservare il rapporto di comunione e conseguentemente al dovere di mantenere integro il *depositum Fidei*<sup>89</sup>. Secondo questo orientamento, il «diritto al disaccordo» può essere esercitato sia in materia disciplinare, quando il Pastore emani un comando illegittimo (perché esula dalla competenza di cui è titolare, o perché non risponde alle finalità per le quali la potestà di governo gli è stata attribuita), sia in materia dottrinale, qualora il Magistero si ponga in contrasto con quanto insegnato dalla sacra Scrittura e dalla Tradizione<sup>90</sup>.

E', altresì, ammissibile il dissenso in ordine a quelle questioni dottrinali sulle quali l'autorità non si è ancora pronunciata in modo definitivo, purché sia mantenuta la dovuta reverenza verso i sacri Pastori e si eviti di suscitare scandalo tra i fedeli o di disorientarli<sup>91</sup>. Il dissenso, invece, non viene ritenuto legittimo con riferimento al *depositum Fidei*, giacché in tal caso colui che dissente viola sia il dovere proprio di ciascun battezzato di conservare integra la Fede trasmessa dagli Apostoli, sia il diritto degli altri fedeli di essere aiutati a mantenersi nell'ortodossia<sup>92</sup>.

La libertà di coscienza non può essere rivendicata *in rebus Fidei*, poiché si pone in contrasto con uno dei caratteri fondamentali della *societas Ecclesiae*

89 Cfr. E. Corecco, *Considerazioni...*, cit., pp. 1219 ss., ove si afferma che «la costituzione della Chiesa ha come scopo primario quello di dare la garanzia che la Parola e il Sacramento celebrati oggi nella Chiesa siano ancora la stessa Parola e lo stesso Sacramento istituiti da Cristo»; G. Dalla Torre, *Diritti dell'uomo...*, cit., pp. 133-135; G. Ghirlanda, *De obligationibus...*, cit., pp. 334 ss. *Contra*, cfr. G. Lo Castro, *Il soggetto...*, cit., pp. 275 s., il quale ritiene che in tal modo si crei una ingiustificata aporia: da una parte la Parola ed i Sacramenti, la cui conservazione costituirebbe la principale ragion d'essere della società ecclesiale, dall'altra i diritti del fedele.

90 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 353 s., secondo cui in queste ipotesi «non daretur ius tantum sed est stricta obligatio ad dissensum».

91 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 354. L'orientamento in esame non reputa che i cann. 752 e 753, relativi al «religioso ossequio» che i fedeli devono nutrire nei confronti del Magistero autentico non definitivo, rendano di per sé illecito il dissenso; si evidenzia, anzi, come il «Dissensus reverens ac prudens est primus gressus pro profundiori investigatione theologica, ideoque valde utilis pro ipso magisterio, quod exitus investigationis suos facit». Ci sembra opportuno sottolineare, inoltre, che la Lettera apostolica *Ad tuendam Fidem* (18 maggio 1998), che, com'è noto, ha aggiunto al can. 750 del C.I.C. ed al can. 598 del C.C.E.O. un secondo paragrafo, riguarda esclusivamente quegli insegnamenti che siano proposti dal Magistero in modo definitivo (il testo della Lettera può leggersi in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, Bologna, 2000, pp. 508-517).

92 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, pp. 355-357.

e cioè quello di avere una struttura ideologica monista<sup>93</sup>. All'interno della Chiesa il pluralismo può concernere le varie modalità di realizzazione dell'unica Fede, ma non l'essenza del patrimonio dogmatico di cui la Chiesa stessa è portatrice<sup>94</sup>. Del resto, anche coloro che individuano nella libertà di opinione una delle manifestazioni della *cd. conditio activa* del fedele, cioè di quella sfera di autonomia che ha rilevanza non solo per lo sviluppo della personalità del battezzato, ma anche per la vita di tutta la comunità ecclesiale, sottolineano come l'esercizio di tale libertà possa essere sottoposto a limiti ben maggiori di quanto non accada per altri diritti: ciò, proprio in virtù della sua rilevanza sociale<sup>95</sup>.

Il diritto a manifestare liberamente il proprio pensiero, poiché incide sulla vita di tutta la Chiesa, può essere disciplinato dall'ordinamento canonico in maniera più rigida rispetto ad altri *iura*. Attraverso la libertà di pensiero si contribuisce alla formazione dell'opinione pubblica, opinione che, in una società confessionalmente monista, non può esprimere che la Fede comune e l'aspirazione verso un incremento sempre maggiore di essa: in ambito intraecclesiale non è consentito divulgare opinioni che ledano il *depositum Fidei*, pena la rottura del vincolo di comunione e la perdita della qualifica di fedele<sup>96</sup>.

93 Cfr. G. Dalla Torre, *op. ult. cit.*, p. 135, il quale osserva che in conseguenza di ciò «anche al teologo, ed alla libertà di ricerca da riconoscerli e da garantirli, si pone inevitabilmente e coerentemente il vincolo di una adesione ai principi dell'ortodossia quale condizione non solo della sua libertà di indagine, ma della stessa sua appartenenza alla comunità ecclesiale»; G. Feliciani, *I diritti fondamentali dei cristiani...*, cit., pp. 229-232. Sul punto, cfr. anche P. Bellini, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in *Libertà e dogma...*, cit., pp. 60-80 e 108-113.

94 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 355. La circostanza che la libertà di coscienza non possa essere esercitata con riferimento al *depositum Fidei* non comporta, comunque, che i fedeli abbiano un ruolo puramente passivo; in merito, cfr. R. Bertolino, *Libertà e comunione nel ministero di evangelizzazione*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 146-193; Id., «Sensus fidei», *carismi e diritto nel popolo di Dio*, in R. Bertolino-L. Gerosa-P. Krämer-L. Müller-J. Ries, *Antropologia, fede e diritto ecclesiale* (Atti del Simposio Internazionale sugli studi canonistici di Eugenio Corecco, Lugano, 12 novembre 1994), Milano, 1995, pp. 90 ss., ove si pone in rilievo come fra Magistero e popolo di Dio debba esservi un dialogo «aperto e pubblico».

95 Cfr. J. A. Marques, *Pueblo de Dios, persona, «communio» y derechos fundamentales de los fieles*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 152-154, il quale classifica i diritti e i doveri fondamentali del fedele in quattro categorie: la *conditio communionis* (costituita da quelle fattispecie che sono espressione del diritto dell'individuo di far parte della Chiesa e di contribuire alla realizzazione della sua missione salvifica); la *conditio libertatis* (nella quale rientrano esclusivamente situazioni giuridiche attive); la *conditio activa*, costituita, appunto, da quelle situazioni giuridiche individuali rilevanti anche per tutta la *societas Ecclesiae*; la *conditio subiectionis*, che rappresenta l'estrinsecazione della dimensione istituzionale del popolo di Dio. Cfr. anche O. Fumagalli Carulli, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milano, 2003, pp. 115-117.

96 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 356.

Né, prosegue l'indirizzo in questione, può ritenersi che il Concilio Vaticano II, ed in modo particolare la *Dignitatis humanae*, abbiano legittimato il dissenso in materia di Fede. Le acquisizioni conciliari concernono, infatti, la libertà di cui gli individui devono godere all'interno degli ordinamenti secolari e non sono perciò applicabili all'ambito ecclesiale<sup>97</sup>. La libertà di opinione e di ricerca dev'essere garantita da parte del potere civile, chiamato a reggere una società non necessariamente monolitica sotto il profilo confessionale; ben diverso è, invece, il compito dell'autorità ecclesiastica preposta a governare una comunità al cui interno esiste un uno ed unico patrimonio di Fede, che dev'essere condiviso da tutti.

In effetti, la *Dignitatis humanae* nell'*Introduzione* pone in rilievo che l'operatività del principio di libertà religiosa è circoscritta al rapporto intercorrente tra l'individuo e l'autorità secolare, la quale non deve esercitare alcuna forma di coercizione; resta impregiudicato il dovere morale dei singoli e della società di abbracciare il Cattolicesimo, unica vera religione<sup>98</sup>. E', quindi, evidente l'inapplicabilità della dichiarazione conciliare alle dinamiche intraecclesiali.

Né è condivisibile, almeno così ci pare, la distinzione tra libertà di opinione e libertà di fede (cfr. *supra*). Una volta riconosciuto che la libertà di fede incontra all'interno della Chiesa delle limitazioni, è evidente che anche la libertà di opinione è soggetta a vincoli. L'ambito di esplicazione della prima è il presupposto dell'ambito di esplicazione della seconda. La libertà di fede si estrinseca semplicemente nella facoltà di abbracciare la Fede cattolica, o di recedere da essa, senza alcuna costrizione da parte della Gerarchia; conseguentemente, la libertà di opinione ricomprende semplicemente la facoltà di comunicare agli altri la condivisione od il rifiuto del *depositum Fidei*, fermo restando che in quest'ultimo caso la manifestazione di convincimenti eterodossi comporterà la rottura del rapporto di comunione.

Non è ipotizzabile che colui che non condivide più, in tutto o in parte, il *depositum* mantenga la qualifica di membro della società ecclesiale: la diffusione di opinioni eterodosse è incompatibile con la *communio Ecclesiae*. La libertà di manifestazione del pensiero può esercitarsi, qualora ricorrano determinate condizioni, in materia disciplinare, nonché nell'ambito dottrinale, purché si tratti di questioni ancora controverse. In ordine, però, al patrimonio dogmatico del Cattolicesimo, la libertà di fede e la libertà di opinione hanno

97 Cfr. G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 355, nota n.18, il quale afferma che «illa Declaratio (la *Dignitatis humanae*: n.d.a.) ius ad libertatem religiosam et conscientiae erga societatem civilem vindicat et nunquam affirmat tale ius in Ecclesia vigere».

98 Cfr. *Dignitatis humanae*, n.1.

lo stesso ambito di vigenza e, di conseguenza, gli stessi limiti: ciò implica la non configurabilità di un dissenso qualificabile come lecito.

### 3. I CHIERICI ED IL DOVERE DI MANTENERE LA *COMMUNIO*; L'ATTIVITÀ POLITICA

Il dovere di mantenere integro il rapporto di comunione riguarda, è ovvio, in modo particolarmente intenso coloro che hanno ricevuto il Sacramento dell'ordine. Il Codice, al can. 273, che, è noto, costituisce la norma di apertura del capitolo dedicato ai doveri e diritti degli *ordinati in sacris*, stabilisce che i chierici «hanno l'obbligo speciale» di prestare obbedienza al Pontefice ed al proprio Ordinario<sup>99</sup>, obbligo la cui *ratio* va individuata nella necessità di mantenere uno stretto vincolo di comunione gerarchica con i sacri Pastori. La dottrina ha attribuito a quest'«obbligo speciale» rilevanza centrale, sottolineando che il suo adempimento costituisce il presupposto imprescindibile per poter svolgere le funzioni connesse allo *status* di chierico<sup>100</sup>.

Va sottolineato, fra l'altro, che durante i lavori preparatori del *Codex* del 1983 fu proposta l'introduzione di un canone che sancisse il diritto dei chierici ad ottenere la titolarità degli uffici ecclesiastici, purché, ovviamente, presentassero i requisiti richiesti dal diritto, e che, allo stesso tempo, stabilisse che si era investiti di tale titolarità «utpote Episcopi cooperatores»<sup>101</sup>. La proposta, è noto, non fu accolta, sicché nella redazione definitiva del *Codex* manca il riconoscimento esplicito dei *clerici* quali collaboratori del vescovo. Tuttavia, dall'esame dei lavori preparatori non si evincono chiaramente le ragioni che hanno indotto il legislatore a non inserire la norma, per cui è stata avanzata l'ipotesi che il silenzio del Codice vada spiegato non con la volontà di respingere la proposta, ma con il carattere pleonastico della disposizione in oggetto. Il diritto-dovere di cooperare con i sacri Pastori riguarderebbe, infatti, tutti i battezzati e quindi, conclude la tesi in esame, sarebbe stato inserito nella parte del *Codex* relativa agli obblighi ed ai diritti di tutti i fedeli: da qui la decisione di non farne espressa menzione in ordine ai soli chierici<sup>102</sup>.

99 Il can. 273 così dispone: «I chierici sono tenuti all'obbligo speciale di prestare rispetto e obbedienza al Sommo Pontefice e al proprio Ordinario».

100 Cfr. A. Celeghin, *Obligationes, iura et associationes clericorum*, in *Periodica de re moralis canonica liturgica*, 1989, pp. 13 s.

101 Sul punto, cfr. A. Celeghin, *op. cit.*, p. 41.

102 Cfr. A. Celeghin, *op. cit.*, p. 52, il quale, con riferimento al *ius cooperandi cum Episcopo* e ad altre situazioni giuridiche attive oggetto di dibattito durante i lavori preparatori, ma non menzionate dal *Codex* del 1983, osserva che «iura manent, sed non sunt clericorum specifica».

L'*opinio de qua* non individua un canone specifico nel quale sia attribuito ai fedeli il ruolo di *cooperatores Episcopi*; ci sembra, però, che sia possibile far riferimento al can. 209, laddove si afferma il dovere di conservare sempre la *communio cum Ecclesia* (cfr. *supra*, alla nota n. 43). La cooperazione con i Pastori costituisce, almeno così ci pare, estrinsecazione del rapporto di comunione che deve legare i fedeli fra di loro e con la Gerarchia. Il dovere di conservare integra la *communio* ricomprende non solo l'obbedienza (contemplata dal can. 212, par. 1<sup>103</sup>), ma anche la collaborazione; lo dimostrano, ad es., il can. 210, relativo al dovere di tutti i fedeli di contribuire alla crescita della Chiesa<sup>104</sup>, e, soprattutto, il can. 216, ove si stabilisce che tutti i battezzati partecipano alla missione della Chiesa<sup>105</sup>, i quali sembrano alludere ad un impegno che non si esaurisce nella mera esecuzione di direttive prese da altri, ma richiede anche l'assunzione di responsabilità dirette e lo svolgimento di iniziative autonome volte a coadiuvare e supportare l'azione dell'autorità.

Considerare la cooperazione con il Papa ed i vescovi come un aspetto del dovere (riguardante tutti i fedeli) di mantenere il rapporto di comunione implica che la qualifica di *cooperatores* sia propria in modo particolare di coloro che hanno ricevuto il Sacramento dell'ordine. I chierici, infatti, non solo hanno l'«obbligo speciale» di obbedire ai Pastori (can. 273), ma sono tenuti, altresì, a collaborare fra di loro con spirito fraterno in vista della realizzazione del fine proprio della *societas Ecclesiae* e cioè l'edificazione del Corpo di Cristo (can. 275, par. 1)<sup>106</sup>.

Il legislatore, utilizzando l'espressione «chierici», ha voluto, almeno così ci pare, ricomprendere sia i diaconi, sia i presbiteri, sia i vescovi. Il dovere di collaborare non riguarda, perciò, soltanto i rapporti fra i presbiteri ed i diaconi, ma implica, inoltre, che essi debbano svolgere un'attività di supporto e di

103 Il can. 212, par.1, stabilisce che «I fedeli, consapevoli della propria responsabilità, sono tenuti ad osservare con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori, in quanto rappresentano Cristo, dichiarano come maestri della Fede o dispongono come capi della Chiesa».

104 Il can. 210, è risaputo, recita: «Tutti i fedeli, secondo la propria condizione, devono dedicare le proprie energie al fine di condurre una vita santa e di promuovere la crescita della Chiesa e la sua continua santificazione».

105 Il can. 216 stabilisce che «Tutti i fedeli, in quanto partecipano alla missione della Chiesa, hanno il diritto, secondo lo stato e la condizione di ciascuno, di promuovere o di sostenere l'attività apostolica anche con proprie iniziative; tuttavia nessuna iniziativa rivendichi per se stessa il nome di cattolica, senza il consenso dell'autorità ecclesiastica competente».

106 Com'è noto, il can. 275, par. 1, recita: «I chierici, dal momento che tutti operano per un unico fine, cioè l'edificazione del Corpo di Cristo, siano uniti tra di loro col vincolo della fraternità e della preghiera e si impegnino a collaborare tra di loro, secondo le disposizioni del diritto particolare». Su questa norma, cfr. D. Mogavero, *I ministri sacri o chierici*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., p. 115.

cooperazione nei confronti dei vescovi e che quest'ultimi debbano coadiuvarsi vicendevolmente. La collaborazione presenta così sia una dimensione «orizzontale» —colui che ha ricevuto uno dei tre gradi del Sacramento dell'ordine deve cooperare con gli altri *ordinati in sacris* nello stesso grado—, sia una dimensione «verticale», nel senso che i diaconi sono di ausilio ai presbiteri ed entrambi coadiuvano i vescovi.

Siffatto dovere di cooperazione trova senz'altro la sua principale realizzazione nell'ambito del rapporto di comunione gerarchica che all'interno di ogni diocesi esiste tra l'Ordinario ed i presbiteri: non a caso il Codice, nel definire la diocesi, sottolinea che il vescovo è chiamato a governarla non da solo, ma con la collaborazione del presbiterio<sup>107</sup>. Del resto, è stato ampiamente evidenziato come in ciascuna diocesi il presbiterio sia la «famiglia religiosa» del vescovo, famiglia che ha nell'*Episcopus* il proprio unico superiore.

Fra i presbiteri operanti all'interno della stessa Chiesa particolare sussiste un'*affectio collegialis*, la quale si realizza concretamente nello svolgimento di un'attività pastorale che, con i dovuti adattamenti determinati dalle peculiarità delle varie situazioni concrete, sia comunque uniforme, in quanto rispondente alle direttive emanate dall'Ordinario<sup>108</sup>. In tal modo si concretizza in ambito diocesano quel vincolo di fraternità che, secondo il Codice (can. 275), i chierici sono tenuti ad instaurare nello svolgimento della loro attività pastorale.

Questo rapporto di fraternità, che implica cooperazione ed obbedienza nei confronti del proprio Ordinario, oltre che, è ovvio, del Pontefice, non comporta, comunque, che il presbitero o il diacono perdano la propria autonomia di pensiero e di azione. Certo, il rapporto dialettico tra il diritto-dovere di cooperazione (al quale è connesso l'obbligo di obbedienza), da una parte, e la libertà di coscienza e di pensiero, dall'altra, appare qui particolarmente complesso: occorre contemperare con equilibrio situazioni giuridiche subietive che si contrappongono, in modo da assicurare la realizzazione sia dell'*utilitas publica*, sia dell'autonomia privata.

107 Cfr. il can. 369, secondo cui «La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del vescovo con la cooperazione del presbiterio (il corsivo è nostro: *n.d.a.*), in modo che, aderendo al suo Pastore e da lui riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare in cui è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica». In dottrina, cfr. C. Bonicelli, *Il parroco, in Orientamenti pastorali*, 1983, n.12, p. 60.

108 Cfr. G. Colombo, *La spiritualità del presbiterio diocesano nell'insegnamento del Vaticano II*, in *La rivista del clero italiano*, 1981, p. 489; S. R. Matano, *Necessitudo inter Episcopum ac sacerdotes, sicut ipsa significatur in normis de personis, afficientibus sacerdotes dioecesis providentiensis*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1987, pp. 29 ss.; G. P. Milano, Intervento alla Tavola rotonda svoltasi in seno al Convegno su *La Chiesa particolare nel Codice del postconcilio: Fondamenti teologico giuridici e dinamiche pastorali* (Molfetta, 26-28 novembre 2003), in corso di stampa.

E' stato osservato, al riguardo, che il dovere di obbedienza concerne soltanto quelle attività che hanno attinenza con il ministero sacro e non si estende alla vita privata del *clericus*, né all'azione da lui svolta in ambito esclusivamente temporale<sup>109</sup>. Ci sembra, però, che la distinzione ordine temporale/ordine spirituale non sia pienamente soddisfacente, dato che spesso problematiche attinenti alla realtà secolare presentano delle implicazioni che investono la dimensione soteriologica propria della Chiesa.

Rifacendoci alle considerazioni esposte nel paragrafo precedente, ci sembra opportuno richiamare la distinzione tra ambito disciplinare ed ambito dottrinale. E' evidente che qualora una determinazione presa dall'Ordinario sia carente dei requisiti di legittimità, i presbiteri (e i diaconi) hanno il diritto-dovere di non ottemperarvi e di manifestare agli altri fedeli, laici e chierici, il proprio dissenso. Il chierico è facultato a tenere lo stesso comportamento nel caso in cui il Magistero dell'Ordinario si discosti dal *depositum Fidei*, oppure concerna questioni dottrinali ancora non definite: in quest'ultimo caso, però, deve sempre mantenersi un atteggiamento di ossequio nei confronti della Gerarchia, evitando di suscitare scandalo o disorientamento all'interno della diocesi.

Più controversa appare la problematica relativa al diritto del presbitero (e del diacono) ad avere una propria convinzione politica e a manifestarla nell'ambito della comunità ecclesiale anche in difformità da quanto disposto dall'Ordinario. E' noto che il *Codex* paolino-giovanneo vieta ai chierici di svolgere un ruolo attivo all'interno dei partiti politici e nella direzione dei sindacati, salvo che la Santa Sede o l'Ordinario li autorizzino a ciò, ritenendolo necessario per tutelare il bene comune o per garantire i diritti e le prerogative della Chiesa (can. 287, par. 2)<sup>110</sup>.

*Ratio* di siffatto divieto appare essere il dovere del chierico —la dottrina è incerta se si tratti di un vero e proprio dovere giuridico, o di un più vago obbligo morale<sup>111</sup>— di promuovere il più possibile, sia all'interno della comunità ecclesiale, sia all'interno della società civile, la pace e l'armonia fra i consociati, pace ed armonia che devono fondarsi sull'affermazione della giustizia (can. 287, par. 1)<sup>112</sup>. Proprio per rendere più evidente il dovere degli *ordi-*

109 Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico...*, cit., p. 349.

110 Il can. 287, par. 2, stabilisce che i chierici non devono avere «parte attiva nei partiti politici e nella guida di associazioni sindacali, a meno che, a giudizio dell'autorità ecclesiastica competente, non lo richiedano la difesa dei diritti della Chiesa o la promozione del bene comune».

111 Cfr. A. Celeghin, *op. cit.*, pp. 32 s.; D. Mogavero, *op. cit.*, pp. 126 s., secondo cui si tratta di una raccomandazione della quale «non è facile definire, la natura il valore e gli effetti giuridici». Cfr. anche L. M. De Bernardis, *Una sentenza fuori del tempo*, in *Dir. eccl.*, 1987, I, pp. 342 ss.

112 Il par.1 del can. 287 così recita: «I chierici favoriscano sempre in sommo grado il mantenimento, fra gli uomini, della pace e della concordia fondate sulla giustizia». In dottrina, cfr. T. Bertone, *Obblighi e diritti dei chierici: missione di spiritualità del presbitero*, in *Mon. eccl.*, 1984, pp. 66 s.; A. Celeghin, *op. cit.*, pp. 25 s.

*nati in sacris* di rifuggire da tutto ciò che potesse essere causa di divisione tra i fedeli, durante i lavori preparatori del *Codex* del 1983 fu prospettata la possibilità di introdurre un esplicito divieto di intervenire «in bellis intestinis»<sup>113</sup>; la proposta poi fu respinta, perché si ritenne che un divieto così generale non tenesse conto dell'esistenza di situazioni di fronte alle quali anche i chierici non possono restare indifferenti, ma hanno il diritto-dovere di prendere posizione<sup>114</sup>.

Tuttavia, al di là della peculiare fattispecie relativa alla guerra civile, il legislatore ha sancito il principio secondo cui scopo dell'azione pastorale dei chierici è anche la promozione dell'unità e della concordia fra gli uomini. Del resto, già il Concilio Vaticano II aveva evidenziato che la missione del presbitero non è politica, ma squisitamente spirituale e che pertanto egli deve sempre conservare una posizione di indipendenza nei confronti di qualsiasi ideologia<sup>115</sup>; il Sinodo dei vescovi del 1971, poi, in un documento dedicato al sacerdozio ministeriale aveva ribadito lo sfavore verso l'attività politica dei presbiteri<sup>116</sup>.

Nel commentare la norma contenuta nel can. 287, par. 2, è stato sottolineato come il divieto non concerna qualsiasi attività politica, ma esclusivamente il ruolo attivo svolto all'interno di un partito; si è ritenuto, perciò, che, pur essendo preferibile che il chierico non partecipi in alcun modo alla vita dei partiti, non possa vietarsi la semplice iscrizione, a condizione, però, che la formazione politica abbia un'ispirazione cristiana<sup>117</sup>.

Riteniamo che il riferimento alla connotazione cristiana dell'ideologia professata abbia un valore generale, che trascende la specifica questione dell'appartenenza ad un partito, e possa, pertanto, essere assunto quale parametro di giudizio per accertare la liceità, o meno, dell'attività politica svolta dal *clericus*. Solo un'azione politica che sia improntata ai principi del Cristianesimo appare compatibile con la missione propria dell'*ordinato in sacris*: in caso contrario si verificherebbe una discrasia tra ciò che il chierico è chiamato ad annunciare e testimoniare, e la sua condotta concreta. Ciò sarebbe particolarmente grave, in quanto, com'è noto, i chierici sono, fra l'al-

113 Cfr. *Communicationes*, 1984, p. 194 (can. 141).

114 Cfr. A. Celeghin, *op. cit.*, p. 32.

115 Cfr. *Gaudium et spes*, n.42; *Presbyterorum ordinis*, n. 6.

116 Cfr. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, Bologna, 1978, pp. 778-781, ove si osserva che il presbitero «deve mantenere una certa distanza da qualsiasi incarico o passione politica» (p. 781).

117 Cfr. L. Chiappetta, *op. cit.*, p. 367, il quale osserva che «non è quindi proibito per sé iscriversi a un partito politico o a un sindacato d'ispirazione cristiana. Ma, considerato lo spirito della legge, è opportuno astenersi anche dalla semplice iscrizione o tesseramento». *Contra*, cfr. D. Mogavero, *op. cit.*, p. 126, nota n. 331, secondo cui la previsione codiciale vieta anche la mera iscrizione, in quanto attraverso essa si aderisce alla formazione politica in modo esplicito ed ufficiale.

tro, depositari dei mezzi di salvezza, Parola divina e Sacramenti, mezzi che gli altri fedeli hanno diritto di ricevere<sup>118</sup>.

E' di palmare evidenza che un presbitero impegnato in un'attività politica contrastante, per le modalità di svolgimento o per le idee propugnate, con i principi cristiani svolgerebbe in maniera inadeguata la funzione di insegnare: o perché si discosterebbe dal Magistero della Santa Sede e dei vescovi; o perché, pur attenendosi formalmente a tale Magistero, di fatto non lo metterebbe in pratica. In entrambe le ipotesi egli verrebbe meno alla missione di annunciare la Verità di cui la Chiesa è portatrice, con grave lesione del diritto dei fedeli a conservare integra la Fede che hanno deciso di abbracciare (cfr. le considerazioni svolte *supra*, nei par.1 e 2 del presente lavoro).

Presbiteri e diaconi possono legittimamente manifestare le proprie opinioni politiche, purché, però, queste non siano in contrasto con il messaggio cristiano. Qualora sia rispettato questo requisito, riteniamo che l'Ordinario non possa vietare al *clericus* (salvo che ricorrano circostanze eccezionali) né di iscriversi ad un partito, né di divulgare tra gli altri fedeli i propri convincimenti politici. Tantomeno sarebbe legittimo ordinare al presbitero di appoggiare una data formazione politica di ispirazione cristiana, preferendola ad altre anch'esse contraddistinte da un'analogha connotazione<sup>119</sup>.

Ciò, fermo restando che la manifestazione del credo politico deve realizzarsi secondo modalità che rispettino il disposto del can. 287, par. 1, e quindi favoriscano la coesione e l'unità fra gli uomini, e che consentano al presbitero di esercitare il proprio ministero nei confronti di tutti i *christifideles*, qualunque sia la loro posizione politica; è, perciò, opportuno che tale manifestazione avvenga al di fuori delle funzioni liturgiche, in particolar modo della Messa domenicale, alla quale tutta la comunità cristiana, senza distinzioni ideologiche, è chiamata a partecipare (sarebbe, ad es., assai censurabile il comportamento del celebrante che esprimesse le proprie convinzioni ideologiche nell'ambito dell'omelia). E' evidente che, se il presbitero venisse identificato dalla comunità ecclesiale con un dato orientamento politico, tutti i fedeli non aderenti a quell'orientamento potrebbero essere indotti a non accettarne più il ministero.

L'obbedienza «speciale» cui il chierico è tenuto nei confronti del vescovo non implica, a nostro giudizio, che possa essere conculcato il diritto ad

118 Sul punto, cfr., per tutti, P. Lombardia, *Lezioni di diritto canonico*, Milano, 1985, pp. 18 s.; J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, pp. 110-117.

119 Ci sembra opportuno evidenziare come il summenzionato Sinodo dei vescovi del 1971 abbia affermato che «In quelle circostanze, in cui diverse scelte politiche o sociali o economiche siano legittime, i presbiteri, come tutti i cittadini, hanno il diritto di fare le proprie scelte» (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, cit., p. 781).

avere convinzioni politiche, purché non contrastanti con la Rivelazione, e a diffonderle nell'ambito del Popolo di Dio: ciò, evitando, comunque, di fomentare discordie e tensioni all'interno sia della società ecclesiale, sia della comunità civile. Resta fermo, è ovvio, il divieto di svolgere ruoli attivi nei partiti, qualunque sia la loro connotazione ideologica.

Con riferimento a tale divieto, riteniamo che esso debba essere applicato anche a quei movimenti di opinione, sorti di recente nell'ambito della società civile, che, pur non presentando il grado di istituzionalizzazione proprio dei partiti, si propongono comunque di svolgere attività aventi sostanzialmente natura politica, in quanto volte a condizionare l'azione interna ed internazionale dei vari governi, specialmente di quelli dell'Occidente industrializzato: basti pensare, ad es., al movimento *no global* ed al movimento dei cd. girotondi.

Certo, il can. 287, par. 2, fa menzione solo dei partiti politici (cfr. *supra*, alla nota n.110), cioè di formazioni sociali con una fisionomia ben precisa; né va trascurato che in base ai principi generali che disciplinano l'interpretazione della legge canonica, la norma in esame, potendo essere considerata come una disposizione che restringe il libero esercizio di un diritto, va interpretata *stricto sensu*<sup>120</sup> e, pertanto, non può essere applicata ad entità che non presentino i caratteri distintivi propri dei partiti. Tuttavia, ci sembra che, se si escludessero dall'ambito di applicabilità del can. 287, par. 2, quelle formazioni che, pur non essendo qualificabili come partiti, pongono in essere attività politica, si frustrerebbe lo scopo del divieto codiciale, cioè impedire che l'azione dei chierici possa generare disunione all'interno della comunità ecclesiale, nonché della società civile<sup>121</sup>.

Oggi, infatti, quantomeno nell'ambito della cultura occidentale, si assiste ad un duplice fenomeno: da un lato, la disaffezione nei confronti dei partiti, specialmente di quelli più risalenti nel tempo (basti pensare, ad es., al sempre crescente numero di cittadini che in occasione delle consultazioni elettorali preferisce astenersi); dall'altro, il sempre maggiore interesse verso formazioni sociali che si ripromettono di svolgere attività politica secondo modalità diverse da quelle proprie dei partiti (ad es., il già menzionato movimento *no global*). Conseguentemente, consentire al chierico di *habere partem activam* all'interno di siffatte formazioni, sulla base della circostanza che for-

120 Il can. 18, è risaputo, recita: «Le leggi che stabiliscono una pena, o che restringono il libero esercizio dei diritti, o che contengono un'eccezione alla legge, sono sottoposte a interpretazione stretta».

121 Sottolineano il nesso esistente tra il divieto di svolgere un ruolo attivo nei partiti politici ed il dovere di promuovere la pace e la giustizia T. Bertone, *op. ult. cit.*, p. 67; A. Celeghin, *Obligationes...*, cit., p. 26; D. Mogavero, *I ministri sacri...*, cit., pp. 126 s.

malmente esse non sono partiti, potrebbe far sì che la pace e l'armonia dei consociati, anziché essere favorite, vengano compromesse in misura ancora maggiore di quanto sarebbe avvenuto se tale ruolo attivo fosse stato svolto nell'ambito di un partito.

Ciò, però, non implica che l'impegno politico sia estraneo all'azione del *clericus*; i chierici, infatti, possono influire sul «governo della cosa pubblica» indirettamente, promuovendo la conoscenza e la condivisione da parte dei consociati del Magistero sociale della Chiesa<sup>122</sup>. In tal modo, secondo l'*opinione* in oggetto, si determinerebbe il formarsi di un movimento di opinione, che non potrebbe non condizionare l'attività degli organi legislativi, volto ad affermare quei valori, come la pace, la giustizia, il rispetto dei diritti umani, dei quali il Cattolicesimo è portatore.

#### 4. (SEGUE) MINORE LIBERTÀ DEI PARROCI RISPETTO AI SEMPLICI PRESBITERI

Le considerazioni esposte nelle pagine che precedono sono riferibili anche a quella particolare categoria di presbiteri costituita dai parroci. È noto, invero, che il parroco, secondo la definizione codiciale, è il pastore proprio della porzione di fedeli che gli è stata affidata e svolge questo ufficio sotto l'autorità dell'Ordinario diocesano<sup>123</sup>. La missione pastorale propria di ogni *clericus* nel parroco acquista una connotazione peculiare, in virtù della titolarità di un ufficio specifico esercitato su mandato diretto del vescovo<sup>124</sup>. Tra il vescovo diocesano ed il parroco esiste, perciò, un rapporto di comunione gerarchica particolarmente stretto<sup>125</sup>: comunione perché entrambi condivido-

122 Cfr. T. Bertone, *op. ult. cit.*, p. 67, ove si evidenzia che «Una vera alternativa a un impegno politico diretto è la promozione di iniziative per proporre una visione integrale dell'uomo e della società, e per educare alla giustizia». Cfr. anche L. Spinelli-G. Dalla Torre, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, 1985, *passim*.

123 Secondo il can. 519, «Il parroco è il pastore proprio della parrocchia affidatagli, esercitando la cura pastorale di quella comunità sotto l'autorità del vescovo diocesano, con il quale è chiamato a partecipare al ministero di Cristo, per compiere al servizio della comunità le funzioni di insegnare, santificare e governare...». Questa definizione risponde appieno al concetto di parrocchia delineato dal can. 515, par. 1, ove si afferma che «La parrocchia è una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore».

124 Cfr. D. Mogavero, *Il parroco e i sacerdoti collaboratori*, in A. Longhitano-F. Coccopalmerio-C. Bonicelli- D. Mogavero-P. Urso, *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna, 1987, pp. 120 s. Cfr. anche C. Cardia, *Il governo della Chiesa*, Bologna, 2000, pp. 180-185.

125 Cfr. G. Ghirlanda, *De obligationibus...*, cit., pp. 369 s., secondo cui i diritti e i doveri dei parroci «appellari possunt obligationes et iura hierarchicae communionis, quia ex duplici relatione ecclesio-logica communionis et simul subordinationis inter varios ministros sacros gignuntur».

no, sia pure solo parzialmente, lo stesso ministero, esercitando la funzione di insegnare, santificare e governare; gerarchicamente strutturata perché rispetto all'Ordinario il parroco è in posizione di subordinazione, ricevendo da questi la titolarità dell'ufficio e dovendosi attenere, nello svolgimento dei propri compiti, alle sue direttive<sup>126</sup>.

La circostanza che nel caso di specie la *communio* presenti una forte connotazione gerarchica non comporta, però, che il parroco si trovi rispetto al vescovo in condizione di assoluta passività. Il parroco, ai sensi del can. 519 del vigente Codice (cfr. *supra*, alla nota n. 123), è il «pastor proprius» della comunità che gli è stata affidata: nell'esercizio dei *tria munera* —la cui titolarità, ad avviso della dottrina, è ricompresa nella qualifica di *pastor*<sup>127</sup>, e quindi prescinde dalla esplicita attribuzione operata dal *Codex* al can. 519— il *parochus* non agisce per delega dell'Ordinario, ma in virtù dell'ufficio ricevuto<sup>128</sup>.

Né egli può essere considerato, quantomeno sotto un profilo prettamente giuridico, come un vicario del vescovo, in quanto tale qualifica è incompatibile con l'aggettivo *proprius* utilizzato dal can. 519<sup>129</sup>. I parroci, a differenza dei semplici presbiteri, sono titolari di un vero e proprio ufficio cui è annessa una potestà di governo non solo ordinaria, ma anche propria: conseguentemente, l'azione pastorale è da essi svolta «in prima persona» ed implica l'esercizio della loro autonomia decisionale, il che esclude che la loro attività possa essere imputata all'Ordinario<sup>130</sup>.

L'autonomia di cui il *parochus* gode nell'esercizio del proprio ufficio non implica, comunque, è ovvio, che egli possa agire indipendentemente dal vincolo di comunione con il vescovo. Un autorevole orientamento sottolinea che il parroco è realmente pastore solo se opera «una cum Episcopo dioecetano», alla cui autorità è sottoposto<sup>131</sup>. Il conferimento della *missio* segna semplicemente il momento iniziale del rapporto di comunione gerarchica che lega il

126 Cfr. D. Mogavero, *op. ult. cit.*, pp. 120-124; F. Coccopalmerio, *De parochis*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1989, pp. 72-74.

127 Cfr. F. Coccopalmerio, *op. ult. cit.*, p. 58. Cfr. anche J. A. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, 1997, pp. 454 s., il quale ritiene che l'ufficio di parroco non implichi «alcun genere di potestà ordinaria di regime».

128 Cfr. D. Mogavero, *op. ult. cit.*, p. 121; C. Bonicelli, *Il parroco*, cit., p. 54.

129 Cfr. D. Mogavero, *op. ult. cit.*, pp. 120 s.; F. Coccopalmerio, *op. ult. cit.*, pp. 74-76; Id., *De paroeia*, Roma, 1991, pp. 63-65.

130 Cfr. D. Mogavero, *op. ult. cit.*, pp. 120-122; F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., p. 75, ove si osserva che «actiones parochi sunt «propriae» quia haud referri possunt Episcopo dioecetano»; Id., *De paroeia*, cit., p. 64.

131 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., p. 74; Id., *De paroeia*, cit., p. 63.

*parochus* all'Ordinario: nello svolgimento di tutta la propria azione pastorale egli deve attenersi alle direttive ed alle norme-guida elaborate dal vescovo<sup>132</sup>.

Il parroco è il principale collaboratore dell'Ordinario, sicché il generico dovere di cooperare con la Gerarchia, dovere proprio di tutti i battezzati, acquisisce un significato ed una portata ben precisi<sup>133</sup>. Egli riceve dal vescovo la «retta dottrina», nonché le regole alle quali improntare la propria opera<sup>134</sup>: attraverso la sua missione pastorale la Chiesa particolare esiste ed agisce come porzione del popolo di Dio, dato che la vitalità della diocesi è il frutto della vitalità delle parrocchie che la compongono<sup>135</sup>. Ciò porta l'indirizzo in esame a qualificare il parroco come un vicario del vescovo (certo, la qualifica non è utilizzata in senso strettamente giuridico): egli ha la titolarità della cura pastorale di una determinata comunità in quanto è collaboratore dell'Ordinario<sup>136</sup>.

Questo rapporto di collaborazione si realizza anche, e soprattutto, nello svolgimento del *munus docendi*. L'annuncio del Vangelo, infatti, costituisce dovere di ogni presbitero ed in modo particolare del *parochus*, il quale, avendo ricevuto dal vescovo un ufficio che implica la cura d'anime, è titolare, al riguardo, di un obbligo non solo morale, ma anche giuridico<sup>137</sup>. Siffatto obbligo dev'essere adempiuto in comunione con l'autorità episcopale, giacché nell'ambito della Chiesa particolare è il vescovo ad essere responsabile del retto annuncio della Parola di Dio, come risulta evidente da un'analisi, anche sommaria, della normativa codiciale (cfr., ad es., i cann. 756, par. 2, e 772, par. 1)<sup>138</sup>.

132 Cfr. F. Coccopalmerio, *Il concetto di parrocchia*, in A. Longhitano-F. Coccopalmerio-C. Bonicelli-D. Mogavero-P. Urso, *La parrocchia...*, cit., pp. 64-67 e 77; Id., *De parochis*, cit., pp. 73 s.; Id., *De paroecia*, cit., pp. 62 s.

133 Cfr. E. Cappellini, *Parrocchia e parroco nel futuro codice*, in *La rivista del clero italiano*, 1981, p. 978; F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., pp. 108 s.; Id., *De paroecia*, cit., p. 63, secondo cui «parochus est pastor huius paroeciae tamquam collaborator Episcopi dioecesiani»; P. Urso, *La struttura interna delle Chiese particolari*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., pp. 478-479.

134 Cfr. F. Coccopalmerio, *Il concetto di parrocchia*, cit., pp. 64 s. e 77, il quale evidenzia come sia il Concilio Vaticano II, sia il *Codex* del 1983 abbiano sottolineato la necessità che l'azione pastorale del parroco sia conforme alle direttive emanate dal vescovo; Id., *De parochis*, cit., pp. 73 s., secondo cui «parochus ab Episcopo in actione dirigitur (corsivo nel testo: n.d.a.), aliis verbis, *normas recipit* (corsivo nel testo: n.d.a). Actio parochi non coordinata cum Episcopo dioecetano est quidem aliquid absonum...ut parochus maneat sub directione Episcopi dioecetani, accipiat normas ab Episcopo dioecetano», e 108, ove si osserva che «parochus et paroecia accipiunt ab Episcopo doctrinam et normas secundum quas agere oportet»; Id., *De paroecia*, cit., pp. 62 s.

135 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., p. 108.

136 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., pp. 74-76; Id., *De paroecia*, cit., pp. 63-65.

137 Cfr. P. Urso, *op. cit.*, pp. 473-476; A.G. Urru, *La funzione di insegnare*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, cit., pp. 613 s.

138 Il can. 756, par. 2, recita: «Nei riguardi della Chiesa particolare loro affidata esercitano tale funzione (di annunciare il Vangelo: n.d.a.) i singoli vescovi, i quali in essa sono i moderatori di tutto il ministero della Parola»; il can. 772, par.1, stabilisce che «Per ciò che concerne l'esercizio della predicazione, si osservino inoltre da tutti le norme date dal vescovo diocesano».

È il vescovo che garantisce la conformità alla sacra Scrittura ed alla Tradizione del ministero della Parola svolto da coloro che lo rappresentano presso le singole comunità esistenti all'interno della Chiesa particolare, ed in primo luogo dai parroci. L'operatività della garanzia è subordinata al rispetto da parte del parroco del rapporto di comunione-subordinazione gerarchica esistente nei confronti della legittima autorità, ed in modo particolare all'osservanza delle norme eventualmente stabilite dall'*Episcopus* per regolamentare l'esercizio dell'attività di predicazione<sup>139</sup>. Si tratta di un dovere che vincola il *parochus* non solo nei confronti dell'Ordinario, ma anche nei confronti dei fedeli membri della parrocchia: quest'ultimi, infatti, hanno diritto a che il parroco, *pastor proprius*, fornisca loro i beni spirituali di cui la Chiesa è depositaria<sup>140</sup>, beni fra i quali un ruolo centrale riveste, appunto, la Parola di Dio (can.213)<sup>141</sup>.

La libertà di coscienza dei parroci è quindi sottoposta, almeno così ci pare, a vincoli più rigidi di quelli riguardanti la generalità dei presbiteri. Certo, anche il parroco gode del diritto-dovere di dissentire dal proprio vescovo, qualora questi nell'esercizio del Magistero si discosti dal patrimonio di Fede proprio del Cattolicesimo; così come ha il diritto di manifestare opinioni diverse da quelle dell'Ordinario, qualora si tratti di questioni di Fede ancora non definite, purché in tal caso mantenga comunque un atteggiamento di ossequio ed eviti di suscitare nella comunità di fedeli che gli è stata affidata sentimenti di disorientamento e di sfiducia nei confronti dell'autorità ecclesiastica.

Relativamente, però, alla facoltà del parroco di manifestare ai fedeli le proprie convinzioni politiche e all'eventuale contrasto fra il contenuto e le modalità di tale manifestazione, e le direttive impartite dall'Ordinario, riteniamo che il vincolo di comunione-subordinazione gerarchica acquisisca particolare rilevanza. I parroci sono titolari, come si è cercato di evidenziare *supra*, di un peculiare diritto-dovere di cooperazione con il vescovo (il Concilio li ha definiti «principali collaboratori» dell'Ordinario<sup>142</sup>), diritto-dovere che implica, con riferimento alla fattispecie in oggetto, un obbligo parti-

139 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parocia*, cit., p. 68.

140 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., pp. 58-60; E. Cappellini, *Parroco e parrocchiani*, in E. Cappellini-F. Coccopalmerio, *Temî pastorali...*, cit., pp. 85 s., secondo cui ogni battezzato ha «diritto alla cura pastorale di un parroco».

141 Com'è noto, il can. 213 sancisce che «I fedeli hanno il diritto (il corsivo è nostro: *n.d.a.*) di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla Parola di Dio e dai Sacramenti». Sul rapporto esistente tra il parroco ed i fedeli affidatigli, cfr. F. Coccopalmerio, *Il parroco e gli altri fedeli soggetti attivi della parrocchia*, in AA.VV., *La parrocchia*, Città del Vaticano, 1997, pp. 113 ss.

142 Cfr. *Christus Dominus*, n.30.

colarmente rigido di osservare la normativa eventualmente emanata in materia dalla Gerarchia: ciò, tenendo conto anche, e soprattutto, dell'influenza che l'attività politica del *parochus* può avere sullo svolgimento del *munus docendi* (cfr. le considerazioni esposte *supra*).

I parroci, in linea di principio, hanno facoltà di svolgere attività politica (nel rispetto, è ovvio, del can. 287, par. 2) e di manifestare ai fedeli le proprie opinioni in materia, alle stesse condizioni e con gli stessi limiti che abbiamo già analizzato con riferimento ai semplici presbiteri. Qualora, però, l'Ordinario emani disposizioni che vietino, o comunque limitino, l'esercizio di questa facoltà, il *parochus* è tenuto a rispettarle, salvo che nell'ipotesi in cui esse siano palesemente carenti dei requisiti di legittimità richiesti dall'ordinamento canonico: a giustificare la «disobbedienza» non sarebbe sufficiente la semplice probabilità che la disposizione sia illegittima, essendo necessaria un'illegalità *ictu oculi*.

Il diritto di dissentire dalle determinazioni prese in quest'ambito dalla Gerarchia può sì essere esercitato dal parroco, ma con maggiore prudenza rispetto al semplice presbitero: lo esige il peculiare ruolo che egli riveste all'interno dell'organizzazione ecclesiastica, ruolo che ne fa il «rappresentante» del vescovo nei confronti della comunità parrocchiale<sup>143</sup>.

Né può indurre a conclusioni diverse la circostanza che il *Codex*, dopo aver genericamente affermato che è dovere del parroco promuovere tutte le attività pratiche che costituiscono attuazione dello spirito evangelico, faccia, al riguardo, menzione specifica della giustizia sociale (can. 528, par. 1<sup>144</sup>). La dottrina ha osservato, invero, che il riferimento alla giustizia sociale non deve essere enfatizzato, dato che essa costituisce semplicemente uno degli obiettivi che il cristiano deve cercare di raggiungere nel corso della vita terrena e certo non il più importante<sup>145</sup>. Conseguentemente, non potrebbe mai sostenersi la legittimità di un'eventuale attività politica svolta dal parroco in difformità da quanto previsto dalla normativa canonica (sia codiciale, sia emanata dalla Conferenza Episcopale o dal singolo vescovo), adducendosi che tale attività è necessaria per realizzare una società più giusta. Dovere primario di ogni fedele è mantenere la *communio cum Ecclesia*, *communio* che si estrinseca non solo nell'accettazione e condivisione del *depositum Fidei*, ma anche nell'osservanza delle determinazioni giuridiche adottate dai sacri Pastori nell'esercizio del *munus regendi*.

143 Cfr. *Lumen gentium*, n.28.

144 Il can. 528, par.1, stabilisce che «Il parroco...favorisca inoltre le attività che promuovono lo spirito evangelico, anche in ordine alla giustizia sociale».

145 Sul punto, cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., p. 83; Id., *De paroecia*, cit., p. 71. Cfr. anche D. Mogavero, *Il parroco...*, cit., pp. 130 s.

5. L'IMPEGNO POLITICO E LE CRITICHE NEI CONFRONTI DELLA GERARCHIA QUALI CAUSE GIUSTIFICATRICI DELLA RIMOZIONE DI UN PARROCO: IL «CASO» DON V.D.S.

La tematica relativa al rapporto dialettico intercorrente tra il dovere di conservare la *communio cum Ecclesia* ed il diritto-dovere di promuovere la giustizia sociale è stata di recente oggetto di attenzione in seguito alla rimozione dall'ufficio di parroco di don V.D.S. (utilizziamo questo acronimo per motivi connessi alla tutela della *privacy*), rimozione che, stando a quanto riferito dagli organi di informazione, sarebbe stata determinata dall'attività politica svolta dal sacerdote, noto all'opinione pubblica per l'adesione al movimento *no global* e per la frequente partecipazione a manifestazioni ed iniziative organizzate da partiti d'ispirazione marxista.

L'esame del provvedimento di rimozione —in particolar modo delle sue motivazioni—, delle due formali ammonizioni che lo hanno preceduto e di altra documentazione antecedente e successiva alla rimozione stessa ha consentito di accertare che i comportamenti di don V.D.S. considerati lesivi della comunione gerarchica trascendono l'ambito politico e sono riconducibili ad un atteggiamento di critica generalizzata nei confronti della Chiesa-istituzione, nonché nei confronti delle determinazioni adottate dall'Ordinario diocesano, abate T.G.N. (utilizziamo anche qui un acronimo); inoltre, a don V.D.S. viene rimproverato il mancato adempimento dei principali doveri connessi all'ufficio di parroco.

La valutazione sulla legittimità, o meno, del provvedimento di rimozione implica, pertanto, non solo, e non tanto, che si stabilisca se realmente i doveri propri del *parochus* non siano stati adempiuti, ma anche, e soprattutto, che venga accertato se don V.D.S. abbia agito nell'ambito dell'esercizio di un proprio diritto —segnatamente quello al dissenso—, o se, invece, abbia effettivamente infranto la *communio Ecclesiae*: a tal fine appare opportuno non limitare l'indagine al solo decreto con cui don V.D.S. è stato privato dell'ufficio, ed estenderla a tutta la documentazione relativa alla vicenda *de qua* (quantomeno a quella che ci è stato possibile reperire).

La disamina delle due formali ammonizioni che hanno preceduto l'*amotio* non fornisce, almeno così ci pare, elementi di giudizio decisivi; è, comunque, possibile desumere alcuni dati significativi.

In entrambi i documenti si esprime disapprovazione nei confronti di don V.D.S. a causa delle critiche da egli formulate verso la Chiesa-istituzione e verso i sacri Pastori, e a causa della sua attività politica che lo porta a prendere parte a «riunioni o cortei» e a utilizzare assiduamente i mezzi di comunicazione di massa in modo da poter divulgare i propri convincimenti ideo-

logici. Siffatta attività, stando a quanto affermato nelle due ammonizioni, avrebbe impedito il corretto adempimento dei doveri connessi al parroco: da qui, la necessità di prendere provvedimenti.

L'abate, pertanto, non solo deplora il rapporto organico instauratosi con i centri sociali, rapporto che indurrebbe don V.D.S. ad allontanarsi dal territorio parrocchiale, e quindi a trascurare i fedeli a lui affidati, anche in periodi particolarmente importanti dell'anno liturgico, come, ad es., la Quaresima<sup>146</sup>, ma adotta, altresì, le seguenti misure: divieto di allontanarsi dalla parrocchia per lunghi periodi senza aver preavvisato l'Ordinario; divieto di scrivere sulla stampa, quotidiana o periodica, in assenza dell'autorizzazione dell'Ordinario; divieto di partecipare a trasmissioni radiotelevisive; proibizione di prendere parte a dibattiti, riunioni e cortei; divieto di formulare critiche nei confronti della Chiesa cattolica e dei Pastori; obbligo di rinnovare l'impegno di obbedienza nei confronti del proprio Ordinario<sup>147</sup>.

E' evidente che una delle preoccupazioni principali dell'autorità ecclesiastica è quella di impedire che don V.D.S. esprima giudizi negativi nei confronti della Gerarchia e che tali giudizi attraverso i *mass media* raggiungano un ampio numero di fedeli. Sotto questo profilo desta qualche perplessità il generico divieto di formulare critiche nei confronti dei sacri Pastori contenuto nella prima ammonizione (cfr. *supra*, alla nota n. 147): anche i parroci possono esercitare il diritto di critica e di dissenso, come si è evidenziato nelle pagine che precedono. Il vincolo di comunione-subordinazione gerarchica che li lega all'Ordinario circoscrive sì in misura maggiore rispetto ai semplici presbiteri la sfera di esercizio della libertà di coscienza, ma non la annulla. Sarebbe stato più opportuno specificare gli ambiti entro cui a don V.D.S. era consentito esercitare la facoltà di critica, in modo da evitare di formulare un divieto che, per la sua genericità, può apparire eccessivo.

Analoghe perplessità destano il divieto di scrivere sulla stampa, quotidiana o periodica, senza previo accordo con l'Ordinario diocesano e la proibizione di partecipare a trasmissioni radiotelevisive.

146 Nella seconda delle due ammonizioni l'abate si rivolge a don V.D.S. ed afferma: «Vado constatando che, di fatto, mantieni la tua linea di condotta di opposizione e di disobbedienza aperta al tuo Ordinario, allontanandoti dalla Parrocchia anche in giorno di Domenica per seguire le tue idee politiche»; l'abate, inoltre, osserva che «Il tuo legame con i «Centri sociali» è diventato endemico. In voluta e determinata disobbedienza sei partito per il Messico (Chapas), abbandonando il tuo gregge all'inizio della Quaresima».

147 Nella prima ammonizione si chiede a don V.D.S. di assumere i seguenti impegni: «1) Non allontanarsi dalla parrocchia per giorni interi senza darne avviso in Curia. 2) Non pubblicare articoli o interviste su giornali e riviste senza previo accordo con l'Ordinario. 3) Non partecipare a dibattiti, manifestazioni, inviti e interviste radiotelevisivi. 4) Non permettersi giudizi critici e sconvenienti sull'operato della Chiesa e dei suoi ministri. 5) Non atteggiarsi a giudice severo e intollerante su tutti e su tutto».

La vigente normativa canonica non sembra consentire all'autorità ecclesiastica di imporre obblighi così generici (abbiamo già evidenziato, alla fine del par. 1 del presente lavoro, come la Gerarchia —eccezion fatta per il Pontefice e per il Collegio episcopale— non possa limitare i diritti del fedele in misura maggiore di quanto lo consenta il vigente Codice). Nell'ambito della Chiesa particolare i sacri Pastori sono i moderatori di tutto il ministero della Parola (can. 756, par. 2)<sup>148</sup> ed in particolare sono competenti a disciplinare uno dei mezzi principali di esercizio del *munus docendi*<sup>149</sup>, cioè la predicazione (can. 772, par. 1)<sup>150</sup>. Con riferimento ai mezzi di comunicazione sociale, il *Codex*, dopo aver sottolineato che è diritto-dovere della Gerarchia controllare che tramite gli scritti o altri strumenti di comunicazione non si ledano i principi propri del Cattolicesimo in materia di Fede e di morale<sup>151</sup>, distingue, è risaputo, fra i libri (ed in genere gli scritti destinati alla pubblica divulgazione<sup>152</sup>) e le trasmissioni radiotelevisive, attribuendo comunque in entrambi i casi poteri di vigilanza ai Pastori.

Questi poteri, però, non consentono, a nostro giudizio, di imporre a carico dei presbiteri divieti così rigidi come quelli previsti dalle due ammonizioni in esame.

In ordine ai libri il Codice paolino-giovanneo prevede che sia necessaria l'approvazione della Gerarchia solo qualora si vogliano pubblicare libri appartenenti a talune categorie specificatamente individuate (le sacre Scritture, i catechismi, i libri liturgici, ecc.). Il combinato disposto dei cann. 823, par. 1, e 827, par. 3<sup>153</sup>, che, come è noto, consente all'Ordinario del

148 Il testo del can. 756, par.2, è parzialmente riportato *supra*, alla nota n.138.

149 Sulla distinzione tra mezzi principali e mezzi secondari, cfr., per tutti, A.G. Urru, *op. cit.*, pp. 618 ss.

150 Il testo del can. 772, par.1, è riportato *supra*, alla nota n.138.

151 Cfr. il can. 823, secondo cui «Perché sia conservata l'integrità della verità della Fede e dei costumi, i Pastori della Chiesa hanno il dovere e il diritto di vigilare che non si arrechi danno alla Fede e ai costumi dei fedeli con gli scritti o con l'uso degli strumenti di comunicazione sociale; parimenti di esigere che vengano sottoposti al proprio giudizio prima della pubblicazione gli scritti dei fedeli che toccano la Fede o i costumi; e altresì di riprovare gli scritti che portino danno alla retta Fede o ai buoni costumi. Il dovere e il diritto, di cui al §1, competono ai vescovi, sia singolarmente, sia riuniti nei concili particolari o nelle Conferenze Episcopali, nei riguardi dei fedeli alla loro cura affidati, d'altro lato competono alla suprema autorità della Chiesa nei riguardi di tutto il popolo di Dio». Critiche nei confronti del can. 823, giudicato non rispondente alle acquisizioni conciliari, sono espresse da M. Condorelli, *Educazione, cultura e libertà nel nuovo Codex Iuris Canonici*, in *Dir. eccl.*, 1983, I, pp. 75-77.

152 Com'è noto, il can. 824, al par.2, così recita: «Ciò che viene stabilito nei canoni di questo titolo sui libri, si deve applicare a qualunque scritto destinato alla pubblica divulgazione, se non consti altro».

153 Per il testo del can. 823, cfr. *supra*, alla nota n.151; il can. 827, par.3, raccomanda che «i libri che trattano le materie di cui al §2 (sacra Scrittura, teologia, diritto canonico, storia ecclesiastica, discipline religiose o morali: *n.d.a.*), sebbene non siano adoperati come testi d'insegnamento, e parimenti gli scritti in cui ci sono elementi che riguardano in modo peculiare la religione o l'onestà dei costumi, vengano sottoposti al giudizio dell'Ordinario del luogo».

luogo di imporre ai fedeli l'obbligo giuridico di sottoporre al suo previo esame gli scritti dei quali si voglia la pubblicazione (quindi anche gli articoli sulla stampa quotidiana o periodica)<sup>154</sup>, circoscrive tale potere ai testi che riguardino la Fede o la morale, con esclusione di quelli aventi altro oggetto: non è contemplata la possibilità di imporre l'obbligo generico di sottoporre all'autorità ecclesiastica qualsiasi libro o scritto destinato ad avere pubblica diffusione.

L'obbligo imposto a don V.D.S., invece, riguarda genericamente la pubblicazione sulla stampa di articoli o di interviste, quale ne sia il contenuto, ed appare perciò non rispondente al disposto codiciale. Né a giustificazione del provvedimento può essere invocato il can.831, par. 1, secondo cui chierici e religiosi possono scrivere su quotidiani o periodici solo dopo avere ottenuto la licenza dell'Ordinario: la norma in esame, infatti, prevede la necessità della *licentia* solo qualora si tratti di organi di stampa che abitualmente attacchino in modo palese la Fede cattolica o i «buoni costumi»<sup>155</sup>. Nel caso di don V.D.S. il riferimento agli organi di stampa apertamente ostili al Cattolicesimo manca e la *monitio* vieta genericamente di scrivere su giornali e riviste senza il previo accordo con l'Ordinario, formulando un divieto che, per il suo carattere generale, suscita forti dubbi di legittimità.

Altrettanto generica è la proibizione di prendere parte a trasmissioni radiotelevisive. Il Codice del 1983, al riguardo, rinvia al diritto particolare, stabilendo che le singole Conferenze Episcopali debbano regolamentare forme e modalità attraverso cui i fedeli, laici, chierici e religiosi, possano esporre per mezzo della radio o della televisione la dottrina cristiana<sup>156</sup>; con riferimento, poi, ai chierici ed ai religiosi, il can. 831, par. 2, statuisce che spetta alla Conferenza Episcopale determinare le condizioni in presenza delle quali è loro lecito partecipare a trasmissioni radiotelevisive ove si affrontino argomenti relativi alla dottrina cattolica ed alla morale<sup>157</sup>.

In entrambe le disposizioni si prendono in considerazione esclusivamente quelle trasmissioni aventi per oggetto la Fede ed i costumi: deve rite-

154 Sul combinato disposto dei due canoni, cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico...*, cit., pp. 898 s.; A.G. Urru, *La funzione di insegnare*, cit., pp. 674-676.

155 Il can. 831, par.1, statuisce che «Sui giornali, opuscoli o riviste periodiche che sono soliti attaccare apertamente la religione cattolica o i buoni costumi, i fedeli non scrivano nulla, se non per causa giusta e ragionevole; i chierici poi e i membri degli istituti religiosi, solamente su licenza dell'Ordinario del luogo».

156 Cfr. il can. 772, par.2, ove si afferma che «Per parlare sulla dottrina cristiana mediante la radio o la televisione, siano osservate le disposizioni date dalla Conferenza Episcopale».

157 Il can. 831, par. 2, è risaputo, recita: «Spetta alla Conferenza Episcopale stabilire norme sui requisiti perché ai chierici e ai membri degli istituti religiosi sia lecito partecipare a trasmissioni radiofoniche o televisive che trattino questioni attinenti la dottrina cattolica o la morale».

nersi, pertanto, che i *christifideles* possano partecipare liberamente a trasmissioni ove si trattino altre materie. La Conferenza Episcopale potrebbe vietare ai *clerici* di prendere parte a trasmissioni aventi per oggetto la dottrina cristiana o i *mores*, ma non potrebbe proibire loro di partecipare a qualsiasi programma radiofonico o televisivo.

Dall'esame dell'*Enchiridion CEI* non risulta, comunque, che la Conferenza Episcopale Italiana abbia emanato, al riguardo, alcuna disciplina. La XXIV Assemblea generale (straordinaria) della CEI (22-26 ottobre 1984), dopo aver stabilito che era compito della Presidenza della Conferenza esercitare sui libri, ed in genere sugli scritti destinati alla pubblica divulgazione, nonché sui mezzi di comunicazione sociale, la vigilanza prevista dal can. 823 (delibera n. 24)<sup>158</sup>, approvò, fra l'altro, una delibera di carattere non normativo con la quale si affidava ai competenti organi della Conferenza il compito di elaborare note o istruzioni aventi per oggetto vari argomenti, fra cui, appunto, la partecipazione alle trasmissioni radiotelevisive<sup>159</sup>; non sembra, però, che a siffatta delibera sia stata data concreta attuazione relativamente alla materia *de qua*.

In assenza di una normativa specifica, e dati i principi generali stabiliti dal *Codex*, non pare che l'Ordinario diocesano possa vietare ai fedeli, ed in particolare ai presbiteri, di partecipare a qualsiasi trasmissione radiotelevisiva: tale divieto, per il suo carattere onnicomprensivo, appare in contrasto con la vigente normativa canonica.

Né la legittimità della proibizione in esame può essere fondata sul can. 804, par. 1, che attribuisce al vescovo diocesano il potere di regolamentare l'utilizzo dei *mass media* che sia diretto ad impartire l'educazione religiosa cattolica<sup>160</sup>. Siffatto potere, infatti, per esplicito disposto codiciale (cfr. *supra*, alla nota n.160) viene esercitato nell'ambito dei principi generali fissati dalla Conferenza Episcopale ed in ogni caso riguarda solo l'educazione cattolica, con esclusione di tutte le altre materie: esso, perciò, non consente di vietare in modo generico la partecipazione a trasmissioni radiofoniche e televisive.

Le due ammonizioni appaiono maggiormente fondate laddove rimproverano a don V.D.S. di essersi frequentemente allontanato dalla parrocchia

<sup>158</sup> Il testo della delibera può leggersi in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. III, Bologna, 1986, p. 1317.

<sup>159</sup> Cfr. *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, cit., pp. 1325 s.

<sup>160</sup> Com'è noto, il can. 804, par.1, stabilisce che «All'autorità della Chiesa è sottoposta l'istruzione e l'educazione religiosa cattolica che viene impartita in qualunque scuola o viene procurata per mezzo dei vari strumenti di comunicazione sociale; spetta alla Conferenza Episcopale emanare norme generali su questo campo d'azione, e spetta al vescovo diocesano regolarlo e vigilare su di esso».

(sovente per giorni interi), anche in periodi dell'anno liturgico particolarmente importanti, senza avere previamente avvertito la Curia diocesana<sup>161</sup>.

Il Codice del 1983, dopo aver stabilito che è obbligo del *parochus* risiedere nella casa parrocchiale, salvo che ricorrano esigenze particolari in presenza delle quali gli è consentito dimorare altrove, ed aver disciplinato il diritto alle ferie annuali, prevede che, qualora egli voglia assentarsi dalla parrocchia per un lasso di tempo superiore ad una settimana, debba avvertire il proprio Ordinario<sup>162</sup>. Scopo della normativa canonica è far sì che il parroco sia non solo spiritualmente, ma anche materialmente «vicino» ai fedeli che gli sono stati affidati, in modo da poter adeguatamente provvedere alla loro cura pastorale.

La dottrina ha sottolineato, al riguardo, come l'adempimento dell'obbligo di risiedere nella casa parrocchiale sia condizione previa affinché i parroci possano svolgere rettamente le funzioni loro proprie<sup>163</sup>. Si è, altresì, osservato come l'obbligo di avvertire l'autorità ecclesiastica prima di allontanarsi dalla parrocchia per più di sette giorni non si esaurisca in una mera comunicazione, ma sia finalizzato all'ottenimento da parte dell'Ordinario di una apposita licenza<sup>164</sup>. Ciò evidenzia l'importanza della presenza materiale del parroco, presenza che lo pone in condizione di essere realmente la guida, il *pastor proprius*, della comunità. Appare, quindi, giustificato che si sia richiamato don V.D.S. ad essere maggiormente presente nella parrocchia, anche se sarebbe stato opportuno che la *monitio* circoscrivesse l'obbligo di preavvisare la Curia alle sole assenze superiori ad una settimana.

Molto più ampio ed articolato delle due *monitiones* è, ovviamente, il decreto di rimozione di don V.D.S. dall'ufficio di parroco. Nel provvedimento si prende in esame la condotta complessiva di don V.D.S., sia come semplice presbitero, sia come *parochus*, evidenziandosi come egli abbia ripetu-

161 Riportiamo nuovamente alcuni brevi luoghi tratti dalle due *monitiones*: si impone a don V.D.S. di «non allontanarsi dalla parrocchia per giorni interi senza darne avviso in Curia»; si osserva che «In voluta e determinata disobbedienza sei partito per il Messico (Chapas), abbandonando il tuo gregge all'inizio della Quaresima».

162 Il can. 533, ai par. 1 e 2, recita: «Il parroco è tenuto all'obbligo di risiedere nella casa parrocchiale in vicinanza della chiesa; tuttavia, in casi particolari, per giusta causa, l'Ordinario del luogo può permettere che dimori altrove...A meno che non sussista un motivo grave, il parroco può assentarsi ogni anno dalla parrocchia per ferie al massimo per un mese, continuo o interrotto...tuttavia, per assentarsi dalla parrocchia per un tempo superiore ad una settimana, il parroco è tenuto ad avvertire l'Ordinario del luogo». Per un'ampia disamina dell'evoluzione della normativa canonica relativa all'obbligo di residenza, cfr. A. Longhitano, *L'obbligo della residenza del parroco e la reggenza della parrocchia durante la sua assenza*, in AA.VV., *La parrocchia*, cit., pp. 155-174.

163 Cfr. E. Cappellini, *Parrocchia e parroco...*, cit., pp. 977 s.

164 Cfr. F. Coccopalmerio, *Quaestiones de parocia in novo Codice (pars II)*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1987, pp. 71-74.

tamente violato il dovere di ubbidienza che lo lega al proprio Ordinario ed alla Chiesa in genere, ponendo in essere una serie di atteggiamenti lesivi della *communio Ecclesiae*.

Più specificatamente, si imputa a don V.D.S.: di essersi posto in posizione di radicale dissenso rispetto al Magistero cattolico, criticando finanche pronunciamenti e decisioni della S. Sede; di frequentare assiduamente movimenti ed associazioni ispirantisi ad ideologie antitetiche rispetto alla dottrina cristiana; di continuare a non adempiere, nonostante le due ammonizioni, i doveri connessi al parroco<sup>165</sup>.

Il provvedimento di rimozione si sofferma in particolare sulla costante partecipazione di don V.D.S. alle attività organizzate dai centri sociali, definiti «notoriamente d'ispirazione comunista», dal movimento *no global* e dal partito «Rifondazione comunista», partecipazione, qualificata «frenetica», che avrebbe assorbito in modo pressoché totalizzante le sue energie, impedendo lo svolgimento della missione pastorale affidatagli. Viene sottolineato, inoltre, come questa partecipazione sia «pubblica e notoria», tanto da aver indotto i mezzi di comunicazione a definire don V.D.S. il «Cappellano» dei centri sociali e dei *No Global*.

Il comportamento tenuto da don V.D.S. , a nostro giudizio, ha violato il can. 287, par. 2, ove si vieta ai chierici di svolgere ruoli attivi all'interno dei partiti politici (cfr. *supra*, alla nota n.110). Il divieto, infatti, riguarda anche quelle formazioni e movimenti che, pur mancando del grado di istituzionalizzazione proprio dei partiti, svolgono, comunque, attività aventi nella sostanza carattere politico, in quanto volte ad incidere sulla gestione della *res publica* ed in genere sull'assetto di tutte le strutture giuridiche ed economiche che costituiscono la base della convivenza civile<sup>166</sup>. Anche la partecipazione ad un movimento come quello dei *no global* può essere considerata causa di disunioni all'interno della comunità parrocchiale (cfr. le considerazioni esposte *supra*, nei par. 3 e 4).

E', perciò, corretto, almeno così ci pare, considerare illecita l'attività politica di don V.D.S. ed ascriverla fra le ragioni che legittimano la rimozione dal parroco. Ciò, tanto più qualora si consideri che il ruolo attivo di don V.D.S.

<sup>165</sup> Nel provvedimento di rimozione si legge: «Hai continuato a dissentire pubblicamente dal Magistero dei Pastori, prendendo più di una volta posizioni contro i pronunciamenti della Sede Apostolica. Perseverasti nella frequenza di «centri» e «associazioni» ben noti per la diffusione di idee in contrasto con la dottrina e l'insegnamento della Chiesa e che non rifuggono neanche dalla violenza. Inoltre, nonostante i ripetuti richiami, continui a trascurare i tuoi doveri parrocchiali, anche in contrasto con le disposizioni emanate dai competenti Uffici della nostra Curia.

<sup>166</sup> Circa la nozione di «politica», cfr. E. Morselli, *Dizionario di filosofia e scienze umane*, Milano, 1978, pp. 155 s.

all'interno dei centri sociali e dei movimenti contrari alla globalizzazione, ruolo attivo che, come si è evidenziato in precedenza, non può trovare giustificazione nemmeno nell'intento, di per sé nobile, di promuovere una maggiore giustizia sociale, era già stato valutato negativamente dall'autorità ecclesiastica nelle due *monitiones*.

Comunque, anche interpretando in senso stretto il can. 287, par. 2, e ritenendo quindi in sé lecita la partecipazione di don V.D.S. al movimento *no global*, è indubbio, stante quanto affermato nel provvedimento di rimozione, che le modalità con le quali siffatta partecipazione si è realizzata, unitamente ad altri atteggiamenti, hanno leso il vincolo di comunione-subordinazione gerarchica che unisce ogni presbitero, ed in particolare ogni parroco, all'Ordinario ed a tutta la comunità ecclesiale. Don V.D.S. ha esercitato la facoltà di critica e di dissenso in modo generalizzato, investendo anche ambiti con riferimento ai quali —lo si è cercato di evidenziare nelle pagine che precedono— la libertà di opinione può esplicarsi solo in misura assai ridotta.

Il provvedimento di *amotio* pone in risalto come don V.D.S., pur affermando verbalmente di voler mantenere il rapporto di *communio*, abbia assunto, di fatto, un atteggiamento di radicale ed assoluta contrapposizione rispetto alla Gerarchia, sia locale, che universale, criticandone aspramente le determinazioni e muovendo nei suoi confronti gravi accuse. Nel decreto si rammenta che don V.D.S. si è pubblicamente dissociato, utilizzando per rendere noto il proprio dissenso i *mass media*, dal Magistero ecclesiastico relativo all'etica sessuale —si fa riferimento specifico alle tematiche concernenti la contraccezione<sup>167</sup> e l'omosessualità—, partecipando anche al *Gay Pride World* del 2000 tenutosi, è noto, a Roma.

In occasione del *Gay Pride* don V.D.S., stando a quanto riferito nel provvedimento di rimozione, avrebbe pronunciato un pubblico discorso, condannando la posizione assunta dalla Chiesa nei confronti dei *gay* e presentandosi come il rappresentante di «un'altra Chiesa», diversa da «quella del Vaticano» perché disposta a considerare gli omosessuali «né peccatori...né diversi»<sup>168</sup>; inoltre, egli avrebbe attaccato alcuni membri della Gerarchia, nominativamente individuati (in modo particolare i Cardinali Laghi, Sodano e Ruini), accusandoli di essere stati complici di Governi dittatoriali e di non

167 Nel provvedimento di rimozione si afferma che «don V. anche sul piano etico si dissocia dall'insegnamento della Chiesa soprattutto in materia sessuale, sostenendo, anche in TV, l'uso dei contraccettivi».

168 Nel decreto si attribuiscono a don V.D.S. le seguenti parole: «Ma sono qui anche a testimoniare che esiste un'altra Chiesa oltre quella del Vaticano....Perciò la Chiesa (di Roma, il Vaticano) deve cominciare: a riflettere su di voi, su cosa significa essere gay ; a confrontarsi con voi; a non considerarsi né peccatori, né gay, né diversi».

averne denunciato i crimini e le atrocità<sup>169</sup>. Nei giorni successivi alla manifestazione di Roma, poi, don V.D.S. avrebbe affrontato nuovamente l'argomento «omosessualità», manifestando disapprovazione nei confronti del Pontefice, il quale aveva espresso il proprio dolore per lo svolgimento del *Gay Pride*<sup>170</sup>.

Analogo atteggiamento di critica e di contestazione, prosegue il decreto, è stato assunto da don V.D.S. nei confronti del proprio Ordinario, che lo ha più volte invitato, anche mediante le due formali ammonizioni, a desistere dall'attività politica e a dedicarsi al diligente adempimento dei doveri connessi al parroco, senza, però, ottenere alcun risultato concreto. Don V.D.S. ha persistito, infatti, negli atteggiamenti che gli erano stati contestati, rifiutandosi di assumere gli impegni previsti dalle due *monitiones* (gli impegni, lo abbiamo sottolineato *supra*, erano, sotto certi profili, troppo ampi e generici, ma, a nostro giudizio, egli avrebbe dovuto dichiarare la propria disponibilità a sottoscriverli, purché venissero modificati e resi conformi alla normativa codiciale, disponibilità che, invece, stando a quanto affermato dall'abate T.G.N., non è mai stata manifestata) e criticando radicalmente la condotta tenuta nei propri confronti dall'Ordinario<sup>171</sup>. In tal modo, stando al provvedimento dell'abate, don V.D.S. non solo sarebbe venuto meno al proprio compito di collaboratore dell'Ordinario, ma avrebbe, altresì, reso autocefala la propria parrocchia, isolandola dal contesto diocesano e erigendosi ad esponente di una Chiesa «alternativa» rispetto alla Chiesa-istituzione<sup>172</sup>.

La gravità dei comportamenti attribuiti a don V.D.S. giustifica, almeno così ci pare, l'emanazione del decreto di rimozione. L'*amotio* può essere disposta, è risaputo, qualora l'attività pastorale del parroco risulti dannosa per la

169 Nel provvedimento di *amotio* si legge: «Sconvolgente e scandaloso rimane il discorso tenuto a Roma nella giornata del *Gay Pride World 2000*, in cui arriva a sostenere: ...che ci sono «personaggi compromessi con regimi dittatoriali e sanguinari che invece nella Chiesa fanno carriera». Accusa: «l'arcivescovo di Lima un vescovo dell'Opus Dei»; «il Card. Pio Laghi, una carriera fatta sul sangue dei *desaparecidos* in Argentina»; «il Card. Sodano, diventato addirittura Segretario di Stato facendo carriera sul silenzio delle stragi di Pinochet in Cile»; «il Card. Ruini... «...Seguono poi tre «Guai a voi...» contro gli uomini del Vaticano».

170 Nel decreto si afferma che «don V. si dichiarava dispiaciuto per le parole del Sommo Pontefice e concludeva: «E' come un papà che sbaglia!».

171 Il provvedimento di *amotio* sottolinea che don V. D.S. si è posto in atteggiamento «di aperta disobbedienza verso i Superiori ecclesiastici («Non obbedisco», così inizia una lettera al suo Ordinario e poi trasmessa alla stampa)»; si rileva, inoltre, che «è evidente che don V. fin dal giorno del *Gay Pride* di Roma (luglio 2000) si rende conto che il suo agire può dare origine ad un intervento dell'Autorità ecclesiastica, però, non si ravvede, anzi dichiara: «Mi puniscano pure, ma ne è valsa la pena...».

172 Nel decreto di rimozione si legge: «Egli quindi si è costituito paladino di un tipo di Chiesa alternativa alla Chiesa gerarchica, che offende pubblicamente...Ha reso la sua parrocchia praticamente autonoma-autocefala e ha proclamato che «la parrocchia è una struttura burocratica». Di conseguenza, si è staccato dall'organizzazione diocesana e ha creduto di poter esimersi dall'aver rapporti con la Curia».

*salus animarum* dei fedeli o, quantomeno, inefficace<sup>173</sup>; fine del provvedimento è, com'è stato ampiamente sottolineato dalla dottrina, tutelare il bene dei parrocchiani, impedendo che esso possa venire leso a causa di un ministero parrocchiale oggettivamente inidoneo a raggiungere gli scopi per i quali è stato conferito<sup>174</sup>. Non a caso il can. 1740 precisa che si può procedere alla rimozione del parroco «anche senza sua colpa grave»<sup>175</sup>, evidenziando implicitamente che scopo dell'*amotio* non è la punizione del *parochus*, ma piuttosto la tutela della salute spirituale della comunità parrocchiale.

Nel caso in esame è indubbio che il comportamento di don V.D.S., così come è descritto nel decreto di rimozione, appare idoneo a nuocere gravemente alla *salus animarum* dei parrocchiani e dei fedeli in genere, incrinando il rapporto di obbedienza e di cooperazione intercorrente tra essi e la Gerarchia<sup>176</sup>. La facoltà di critica e di dissenso, che va utilizzata mantenendo un atteggiamento di ossequio verso i sacri Pastori ed evitando di provocare scandalo o disorientamento nei *fideles*, è stata da lui esercitata con modalità lesive del rapporto di *communio*<sup>177</sup> ed atte a suscitare nel Popolo di Dio sentimenti di *dissensio* nei confronti della legittima autorità<sup>178</sup>.

Né può essere invocata la circostanza che l'intento di don V.D.S. non fosse contestare la Gerarchia, ma piuttosto impegnarsi per la promozione di una maggiore giustizia sociale. Abbiamo già evidenziato, invero, come il dovere di mantenere la *communio cum Ecclesia* abbia valore preminente rispetto all'impegno «sociale» (che rientra, comunque, tra i compiti del *parochus*). Qui va aggiunto che la rimozione può essere disposta indipendente-

173 Cfr., per tutti, F. Coccopalmerio, *De parocia*, cit., pp. 245-248.

174 Sottolinea in modo particolare questa funzione dell'*amotio* A. Lauro, *I procedimenti per la rimozione e il trasferimento dei parroci*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano, 1992, pp. 303-305. In ordine alla normativa antecedente al *Codex* del 1983, cfr. G. Lobina, *Parroci e parrocchie*, Roma (s.d.), p. 100; T. MAURO, *Parroco*, in *Enc. dir.*, vol. XXXI, Milano, 1981, pp. 894-896. Sottolinea come scopo di tutta l'azione del parroco debba essere la *salus animarum* dei fedeli G. Feliciani, *Tradizione e innovazione nell'organizzazione diocesana e parrocchiale* (Relazione svolta in seno al Convegno su *La Chiesa particolare...*, cit.).

175 Com'è noto, il can. 1740 stabilisce che «Quando il ministero pastorale di un parroco per qualche causa, *anche senza sua colpa grave* (il corsivo è nostro: *n.d.a.*), risulti dannoso o almeno inefficace, quel parroco può essere rimosso dalla parrocchia da parte del vescovo diocesano».

176 Nel provvedimento di rimozione l'abate afferma che «Il suo (di don V.D.S.: *n.d.a.*) sacerdozio si è mutato in canale pernicioso per corrodere l'integrità della Fede, della morale e l'unità dei fedeli con i loro Pastori».

177 Nel decreto si legge: «Sembra proprio che don V.D.S. sia ormai prigioniero di logiche non solo di tipo sociale..., ma anche di dissociazione dalla Fede e dalla comunione gerarchica della Chiesa (che difatti combatte)».

178 Cfr. F. Coccopalmerio, *De parochis*, cit., pp. 109 s., ove si evidenzia come, invece, dovere precipuo del parroco sia favorire la comunione ecclesiale, impegnandosi affinché i fedeli si sentano membri non solo della parrocchia, ma anche della diocesi e della Chiesa universale; ciò, in base a quanto disposto dal can. 529, par. 2. Cfr. anche P. Urso, *La struttura interna...*, cit., p. 479.

mente da una grave responsabilità del parroco, essendo sufficiente una *culpa levis*<sup>179</sup>, *culpa* che sicuramente è ravvisabile nella fattispecie in esame, stante la condotta di don V.D.S. descritta nel decreto dell'abate; fra l'altro, parte della dottrina ha affermato che il provvedimento di rimozione può essere emanato anche qualora non sia ravvisabile in capo al parroco alcuna colpa, essendo sufficiente l'inadeguatezza del ministero pastorale da egli svolto<sup>180</sup>.

Nel caso di specie ci sembra ricorrano due delle cinque ipotesi che, a titolo esemplificativo, sono menzionate dal Codice come cause che giustificano l'*amotio*: «il modo di agire che arrechi grave danno o turbamento alla comunione ecclesiale» (can. 1741, n. 1); «grave negligenza o violazione dei doveri parrocchiali, che persista dopo l'ammonizione» (can. 1741, n. 4)<sup>181</sup>.

In ordine alla prima fattispecie, è stato rilevato che nella locuzione *modus agendi* non si ricomprendono solo le attività strettamente inerenti allo svolgimento del ministero parrocchiale, ma tutti gli atteggiamenti ed i comportamenti del parroco, compresi i giudizi formulati, le affermazioni proferite e lo «stile di vita» in genere<sup>182</sup>. E' chiaro, allora, che la condotta tenuta da don V.D.S. poteva essere oggetto di valutazione da parte dell'Ordinario.

Fra l'altro, secondo un orientamento dottrinale, nel concetto di «turbamento» della comunione ecclesiale, comprensivo certamente di tutte le fattispecie in cui la condotta del *parochus* determini il pericolo che venga lesa la *communio*, va inclusa anche l'ipotesi in cui il *modus agendi* del parroco susciti nei fedeli sentimenti di sfiducia e di ostilità nei confronti della

179 Cfr. F. Coccopalmerio, *De causis ad amotionem parochorum requisitis (can. 1740-1741)*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1986, pp.277 s.

180 Cfr. F. Coccopalmerio, *De paroecia*, cit., pp. 248 s., secondo cui «Quidquid, proinde, sit fundamentum, sive culpabile, graviter vel leviter, sive non culpabile, minime interest relate ad possibilitatem amovendi parochum»; Z. Grocholewski, *Trasferimento e rimozione del parroco*, in AA.VV., *La parrocchia*, cit., pp. 199-247. *Contra*, cfr. E. Cappellini, *L'ufficio pastorale del presbitero nel Codice rinnovato*, in *Mon. eccl.*, 1984, p. 96.

181 Il can. 1741, è noto, recita: «Le cause per le quali il parroco può essere legittimamente rimosso dalla sua parrocchia sono *principalmente* (il corsivo è nostro: *n.d.a.*) queste: 1° il modo di agire che arrechi grave danno o turbamento alla comunione ecclesiale; 2° l'inetitudine o l'infermità permanente della mente o del corpo, che rendano il parroco impari ad assolvere convenientemente i suoi compiti; 3° la perdita della buona considerazione da parte di parrocchiani onesti e seri o l'avversione contro il parroco, che si preveda non cesseranno in breve; 4° grave negligenza o violazione dei doveri parrocchiali, che persista dopo l'ammonizione; 5° cattiva amministrazione delle cose temporali con grave danno della Chiesa, ogniquale volta a questo male non si possa porre altro rimedio». E' evidente che le cinque fattispecie indicate dalla norma non hanno carattere esaustivo.

182 Cfr. F. Coccopalmerio, *De causis...*, cit., p. 282, ove si afferma che la locuzione *modus agendi* «non limitatur ad illas activitates quae circa ministerium parochi stricto sensu versantur (ita ut sunt praesertim praedicationis, cultus, gubernium), sed extendi debet *ad omnes actiones parochi* (corsivo nel testo: *n.d.a.*), etiam ad illas *non ministeriales* (corsivo nel testo: *n.d.a.*), sicut sunt vitae habitudines, sermones, iudicia et ita porro.»; ID., *De paroecia*, cit., pp. 252 s.

Gerarchia<sup>183</sup>. In tale ottica non v'è dubbio che i comportamenti di don V.D.S. giustificano pienamente la rimozione dal parroco.

Comunque, anche lasciando impregiudicata la questione relativa alla esatta interpretazione del concetto di *perturbatio ecclesiae communionis*, risulta evidente che la critica radicale e generalizzata di don V.D.S. nei confronti della Chiesa-istituzione rappresenta l'antitesi di quel vincolo di cooperazione (e di subordinazione) che deve unire ogni *clericus* alla legittima autorità ed innanzitutto all'Ordinario del luogo, vincolo il cui mantenimento costituisce uno dei principali doveri del parroco. La dottrina<sup>184</sup> ha sottolineato che la lesione od il turbamento della *communio Ecclesiae*, oltre a costituire una autonoma causa di rimozione, integra, altresì, una *species* del *genus* «violazione dei doveri parrocchiali», *genus* che il can. 1741, n. 4 (cfr. *supra*, alla nota n.181), include fra le fattispecie che legittimano l'*amotio*. La previsione normativa contenuta nel n.4 del can. 1741 è dotata di una portata assai ampia, ricomprendendo tutte le ipotesi in cui la condotta commissiva o omissiva del *parochus* si sia tradotta in un sostanziale inadempimento degli obblighi connessi all'ufficio<sup>185</sup>.

Con riferimento alla fattispecie concreta che qui si esamina, ci sembra che anche sotto questo profilo ricorrano tutti i presupposti che legittimano la rimozione. Don V.D.S., infatti, stando a quanto affermato dall'abate, ha violato sistematicamente i propri doveri di parroco, venendo meno al ruolo di *pastor proprius* della comunità e facendosi, anzi, portatore di un credo, contraddistinto da forti connotazioni ideologiche, «deviato e deviante»<sup>186</sup>. Si tratta di un inadempimento grave, protratto a lungo nel tempo e continuato anche dopo due formali ammonizioni: esso risponde appieno, perciò, alla previsione codiciale.

La legittimità della rimozione non può essere inficiata dalla circostanza che numerosi parrocchiani abbiano espresso solidarietà a don V.D.S. ed abbiano contestato, verbalmente e per iscritto, la fondatezza delle motivazioni addotte dall'Ordinario. Tra la documentazione in nostro possesso vi sono, invero, anche: una supplica, indirizzata all'abate, con cui alcune centinaia di parrocchiani (esattamente 504) chiedono la revoca del provvedimento di

183 Cfr. F. Coccopalmerio, *De causis...*, cit., p. 283, secondo cui «Fortasse, insuper, verbum «*perturbatio*» (corsivo nel testo: *n.d.a.*) sumi potest *modo generaliore* (corsivo nel testo: *n.d.a.*), hoc sensu quod modus agendi parochi dissensiones continet et suscitatur, aliis verbis, conditionem non pacis seu *non reverentiae* (corsivo nel testo: *n.d.a.*) erga *legitimam auctoritatem* (corsivo nel testo: *n.d.a.*); ID., *De paroecia*, cit., p. 253.

184 Cfr. F. Coccopalmerio, *De causis...*, cit., p. 296; ID., *De paroecia*, cit., p. 264.

185 Cfr., per tutti, F. Coccopalmerio, *De causis...*, cit., p. 295.

186 Nel provvedimento di rimozione si legge: «E non si tratta soltanto di aperta disobbedienza verso i Superiori ecclesiastici...ma di un suo credo deviato e deviante».

rimozione; un'istanza, indirizzata anch'essa all'abate, con la quale ventiquattro parrochiani, dichiarando di agire «in Spiritu Sancto legitime congregati», reiterano la richiesta di revoca dell'*amotio* ed esprimono riprovazione per la condotta dell'Ordinario, il quale avrebbe leso i diritti della comunità parrocchiale, rimuovendo senza alcuna giustificazione il suo pastore; un ricorso alla Congregazione per il clero con il quale ventiquattro parrochiani chiedono che venga riformato il decreto di *amotio* (autonomo ricorso è stato presentato da don V.D.S.).

Particolare interesse riveste il ricorso presentato dai parrochiani, in quanto dotato di una motivazione assai articolata. Il ricorso sottolinea, in particolare, come l'abate, nel decidere la rimozione, abbia fatto riferimento a quanto riportato dai mezzi di comunicazione circa la condotta di don V.D.S., ed in specie circa l'inadeguatezza del suo ministero pastorale, senza verificare, tramite indagini da svolgersi nell'ambito della comunità parrocchiale, che realmente l'azione del parroco fosse nociva alla *salus animarum* dei fedeli<sup>187</sup>; si rileva, inoltre, come l'atteggiamento di critica e di dissenso tenuto da don V.D.S. nei confronti dell'Ordinario sia senz'altro lecito, in quanto espressione del diritto-dovere che ogni battezzato ha di esercitare nei confronti degli altri fedeli, che siano in pericolo prossimo di peccato, inclusi i sacri Pastori, la correzione fraterna<sup>188</sup>, e si richiamano, al riguardo, la libertà di pensiero e la libertà di parola, ponendo in risalto come entrambe siano garantite dall'ordinamento canonico.

Lasciando impregiudicata la questione relativa alla fondatezza, o meno, di siffatte argomentazioni, ci pare opportuno evidenziare come il ricorso presentato dai parrochiani sia, secondo quanto stabilito dalla giurisprudenza canonica, sostanzialmente ininfluenza. Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica ha più volte affermato l'irrilevanza delle cd. petizioni popolari volte a sostenere le ragioni del *parochus*<sup>189</sup>. Ciò per un duplice ordine di ragioni: l'impossibilità di controllare le modalità con cui le adesioni sono state raccolte (a nulla, secondo i giudici, rileva la circostanza che, come nel caso di specie, le firme siano autenticate); l'inidoneità di tali petizioni, anche se sottoscritte da un elevato numero di persone, a contraddire le risultanze

187 Nel ricorso i parrochiani così scrivono: «Evidentemente l'abate, lungi dal sottoporre ad un doveroso controllo istruttorio le dicerie pervenutegli sul conto di don V., ha preferito cercarne conferma sulla stampa nazionale. Con una procedura verificativa del genere, è chiaro che la verità dei fatti corre il rischio di ribaltarsi: in tal modo i *testimoni oculari* (sottolineato nel testo: *n.d.a.*) della resa pastorale del ministero parrocchiale...non contano più».

188 Sulla possibilità che la «correzione fraterna» sia esercitata dai semplici fedeli nei confronti della Gerarchia, cfr. P. Huizing, *Chiesa e contestazione*, in *Concilium*, 1971, pp. 1577 s.

189 Cfr. Trib. Segn. Apost., *Albinganen.*, 24 giugno 1989. In dottrina, cfr. A. Lauro, *op. cit.*, p. 307. Cfr. anche P. Moneta, *La giustizia nella Chiesa*, Bologna, 1993, pp. 204-206 (in particolare, la nota n. 60).

dell'istruttoria condotta dal vescovo, dato che «testes non numerantur, sed ponderantur»<sup>190</sup>. Sulla base di tale indirizzo giurisprudenziale deve ritenersi, pertanto, che l'intervento dei parrochiani non possa avere alcuna influenza sull'esito conclusivo della vicenda concernente don V.D.S. ed in modo particolare sull'accoglimento, o meno, del ricorso da lui presentato presso la Congregazione per il clero<sup>191</sup>.

## 6. CONSIDERAZIONI RIASSUNTIVE

Le considerazioni sin qui svolte hanno evidenziato come il Concilio Vaticano II ed il *Codex* del 1983 —che, com'è noto, costituisce la «traduzione» in termini prettamente giuridici dell'ecclesiologia conciliare— abbiano inciso notevolmente sullo *status* giuridico dei membri della società ecclesiale, riconoscendo l'esistenza di situazioni giuridiche soggettive, delle quali è titolare ogni battezzato, contraddistinte dalla inviolabilità<sup>192</sup>. Il superamento della concezione panpubblicistica dell'ordinamento canonico ha portato così all'individuazione di una sfera giuridica subiettiva idonea a costituire un limite non solo all'azione dei soggetti «privati», ma anche al potere della Gerarchia<sup>193</sup>.

Tale individuazione non implica, però, secondo autorevole dottrina, che vi sia contrapposizione tra *utilitas publica* ed *utilitas privata*, dato che ogni diritto del fedele, sia quelli di cui ha la titolarità in quanto uomo, sia quelli di cui ha la titolarità in quanto battezzato, dev'essere esercitato *pro bono totius Ecclesiae*. Rilevanza centrale assume, quindi, il dovere di conservare sempre

190 Cfr. Trib. Segn. Apost., *Albinganen.*, 24 giugno 1989. In dottrina, cfr. R. Baccari, *La partecipazione del Popolo di Dio ai «munera Ecclesiae»*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano...*, cit., pp. 256 s., il quale sottolinea, invece, la rilevanza che anche nella società ecclesiale deve attribuirsi alla cd. opinione pubblica; P. Valdrini, *Opinione pubblica, sensus fidelium e diritto canonico*, in *Dir. eccl.*, 1997, I, pp. 89-102.

191 Va rilevato, inoltre, che dall'esame del decreto dell'abate non risulta che «la perdita della buona considerazione da parte di parrochiani onesti e seri», inclusa, com'è noto, dal can. 1741 fra le ipotesi di *amotio* (cfr. *supra*, alla nota n.181), sia fra le cause che hanno determinato la rimozione di don V.D.S.; ciò, nonostante nella richiesta di rinuncia al parroco (il can. 1742, è risaputo, prevede che prima di emanare il provvedimento di rimozione il vescovo debba cercare di convincere il parroco a rinunciare all'ufficio) si affermasse che, data la condotta di don V.D.S., era «scontata la perdita della tua buona considerazione da parte di cristiani onesti e seri». Riteniamo che l'omessa menzione della *bonae existimationis amissio* riduca ulteriormente la rilevanza dell'azione svolta dai parrochiani: anche se tale azione venisse considerata come la prova della «buona considerazione» da parte dei fedeli, la circostanza sarebbe, infatti, ininfluyente.

192 Cfr. le considerazioni di R. Bertolino, *Il mestiere del canonista*, in *Dir. eccl.*, 2002, I, pp. 816-823.

193 Cfr., per tutti, S. Berlingò, *Spunti di teoria generale nella canonistica contemporanea*, in *Dir. eccl.*, 1991, I, pp. 32 ss.

il rapporto di comunione *cum Ecclesia et Deo*, dovere il cui adempimento non può non incidere, restringendolo, sull'ambito di operatività di taluni diritti, fra cui quelli di critica e di dissenso.

Ciò non comporta, comunque, che il *fidelis* sia in posizione di assoluta passività e subordinazione nei confronti delle decisioni prese dalla Gerarchia. Egli ha facoltà di dissentire da esse, di criticarle e di manifestare agli altri fedeli il proprio pensiero in proposito, purché, però, non venga leso il *depositum Fidei*: la divulgazione di opinioni contrarie al patrimonio dogmatico proprio del Cattolicesimo implica, infatti, la rottura del rapporto di comunione. Non possono, perciò, essere accolte le tesi, di certo assai suggestive, che, sulla base della netta distinzione tra libertà di opinione e libertà di fede, ritengono sussista in capo ad ogni battezzato un vero e proprio «diritto di opposizione», diritto esercitabile nei confronti dei provvedimenti e delle determinazioni presi dai sacri Pastori, a qualunque materia essi si riferiscano, non esclusi gli articoli di Fede.

L'obbligo di conservare integra la *communio* riveste rilevanza peculiare per i *clerici* ed in particolare per i parroci, i quali costituiscono, com'è noto, i principali collaboratori dell'Ordinario: il dovere di obbedire ai sacri Pastori, dovere proprio di tutti i battezzati, assume relativamente ai chierici un contenuto «speciale». Gli *ordinati in sacris* sono, comunque, titolari di una propria sfera di autonomia, sfera che ricomprende anche la libertà di manifestare agli altri fedeli le proprie opinioni, sia in ordine all'ambito spirituale, sia in ordine all'ambito temporale.

Con riferimento, in particolare, alle opinioni politiche del *clericus*, si è evidenziato come esse possano essere legittimamente divulgate nell'ambito della comunità ecclesiale, purché non in contrasto con il messaggio cristiano: ciò, fermo restando il rispetto della normativa canonica, sia codiciale, sia stabilita dalla Conferenza Episcopale o dal singolo Ordinario. E' evidente che il dovere di osservare la disciplina legislativa concerne anche la Gerarchia: nei confronti dei chierici che dovessero manifestare opinioni non condivise dall'autorità, non potrebbero, perciò, essere adottate misure non contemplate dal vigente *Codex* (salvo che a disporre tali misure sia il Pontefice od il Collegio episcopale), come, ad es., il divieto generico ed assoluto di avvalersi dei *mass media*.

Particolare attenzione all'osservanza della normativa dev'essere posta dai parroci, in virtù del ruolo da essi rivestito all'interno dell'organizzazione ecclesiastica. La libertà di pensiero e di opinione può sì essere esercitata dal *parochus*, ma senza mai ledere il vincolo di comunione-subordinazione che lo unisce alla legittima autorità. Non possono, pertanto, essere ritenuti ammissibili atteggiamenti che esprimano una critica radicale e generalizzata nei con-

fronti della Chiesa-istituzione, della Gerarchia e del Magistero: ciò, tanto più qualora a tali atteggiamenti si accompagni il sostanziale inadempimento anche degli altri doveri connessi all'ufficio di parroco.

In tal caso il ministero concretamente svolto dal *clericus* risulta oggettivamente inidoneo al raggiungimento dello scopo per il quale è stato conferito il parroco e cioè il bene spirituale dei fedeli. L'autorità ecclesiastica è legittimata, allora, ad adottare le misure che siano reputate necessarie, misure che, è risaputo, possono includere finanche la rimozione: l'*amotio*, lungi dall'aver una funzione sanzionatoria, costituisce il mezzo attraverso cui si vuole impedire che il dissenso manifestato dal *parochus* possa nuocere alla *salus animarum*, la quale, come rammenta in modo emblematico il can. 1752, norma conclusiva del vigente *Codex*, «in Ecclesia suprema semper lex esse debet».

Pietro Lo Iacono

Prof. assoc. di Diritto ecclesiastico nell'Università degli studi di Lecce