

# APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

## Economia civile e democrazia partecipata

Rocco D'AMBROSIO  
Saverio DI LISO  
Giuseppe MASTROPASQUA  
Antonio TROISI

Hilarion ALFEEV  
Francesco BELLINO  
Luigi BRESSAN  
Vito MIGNOZZI  
Vincenzo ROSITO  
Andrea TONIOLO  
Sorin Grigore VULCĂNESCU

1 ANNO IV  
GENNAIO / GIUGNO 2018

EADB



*Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a*

**APULIA**  
**THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari  
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532  
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE  
ED AMMINISTRATIVA**

**Direttore**

Pio ZUPPA

**Vicedirettore**

Francesco SCARAMUZZI

**Comitato di redazione**

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –  
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –  
Francesco NERI

**Segretario/amministratore**

p. Santo PAGNOTTA op

**Proprietà**

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

**Direttore Responsabile**

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo  
rivista@facoltateologica.it  
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto  
dell'articolo pubblicato in pdf

*La rivista è soggetta a Peer Review.*

*Le norme redazionali sono consultabili  
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-  
irizzo [http://www.facoltateologica.it/  
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro  
Editoriale  
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,  
gli abbonamenti,  
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*  
Centro Editoriale Dehoniano  
Via Scipione Dal Ferro 4  
40138 Bologna  
Tel. 051 3941255  
Fax 051 3941299  
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

*Abbonamento 2018*

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

(prezzo a copia € 31,00)

*L'importo dell'abbonamento può essere  
versato sul conto corrente postale 264408  
intestato al C.E.D.  
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –  
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari  
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

*Editore*

Centro Editoriale Dehoniano,  
Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

*Stampa*

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

# SOMMARIO

## FOCUS

SAVERIO DI LISO <i>Radici storiche dell'economia civile: Antonio Genovesi.....</i>	»	5
ANTONIO TROISI <i>La fede-speranza cristiana tra esigenze reali e vincoli della scienza economica .....</i>	»	25
ROCCO D'AMBROSIO <i>L'uso del denaro in tempo di crisi: considerazioni etiche.....</i>	»	39
GIUSEPPE MASTROPASQUA <i>Gli istituti di democrazia deliberativa o inclusiva. Cittadinanza attiva ed esercizio condiviso del potere .....</i>	»	57

## STUDI

HILARION ALFEEV <i>San Nicola di Mira e lo stato attuale delle relazioni ortodosso-cattoliche .....</i>	»	97
FRANCESCO BELLINO <i>Per una nuova visione etico-antropologica dell'autonomia personale: identità umana e disturbi neurodegenerativi.....</i>	»	105
LUIGI BRESSAN <i>Le Chiese orientali e il concilio di Trento.....</i>	»	135
VITO MIGNOZZI <i>Esiste un'autorità dei christifideles laici nella Chiesa? Linee interpretative (sostenibili) in prospettiva ecclesiologica .....</i>	»	151
VINCENZO ROSITO <i>Teologia e urbanizzazione: oltre la città globale e secolare .....</i>	»	173
ANDREA TONIOLO <i>Evangelizzazione come inculturazione: la novità di Evangelii gaudium .....</i>	»	185

SORIN GRIGORE VULCĂNESCU <i>The Legal States of Euthanasia and Its Surrogates around the World</i> .....	» 195
RECENSIONI.....	» 211

VITO MIGNOZZI\*

**Esiste un'autorità dei *christifideles laici* nella Chiesa?  
Linee interpretative (sostenibili)  
in prospettiva ecclesiologica**

**1. Alcune premesse<sup>1</sup>**

Riflessioni teologiche su autorità e potere rischiano, tanto più se devono essere brevi, di cadere in uno di due estremi: una bella contemplazione idealistica che, spaziando liberamente, prescrive rapporti ideali piuttosto che illuminare rapporti reali, oppure una descrizione più o meno accurata di situazioni in cui l'attenzione rimane affascinata dal gioco di potere o così delusa dal cinismo dei fatti che la domanda di alternative e della correttezza non si pone più.<sup>2</sup>

In questa considerazione di Herwi Rikhof, professore di Teologia all'Università olandese di Tilburg, si ritrova un adeguato punto di partenza per una riflessione sull'autorità dei laici nella Chiesa che voglia evitare una serie di rischi possibili, tali da rendere l'analisi o idealistica o, al contrario, completamente catturata dai quei giochi talvolta perversi ai quali, per assurdo, anche una teoria del potere potrebbe essere asservita.

Il tema in questione, del resto, si presenta piuttosto complesso e l'obiettivo di questo contributo è quello di individuare le principali questioni in gioco, mostrando gli snodi sui quali la riflessione teologica deve ancora lavorare, insieme alle prospettive emergenti dalle nuove situazioni ecclesiali che vanno maturando.

---

\* Docente straordinario di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese (vimignozzi@gmail.com).

<sup>1</sup> Il presente studio costituisce una rielaborazione della relazione «L'autorità dei fedeli nella Chiesa», tenuta in occasione del XXVI Corso di aggiornamento (28-30 dicembre 2015) dell'ATI sul tema «Autorità e forme di potere nella Chiesa».

<sup>2</sup> H. RIKHOFF, «La competenza di sacerdoti, profeti e re. Riflessioni ecclesiologiche su potere e autorità dei credenti», in *Concilium* 24(1988)3, 82.

Per fare questo, possono risultare opportune alcune premesse utili a orientare i passi successivi ed evidenziare le problematiche nodali del tema.

Una prima questione preliminare concerne la prospettiva dalla quale collocarsi per l'indagine sul nostro tema. Prendere le mosse dagli sviluppi maturati in tema di teologia del laicato (o dei laici), soprattutto riferendosi unicamente alle acquisizioni derivanti dal quarto capitolo di *Lumen gentium* (= LG), potrebbe risultare una scelta poco promettente, dal momento che il rischio di ripetere letture tendenti a separare l'operosità dei soggetti ecclesiali in nome di un *proprium* è facilmente rinvenibile anche sul piano della riflessione teologica.<sup>3</sup> Si arriverebbe, in tal senso, a riaffermare la specificità ecclesiale per i ministri ordinati e quella secolare per i laici. Conseguentemente, nel tentativo di riconoscere una forma di *potestas* per questi ultimi, l'unica via praticabile sarebbe quella di ammettere una condivisione della *potestas* dei ministri, quasi un allargamento delle maglie del loro potere, delegato in qualche sua parte ai laici. Si arriverebbe a individuare nella *potestas sacra* dei ministri il fondamento di quella dei laici. In qualche modo pare sia questa la prospettiva a partire dalla quale, ormai diversi anni fa, E. Corecco affermava che

il problema del potere all'interno del Popolo di Dio [...] non può essere, in ultima analisi, che quello della natura del rapporto a livello operativo-decisionale tra i vescovi e gli altri cristiani e di conseguenza quello della modalità di partecipazione del clero e dei laici alla responsabilità che ultimamente spetta ai successori degli Apostoli, dell'annuncio cristiano nel mondo.<sup>4</sup>

Nella stessa linea si muovono coloro che deducono la possibilità di delegare ai laici il potere di giurisdizione, appoggiandosi al testo di LG 33, nel quale a loro è riconosciuta la «capacità di essere assunti dalla gerarchia a esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici». In alternativa, pare più conveniente affrontare la questione considerando le conseguenze determinate dal riconoscimento della soggettività di tutto il corpo ecclesiale, per la cui operosità bisogna ammettere

---

<sup>3</sup> Pochi anni dopo la chiusura del Vaticano II, E. Schillebeeckx denunciava i rischi derivanti dalla divisione del popolo di Dio in chierici e laici, che portava a ritenere questi ultimi di essere nella Chiesa quasi fuori di casa, «di essere come degli stranieri; oppure come della manodopera straordinaria assunta "in servizio" a causa della superproduzione, per compiere un lavoro che, propriamente, "è affare di sacerdoti"» (E. SCHILLEBEECKX, *La missione della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1971, 192).

<sup>4</sup> E. CORECCO, «Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare», in G. BORGONOVO – A. CATTANEO (a cura di), *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 18.

un'originaria partecipazione all'*exousia* di Cristo indipendente e prioritaria, in un certo senso, rispetto alla *potestas* funzionale dei ministri, ma al contempo non separata da questa.<sup>5</sup> Con un riferimento chiaro alla lezione conciliare, la prospettiva è quella del secondo capitolo di *LG*, piuttosto che quella del quarto, nel quale l'attenzione ai laici risente in modo piuttosto palese di una visione contrappositiva o quanto meno non ancora libera da una lettura dell'identità dei *christifideles laici* compiuta avendo sullo sfondo quella dei ministri ordinati.

Una seconda attenzione sul piano delle premesse va posta all'interdisciplinarietà che il tema dibattuto richiede tra riflessione teologica e prassi canonica. Non si tratta di un'operazione facile, tenendo conto che la teologia è piuttosto abituata a confrontarsi con quanto è già normato nel Codice e molto meno con questioni che potrebbero lasciar intravedere possibili avanzamenti della stessa normativa canonica. Inoltre, in riferimento al nostro tema, giova pure tenere presente che i termini della questione – *auctoritas*, *potestas*, *officium*, *munus* – usati in ambito teologico, hanno un fondo originario di carattere giuridico che non può essere trascurato, per i significati con i quali essi sono utilizzati e conseguentemente per i soggetti cui sono attribuiti.<sup>6</sup>

Un'ultima attenzione preliminare va posta alle attuali pratiche ecclesiali che sono in un certo qual modo rivelatrici dello *statu quo* in cui versa l'esercizio dell'autorità dei laici e al contempo dicono pure una condizione di Chiesa, almeno di quella italiana, piuttosto ancora centrata sulla *potestas* dei ministri alla quale i laici partecipano, nelle

---

<sup>5</sup> Per S. Dianich il problema più importante da risolvere in ordine al potere è quello del suo rapporto con il corpo sociale complessivo e con i soggetti che gli sono sottoposti. «È questa la ragione per la quale non sarebbe sufficiente porre la questione della estensione della *sacra potestas* ai laici, senza inserirla dentro il più ampio problema della missione complessiva del corpo cristiano nella società» (S. DIANICH, «La missione della Chiesa. I laici e la *sacra potestas*: una riflessione teologica», in *Id.*, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015, 129).

<sup>6</sup> Si veda al riguardo R. TORFS, «Auctoritas – potestas – iusdictio – facultas – officium – munus. Un'analisi dei termini», in *Concilium* 24(1988)3, 93-106. A. Celeghin, a conclusione della sua ricerca dottorale sull'origine e la natura della *potestas sacra*, dichiara che «il dato più evidente e primo emerso dalla lettura delle numerose pubblicazioni postconciliari, è la confusione terminologica. Alle singole parole venivano attribuiti dei concetti diversi, in modo tale che, pur parlando delle stesse cose, non si riusciva a vederne con chiarezza i limiti precisi. E questo si è verificato anche negli scritti di uno stesso autore» (A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987, 462). Si veda pure L. CAVALAGLIO, *Dalla potestas magisterii al munus docendi*, Lateran University Press, Roma 2015, 11-94. Altrettanto interessante, in merito a tale questione, pare essere lo studio di P. ERDŐ, «Ministerium, munus et officium in Codice iuris canonici», in *Periodica de re canonica* 78(1989), 409-436.

migliori situazioni, in una dinamica di collaborazione che difficilmente arriva a tradursi in azione corresponsabile.<sup>7</sup> Per dirla con S. Dianich,

oggi i laici restano ancora nel mondo come dei battitori liberi, dei cavalieri solitari, incapaci di parlare alla chiesa e di parlare a nome della chiesa all'interno della società civile. Se hanno un mandato della gerarchia, alla fin fine, la loro libertà di espressione e di intervento risulta limitata quanto quella dei pastori. Se non ce l'hanno, possono dire e fare quello che vogliono, a condizione che la chiesa non ne risulti in qualche modo responsabile.<sup>8</sup>

D'altra parte, però, si possono intravedere nella condizione ecclesiale attuale indicatori più o meno chiari di un'esigenza abbastanza impellente, relativa al modo in cui i *christifideles* dovrebbero partecipare all'unica missione della Chiesa, nonché alla portata ecclesiale della loro azione e della loro parola. È sufficiente pensare al modo con cui la loro soggettualità credente può rappresentare un'autorevole presenza della Chiesa nel contesto professionale, in quello della complessa rete di relazioni che connotano l'esistenza, ma anche a quanto tutto questo può riflettersi nella vita della comunità.

## 2. Elementi essenziali per uno *status quaestionis*

Tenendo sullo sfondo le premesse appena evidenziate, si possono delineare alcune direttrici interpretative della nostra questione, emerse come esiti dalla lezione conciliare. Così facendo, possono emergere il percorso compiuto e i nodi ancora irrisolti.

La questione dell'autorità nella Chiesa fa i conti con tutto il dibattito conciliare sul ministero ordinato, e in particolare sull'episcopato. Rispetto alle intenzioni iniziali del Vaticano II, gli equilibri tra l'attenzione attribuita all'episcopato e quella riconosciuta al laicato non sempre sono stati garantiti. Non è difficile riconoscere il peso rilevante riservato al ministero dei vescovi rispetto alla riflessione sui laici, al punto che il primo ha determinato in modo piuttosto evidente gli sviluppi pure auspicati relativamente agli altri soggetti ecclesiali.

Per tale ragione può risultare utile una ricognizione dei dibattiti che ne sono scaturiti, a partire dalla messa a punto di problemi riguardanti in primo luogo la *potestas sacra* dei ministri. Uno sguardo alla letteratura sul tema mostra, in verità, che la questione ha coinvolto principal-

<sup>7</sup> Cf. S. XERES – G. CAMPANINI, *Manca il respiro. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011.

<sup>8</sup> S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, 109.

mente i canonisti, interessati a ricomporre la frattura tra le due *potestates* in relazione a una comune e unica origine, a fronte di una storia ereditata nella quale la separazione delle stesse aveva determinato una serie di conseguenze sul piano dell'esercizio del potere e, più in generale, di una visione del ministero ordinato di stampo principalmente sacrale.

In sintesi, attorno a quattro nuclei sono riassumibili le questioni principali, con la sottolineatura di alcuni problemi relativi ad ogni posizione.<sup>9</sup>

In primo luogo un numero piuttosto considerevole di autori (riconducibile essenzialmente alle scuole canonistiche di W. Beltrams e di K. Mörsdorf) considera la *potestas sacra* come unica e originata dal sacramento dell'ordine. In particolare, Mörsdorf sostiene che vanno riconosciute due fonti originanti l'unica sacra potestà: da una parte la consacrazione, che concede la potestà d'ordine e l'elemento unificante (*Grundbestand*) tra le due potestà, e dall'altra la missione canonica che attribuisce la potestà di giurisdizione. Stando così le cose, per quanto concerne i laici, ci troviamo davanti a un limite invalicabile. Secondo questi autori il laico, di fatto, finisce lì dove comincia la partecipazione alla potestà sacra sia di ordine, sia di giurisdizione. In questa posizione Mörsdorf segue sostanzialmente K. Rahner per il quale, quando un laico, fosse pure una donna, ottiene regolarmente il possesso di un pezzetto di potestà liturgica o giuridica, cessa di essere laico e diventa parte del clero.<sup>10</sup> È comprensibile la distinzione teologica tra ministro ordinato e laico, ma viene da chiedersi se tale distinzione sia legata alla potestà sacra, per cui chiunque riceve una potestà passa «all'altra sponda», o sia legata all'imposizione delle mani o ancora all'esercizio di un ministero particolare. Come pure c'è da chiedersi se la *potestas sacra*, a ragione di quell'unità realizzata dal sacramento dell'ordine, debba essere considerata al contempo unica nelle modalità con cui essa viene esercitata *dalla e nella Chiesa*.

---

<sup>9</sup> Cf. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, 140-185. Nella ricerca sulla natura della *sacra potestas*, A. Celeghin ha analizzato le posizioni assunte da 144 autori studiati, da lui catalogate attorno a tre filoni interpretativi. Un primo gruppo di autori (pp. 77-229) riconosce nell'ordinazione la fonte unitaria della *sacra potestas*, sebbene divergano nel ruolo da riconoscere alle condizioni di esercizio della stessa. Nella seconda categoria rientrano autori (pp. 231-340) che continuano a sostenere l'esistenza di una duplice fonte della potestà, a sua volta distinta in ordine e giurisdizione. Infine, un terzo gruppo di autori (pp. 341-373) fa coincidere la potestà con la sua origine sacra, eventualmente istituendo (come fa E. Corecco) un parallelo tra la relazione sussistente fra ordine e giurisdizione e il rapporto fra Parola e sacramento, ma ritrovando infine nel concetto di *communio* la ragione ultima del conferimento (e dell'esercizio) della potestà ecclesiale.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Über das Laienapostolat. Schriften zur Theologie*, vol. II, Einsiedlen 1955, 340-342.

Una seconda serie di questioni è individuabile nell'orientamento che trova nel pensiero di E. Corecco una sintesi significativa. Anche per questo autore la potestà si fonda essenzialmente sul sacerdozio ministeriale. Egli riconosce la partecipazione di tutti i credenti all'unico sacerdozio di Cristo, «radice dell'unità e della diversità tra sacerdozio comune e ministeriale», e aggiunge che il cristiano, chiamato a offrire sacrifici spirituali con la propria vita, ha bisogno di un'autorità oggettiva ed esterna che accolga questa disponibilità: «Per realizzare questo disegno Cristo ha conferito al sacerdozio ministeriale autorità che si esprime attraverso la *potestas sacra* e che sta nel sacerdozio ministeriale». <sup>11</sup> Ne consegue direttamente che i laici, pur partecipi della missione della Chiesa nell'evangelizzazione, non possono avere alcuna potestà sacra. E questo non solo perché, in tal caso, cesserebbero di appartenere allo stato laicale, ma anche perché, pur ammettendo l'istituto della delega del potere di giurisdizione da parte dei ministri, ciò comporterebbe, in ragione dell'unicità della *sacra potestas*, anche il principio della reciprocità, vale a dire che l'abilitazione a un potere comporterebbe l'esercizio anche dell'altro. <sup>12</sup> Si evidenzia, in questa soluzione, come del resto anche in quella precedente, l'identificazione della *potestas* conferita da Cristo alla Chiesa unicamente nel ministero ordinato. Tale legame indissolubile non consente, nella prospettiva di Corecco, la partecipazione dei laici, neanche sotto forma di delega, alla *potestas iurisdictionis* dei ministri ordinati.

Non mancano autori che s'interrogano sull'eventuale possibilità di una potestà di giurisdizione che non provenga dal sacramento dell'ordine e che quindi possa interessare i laici. U. Betti, per esempio, ritiene che

non è pensabile che i laici siano stati privati di qualunque partecipazione nell'esercizio della potestà di giurisdizione per il solo fatto che sono laici invece di chierici nel senso di tonsurati [...] precisamente come una volta ne erano riconosciuti partecipi quelli che erano chiamati chierici, ma che sacramentalmente potevano essere anche dei semplici laici. <sup>13</sup>

La radice della possibilità della partecipazione dei laici nell'esercizio della potestà di giurisdizione si dovrà dunque ricercare nel battesimo e nella conseguente loro collocazione attiva nella Chiesa.

---

<sup>11</sup> E. CORECCO, «Profili istituzionali dei movimenti della Chiesa», in *Communio* 60(1981), 109.

<sup>12</sup> ID., «La "sacra potestas" e i laici», in BORGONOVO – CATTANEO (a cura di), *Ius et Communio*, II, 280.

<sup>13</sup> U. BETTI, «In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico», in *Antonianum* 58(1983), 637.

I due termini in gioco, dunque, sono la potestà derivante dal battesimo e la dipendenza dalla gerarchia. Quest'ultima non fonda la possibilità di un esercizio della *potestas*, la quale risiede già come capacità nel battesimo, ragion per cui «i laici non diventano capaci di detti uffici, perché sono chiamati a esercitarli dalla gerarchia, ma dalla gerarchia vi sono chiamati perché essi ne sono sacramentalmente capaci in quanto laici». <sup>14</sup> Ci si trova, in tal caso, a riferirsi a una seconda potestà di giurisdizione, partecipabile ai laici, da distinguere rispetto a quella che deriva dal sacramento dell'ordine. Il problema è, così, quello di dover trovare due differenti giustificazioni per due realtà che in fondo hanno la stessa denominazione, ma che sono diverse nella forma di esercizio.

Un ulteriore tentativo di lettura della questione è quello che fa risalire l'oggetto della potestà sacra, nella sua struttura interna o nel momento sacramentale, al carattere. Sulle acquisizioni relative al sacramento dell'ordine, la riflessione teologica si mostra molto feconda di riferimenti. Il problema è piuttosto quello di far risalire la potestà ai sacramenti del battesimo e della cresima. P.A. Bonnet opera una distinzione tra poteri gerarchici e poteri non gerarchici. Si tratta di comprendere se il potere non gerarchico possa essere configurato o meno nella forma di giurisdizione. Considerando la missione ecclesiale come bisognosa di una molteplicità di soggetti in azione, Bonnet sostiene che

per esercitare questa pluralità ministeriale è necessario un potere, e cioè una capacità, che si è voluto, fondazionalmente, che fosse variamente graduata tra i "christifideles" in *ordines* o *collegia* di persone, tutti partecipi, singolarmente e alle volte anche insieme, dell'unico "potere sacro" che è nella Chiesa, ma, secondo quanto si è detto, in modo talora anche essenzialmente diverso, come avviene tra "ordini" laicali e gerarchici, la cui differenziazione del resto è solo di natura funzionale. Il "potere sacro" quindi, pur in se stesso uno, viene partecipato *originariamente* in modo *unitario*, ma a *livelli diversi*, causando capacità o potenzialità differenti – ed è ciò che chiamiamo "potere", sia poi esso primaziale, gerarchico, non gerarchico [...] nei soggetti che ne vengono investiti. <sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ivi*, 642.

<sup>15</sup> P.A. BONNET, «Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico nella Chiesa», in *Ephemerides Iuris Canonici* 37(1981), 160-161. Si vedano dello stesso autore: «Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis», in *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit Canonique, Fribourg (Suisse), 6-11.X.1980*, publié par E. CORECCO – N. HERZOG – A. SCOLA, Milano-Fribourg (Suisse)-Freiburg i.B. 1981, 291-308; «La ministerialità laicale», in *Teologia e diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano 1987, 87-130; in *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, vol. II, Milano 1989, 507-567; «Il "christifidelis" recuperato protagonista umano nella Chiesa», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, I, 471-492.

La prospettiva di Bonnet andrebbe analizzata nei dettagli, perché porta l'attenzione su più di un problema.<sup>16</sup> Un elemento, tra tutti, è il punto di partenza della riflessione, interessato al soggetto ecclesiale complessivo, piuttosto che ai singoli soggetti. A ciò si aggiunge il tentativo di un superamento auspicato della distinzione tra *ordo naturalis* e *ordo supernaturalis*. E anche l'attenzione alla ministerialità ecclesiale meriterebbe una qualche considerazione, se non fosse che l'autore non considera la Chiesa quale soggetto di ministerialità, ma si accontenta di concentrare l'analisi sulla ministerialità *nella* Chiesa.

Questa sintetica e, per certi versi, limitata ricognizione delle posizioni sviluppate sul tema della *potestas sacra* ha evidenziato certamente alcuni nodi problematici. Intanto la questione dell'unità di origine della *potestas*. È comprensibile che gli autori siano andati alla ricerca di un'origine sacramentale. Ma viene da chiedersi se la partecipazione all'*exousia* di Cristo da parte di tutto il soggetto ecclesiale debba poi coincidere unicamente con la partecipazione di alcuni, attraverso un sacramento che solo alcuni ricevono nella Chiesa. A questo primo problema se ne aggiunge subito un altro. L'unità di origine è stata coniugata insieme all'unicità di *potestas*. Sarebbe opportuno provare a domandarsi se tale unicità non ammetta poi forme plurali di esercizio della stessa potestà, differenziate sul piano funzionale in rapporto all'unica missione del soggetto ecclesiale. E, nel caso in cui si riesca ad ammettere una *potestas* per i ministri ordinati e una per i laici, si tratterebbe di precisare cosa si intende affermare riferendosi alla prima o alla seconda. È piuttosto forte l'impressione che gli autori analizzati, parlando di *potestas sacra*, abbiano fatto i conti con un unico significato possibile dell'espressione, tralasciando la possibilità di investigare sul senso plurale che a essa potrebbe eventualmente essere riconosciuto. E, da ultimo, considerando opportuno il tentativo di superare la separazione tra le due potestà, viene da chiedersi se il tenerle distinte possa aiutare al contempo a verificare le condizioni per l'esercizio della potestà (di giurisdizione) da parte dei laici e il suo conseguente rapporto con quella dei ministri ordinati.

---

<sup>16</sup> Nella sua ricerca Celeghin evidenzia quattro «grossi problemi». Anzitutto riconosce come origine di possibili equivoci individuare il fondamento della potestà sacra nel carattere sacramentale, perché, a seconda dell'accentuazione del sacramento che lo conferisce, si possono osservare opinioni ben diverse. In secondo luogo risulta problematico articolare tra loro, cercando di non smarrire la precisione, concetti come: unico potere, unica missione, poteri gerarchici e non gerarchici, diversi ministeri, funzioni, ecc. Anche il modo con cui è giustificata la potestà primaziale pare difficile da accettare, dal momento che, identificandola come eccezionale, Bonnet mostra di non riuscire a integrarla col resto delle affermazioni. Il quarto problema è quello sulla ministerialità, esplicitato nel corpo del testo.

### 3. La lezione del Vaticano II

Su questo sfondo, si tratta di verificare se alcune scelte conciliari, che ritroviamo in *LG*, ma anche in *Apostolicam actuositatem* (= *AA*) e *Gaudium et spes* (= *GS*), sono in grado di offrire qualche elemento utile per il nostro tema. È sufficiente limitarsi essenzialmente a tre acquisizioni che ritengo decisive: la soggettualità del popolo di Dio, la questione dei *munera* e quindi la relazione tra *munus* e *potestas* e, da ultimo, l'affermazione secondo cui nella Chiesa l'unità di missione si esprime nella diversità di ministero propria di *AA* 2.

#### 3.1. Un nuovo punto di partenza: il popolo di Dio come soggetto

La storia della redazione di *LG* ha in sé già sufficienti ragioni per cogliere il valore di quella scelta, rivelatasi programmatica, di anteporre, dopo il capitolo *De ecclesiae mysterio*, alla considerazione dei soggetti ecclesiali (la gerarchia e i laici) un'analisi del soggetto collettivo nei rilievi identitari che lo connota, nonché nella missione che lo situa in una relazione singolare rispetto al mondo, nel quale esso esplicita tutte le proprie virtualità definibili in ordine al tema del regno di Dio. Di fatto tale scelta ha procurato un'inversione di rotta la cui specificità sta proprio nell'aver collocato il punto di partenza della considerazione dei soggetti ecclesiali sui *tutti* del soggetto collettivo prima ancora che sugli *alcuni* di cui si occuperanno i capitoli successivi della costituzione conciliare. In tal modo sono state riformulate pure tutte le relazioni che strutturano la realtà ecclesiale: *ad intra*, perché ogni soggetto ecclesiale non è più identificabile in dipendenza dall'altro, quanto piuttosto in funzione del soggetto collettivo; *ad extra*, perché la relazione della Chiesa col mondo riguarda l'intero soggetto ecclesiale e non più solo alcuni, i laici, cui, stando anche alla lezione del quarto capitolo della stessa *LG*, era delegata la presenza nel mondo, mentre lo spazio riservato all'operosità della gerarchia restava la Chiesa.

Un'operazione del genere porta il segno di una fondazione sacramentale della questione, in base alla quale la Chiesa è, in virtù del battesimo, interamente popolo sacerdotale. Stando a *LG* 10, l'attenzione si sposta così dal singolo fedele all'intero popolo di Dio come soggetto del sacerdozio comune, e pertanto l'esercizio di tale sacerdozio ha come soggetto la comunità sacerdotale, essendo anzitutto un atto collettivo della Chiesa, prima ancora che un atto del singolo credente. A ciò occorre aggiungere che, essendo un sacerdozio che prende forma da e partecipa a quello di Cristo, ha una fisionomia de-ritualizzata, giacché è un «sacerdozio della vita» piuttosto che «dei riti» («per poter così

offrire in sacrificio spirituale tutte le attività umane del cristiano») e crea pure le condizioni per l'annuncio («e annunciare i prodigi di colui che dalle tenebre li ha chiamati alla sua luce ammirabile [cf. 1Pt 2,4-10]»). La radice battesimale costituisce, dunque, la condizione essenziale che connota la figura ecclesiale del popolo di Dio, chiamato a prolungare nel mondo la missione messianica di Cristo.

In rapporto a tale operosità si delinea, all'interno del corpo ecclesiale, la modalità di relazione tra il sacerdozio di alcuni e quello di tutti, vale a dire tra il sacerdozio ministeriale e quello comune. E questo attraverso la nota formulazione dell'«essentia et non gradu tantum» e la specificazione della reciproca «ordinatio ad invicem».

Lo stesso testo di LG 10 costruisce un parallelismo tra il sacerdozio comune e quello ministeriale mostrando le rispettive modalità nelle quali si concretizza la partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Del sacerdozio ministeriale si riconosce l'esercizio della *potestas sacra* per formare e dirigere il popolo sacerdotale, oltre che per compiere il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e offrirlo a nome di tutto il popolo. Dei fedeli, invece, si riconosce l'esercizio del sacerdozio regale, oltre che nella partecipazione alla celebrazione dei sacramenti, particolarmente «nella testimonianza di una vita santa, nell'abnegazione e nell'operosa carità». Il fatto che, a proposito dei ministri, si chiarisca che il loro ministero si dà unicamente in una forma potestativa, indirettamente pone all'attenzione la questione se anche l'agire dei laici, che interpretano esistenzialmente il sacerdozio comune, possa essere riconosciuto nella sua autorevolezza quale elemento essenziale per la missione del soggetto ecclesiale.

### 3.2. Dalle *potestates* ai *munera*: la questione della soggettualità dei *christifideles laici*

Un elemento ulteriore che risalta dai documenti conciliari è il costruito teologico dei *tria munera*, utilizzato per esplicitare il senso della partecipazione dei credenti all'opera messianica di Cristo, ma anche per definire gli ambiti nei quali si attesta l'operosità di tutto intero il soggetto ecclesiale. Se è pur vero, dunque, che ancora in LG compare il riferimento chiaro alla *sacra potestas* del sacerdote ministeriale (cf. n. 10), senza alcuna ulteriore esplicitazione al genitivo, tuttavia non è difficile riconoscere come i *tria munera*<sup>17</sup> rappresentino la struttura interpretativa

<sup>17</sup> Conviene tenere conto del fatto che l'espressione *munus*, non solo in teologia ma anche nel diritto canonico, è caratterizzata da una intrinseca polisemia. Se la nozione è presa in termini generali, infatti, essa designa le *funzioni* sostanziali (l'insegnamento, la santificazione, il governo) della missione affidata da Cristo alla Chiesa, alla quale ogni

che disegna gli ambiti plurali dell'azione del soggetto ecclesiale e conseguentemente quelli dei soggetti che lo costituiscono. È sufficiente, a tal proposito, verificare quanto detto in rapporto ai vescovi nei nn. 25-27 e ai laici nei nn. 34-36.

Alla base della questione c'è l'affermazione relativa alla partecipazione da parte della Chiesa alla missione, e dunque alla *exousia*, di Cristo. Il dettato conciliare afferma che il popolo messianico, «costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità, viene assunto da lui anche come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra (cf. Mt 5,13-16)» (LG 9). Il soggetto di tale assunzione, finalizzata a una missione, è l'intero popolo di Dio, la Chiesa; Cristo – più avanti si legge –

l'ha acquistata col suo sangue (cf. At 20,28), riempita del suo Spirito e fornita di mezzi adatti per l'unione visibile e sociale. Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia agli occhi di tutti e di ciascuno il sacramento visibile di questa unità salvifica.

La dinamica chiamata-invio si compie per il tramite di una partecipazione che coinvolge tutti i credenti e che si realizza per opera dello Spirito, il quale arricchisce l'organismo sociale della Chiesa di quei doni che sono necessari alla crescita del corpo (cf. LG 8). La linea di tale partecipazione è al contempo cristologica e pneumatologica, è cioè fondata in un legame necessario con l'evento di Cristo nella forma universale con cui lo Spirito lo rende disponibile a tutti i credenti.

Tutti i *christifideles* sono, così, come investiti di alcuni *munera* che sono quelli di Cristo sacerdote, profeta e re e l'origine di tale conferimento ha sempre una natura sacramentale, tanto che ci si riferisca alla forma che tale partecipazione assume nel ministero ordinato, quanto a quella realizzata nell'esistenza dei laici. Se stiamo a questa comune derivazione dall'unica origine, chiarito che la *potestas* dei ministri trova

---

*christifidelis* in virtù del battesimo è chiamato a contribuire, mentre, se presa in termini più ristretti e giuridicamente pregnanti, viene riferita a un'oggettiva *porzione* di tali funzioni, ovvero al complesso di situazioni giuridiche attive e passive necessariamente associate a un particolare incarico assunto da un soggetto (e a tale incarico strumentali); cf. CAVALAGLIO, *Dalla potestas magisterii al munus docendi*, 203. Anche P. Erdő sostiene che «la palabra "munus" (función) – con pocas excepciones – significa casi siempre una tarea por hacer, con un acento especial teológico en el caso de las tres funciones (tria munera) de Cristo y de la Iglesia. En una acepción especial esta palabra indica un conjunto de derechos y deberes encomendados a la vez a la misma persona» (P. ERDŐ, «Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de derecho canónico», in *Ius canonicum* 23[1993], 542).

la sua esplicitazione nelle direzioni indicate da ciascun *munus*, resta da comprendere se sia possibile, mantenendo salva la distinzione di identità e di funzione, ammettere pure per i *christifideles laici* che, per via del battesimo, è conferita anche a costoro in qualche modo una *potestas* che trova la forma di attuazione nelle molteplici possibilità di realizzazione della loro operosità. Per evitare di cadere nell'equivoco di ritenere, se non nei presupposti, probabilmente nelle conseguenze, il sacerdozio comune dei fedeli come la versione laicale di quanto è il sacerdozio ministeriale per i pastori, una possibile lettura altra della questione può essere compiuta partendo ancora una volta dalla soggettualità dell'intero corpo ecclesiale. In esso alcuni partecipano alla *potestas* di Cristo per mantenere il soggetto ecclesiale nel legame con l'origine, garantendo la fedeltà della *memoria Christi* e custodendo la fedele trasmissione di tale *memoria*. Costoro, tuttavia, realizzano solo in parte la missione messianica affidata da Cristo alla Chiesa e la loro funzione, tra l'altro, non è comprensibile se non in relazione con l'intero corpo ecclesiale di cui fanno parte tutti coloro che, in virtù del battesimo, permettono alla Chiesa, secondo quanto si legge ancora in LG 9, di estendersi in tutte le parti della terra, entrando nella storia degli uomini, per portare a compimento il regno di Dio alla fine dei secoli, «quando apparirà il Cristo vita nostra (cf. Col 3,4)».

C. Duquoc sintetizza molto bene una tale prospettiva:

Le nozioni alle quali ci si può riferire per fondare la legittimità di un'autorità dei credenti (in materia di espressione dottrinale della fede) sono molto semplici: esse hanno le loro radici nel dono dello Spirito nel battesimo, dono che dà ad ogni credente il titolo per una partecipazione alla funzione profetica di Gesù Cristo. Tutti hanno ricevuto lo Spirito come testimonia l'episodio di Pentecoste, e questa ricezione da parte di tutti costituisce l'originalità della chiesa. Certo, questo dono universale non distrugge le funzioni, ma queste non hanno ragion d'essere se non in relazione ad esso. L'autorità dei fedeli è dunque legata al battesimo in quanto sacramento del dono dello Spirito e di incorporazione alla chiesa. Di conseguenza, ciò che va pensato in funzione di questo dono primo è il ruolo della gerarchia e non viceversa. Esiste un solo Mediatore, il Cristo che dà lo Spirito. La gerarchia non è mediatrice nel senso che condizionerebbe il dono dello Spirito.<sup>18</sup>

Stando così le cose, pare piuttosto evidente che, tra i *munera*, quello *docendi* rappresenta l'ambito prioritario e fondamentale nel quale si registra l'operosità essenziale di tutto il soggetto ecclesiale, dal momento

<sup>18</sup> C. DUQUOC, «Il popolo di Dio soggetto attivo della fede nella chiesa», in *Concilium* 21(1985)4, 100-101.

che la Chiesa esiste grazie e in vista dell'annuncio del vangelo.<sup>19</sup> Le forme nelle quali tale *munus* è esercitato dai ministri ordinati e come la *potestas sacra* trovi, in quelle, ambiti di esercizio sono chiare. Resta da comprendere in che modo l'esercizio dello stesso *munus* da parte degli altri – i *laici*, appunto – possa essere riconosciuto come espressivo di una *potestas*. Se si tiene conto della ricchezza semantica del termine *munus* e della vasta gamma di modalità nelle quali si persegue lo scopo inerente allo stesso *munus*, si è detto giustamente che nella nozione rientrano

anche espressioni prive di forza imperativa, dotate di valore paretico, quali le esortazioni, i richiami, i consigli non obbligatori né vincolanti, le manifestazioni di opinione, le testimonianze esemplari, i servizi di assistenza e di apostolato, i negozi paritetici e ogni altro atto che, pur non fondandosi su un potere prescrittivo, provenga comunque da un atteggiamento di sollecitudine per i bisogni e gli interessi della società ecclesiale.<sup>20</sup>

La riflessione canonistica su tale versante prova a fare chiarezza mostrando che, se l'esercizio del *munus docendi* in alcuni ambiti si fonda sulla *sacra potestas* dei ministri, per il resto delle sue possibilità operative è legittimato da un'*auctoritas*<sup>21</sup> nella quale esso è radicato. Il riferimento, in tal caso, sarebbe alla dialettica *potestas-auctoritas*. Riportata nella nostra questione consente di proporre una nuova legittimazione e un diverso modello operativo per tutta quella sfera di attività che, pur essendo espressioni dei *munera ecclesiae*, tuttavia non costituiscono diretta espressione di potestà giurisdizionale. In tal modo, accanto alla

<sup>19</sup> Cf. DIANICH, «La missione della Chiesa», 133. La prospettiva proposta da LG esplicita in modo inequivocabile la partecipazione non solo dei ministri ordinati, ma anche dei laici al *munus docendi*. Un testo esemplificativo può essere quello di LG 35 dove si legge che Gesù Cristo «continua a svolgere la sua funzione profetica fino alla sua gloriosa manifestazione, non soltanto per mezzo della gerarchia che insegna in suo nome e con la sua potestà, ma anche per mezzo dei laici, che pertanto costituisce i suoi testimoni, concedendo loro il senso della fede e la grazia della Parola (cf. At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella loro vita quotidiana, familiare e sociale». Circa l'ordine con cui i *munera* sono considerati, si può notare che la priorità del *munus docendi* è ben evidenziata per quanto riguarda i vescovi, essendo il primo a essere preso in esame (n. 25), mentre non si può dire la stessa cosa per quanto riguarda i laici, per i quali la scansione dei *munera* è la seguente: *sanctificandi, docendi, regendi*.

<sup>20</sup> I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Jovene, Napoli 2005, 357.

<sup>21</sup> «Non può dirsi inessenziale al "*munus*" la presenza di un'autorità che, seppure estranea alle forme più evidentemente coattive della potestà, comunque costituisca espressione di una istituzionale *supremazia* sui destinatari dell'azione, pur doverosamente funzionalizzata. Potrà configurarsi [...] quale "*auctoritas*" piuttosto che come "*imperium*", ma anche se "*informale*" costituirà per sempre esercizio di un potere» (CAVALAGLIO, *Dalla potestas magisterii al munus docendi*, 223).

possibilità di riconoscere la *potestas* come derivante dal *munus* (*potestas e munere*), è opportuno considerare anche una *potestas secundum munus*. Si tratta, cioè, «non solo (e non tanto) di una potestà *quantitativamente* determinata dall'ufficio cui inerisce e per il cui esercizio risulta necessaria, ma di un potere *qualitativamente* differente secondo i contesti, le modalità e anche i soggetti della sua espressione». <sup>22</sup> Sarebbe da approfondire cosa si intenda con un potere qualitativamente differente e soprattutto se tale potere poi realmente sia in grado di incidere e determinare sul piano dell'operosità ecclesiale. Affermare, di fatto, che ci troviamo di fronte a un potere non giurisdizionale già mette in guardia sulla natura dello stesso potere e sulla sua determinazione sul versante della missione ecclesiale.

È proprio la missione, infatti, che diventa il luogo di evidenza nel quale la comunione tra i soggetti che fanno Chiesa, piuttosto che attestarsi superficialmente in forme consociative (*cum unio*), si esplicita in espressioni di comune responsabilità (*cum munus*), che ha all'origine l'unica *exousia* di Cristo, legata, secondo la testimonianza neotestamentaria, al tema dell'annuncio del regno di Dio, e nella sua destinazione una pluralità di forme nelle quali i soggetti ecclesiali, ciascuno per la propria condizione, interpretano l'unica missione del corpo ecclesiale.

### 3.3. Unità di missione e diversità di ministero (AA 2)

Un terzo elemento utile per il nostro tema è l'affermazione di AA secondo cui l'unica missione ecclesiale si realizza attraverso una diversità di ministero.

Il termine *diversitas*, preferito dalla Commissione all'altro – *varietas* – proposto nei dibattiti in aula, pone meglio in evidenza la diversità essenziale esistente tra il sacerdozio comune dei fedeli e quello gerarchico. <sup>23</sup> Si chiama in causa, in qualche modo, la nota affermazione di LG 10 cui si è fatto riferimento precedentemente. Il decreto allude al fatto che la partecipazione all'unica missione ecclesiale si dà in forme «ministeriali» differenti, derivanti a loro volta dalla partecipazione, per una via sacramentale differenziata, alla missione storica di Cristo. Ne è prova, ancora una volta, il ricorso allo schema dei *tria munera* utilizzato per interpretare non solo il *ministerium* gerarchico, ma anche quello dei *christifideles laici*.

Si dice, dunque, che gli apostoli e i loro successori sono resi partecipi dei *tria munera* di Cristo che essi devono esercitare in suo nome

<sup>22</sup> *Ivi*, 224.

<sup>23</sup> Cf. AS IV, VI, 28.

e con la sua autorità, ma anche che i laici, partecipando alle stesse funzioni di Cristo, nell'ambito dell'unica missione del popolo di Dio assolvono compiti propri (*suas partes*) nella Chiesa e nel mondo. L'elencazione di tali *partes* coincide pure con la precisazione del duplice modo attraverso il quale i laici esprimono la loro operosità, vale a dire nell'evangelizzazione-santificazione degli uomini e nell'animare e perfezionare con lo spirito evangelico («spirito evangelico perfundere ac perficere») l'ordine delle realtà temporali, facendo in tal modo di ogni loro attività una testimonianza resa a Cristo e per la salvezza («ad salutem») degli uomini.

Il decreto pone in particolare evidenza una certa priorità e specificità dell'azione dei laici nel mondo, riconosciuta come apostolato appunto, che è interpretata come una risposta alla chiamata di Dio («a Deo vocantur») e descritta secondo l'immagine evangelica del fermento. Si tratta di un'affermazione che, pur comprensibile nelle linee generali, tuttavia solleva un qualche problema soprattutto in merito alla reale estensione della nozione di apostolato. Stando al decreto, infatti, sarebbe sufficiente considerare un'azione compiuta *spiritu evangelico* per dire di essere di fronte a un'attività apostolica, senza alcuna necessaria espressione visibilmente riconoscibile di tale *intentio* originaria. Il concilio in effetti non offre alcuna soluzione alla questione. Secondo Klostermann si deve ritenere che l'attività del *christifidelis* nel mondo, considerata solo nella sua natura astratta, non è ancora apostolato, dal momento che rientra nei doveri del cristiano, come in quelli di ogni altro uomo, quello di collaborare con la propria operosità alla sorte del mondo. Tuttavia, dal momento che orientare le realtà di questo mondo a Dio fa parte dei fini apostolici, anche un'azione compiuta secondo lo spirito cristiano può essere riconosciuta come apostolato in senso ampio.<sup>24</sup> Si tratta, così, di

---

<sup>24</sup> F. KLOSTERMANN, «Decree on the apostolate of the laity», in H. VORGRIMLER (a cura di), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1968, IV, 311-312. Si può notare, in questo modo, la difficoltà del dibattito conciliare a superare del tutto le distinzioni che pure erano state invocate da alcuni padri, al fine di precisare le forme diverse di apostolato nella Chiesa. Sebbene il concilio abbia di fatto evitato di impegnarsi in modo esplicito con distinzioni terminologiche nette, tuttavia traspare tra le righe del documento come permanente la distinzione tra apostolato in senso stretto e in senso ampio, apostolato diretto e indiretto. In merito a questa difficoltà non ha evitato di tacerla neanche F. Hengsbach nella *Relatio generalis* al testo definitivo del decreto. Facendo riferimento esplicito alla questione, egli lascia intendere che la scelta finale è stata quella di attenersi alla vecchia distinzione tra apostolato *sensu proprio* e *improprio*, e apostolato *directo* e *indirecto* (cf. AS IV, VI, 13). L'intenzione dei padri conciliari di collocare l'azione dei laici all'interno dell'unica missione della Chiesa fa i conti, in questo numero, con la fatica a superare visioni tendenzialmente dualistiche (chiericali) e prospettive ermeneutiche sul *proprium* dei *christifideles laici* ancora evidentemen-

verificare il riconoscimento ecclesiale della *diversitas ministerii in actu*, cioè nel mentre si realizza la pluriforme operosità dei soggetti ecclesiali, laici compresi, per evitare di cadere in una visione riduttiva che riconosce valore ecclesiale all'agire apostolico solo di alcuni, i ministri ordinati.

## 4. Questioni aperte

Solo per considerare le conseguenze di una certa tensione all'interno del dibattito teologico, nonché nel rapporto tra teologia e diritto, è possibile fare riferimento ad alcune questioni aperte che meritano ancora un lavoro di approfondimento da una prospettiva di interdisciplinarietà.

### 4.1. Il tema della sinodalità

Un campo sul quale verificare l'effettiva attestazione e praticabilità della *potestas* dei laici è quello della sinodalità. Il riferimento non è, ovviamente, solo all'istituto sinodale in sé, ma ai significati che la parola evoca in ordine ai processi, alle relazioni ecclesiali, alle modalità partecipative, all'esercizio del potere (si pensi per esempio ai diversi organi consultivi previsti dalla normativa canonica).

Nel discorso rivolto ai padri sinodali in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi, il papa, dopo aver ricordato che quella del sinodo «costituisce una delle eredità più preziose dell'ultima assise conciliare», affermava: «Dobbiamo proseguire su questa strada. Il mondo in cui viviamo, e che siamo chiamati ad amare e servire anche nelle sue contraddizioni, esige dalla Chiesa il potenziamento delle sinergie in tutti gli ambiti della sua missione. Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio».<sup>25</sup> Il collegamento sinodalità-missione della Chiesa è piuttosto chiaro ed è una forma di declinazione del binomio comunione-missione, quali dimensioni coesenziali dell'essere della Chiesa. Il papa arriva ad affermare che sarebbe un'esigenza del mondo il potenziamento di energie in tal senso.

Una considerazione di questo genere porta l'attenzione sulla natura carismatica della Chiesa come di un soggetto collettivo connotato da una varietà di carismi i quali, a loro volta, esprimono la soggettualità dei singoli credenti, intesa come funzione ecclesiale, oltre che come

---

te debitrice nei confronti di una teologia piuttosto debole e incerta nell'approfondire la soggettualità dei laici a partire dal soggetto Chiesa.

<sup>25</sup> AAS 107(2015), 1139.

forma della stessa esistenza credente.<sup>26</sup> In tal senso la missione, appartenendo a tutto il soggetto ecclesiale, trova nella sinodalità l'espressione di una partecipazione complessiva di tutti i soggetti che fanno Chiesa, ciascuno a partire dai carismi che lo strutturano e che lo collocano nel corpo ecclesiale. È proprio qui che risiede il significato della rilettura ecclesiale di quell'assioma medievale di origine romana, che pure il papa nel suo discorso riprende, secondo cui «quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus tractari et approbari debet». Nel suo commento Congar asserisce che con esso «la tradizione univa alla struttura gerarchica della Chiesa un regime concreto di associazione e di consenso».<sup>27</sup>

La partecipazione di tutti all'unica missione ecclesiale, dunque, porta nello specifico i laici ad articolare relazioni ecclesiali con gli altri soggetti e a realizzare contestualmente, secondo il proprio specifico, l'operosità credente che li caratterizza nel servizio al mondo secondo la prospettiva del compimento definitivo del Regno. Emergono a tal riguardo due questioni che attestano di fatto un complesso e incompiuto esercizio della *potestas* dei laici. La prima riguarda la relazione con i ministri ordinati, i quali, nell'unica missione ecclesiale, sono i custodi della trasmissione della *traditio* originaria. Tale relazione si compie nella direzione che va dagli *alcuni* – i ministri appunto – verso i *tutti*, per via dell'esercizio dell'autorità dei primi in ordine al mantenimento del soggetto ecclesiale nella relazione con l'origine. La direzione inversa – dai laici ai ministri –, quale opportunità che potenzialmente può offrire a questi ultimi elementi derivanti dallo specifico dei laici e necessari per l'esercizio del proprio ministero, costituisce sovente una via poco praticata.<sup>28</sup> Potrebbe essere chiamata in causa a riguardo, solo a

---

<sup>26</sup> Nell'analisi sull'identità dei carismi nel Vaticano II, M. Nardello fa notare che, «almeno nei testi definitivi, il concilio continua a pensare ai carismi come doni per l'utilità comune e non direttamente come forma dell'esistenza credente, cioè come qualificazioni della propria identità cristiana. In altre parole, essi sono il fondamento di ciò che una persona fa nella Chiesa e non di quello che è» (M. NARDELLO, *I carismi forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, EDB, Bologna 2012, 61-62).

<sup>27</sup> Cf. Y. CONGAR, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet», in *Revue historique de droit français et étranger* 36(1958), 210-259, qui 229.

<sup>28</sup> A proposito di questa dinamica, esaminata in un contesto quale può essere una comunità parrocchiale, A. Borrás si riferisce al concetto di *governance*, utilizzato molto da sociologi e politologi per riferirsi all'esercizio ponderato dell'autorità in un sistema di conoscenze e di relazioni con attori interdipendenti. Tale *governance*, che alcuni distinguono dall'idea di governo, comporta una gestione multipolare e articolata in varie reti che può mettere in relazione i diversi soggetti – *uno, alcuni, tutti* – attivando così attori differenti in dialogo con istanze diverse. Si vedano al riguardo: A. BORRAS, «Équipes pastorali parrocchiali: la sfida del lavoro in *équipe* e la posta in gioco di un nuovo modello di direzione. Una prospettiva nell'ambito francofono», in L. SORAVITO – L. BRESSAN (a cura di), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Messaggero, Padova 2007, 147-

titolo esemplificativo, la pratica del *sensus fidei* e conseguentemente del *consensus fidelium* nelle dinamiche ecclesiali di ascolto, ricerca comune, confronto reciproco che questa dovrebbe generare.<sup>29</sup> Si tratta di quel riferimento fatto dal papa a una Chiesa sinodale che deve essere una «Chiesa dell'ascolto», dove, in una relazione di reciprocità, ciascuno ha qualcosa da imparare.

Il problema che si pone, anche qui, è quello della rilevanza ecclesiale dell'agire dei laici nelle condizioni specifiche che caratterizza il loro ambito di azione. In altri termini, si tratta di capire in che modo l'azione missionaria dei laici non si esaurisce nell'essere semplicemente il frutto di una disponibilità al vangelo che si risolve nell'esistenza del singolo credente, ma può e deve assumere, al contrario, un rilievo ecclesiale, al punto da arrivare a sostenere, in una certa misura, lo stesso esercizio del ministero ordinato. Evidentemente qui non si tratta di dividere la *potestas* tra i soggetti ecclesiali o di considerare quella dei laici semplicemente come una forma di partecipazione all'unica *potestas* possibile che risiede nei ministri ordinati.<sup>30</sup> Si tratta, piuttosto, di verificare a quali condizioni l'esercizio dei carismi da parte dei laici possa ricevere un riconoscimento di soggettualità tale da risultare effettivamente *ad aedificationem Ecclesiae*. Su questo versante la lezione conciliare pare non lasciare incertezze; nel decreto sull'apostolato dei laici, infatti, a proposito dei carismi elargiti ai fedeli, si dice che «dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa nella Chiesa e nel mondo» (AA 3).

Collegata a questa è la seconda questione riguardante l'implicazione o meno dell'operosità laicale, compiuta nei contesti familiare, culturale, sociale, economico, politico, nell'orizzonte della missione ecclesiale. A tal riguardo non è in dubbio la natura missionaria dell'azione dei laici, ma piuttosto la sua incidenza sul piano istituzionale della Chiesa. Solo se determinante su questo livello si può, del resto, ricono-

152; Id., «L'esercizio del ministero del prete nel nostro tempo. A partire dall'esperienza di alcune Chiese francofone», in *Archivio Teologico Torinese* 19(2013)2, 330-334.

<sup>29</sup> Rimando volentieri, per questo tema, al contributo di S. NOCETI, «Laici e *sensus fidei* (LG 12)», in C. MILITELLO (a cura di), *I laici dopo il Concilio. Quale autonomia*, EDB, Bologna 2012, 87-101.

<sup>30</sup> Da questo punto di vista l'istruzione interdicasteriale *La collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti*, del 14 novembre 1997, è l'esempio concreto di come non si riesca facilmente ad accettare l'esercizio di una *potestas* da parte dei *christifideles*, radicata nel battesimo, riconoscendo, invece, quello dei ministri come l'unico potere possibile che azzeri la possibilità che la stessa *exousia* di Cristo sia consegnata alla Chiesa per lo svolgimento della sua missione nei diversi ambiti nei quali essa è presente e opera; cf. EV 16/671-740.

scere la missione dell'intero soggetto ecclesiale come azione compiuta effettivamente dalla molteplicità e specificità dei carismi e dei ministeri che lo costituiscono. Quelli esercitati dai laici, in particolare, riflettono lo spazio complesso della relazione tra l'esistenza credente e il mondo, spazio questo che, mentre permette all'autorevole operosità dei laici di offrire il proprio apporto alla vicenda della storia, allo stesso tempo consente alla Chiesa di essere abitata dalle dinamiche che sono tipicamente secolari, perché essa sia stimolata nella propria autocoscienza credente, oltre che nei modi con cui adoperarsi nei suoi rapporti col mondo. Volendo rileggere la multicarismaticità ecclesiale sul versante dell'esercizio differenziato e plurale di una *potestas*, si deve riconoscere che, se ai ministri ordinati è attribuibile un «potere su» le persone e su tutta intera la comunità ecclesiale, è proprio dei laici, invece, un «potere di» parola che, nondimeno del primo, è espressione di una soggettualità specifica e si esprime in una partecipazione corresponsabile alla realizzazione dei processi sinodali che costruiscono il *noi ecclesiale*. Il buon funzionamento di questo intreccio dipende in larga parte da un reciproco riconoscimento dei soggetti in causa nonché dell'esercizio della forma specifica di *potestas* propria di ciascuno.

#### 4.2. Una *potestas* per i laici, dunque?

In un passaggio di *Evangelii gaudium* n. 120 il papa afferma:

In virtù del battesimo ricevuto, ogni membro del popolo di Dio è diventato discepolo missionario. Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare a uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni. La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo dei battezzati.

Non c'è traccia, almeno diretta, di riferimento al nostro tema in questa citazione del papa. Di riflesso, però, si intuisce che la *potestas* (*iurisdictionis*) dei laici non si può ridurre, come attualmente la normativa canonica sembrerebbe proporre, alla diatriba sul giudice laico (cf. can. 1421 § 2).<sup>31</sup> Il problema, sul versante teologico, è ovviamente più ampio, se si considera che la questione della *potestas* va coniugata in

---

<sup>31</sup> Risale solo a qualche anno fa la pubblicazione di una ricerca dottorale sul can. 1421; cf. I. SASSANELLI, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa. Un commento dinamico al can. 1421 § 2*, Lateran University Press, Roma 2015.

rapporto alla missione ecclesiale e non soltanto a una funzione che sarebbe in tal caso quella del giudice.<sup>32</sup>

Da tale prospettiva, tenendo conto della soluzione conciliare dei *tria munera* oltre che della natura carismatica della Chiesa, si tratta di considerare la possibilità di una *potestas* esercitata da soggetti plurali, che non si dia solo nella forma tipica di esercizio del ministero ordinato (comando-obbedienza), ma anche in altre forme di partecipazione, quelle dei laici e delle laiche appunto, fondate sul battesimo e sulla professione della fede, strutturate e riconosciute nella loro forza autoritativa, in rapporto al compimento dell'unica missione ecclesiale.

Pur nella sua problematicità, la tesi di Bonnet offrirebbe a proposito qualche elemento per la riflessione. Nella sua ipotesi, l'origine del potere non gerarchico – dal momento che è di questo che parliamo – si riceverebbe attraverso una duplicità di momenti.

Con il battesimo si acquisisce una speciale «deputatio» a porre in essere azioni salvifiche, «ordinatio» particolare con la quale, prima di essere conferimento reale di poteri, importa una peculiare «virtualità» e quindi una «capacità», ampliata con la confermazione «ad mensuram Ecclesiae». Questa origine [...] deve tuttavia completarsi, ecclesializzandosi, attraverso un inserimento e una valorizzazione nel popolo di Dio che consenta di aver parte in quei ministeri non ordinati, che però necessitano per la loro attuazione di un potere ancorché non gerarchico.<sup>33</sup>

L'ecclesializzazione per Bonnet è un atto dell'autorità competente, alla stregua di una *missio canonica*. Probabilmente si potrebbe anche discutere sull'incidenza di una *deputatio* ricevuta dalla gerarchia, dal momento che già il battesimo conferisce quella *deputatio* che permette a tutti i soggetti ecclesiali, e ai laici in particolare, di interpretare una soggettualità nella quale i loro carismi e le loro competenze possono diventare determinanti sul piano dell'operosità di tutto il corpo ecclesiale.

Una prospettiva del genere permetterebbe di superare certe antinomie e di riconfigurare l'unità della missione dell'intero soggetto ecclesiale a partire da una reale pluralità di forme nelle quali questa si compie, tutte reciprocamente autoimplicantesi. Del resto pare che vada proprio in questa direzione il dettato di GS 43, nel quale il concilio, esortando i laici a un impegno competente nel mondo, li invita, sulla base di

<sup>32</sup> Cf. C. IZZI, «Identità e ruolo dei laici nella comunione ecclesiale», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, Glossa, Milano 2015, 229-232.

<sup>33</sup> BONNET, *La ministerialità laicale*, 128.

una coscienza formata, a «iscrivere la legge divina nella vita della città terrena» e li ammonisce perché

non pensino che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta e che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero.

Non è l'unico testo conciliare che fa chiaro riferimento alle competenze dei laici e alla necessità che queste possano rientrare nell'impegno per l'evangelizzazione dell'intero soggetto ecclesiale (cf. LG 35 e 36).

Si ha la chiara impressione di uno sviluppo teologico ancora deficitario rispetto all'uso dell'idea di competenza come elemento qualificante l'esercizio di una *potestas*. Tanto più che un riferimento del genere chiama in causa un ambito di espressione della stessa che è proprio la relazione. Del resto non si è mai competenti per se stessi, come pure non si è mai competenti in senso assoluto. Si è competenti in un ambito, in virtù del quale si strutturano delle relazioni tra i soggetti. Questo aspetto apre una serie di possibilità sulla comprensione della *potestas* dei laici in ordine all'unica missione ecclesiale.<sup>34</sup> Su questa linea possono essere utili le riflessioni sul tema del potere sviluppate da Hannah Arendt; per la filosofa tedesca l'origine del potere sta nella decisione di fare insieme e di agire in comune e dunque esso è legato al consenso e alla attribuzione di competenza da parte dei membri di un gruppo sociale.<sup>35</sup>

Sul piano teologico occorrerebbe inoltre verificare, senza trascurare la fondamentale unità della *potestas sacra*, se il legame battesimo-*potestas* possa essere plausibile, tenendo conto, questa volta proficuamente, dell'ancora irrisolto superamento della separazione tra *potestas ordinis* e *iurisdictionis*. Nel nostro caso si configurerebbe una *potestas (iurisdictionis)* legata non al sacramento dell'ordine, ma al battesimo, che avrebbe bisogno di una legittimazione istituzionale, e che solo in tal modo, probabilmente, consentirebbe ai laici e alle laiche di integrare nella struttura della Chiesa quanto specifica la loro identità e la loro operosità nei contesti della loro vita familiare, sociale, politica, culturale.

---

<sup>34</sup> Cf. RIKHOF, «La competenza di sacerdoti, profeti e re», 91-92.

<sup>35</sup> Cf. K. GABRIEL, «L'esercizio del potere nella chiesa attuale secondo le teorie sociologiche: Max Weber, Michel Foucault, Hannah Arendt», in *Concilium* 24(1988)3, 62-63.

## 5. Concludendo

Rispetto alla complessità indiscussa del tema in esame, pare chiaramente che la questione della *potestas* dei laici possa costituire non solo un capitolo ancora da scrivere (o da riscrivere) per l'ecclesiologia, ma altresì una prospettiva teologica estremamente interessante a partire dalla quale può farsi maggiore chiarezza in ordine a una visione di Chiesa inclusiva – veramente cattolica, si direbbe –, nella quale le soggettualità e le competenze, gli stati di vita e i carismi, il maschile e il femminile, vengono riconosciuti nella loro diversità plurale e assunti sul piano istituzionale del *noi* ecclesiale, determinando i processi di evangelizzazione e, più in generale, di vita ecclesiale, e riconfigurando in questo modo il senso e il volto della presenza della Chiesa nel mondo.

La riforma della Chiesa, che da sempre è anche riforma delle forme di potere, nel contesto attuale probabilmente non può risolversi unicamente attivando processi di decentralizzazione o riattivando istanze intermedie, ma deve pure prevedere modalità concrete di espressione di una responsabilità condivisa da parte dei pastori e dei laici nel quadro di una complessità dell'azione missionaria della Chiesa alla quale può corrispondere soltanto un'altrettanto complessa soggettualità ecclesiale.



*Il tema dell'autorità e delle sue forme di esercizio costituisce, senza dubbio, una delle questioni più complesse, che riguardano non solo la riflessione ecclesiologica odierna, ma anche l'azione ecclesiale. In una Chiesa di soggetti, infatti, la domanda sulle pratiche di esercizio dell'autorità avvia necessariamente una riflessione sulla pluriformità di tali espressioni, non riducibili solo a quella specifica dei ministri ordinati. Nel presente studio si indaga sulla possibilità e sulle condizioni per il riconoscimento ecclesiale e la conseguente praticabilità dell'autorità dei christifideles laici. In una Chiesa sinodale la questione è decisiva rispetto alla realizzazione dei processi di discernimento ad opera di un effettivo noi ecclesiale.*



*The subject of authority and the ways it is exercised constitutes, without doubt, one of the most complex of issues, implicating as it does both contemporary ecclesiological thought and ecclesial action. To ask about practices in the exercise of authority in a Church of subjects, is to make us aware of the pluriformity of these expressions, which is not reducible to the variety of expressions found among ordained ministers. This study looks therefore at authority as it might be practiced among the christifideles laici, at the possibility of such authority and the conditions for its acceptance at the ecclesial level, as well as its practicability. In a sinodal Church, the issue is crucial for discussions regarding the creation of an effective noi ecclesiale.*