

DOMENICO L. GIACOVELLI\*

**Sinodalità e diritto ecclesiale:  
possibile *reductio ad unum*  
o irrealizzabile *coincidentia oppositorum*?**

### 1. L'eterna disputa tra fede e legge

Quando, all'indomani della pubblicazione del *Codice di diritto canonico* del 1983, il clarettiano p. Javier Ochoa – illustre canonista e maestro della scuola lateranense – dava alle stampe il suo *Index verborum et locutionum codicis iuris canonici*,<sup>1</sup> esordiva con un immancabile riferimento alle parole con cui il pontefice allora regnante aveva voluto promulgare questo strumento rinnovato. Il papa, infatti, aveva spiegato con grande chiarezza quale era stato lo spirito che aveva animato tutto il processo relativo alla nuova codificazione, il cui frutto era stato un codice che non aveva costretto alla immensa fatica compiuta dal compilatore primonovecentesco, ma cionondimeno era costato un diverso e non minore sforzo, forse neppure del tutto ricompensato dagli esiti raggiunti.

I canonisti che prepararono il *Codice* del 1917, infatti, avevano inteso principalmente fornire la Chiesa – in ritardo gravissimo nel panorama quanto meno europeo delle codificazioni moderne – di uno strumento giuridico che fosse al passo coi tempi, riparando all'atavico problema dell'asistematicità come a quello altrettanto complesso del reperimento autorevole delle fonti del diritto ecclesiale come delle norme da esse derivate. Le prime come le seconde erano infatti apparse nel corso del tempo sempre più agli occhi degli stessi esperti della materia come un «*immensum aliarum super alias coacervatarum legum cumulum*». Il nuovo codice, invece, si poneva uno scopo più specifico, che fu come l'anima che innervò tutta l'operazione di minuziosa revisione del monumento *aere perennius* eretto da Gasparri: far in modo che il rinnovato *sermo canonisticus* – così si esprimeva Giovanni Paolo II riferendosi al

---

\* Giudice presso il Tribunale ecclesiastico regionale pugliese e di appello per l'Albania (domenicogiacovelli@libero.it).

<sup>1</sup> X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici. Editio secunda et completa*, LEL, Roma 1984.

neonato *Codice* del 1983 – potesse tradurre la dottrina del Vaticano II, e in maniera particolare il magistero conciliare in materia di ecclesiologia: «Certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus trasferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem».<sup>2</sup> Un codice ecclesiale, che fosse il riflesso concreto di un sistema giuridico più ecclesiale, insomma.

Non v'è necessità in questa sede di ribadire il fatto che il legislatore – conscio dei possibili limiti del risultato – aveva indicato il codice come uno «sforzo» e non come un risultato effettivamente compiuto, né serve tornare su argomenti già indagati e approfonditi dalla ricerca anche più recente sul tema, rischiando di cadere in laconiche quanto scontate considerazioni. Basti ricordare l'assunto di fondo in materia (un presunto postulato irrinunciabile che si mostra viziato e che andrebbe – più correttamente – rimesso in discussione e riverificato ogni qualvolta si volesse far ricorso ad esso) che ritiene vi sia una sorta di originaria incompatibilità di fondo fra teologia e diritto, ammessa a denti stretti seppure non dichiarata, soprattutto quando si passi dal piano dei principi metagiuridici a quello che si potrebbe definire della formulazione della norma spicciola codificata.<sup>3</sup> Un'incompatibilità che si fonderebbe sullo specifico delle due scienze, differenti per l'essere la prima la scienza che mira all'edificazione della «comunione», mentre la seconda quella che si occupa della regolazione della «relazione». A onta della costosa fatica fatta nel corso dello sviluppo della scienza canonistica dei passati decenni e nei corsi accademici di teologia del diritto (e simili) fioriti qua e là dopo la precisa indicazione venuta dal decreto del 2002 della Congregazione per l'educazione cattolica, il problema sembra restare sempre lì, come carboni sopiti sotto la cenere, pronto a balzar fuori ogni qualvolta si tentasse di riavvicinare forzatamente le due prospettive.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Il testo è estratto dalla costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* del 25 gennaio 1983, che accompagna qualsivoglia edizione del *Codice di diritto canonico* del 1983.

<sup>3</sup> Si pensi qui, solo esemplificativamente, ai diversi orientamenti delle scuole giuridiche di Tubinga ma anche a quella di Navarra, passando nel ventaglio delle posizioni da quelle che sottomettevano il diritto alla lezione della teologia per giungere a quelle di quanti richiamandosi all'idea classica della Chiesa, intesa come *societas iuridice perfecta*, ne consideravano il naturale corredo di strumenti propri, fra cui ovviamente il diritto nella sua identità di strumento meramente tecnico.

<sup>4</sup> Il documento del dicastero è il *Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Juris Canonici innovatur*, nel quale si conferma anche il tenore dell'art. 56 dei Regolamenti in dipendenza della costituzione apostolica *Sapientia christiana*, che reca la menzione dell'insegnamento della teologia del diritto canonico previsto durante il secondo ciclo degli studi giuridico-canonici. Circa la produzione specifica sul tema, P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Lateran University Press, Roma 2004; e, del medesimo au-

E come accade con due poli di uguale segno, appare così alla prima, delusa impressione che l'unica soluzione praticabile (quella, peraltro, più a buon mercato) possa e debba essere quella di voltare uno dei due magneti, quasi costringendo l'uno o l'altro a una sorta di forzata e innaturale modifica sostanziale. Fuori di metafora, il problema appare allora riproporsi alla medesima maniera: deve la teologia con le sue aspirazioni arrendersi alle istanze più concrete e feriali del diritto, o piuttosto quest'ultimo dovrà sventolare bandiera bianca e cedere le armi più tipiche della scienza giuridica dinanzi ai formidabili esiti raggiunti dalla regina del sapere ecclesiastico, grazie ai relativi strumenti metagiuridici suoi propri?

Questa domanda anche ora si ripresenta, allorché la sottolineatura odierna della dimensione sinodale della Chiesa e l'invito venuto dal pontefice di coinvolgere la compagine ecclesiale in un momento di esperienza diretta di sinodalità, ripropone per forza di cose questo interrogativo che certamente ancor oggi, nonostante il progresso delle scienze ecclesiastiche e le loro conseguenti acquisizioni, sembra riaffacciarsi forte sullo scenario delle scelte da fare nell'immediato futuro circa gli indirizzi da dare al cammino della comunità cristiana, non solo nella ricerca di un punto di equilibrio fra teologia e diritto, ma ancor più nell'individuazione di quello di contatto fra la natura del diritto ecclesiale e la dimensione innegabilmente sinodale della compagine cristiana, per la quale diritto è e resta però strumento essenziale e per molto aspetti irrinunciabile.<sup>5</sup>

---

tore, il più recente studio *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2019.

<sup>5</sup> Nel concreto si ripropone uno degli interrogativi, le cui implicazioni sono lucidamente riferite in un saggio del 1984 (anno successivo alla pubblicazione del nuovo *Codice di diritto canonico*) di P. BELLINI, successivamente riedito in una raccolta di suoi scritti dal titolo *Saggi di storia della esperienza canonistica*, Giappichelli, Torino 1991, 21-22: «E non ho che da ripetere quanto ho già detto e scritto tante volte: che quella che si pone – in questa prospettiva – è per l'appunto una questione decisiva, la cui risoluzione (qualunque peso possano avere su di essa le convinzioni ideologiche di ognuno) non può venir elusa o rinviata a miglior data. È la questione di quanto possa la "Chiesa cattolica" avanzare sulla via delle riforme, che le vengono suggerite d'ogni dove, rimanendo tuttavia "Chiesa" e rimanendo tuttavia "cattolica"; di quanto possa essa in effetti "ammodernarsi" (e perciò modificarsi) pur sempre mantenendo – nella sostanza delle cose – la propria qualità nativa di "società peregrinante", tesa verso la conquista di una meta oltremondana e verso la fruizione di beni celesti imperituri (e quindi di valori che essa non può rappresentare che come incommensurabilmente più preziosi di quelli, tutti precari e corruttibili, caduchi, del secolo presente); di quanto possa svolgersi nel tempo conservando inalterati i tratti fisionomici che l'hanno distinta sino ad oggi dai tanti movimenti concorrenti: religiosi-spirituali-ideologici».

## 2. La vita cristiana fra idealità di fede e concretezze feriali

All'indomani dell'indicazione venuta da papa Francesco circa la necessità di tornare a cadenzare il passo della comunità della Chiesa sul ritmo inscritto nella sua identità cromosomica di «popolo nel quale tutti percorrono il medesimo cammino», simili questioni non possono restare in ombra e vengono piuttosto a essere ricollocate al centro del dibattito teologico e giuridico – come anche quello di matrice laica che con onestà si interroga e insieme pone interrogativi – perché la comunità ecclesiale torni a riflettere su di sé e soprattutto possa imboccare gli itinerari più veri e più giusti da percorrere nella quotidiana cooperazione al disegno della salvezza.

Perché se è corretto riflettere sulla natura di questo popolo e sulla sua identità non è meno importante interrogarsi sulla condizione pellegrinante di questa nazione scelta da Dio, riconoscendo che tale condizione non è accessoria o secondaria o peggio opzionale, ma coesistente al suo mistero e alla sua identità di comunione non meno che alla sua chiamata a tradurre nel concreto tutto questo in vista della missione propria ed esclusiva che l'attende. Dunque, in quest'alveo di riflessioni si possono inserire alcune suggestioni in ordine al *quid faciendum*, non nella prospettiva delle scelte personali dei credenti da far aderire alla legge morale, ma più concretamente in vista di quelli che possono e devono essere gli orientamenti pratici nell'agire da offrire all'intera comunità cristiana.

La riflessione teologica sulla caratterizzazione sinodale della Chiesa non può fermarsi, infatti, al momento dell'indagine su di essa (e alle questioni connesse agli strumenti euristici piuttosto che a quella della dignità epistemologica di tale riflessione): quella riflessione porta con sé immancabilmente il problema dello spostamento del discorso sul piano dell'agire allorquando, nella concretezza del vivere ecclesiale, ci si trova a voler (e dover) tradurre e declinare con gli strumenti del diritto – che sono essenziali per il raggiungimento dei fini di ogni comunità teleologicamente ordinata e imprescindibili per la sua esistenza – questa identità sinodale della comunità teandrica per giungere alla produzione di una disposizione concreta, quand'essa si rendesse necessaria, che sia conforme a tale carattere sinodale della Chiesa.

In quel momento sorge l'interrogativo circa l'identità di quella disposizione condenda: dove sta il punto di equilibrio che si inserisca correttamente e fruttuosamente tra le esigenze superiori della *norma fidei*, che la teologia ha saputo enucleare, e quelle cogenti della *norma agendi*, che spetterà al mondo del diritto organizzare compiutamente? Come fare, in altre parole, a conservare l'identità di una comunità che cammina verso una meta ultramondana senza dimenticare il fatto che

il cammino non si realizza su un favoloso sentiero di mattoni gialli, ma nell'itinerario doloroso della strada percorsa a fatica dalla quotidianità dell'esistenza umana ed ecclesiale, che ha anche necessità di essere ordinata e disciplinata?

D'altra parte, se il codice (o più in generale il diritto canonico medesimo?) aspira, come poc'anzi ricordato, a essere il *sermo* attraverso cui si riesca a costruire, seppure in termini giuridici, la condizione comunionale del mistero stesso della Chiesa (la cui nota identificativa della sinodalità fa sentire il suo peso e non può essere messa in ombra), allora si comprende la richiesta di Francesco che invita a mettere mano all'opera non di una nuova ed ennesima *revisione*, quanto a quella di una *conversione* degli strumenti giuridici che siano volti a quell'esercizio di edificazione della comunità.

Sono nodi, questi, che dovranno essere definitivamente sciolti, a pena del fatto che prima o poi il pettine stesso possa definitivamente spezzarsi.

### 3. Sinodalità: essenza o accidente della comunione ecclesiale?

Si rende necessaria anzitutto una precisazione iniziale, così da avere ben chiari i termini e gli ambiti in cui si muoveranno le poche considerazioni successive.

L'interrogativo principale di questa parte di riflessione potrebbe essere formulato in questi termini: parlare della dimensione comunitaria della Chiesa come della sua dimensione identificante (ossia ribadire integralmente i principi ecclesiologici del Vaticano II) significa per ciò stesso parlare di identità sinodale oppure ci sono differenze sostanziali e nulla affatto trascurabili fra le due accezioni? Nel primo caso evidentemente, allora la prospettiva canonistica – se non l'avesse fatto sinora – dovrebbe conseguentemente adeguarvisi e ne resterebbe per forza di cose profondamente interpellata oppure, in alternativa, si tratterebbe di scegliere quale orientamento potrebbe meglio rivelarsi affine o conseguenziale con lo strumento del diritto, quasi accomodandosi ad esso e alle sue esigenze, come sopra ricordato.

Si tratta con ogni evidenza di una riflessione che interpella principalmente gli addetti ai lavori teologici – ed ecclesiologici in particolare – ma le cui conclusioni si rendono estremamente necessarie ai fini della prosecuzione del discorso e dalle quali non si può in alcun modo prescindere.

Riassumendo per evidenti motivi pratici e soprattutto affidandosi agli assunti degli specialisti in materia, si può affermare che la sinoda-

lità può essere intesa come una nota peculiare all'interno del più ampio discorso teologico che si appropria alla realtà della Chiesa, a partire dalla principale chiave interpretativa offerta dal concilio Vaticano II e dalla costituzione conciliare *Lumen gentium*, che fonda il suo discorso traendone i presupposti per riflettere sull'identità della Chiesa – com'è ben noto – da una prospettiva incentrata sull'ecclesiologia di comunione:

Uno degli elementi più interessanti dell'ecclesiologia conciliare è senza dubbio il recupero della soggettualità del noi ecclesiale che, nella figura di una Chiesa popolo, costituisce il luogo/contesto di evidenza del dono trinitario della comunione, partecipato e testimoniato nella relazione tra credenti. In tale prospettiva la sinodalità «indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla missione evangelizzatrice».<sup>6</sup>

E se è innegabile che quella della sinodalità sia una specie più precisa all'interno del più ampio genere dell'ecclesiologia di comunione, altrettanto è vero che le due accezioni però si differenziano fra di loro o meglio si completano. Infatti, la visione prospettata dall'ecclesiologia di comunione rinviene la sua caratterizzazione dalla riscoperta della natura della Chiesa a partire dalla sua identità di popolo tenuto insieme dall'unità della fede e dei sacramenti piuttosto che vivisezionato dalle differenze prodotte dai diversi *status personarum*. E in questo senso offre una visione più statica. La prospettiva sinodale si va profilando sull'identificazione di una caratterizzazione dinamica della Chiesa, non però come elemento accessorio, ma altrettanto essenziale. Vale a dire che non basta sentirsi popolo scelto da Dio, ma occorre necessariamente che il popolo scelto da Dio prenda altrettanto coscienza del fatto che tale elezione è in vista del cammino da compiere «comunionalmente», per coprire insieme nella storia della salvezza le tappe di un medesimo percorso da Dio stesso indicato (con le implicanze di non poco momento che tale «comunionalità» del cammino produce quando ci si approcci concretamente alle questioni connesse al preciso punto di transito dal *faciendum* al *factum*). Giacché sarebbe solo una parte della fatica compiuta dalla Chiesa quella di comprendere cosa essa è, se poi non facesse seguire

---

<sup>6</sup> V. MIGNOZZI, *Ecclesiologia*, EDB, Bologna 2019, 342. In tema di sinodalità, la produzione teologica ha recentemente dato prova di grande vitalità. Si vedano, solo esemplificativamente, i lavori di ARCIDIOCESI DI MILANO (a cura di), *La sinodalità nella Chiesa. Un approccio multidisciplinare*, Centro Ambrosiano, Milano 2018; P. CODA – R. REPOLE (a cura di), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al documento della Commissione Teologica Internazionale*, EDB, Bologna 2019; G. RUGGERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017; U. SARTORIO, *Sinodalità*, Ancora, Milano 2021.

le possibili risposte alle domande circa cosa essa deve essere. Così se la comunione può essere il riassunto degli esiti della prima indagine, la sinodalità costituisce la risposta a questo secondo interrogativo.

Certamente nel caso della sinodalità si è portati istintivamente, per evidente influsso della formazione di matrice principalmente teologica, a riferirsi immediatamente alle icone bibliche di essa, in particolare a quelle veterotestamentarie legate ai racconti dell'esodo dell'Israele storico. Così facendo occorre, però, evitare di compiere l'errore del cane che tenta di mordersi la coda, poiché si confondono i piani e quello che è metafora di origine storico-salvifica (che porta sostegno all'enucleazione e chiarificazione del concetto) finisce per ridiventare la trasposizione di essa in una prospettiva che tuttavia non si orienta verso il futuro, ma guarda verso il passato, risolvendosi il tutto in una poetica (quanto lapalissiana) tautologia. Come dire che poiché la Chiesa è popolo che fa un unico cammino... allora deve camminare insieme.

Quando cioè si guarda alla natura sinodale della Chiesa non è sufficiente fermarsi dinanzi alla constatazione di questa caratterizzazione nativa di essa e della sua origine nel disegno provvidenziale di Dio e nella traduzione di esso nella storia, ma occorre trasferire prontamente il discorso alla dimensione concreta della comunità cristiana e declinare tale identità nello specifico del vissuto ecclesiale, che deve fare – tra gli altri – i conti con il complesso sistema del diritto canonico.

#### 4. Conciliabilità fra sinodalità e diritto

Lo strumento del diritto si presenta a questo punto fra le principali criticità di questa faticosa azione di concretizzazione e nello stesso tempo esso si presta paradossalmente a costituire la sponda pericolosa di una malcompresa identità sinodale.<sup>7</sup>

Come è improduttivo di esiti limitarsi a spiegare la sinodalità con il semplice riferimento storico alla condizione nomadica dell'antico Israele, così altrettanto pericoloso è il pensare di prendere in prestito dal diritto positivo degli ordinamenti giuridici alcuni strumenti tipici di essi e utilizzarli a tal fine senza cogliere le profonde differenze che esistono fra i vari sistemi giuridici positivi e quello ecclesiale.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Che vi fossero forti perplessità nei confronti dello stesso *Codice di diritto canonico* – che veniva revisionato all'indomani del concilio Vaticano II – è prova chiara il fatto che parallelamente si lavorò alla *Lex Ecclesiae fundamentalis*, testo dal sapore più costituzionale (e anche più teologico) che poi non fu più promulgato per espresso volere di Giovanni Paolo II.

<sup>8</sup> Il grande limite – che è anche al contempo la grande sfida del diritto canonico – risiede nel fatto che esso non dispone sempre di un ambito di applicazione «pura»

Il principale rischio che si può correre è quello di identificare o tradurre la sinodalità con lo sbrigativo ricorso all'inserimento di un criterio di democraticità nella vita e nella forma di governo ecclesiale. Si tratta di una tentazione che sovente è passata fra le fila dei teologi come fra quelle degli operatori del mondo del diritto, nell'abbaglio che quella forma concreta di attuazione del principio della sovranità dell'insieme degli individui membri di un popolo possa essere il più affine a quello della comunione battesimale dei fedeli, che costituisce la radice sostanziale per divenire nella Chiesa soggetti di diritti e di doveri, secondo il dettato altisonante del can. 96. Si può davvero pensare di prendere in prestito il modello politico della democrazia (parliamo di esso in senso teorico evidentemente e non delle diverse possibili forme di democrazie concretamente attuate o non più esistenti) per applicarlo agli strumenti giuridici dell'ordinamento canonico che in realtà è per sua natura un ordinamento nel quale si contempla una significativa *inaequalitas* dei membri? Una soluzione siffatta riuscirebbe a traslare e trasferire sufficientemente nell'ordinamento concreto ecclesiale le istanze di un pensiero che consideri ineludibile il peso della caratura sinodale della Chiesa e i suoi effetti, riuscendo così a piegare a tale indole la supposta rigidità giuridica del diritto canonico?

Evidentemente tale prospettiva è falsamente utilizzabile poiché i due modelli confliggono tra di loro per alcune ragioni, la principale delle quali risiede nell'identità profondamente diversa delle due realtà a cui i modelli si applicano nel concreto: Chiesa e società civile. La sinodalità, infatti, è elemento essenziale della Chiesa, la cui componente meramente umana è solo una parte di essa e della quale sono parte altrettanto essenziali aspetti e dimensioni che sfuggono al controllo diretto del diritto. Della sinodalità è elemento centrale, per esempio, il bene spirituale costituito dalla *communio sanctorum*, che evidentemente non può considerarsi oggetto di una visione prettamente democratica. Cosa ben diversa, lo si comprende intuitivamente, è la natura della società civile.

---

per ciascuno dei suoi capitoli. In gran parte della materia, il diritto ecclesiale deve anche interfacciarsi con i diversi sistemi giuridici vigenti nei vari Paesi dove la Chiesa vive e opera, che presentano caratteristiche di origine storica – come anche antropologica e culturale e non ultimo religiosa – che non sempre possono conciliarsi con il diritto ecclesiale (che per ragioni storiche deve ricomprendersi di fatto nella grande famiglia del diritto di tradizione romano-germanica). Cosa possa significare tradurre in termini giuridico-canonici il concetto di sinodalità ecclesiale in un contesto sociale e giuridico di matrice islamica, per esempio, costituisce una questione tutta da indagare. Resta sempre magistrale in materia di comparazione dei sistemi giuridici la lezione in-tramontabile di R. DAVID – C. JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, CEDAM, Milano <sup>11</sup>2004.

Inoltre, la democrazia è, per definizione, la forma di governo che viene esercitata più o meno direttamente dalla componente demica della nazione, ma che evidentemente poi non è direttamente e completamente coinvolta nell'azione di governo giacché – prescindendo dalle forme concrete con cui la democrazia si applica – di fatto in ogni democrazia il governo è affidato alla maggioranza e non all'intera compagine sociale. Inoltre, nell'ordinamento democratico il popolo si serve di rappresentanti individuati in maniera diversificata e con strumenti generalmente elettivi. Ma nell'ordinamento canonico non si tratta di rappresentanti incaricati dal popolo quelli ai quali è affidato il compito del governo, e men che meno tale ruolo può essere esercitato alternativamente ora dall'uno ora dall'altro, semplicemente a scadenza del mandato, come pure si verifica in alcune esperienze ecclesiali, non senza problemi di ordine sostanziale.<sup>9</sup>

Queste succinte riflessioni sono già di per sé sufficienti a poter comprendere come, se si pretendesse un diritto della Chiesa che fosse semplicemente democratico, esso si rivelerebbe come uno strumento inadeguato e insufficiente a tradurre la condizione essenziale di sinodalità della comunità cristiana.

Sorge a questo punto l'interrogativo più profondo che guiderà le righe di riflessione che seguono in questo scritto: si riuscirà mai a trasfondere la condizione sostanziale ed essenziale della sinodalità della Chiesa facendola passare nella concreta trasposizione degli strumenti propri del diritto? E ancora e di riflesso: gli strumenti giuridici dell'ordinamento canonico attualmente esistenti rispondono o no a tale esigenza? E se sì, in che misura? E se no, perché?

## 5. Ambiti (ristretti) di sinodalità nell'orizzonte giuridico-canonico

Tornando così al certosino lavoro del p. Ochoa, ricordato all'inizio, va presa sicuramente per buona la sua acribica enumerazione delle parole e delle locuzioni del *Codice di diritto canonico* del 1983, per costatare in primo luogo che in quel codice si ritrovano sia l'aggettivo *synodalis* (anche alla forma neutra *synodale*) utilizzato per precisare i sostantivi *declaratio* e *decretum*, sia il sostantivo *synodus*, inteso sia come sinodo diocesano sia come sinodo dei vescovi. In tutto – tra l'aggettivo e il sostantivo – si enumerano quarantotto ricorrenze così suddivise: una nel titolo con cui si apre il capitolo II della sezione I della parte II del

---

<sup>9</sup> Si pensi in tal senso alle associazioni di fedeli e alle variegatissime esperienze e forme di vita consacrata.

libro II sul popolo di Dio; un'altra in quello che inaugura il capitolo I del titolo III della sezione successiva dello stesso libro II.<sup>10</sup> Le altre sono distribuite a partire dal can. 342 al can. 468, con una sola eccezione costituita dal can. 833, che appartiene al libro III del codice vigente – libro incentrato sul *munus docendi* della Chiesa – ma che pure alle norme del libro II rimanda poiché si riferisce alla professione di fede a cui sono tenuti i membri dei sinodi, sia quello diocesano sia quello dei vescovi.

Sicché, a una prima sommaria e quasi grossolana verifica, si deve costatare che i termini surricordati ricorrono praticamente tutti nel libro II, ma ancor più che tutte quelle ricorrenze sono riferite esclusivamente a quelle che si potrebbero definire le strutture sinodali dell'attuale ordinamento canonico e non alla natura sinodale della Chiesa medesima. In tal senso non deve ingannare il fatto che si tratti in ultima analisi di riferimenti alla Chiesa e alla sua identità, collocati nel libro II che appunto del popolo di Dio più specificamente si occupa: ciò nonostante, ogni qualvolta ricorrano quegli aggettivi o sostantivi si tratta sempre di utilizzi da mettersi in relazione con concrete (e limitate?) espressioni della sinodalità, ma mai con il mistero stesso della Chiesa e con la sua identità sinodale.<sup>11</sup>

Questo potrebbe voler significare alcune cose ben distinte. Una prima – quella che verrebbe più spontaneamente (e superficialmente) all'attenzione del lettore – è che il legislatore non sapesse o abbia dimenticato nella compilazione del codice che la sinodalità è un tratto costitutivo e distintivo e non semplicemente pratico della comunità cristiana. Ma sarebbe davvero difficile sostenere tutto ciò.

La seconda è che il legislatore del *Codice* del 1983 e autore delle successive norme ad esso raccordate volutamente abbia preferito non

<sup>10</sup> Si tratta rispettivamente dei cann. 342 e 460 del codice in vigore.

<sup>11</sup> Se la stessa indagine si conducesse sul testo del *Codice* del 1917 ci si renderebbe conto che le ricorrenze sia del sostantivo sia dell'aggettivo si riducono drasticamente concentrandosi all'interno dei pochi canoni relativi al tema del sinodo diocesano, peraltro inserito nella trattazione del *caput* III della prima parte del *liber* II, interessata dalla trattazione delle questioni relative ai soli chierici. Si deve anche menzionare ancora un paio di sparse ricorrenze relative ai giudici sinodali e al canone parallelo in cui si fa menzione del giuramento di fede a cui sono tenuti coloro che entrano a formare parte del sinodo. Non meno arido appare in tal senso il dettato del *Catechismo della Chiesa cattolica* che non utilizza mai il concetto di sinodalità anche nella parte in cui, commentando gli articoli del Simbolo della fede, si sofferma su quello relativo alla Chiesa, indagando soprattutto sulla caratteristica della collegialità, ma dimenticando del tutto l'accentuazione sulla dimensione della sinodalità. Del sinodo poi – inteso come assise ecclesiale – si occupa solamente nei numeri 887 (nella parte in cui si tratta dei raggruppamenti di Chiese particolari) e 911, laddove occupandosi il *Catechismo* del tema della cooperazione che i fedeli laici possono dare all'esercizio della potestà di governo, si fa riferimento ai sinodi particolari.

imbarcarsi in una riforma così profonda perché ancora fortemente legato a una visione datata di Chiesa e, pur considerandone le istanze e le prospettive comunionali, si sia fatto forte di tutta la tradizione giuridica precedente, poggiandosi su di essa come su solida roccia, ma addivenendo così a un sistema di norme codiciali che non riflettono appieno l'identità della comunità di cui pretendono di costituire uno dei vertici del sistema normativo. E una carenza di sinodalità, dunque, è il *landscape* che si presenta dinanzi a chi volesse sollevare gli occhi dal codice per dare uno sguardo quasi a volo d'uccello all'intero sistema giuridico-canonico.

Qualche correttivo in tal senso, per la verità, il legislatore ha tentato di inserirlo, con delle timide indicazioni che lasciano intravedere come tale soluzione sia stata concepita in termini residuali, fino ad avere l'impressione che su tale argomento ci si trovi dinnanzi a una sorta di concessione che cade dall'alto, piuttosto che come esigenza che scaturisce dal profondo. Cenni alla sinodalità si ritrovano, infatti, sparsi in alcune norme (per evidente praticità si farà ora riferimento esclusivamente al codice latino vigente) nelle quali il legislatore ha attenuato l'impressione generale di verticismo di potestà, introducendo una prospettiva di collaborazione e/o corresponsabilità all'interno di un più ampio discorso sulle forme con cui si concretizza la comunione ecclesiale.<sup>12</sup>

Si pensi, ad esempio, a tutta quella parte che si occupa della descrizione normativa degli strumenti sinodali previsti dal codice in vigore, fra i quali si contano esperienze storiche e organismi di nuova creazione, un ventaglio che si dispiega partendo dall'antica istituzione dei concili particolari, dei sinodi più o meno locali, passando per le confe-

---

<sup>12</sup> Soprattutto in relazione al *Codice di diritto canonico* del 1983 occorre tenere conto del fatto che quella formulazione giuridica era (e di fatto lo è ancora) l'effetto della revisione di un precedente strumento che era stato pensato all'interno di una visione di Chiesa ben diversa, ragione per la quale il legislatore si era in quella sede limitato a creare degli «spazi di corresponsabilità» in quella che era la classica visione separatistica fra laicato e clero, senza preoccuparsi se questo *modus agendi* – che ricordava molto le concessioni di accenni di democrazia nelle prime costituzioni di epoca ottocentesca – rispecchiasse e riflettesse poi effettivamente e correttamente in sede giuridica quell'assunto ecclesiologico di comunione e sinodalità che è il grande apporto del Vaticano II. La produzione scientifica sul tema, anche se declinata poi in concreto nei vari ambiti specifici di applicazione della corresponsabilità ecclesiale, conta su una grande varietà di scritti, alcuni dei quali qui si riportano esemplificativamente e senza voler neppure tentare in alcun modo di redigere un elenco esaustivo: M. RIVELLA (a cura di), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Ancora, Milano 2000; P. GHERRI (a cura di), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, LEV, Città del Vaticano 2010; P. ASOLAN, «Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli al "munus regendi Christi"», in *Annales Theologici* 28(2014), 417-434.

renze episcopali regionali, nazionali e oltre fino a giungere ai più recenti sinodi dei vescovi e consigli diocesani pastorali. Alla luce di questa velocissima analisi si giunge a concludere che il codice ha saputo trasfondere l'esigenza di sinodalità solo a un livello che potrebbe dirsi sostanzialmente epidermico. Così, riflettendo in questo senso sul rapporto che intercorre oggi tra le competenze dell'autorità ecclesiastica e le esigenze di partecipazione nella vita sinodale della Chiesa, si potrebbe concludere e costatare una sostanziale carenza di attuazione sinodale, su tre livelli di esperienza ecclesiale, individuati come segue:

1. Il più evidente è l'ultimo, quello costituito dagli eventi sinodali straordinari, sinodi formalmente convocati a dimensione locale o universale.
2. Più ordinariamente la sinodalità si attua attraverso strutture e processi ecclesiali ormai radicati nella prassi consueta delle comunità cristiane, come le assemblee, gli organismi di partecipazione, i vari consigli, non sempre pienamente valorizzati e funzionanti.
3. Il primo livello, quello meno appariscente, è in realtà quello fondamentale, perché invero e rende possibili gli altri due livelli. È il volto feriale, ordinario della comunità cristiana che vive la «mistica del noi», la dinamica del Dio Trinità, che cala l'ispirazione trinitaria nella vita feriale, che vive relazioni improntate alla gratuità, reciprocità, apertura, scambio dei doni. È lo stile permanente e peculiare che qualifica ogni agire, da forma evangelica tutta la vita e alla missione della Chiesa.<sup>13</sup>

## 6. Un limite intrinseco dell'ordinamento canonico

Come ben si comprende da quanto detto fino a questo punto, una fondamentale problematica dell'ordinamento canonico che crea contrasto concettuale e stride fortemente con le prospettive di sinodalità risiede nell'identificazione della natura e conseguentemente nell'esercizio della potestà di governo o di giurisdizione, che, come è ben noto, scaturisce direttamente dalla potestà di ordine. Infatti, ancora oggi il sistema canonico è figlio di una visione dualistica di fondo che marca il passo della comunità ecclesiale con un doppio ritmo: il battere dettato dal passo di chi governa e il levare della risposta di chi è governato. Questo – si obietterà in prima battuta – è il normale ritmo di ogni ordinamento in cui si venga a creare la relazione duale fra governante e governato. Ora,

---

<sup>13</sup> Così si esprime M. PRESCIUTTI, in un suo breve saggio dal titolo «Partecipazione e autorità nella vita sinodale della Chiesa», 46-47, pubblicato nel fascicolo preparato a più mani e intitolato *Chiesa e sinodo sono sinonimi*, edito in appendice alla *Guida liturgico-pastorale 2021*, Arti Grafiche Stibu, Urbania 2020.

nonostante per la comprensione del mistero della Chiesa e delle sue molteplici forme di attuazione concreta possa tornare utilissimo per fini pratici lo schema classico della *societas perfecta* (e così senza dubbio è stato per lunga pezza), esso evidentemente risulta inadeguato quando ci si riferisce alla dimensione misterica del corpo ecclesiale e insufficiente quando si cerca di forzarne l'identità per renderlo formalmente compatibile con la nota della sinodalità ecclesiale. E questo per un unico ed evidente motivo: la concezione della *societas perfecta* si accompagna immancabilmente con quella della diseguaglianza dei suoi membri, cosa che ripugna alla visione sinodale, che attinge la ragione d'essere dalla più profonda identità e dignità della dimensione battesimale dei fedeli che accomuna tutti i credenti. In una società perfetta concepita alla maniera più classica, infatti, il corpo sociale è composto da membra diverse (si pensi al celebre apologo di Menenio Agrippa, che tornò utile anche all'apostolo Paolo quando scriveva ai corinzi), di membra cioè non solo funzionalmente diverse, ma sostanzialmente diverse.<sup>14</sup>

Questa visione ha ricevuto un correttivo in epoca post-illuministica, quando la diversità fra i soggetti membri di un corpo sociale è stata concepita in relazione alla distinta funzione esercitata da ciascuno, postulando però una uniforme identità dei singoli tra di loro data dalla comune appartenenza a quella società; essa però non è stata recepita dall'ordinamento canonico e non potrà esserlo per una serie di ragioni, al sommo delle quali vi è appunto la relazione complessa che intercorre fra identità del fedele ed esercizio della potestà. Nell'ordinamento canonico, infatti, la fondamentale uguaglianza dei fedeli data loro dalle conseguenze dei sacramenti del battesimo e della confermazione viene non solo funzionalmente distinta, ma anche ontologicamente modificata per effetto dell'ingresso nella condizione clericale.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Si pensi alla difformità sostanziale con cui si concepivano le appartenenze sociali dall'antichità fino alla Rivoluzione francese, allorquando si ritenevano come limiti invalicabili che impedivano ai soggetti, ad esempio, di contrarre matrimonio fra nubendi di differente estrazione.

<sup>15</sup> Cambio definitivo e irreversibile, che fa sì che il chierico possa perdere la condizione clericale come atto di grazia da parte dell'autorità papale o come sanzione comminata per alcuni delitti, ma mai l'identità clericale che lo contrassegna in virtù del carattere sacramentale, come ripete e consacra ancora una volta il *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1583: «Un soggetto validamente ordinato può, certo, per giusti motivi, essere dispensato dagli obblighi e dalle funzioni connessi all'ordinazione o gli può essere fatto divieto di esercitarli, non può ridiventare laico in senso stretto, poiché il carattere impresso dall'ordinazione rimane per sempre. La vocazione e la missione ricevute nel giorno della sua ordinazione, lo segnano in modo permanente». E l'espressione «ridiventare laico» dice molto di più di quello che le semplici parole in sé riescano a esprimere in tal senso.

È dottrina comune e accettata – come già ricordato – quella che ritiene che all'interno dell'ordinamento canonico vi sia un legame di derivazione tra *potestas ordinis* e *potestas jurisdictionis*. Questo assunto rende evidentemente incompatibile l'ordinamento della Chiesa con i principi degli ordinamenti positivi moderni e si può ricorrere ad essi – e di fatto vi si ricorre – solo per utili raffronti fra ordinamenti. In nessun altro ordinamento, infatti, colui che esercita una potestà la esercita perché investito a esercitarla in virtù di una sua condizione costituita da un dato di origine metagiuridica; piuttosto l'esercizio della potestà si connota in ragione della detenzione di un ruolo a cui l'ordinamento medesimo – per il tramite dei suoi criteri selettivi, elettivi, ecc. – ha deputato un soggetto o un consesso a esercitare quella potestà. Nell'ordinamento canonico, invece, nessun ruolo in cui si eserciti una vera potestà ecclesiastica può essere scisso dalla potestà di ordine.

Perché questo contraddica la nota della sinodalità diventa fin troppo evidente per aver bisogno di una dettagliata spiegazione: la sinodalità intesa non come stile o tratto in sede di procedura, ma come elemento essenziale all'interno dell'atto medesimo in cui si formula la deliberazione – che è il vero momento in cui si mette in esercizio la potestà – viene dunque a mancare in una logica giuridica siffatta.

## 7. Sinodalità vs diritto: il caso del giudice canonico

A voler proporre un esempio fra i tanti che possono essere utilizzati per comprendere meglio quale corto circuito in tema di sinodalità si venga a creare in ragione dell'inscindibilità dichiarata fra potestà di ordine e potestà di giurisdizione, è quello che attiene all'esercizio di una specifica potestà ecclesiastica che è quella giudiziale.<sup>16</sup> Quest'ultima, insieme con quella legislativa e quella amministrativa, costituisce il complesso non scisso né scindibile delle attribuzioni giurisdizionali

---

<sup>16</sup> Si potrebbe anche esemplificare riferendosi ad altre questioni che tornano ripetutamente sul tavolo del dibattito giuridico-canonico in materia di corresponsabilità all'interno dell'ordinamento canonico circa, per esempio, la natura degli atti posti da un religioso non ordinato *in sacris*, quando gli si richiedesse di compiere atti non di potestà domestica, ma di vera e propria potestà amministrativa (si pensi alla effettiva possibilità da parte di un monaco non ordinato di essere eletto abate di un'abbazia territoriale, la cui potestà, quindi, si estenderebbe anche a soggetti non membri della comunità monastica) o il caso ancora di un fedele laico che fosse assunto all'ufficio di capo dicastero – per esempio – della *Congregatio de propaganda fide* (che dovrebbe anche scegliere i vescovi per i territori di missione dipendenti dal dicastero in questione) o, infine, essere costituito nell'ufficio di capo di una legazione diplomatica. Sono tutti casi in cui non è affatto semplice formulare una risposta univoca.

dell'autorità ecclesiastica che esercita in tal modo il così detto *munus regendi*. Anche alla luce di quanto ribadito dal pontefice nel recente motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* – «il vescovo stesso nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è per ciò stesso giudice tra i fedeli a lui affidati» – la potestà giudiziale è, dunque, attributo precipuo dell'autorità ecclesiastica, che può e deve esercitarla per il tramite di vicari o di altre persone costituite nell'ufficio di giudici a mente del can. 1421.

In buona sostanza, nell'ordinamento canonico il potere di giudicare risiede solo in colui che è costituito in un ufficio per il quale è dotato della potestà ecclesiastica (universale o particolare). Questi può permettere anche che altri la esercitino in suo nome e conto, ma senza dimenticare che deve trattarsi di chierici, secondo quanto ricordato dal canone or ora citato. Questo è ciò che si verifica ordinariamente nel caso dei tribunali ecclesiastici, nei quali l'ufficio dei giudici può essere svolto da chi sia di integra fama e fornito di un dottorato o almeno di una licenza in diritto canonico.

*Ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus*: è pur vero che da nessuna parte si dice che è necessario che tutti i giudici siano chierici, ed è altrettanto vero che la stessa norma permette che siano assunti a tale ufficio anche dei laici, seppur solo dopo che la Conferenza episcopale del luogo avrà approvato la scelta. Ma poi la norma limita la formazione dei collegi giudicanti nei quali permette solo che vi sia un laico.<sup>17</sup>

Ora, se si considera che le cause affidate a un giudice monocratico sono pochissime, essendo riservate al tribunale collegiale quelle penali e quelle circa la nullità dei matrimoni, si comprende come in tal senso questa è una delle norme recate dall'attuale codice che rivela la sua concezione verticistica, nella quale si lasciano qua e là risicati spazi di coinvolgimento a fedeli che sono al di fuori della condizione clericale, quasi centellinando la possibilità di un effettivo coinvolgimento. In questa norma, come in altre dello stesso tenore, si verifica quella contraddizione del sistema delle norme in materia di potestà e di esercizio di essa che confligge con la visione sinodale della Chiesa.

Nel caso specifico di questa norma si potrebbe ricondurre la ragione di questa scelta alla più generale impostazione del *Codice* del 1983, frutto di un tempo in cui per la verità non vi era la necessità di ricorrere ai fedeli laici (pochissimi in realtà all'epoca erano forniti

---

<sup>17</sup> Non serve in questo caso far conto del fatto che, per esempio, nel caso del Tribunale vaticano vi sono più ministri laici. Quel Tribunale, infatti, non agisce in nome della Santa Sede, ma in nome del sovrano dello Stato della Città del Vaticano, e dunque in virtù di un complesso di norme che sono norme meramente positive poiché regolano questioni di natura meramente civile.

dei titoli necessari) e, pertanto, solo in maniera residuale la cosa era pensata e permessa, tant'è che il codice non fa mistero alcuno della *ratio* che guidò alla redazione e alla formulazione della norma medesima in quei termini: *suadente necessitate*. Al di là della presente ora e della situazione profondamente mutata (quanto meno in termini numerici per quello che attiene alla riduzione di chierici e all'aumento di fedeli laici che si impegnano negli studi ecclesiastici, raggiungendo i conseguenti gradi accademici, richiesti peraltro dalla norma), la vera domanda si pone in relazione alla qualità che si deve ricercare nel fedele per essere assunto all'ufficio di giudice ecclesiastico: occorre imprescindibilmente il carattere sacramentale perché – trattandosi di giudicanti chierici – si significhi e rappresenti la continuità del ministero episcopale in sede giudiziale, o piuttosto si rende ancor più necessario privilegiare una competenza specifica – che ai chierici potrebbe mancare – per evitare che la decisione (vero atto che comporta l'esercizio della potestà ecclesiastica) venga presa sulla scorta di criteri anche per alcuni versi condivisibili, ma certamente diversi da quelli richiesti dalla normativa vigente e alieni dalla consuetudine della giurisprudenza costante?<sup>18</sup>

Resta evidente che in questo caso l'esercizio efficace della potestà è subordinato non al fatto che essa provenga dal carattere sacerdotale di chi l'esercita, ma dalla sua preparazione e dottrina perché l'atto giuridico che reca la decisione giudiziale contenga una determinazione originatasi *rationabiliter*. Giacché *ad impossibilia* (e *ad irrationabilia*, si deve aggiungere) *nemo tenetur*.

Il che significa, in estrema sintesi, che anche in questa fattispecie il criterio della sinodalità non entra nel momento della decisione, ovvero nel momento in cui prende forma l'atto di natura potestativa. Pertanto, se sicuramente tale atto è fornito dai crismi della legittimità e – se generato *juxta legem* – della validità, nel contempo però resta legittimo chie-

---

<sup>18</sup> Se ci fossero dieci preti e un solo laico (l'unico fornito di un dottorato specifico), quella preponderanza numerica di fedeli insigniti dell'ordine sacro sarebbe sufficiente a supplire alla carenza di preparazione in materie così specifiche? Peraltro, la questione si allargherebbe alla necessità che – nell'economia generale degli atti a cui ogni ordinamento da sempre aspira (oggi si parla a più livelli di *semplificazione amministrativa* come di un elemento essenziale per favorire la giustizia e il diritto e non semplicemente come di uno dei possibili mezzi per lo snellimento di procedure) – gli atti siano posti legittimamente e validamente per evitare ritardi ulteriori che si produrrebbero nel caso di querele e impugnazioni. E perché gli atti siano validi è necessario che siano posti da un giudice fornito di competenza sia giudiziale sia giuridica. Inoltre, non v'è chi non veda quanto potrebbe essere ingiusto – *justitia retardata est justitia denegata* – non dare sollecita risposta alle richieste dei fedeli in materie di giustizia solo per il difetto numerico di giudici ecclesiastici disponibili.

dersi se e in che misura tale atto risponde anche a un carattere essenziale di sinodalità.<sup>19</sup>

## 8. Prospettive e/o proposte

Resta profondamente complesso trovare il giusto equilibrio che intercorra tra le esigenze dell'identità sinodale della comunità cristiana e il concreto dispiegarsi nella fattualità quotidiana della prassi ordinaria della Chiesa in tema di governo della comunità cristiana.

A questioni siffatte potrebbe soccorrere, come possibile alternativa all'attuale configurazione del sistema della potestà ecclesiastica, l'ipotesi di un doppio regime di governo, a seconda della materia trattata che possa coinvolgere o meno l'esercizio di una potestà che sia intimamente connessa con l'ordine sacro esclusivamente in questioni specifiche e non per la feriale prassi di amministrazione e di governo della Chiesa. Ma si tratta evidentemente di prospettive di ricerca da sottoporre al vaglio attento di giuristi non meno che di teologi, giacché immancabilmente ogni passo in tal senso coinvolgerebbe una riflessione che non mancherebbe di toccare insieme il tema del ministero ordinato.

Resta in tale prospettiva assolutamente aperto l'orizzonte della riflessione che le scienze ecclesiastiche sono chiamate a formulare sempre più e meglio in vista di una riappropriazione della dimensione della sinodalità da parte dell'intera comunità ecclesiale, né deve intimorire in alcun modo la necessità di innovare anche dal di dentro il sistema canonico.

Esso è nativamente concepito in tal senso;<sup>20</sup> infatti, è stato ed è l'unico ordinamento giuridico che storicamente, nel corso di una così lunga vitalità nel tempo e soprattutto nella grande stagione dell'*utrumque jus*, ha saputo rapportarsi con gli ordinamenti civili non solo reggendo il confronto con essi, ma anche facendosi promotore e artefice di innovazioni significative nella più grande civiltà del diritto che all'esperienza del diritto ecclesiale ha saputo abbondantemente attingere a più riprese.

---

<sup>19</sup> In tal senso altri itinerari di indagine si potrebbero intraprendere interrogandosi circa il carattere di sinodalità che oggi si ravvede nel procedimento di elezione del papa o di nomina dei nuovi vescovi. Si veda l'interessante provocazione di F. COCCOPALMERIO, *Sinodalità ecclesiale «a responsabilità limitata» o dal consultivo al deliberativo? A colloquio con padre Lorenzo Prezzi e nel ricordo del Cardinale Carlo Maria Martini*, LEV, Città del Vaticano 2021.

<sup>20</sup> Si pensi, ad esempio alle norme recate dal can. 605 e dal can. 1399, indizi evidenti dell'esistenza nello stesso codice di una più profonda *radix innovationis*, che permea l'intero sistema del diritto canonico.



*La comunità cristiana torna a confrontarsi con il tema del diritto ecclesiale in relazione al recupero della dimensione essenziale di sinodalità, dimensione che la configurazione stessa del suo esistere e del suo darsi come popolo impegnato nel comune cammino esige inequivocabilmente. Si tratta, dunque, di riportare la riflessione sui cardini essenziali della dimensione giuridica del corpo ecclesiale, dei suoi meccanismi come degli esiti che ne scaturiscono, nel tentativo non di far restare in equilibrio la bilancia fra i due poli – apparentemente inavvicinabili o opposti – ma nello spirito di voler dare nuovo impulso alla riflessione congiunta fra scienza teologica e scienza giuridica perché si possa ridisegnare il volto del diritto ecclesiale quale vero strumento al servizio della comunione nella Chiesa.*

*The catholic community discusses the theme of ecclesial law to recover the dimension of synodality, that belongs to the original nature of this community. It is therefore a question of bringing back the discussion on the essential elements of the juridical order of the Catholic Church, of its instruments and of its consequences in order to ensure to continue a possible reconciliation of theology and juridical science; the ecclesiastical law becomes a useful instrument for communion between communities.*

**PARTECIPAZIONE – CORRESPONSABILITÀ – POTESTÀ DI GOVERNO –  
MINISTERIALITÀ DIFFUSA – PROCESSI DECISIONALI**