

## Communauté et institution en droit canonique

del prof. Patrick Valdrini

[Leggi la versione italiana](#)

**Sommaire:** 1. Communauté, société, personne morale. 2. Communauté et volonté des membres. 3. Communauté et participation. 4. Association et participation.

### 1. Communauté, société, personne morale.

En droit canonique, le terme communauté n'est pas d'usage neutre si l'on se reporte aux combats ecclésiologiques qui ont eu lieu dans la société occidentale depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, mais surtout à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, entre l'Eglise catholique et les Etats ainsi qu'à l'intérieur de l'Eglise elle-même. Fondées sur une anthropologie mettant en valeur la place des individus dans les groupes auxquels ils appartiennent et une épistémologie selon laquelle l'Eglise était conçue, comme réalité ecclésiologique, en dehors de l'ordre antérieur qui affichait un caractère symbolique, les controverses nées au cours du deuxième millénaire ont toutes été confrontées aux enjeux d'un usage du terme communauté ou de termes équivalents. Qu'est-ce que l'Eglise, personne mystique, dont on perçoit visiblement la réalité ? *Multitudo*, *congregatio*, *collectio*, *collegium* etc., et, à côté d'eux, *communitas*, le vocabulaire est multiple(1). L'enjeu qui se cache derrière l'emploi des termes est, en revanche, semblable : quelle est l'identité propre de ce rassemblement de personnes qui forment une *congregatio fidelium* ? Yves Congar a montré le rôle joué par Occam dans cette controverse. Ce dernier utilise les expressions traditionnelles et familières du Moyen-âge mais leur donne un contenu nouveau. Alors que la *congregatio fidelium* « avait une valeur organique liée à la réalité mystérique et sacramentelle du Corps du Christ »(2), l'Eglise, selon Occam, est « une réalité sociale, en somme une multitude. Elle a sa réalité par les individus croyants qui la composent(3) ». Cette transformation du sens de l'institution ecclésiale est profonde. Elle inaugure pour le croyant, « en place d'un monde des natures, d'institution et des lois, un monde des personnes et de la liberté dans la foi(4) ». Ces questions qui, toutes, concernent l'identité institutionnelle de l'Eglise catholique seront reprises de manière diverse, constante et polémique dans les discussions juridiques et théologiques à propos du conciliarisme ( *concilium universalem ecclesiam repraesentans* )(5), dans les courants régaliens et étatistes, notamment Fébronien ( *Ecclesia, collegium, unita ad colendum Deum secundum doctrinam a Christo traditam* )(6) et, surtout, dans les grandes scissions issues de la Réforme protestante ( *Ecclesia sancta fidelium congregatio* )(7). L'importance de l'enjeu nourrira des luttes autour des questions devenues cruciales, d'une part, de la souveraineté de l'Eglise, c'est-à-dire de la possibilité pour elle d'exercer sa juridiction dans des cadres territoriaux eux-mêmes souverains, d'autre part, du rôle essentiel de la hiérarchie ecclésiastique comme élément déterminant de la spécificité de l'Eglise catholique dans son action d'ordre spirituel. La conception d'une Eglise comme société spécifique, défendue face aux ennemis du dehors, trouvera une expression solennelle dans l'ecclésiologie dite de la *societas iudice perfecta*. Celle-ci deviendra le support du *ius publicum ecclesiasticum catholicum*, permettant d'affirmer, face aux Etats, un droit inné ou souverain de se régir et de posséder comme société organisée selon des principes qui lui sont propres, demandant aux sujets qui en sont membres de reconnaître la juridiction exclusive des ministres sacrés dans l'ordre gouvernemental de l'Eglise(8). Le Code de droit canonique de 1917, aujourd'hui dépassé, fut dépendant de cette ecclésiologie apologétique. Il évitait soigneusement toute équivoque sémantique qui eût pu faire penser de l'Eglise qu'elle était une *congregatio fidelium* comme l'entendaient ceux qui utilisaient une épistémologie institutionnelle critique, puisant ses sources de référence soit dans les modèles sociétaux des Etats modernes, notamment démocratiques, soit dans les thèmes développés dans les ecclésiologies issues des mouvements de la Réforme. La perspective politique et juridique dans laquelle se mouvait l'ecclésiologie se retrouvait dans le vocabulaire de l'ancien code. L'Eglise était exclusivement décrite comme une *persona moralis* qui a sa raison d'être *ex ipsa ordinatione divina* (9).

La force de cette ecclésiologie de *societas iuridice perfecta* explique l'absence de perspective communautaire dans le Code de droit canonique de 1917. L'Eglise est une institution. Elle contient tous les moyens de salut procurés à ses membres par ceux qui possèdent la charge de les donner et de régir l'ensemble de la société constituée. La mise en valeur du rôle unique de la hiérarchie ecclésiastique dans cet ordre et, plus largement, du principe hiérarchique comme cœur de l'organisation de l'Eglise, mènera aux déséquilibres de présentation des devoirs et droits des catégories de personnes, clercs, religieux et laïcs, conduisant à placer le droit de l'organisation de l'Eglise exclusivement dans la partie consacrée aux clercs(10). Les personnes morales dites inférieures, les diocèses ou Eglises particulières et les paroisses, ne seront pas présentées comme des ensembles réunissant des personnes physiques. Le droit les concernant s'ouvrira sous les titres de *episcopis* et de *parochis*. Elles sont les lieux où s'exerce le gouvernement de l'Eglise catholique confié à des ministres. L'évolution qui conduira à l'utilisation d'un autre vocabulaire, plus riche, touchant l'identité institutionnelle de l'Eglise, se fera à la faveur de l'évolution de l'ecclésiologie catholique au XX<sup>e</sup> siècle. Elle passera par une reconsidération des relations entre l'Eglise et le monde, d'une redécouverte du rôle de l'Eglise dans l'histoire grâce à une approche de facture eschatologique. Le comprendre est essentiel. Les travaux patristiques, liturgiques, bibliques, dont la grande encyclique de Pie XII *Mystici corporis* (1943) sera le signe et l'encouragement, feront apprécier d'une autre manière ce qu'est l'Eglise, qui ne craindra plus de rechercher dans les vocabulaires des Eglises séparées comment parler de son identité, de son rôle, de son action dans le monde, ainsi que l'ont montré certains travaux établissant l'influence de théologies protestantes sur les théologiens catholiques en Allemagne(11) et, plus récemment, l'influence des théologiens orthodoxes restés étrangers aux débats ecclésiologiques occidentaux(12). L'Eglise est dans l'histoire mais annonce le sens de l'histoire. Sa vocation est de rassembler déjà les hommes qui ne sont pas encore unis dans l'humanité nouvelle. Elle est un regroupement d'hommes, qui annonce et réalise symboliquement l'unité future dans la continuité de la mission donnée au peuple d'Israël. Cette perspective eschatologique explique le dynamisme missionnaire remarquable dès la moitié du siècle dernier mais aussi un changement de perspective, mettant en valeur le fait communautaire dans son rôle d'expression de la nature propre de l'Eglise comme lieu de rassemblement des hommes annonçant le sens de l'histoire(13). A cet égard, on doit souligner le développement des études portant sur le caractère propre des assemblées eucharistiques et la transformation de la liturgie qui les organise comme expressions de la nature communautaire de l'Eglise. Les mots essentiels qui forment le vocabulaire ecclésiologique des textes officiels de l'Eglise catholique changeront. Comme on le voit dans ceux du Concile Vatican II, recherchés dans les Ecritures et les écrits de la tradition(14), les termes exprimeront le fait que l'Eglise est une communauté de personnes rassemblées et formant une et des communautés particulières(15). On sait que, parmi les nombreux termes employés pour décrire l'Eglise, l'un d'entre eux s'est imposé dans les années soixante, le terme de *Peuple de Dieu*, utilisé dans la Constitution apostolique *Lumen gentium*.

## **2. Communauté et volonté des membres.**

La désignation *Peuple de Dieu* est reprise comme titre du livre II du Code de droit canonique de 1983. Bien qu'elle soit la seule que ce Code ait retirée de la Constitution apostolique *Lumen gentium* à propos de l'Eglise, elle signe un changement par rapport au Code de droit canonique de 1917 qui intitulait l'ensemble des canons traitant la même matière par le fameux *de personis*. Qu'en est-il de l'emploi du terme *communauté* dans le Code de droit canonique actuel ? Deux fois seulement, le terme s'applique à l'Eglise catholique en tant que telle. La première concerne le devoir de favoriser les vocations au ministère clérical. On dit qu'il incombe à la « communauté chrétienne tout entière »(16). La seconde, dans un sens semblable, demande aux membres d'instituts séculiers de coopérer au service de « la communauté ecclésiale »(17). Ces deux mentions, pour importantes qu'elles soient, sont tout à fait marginales. En dehors de ces deux citations, le terme *communauté* n'est jamais appliqué à l'Eglise tout entière. Il sert en revanche à désigner les regroupements de fidèles

recevant un statut à l'intérieur de l'Eglise et qui, dans le Code de droit canonique de 1917, formaient les personnes morales inférieures : d'une part les institutions dans lesquelles est exercée une charge pastorale remise à un pasteur, les diocèses(18), les Eglises particulières(19) et les paroisses(20) et, sur ce point, il innove par rapport au Code de droit canonique de 1917, d'autre part les instituts de vie consacrée, instituts religieux et instituts séculiers, un secteur du code où l'emploi du terme est le plus abondant(21). En revanche, le terme semble adapté lorsque, dans le sillage des textes à caractère œcuménique du Concile Vatican II, il désigne les groupes ecclésiaux rattachés aux courants protestants. Il les appelle communautés ecclésiales en les distinguant, par exemple, des Eglises orientales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise catholique(22). Le motif est l'absence dans ces communautés de la succession apostolique, c'est-à-dire d'une hiérarchie fondée sur la réception du sacrement de l'ordre(23). Il est facile de conclure que, dans le Code de droit canonique, le terme communauté ne fait pas partie du vocabulaire officiel quand il s'agit de traduire la manière dont l'Eglise catholique présente son identité institutionnelle dans l'ordre universel et le rôle qu'y reçoit la hiérarchie de l'Eglise. Quel vocabulaire utilise-t-on ? Au c. 204, elle est dite constituée et organisée en ce monde comme une société, subsistant dans l'Eglise catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les Evêques en communion avec lui. Et, au c. 113 § 1, il est dit que l'Eglise catholique et le Siège apostolique ont qualité de personne morale de par l'ordre divin lui-même. Pour exprimer la nature institutionnelle de l'Eglise, on préfère toujours au terme communauté les deux expressions de société organisée sous le gouvernement du pape et du Collège des évêques et celui de personne morale. Cette dernière désignation acquiert dans le nouveau code plus de force que dans le code ancien où, comme nous l'avons dit, elle était utilisée. En effet, l'expression personne morale est uniquement appliquée à l'Eglise catholique et au Siège apostolique. On veut les distinguer des personnes juridiques, des Eglises particulières et des paroisses ainsi que des autres communautés relevant, elles, du phénomène associatif, qui sont appelées personnes juridiques. Ces deux manières de parler montrent une volonté de mettre en valeur une spécificité institutionnelle de l'Eglise tout entière ou Eglise universelle que le mot même de communauté ne semble pas pouvoir recouvrir.

Le Code de droit canonique de 1983 est dépendant, sur ce point, de l'histoire mouvementée de l'ecclésiologie des siècles derniers(24). Sa dépendance apparaît lorsqu'il s'appuie sur le principe de souveraineté de l'Eglise dans son ordre et le rappelle. Sans doute est-il toujours nécessaire de mentionner le droit inné ( *ius nativum* ) de l'Eglise de posséder des biens et de contraindre, autrement dit d'exercer sa juridiction à titre propre sans qu'elle ait à recevoir d'une institution ou d'un gouvernement le droit de le faire(25). Elle agit à titre originaire. C'est le but de l'application à l'Eglise du concept de personne morale, utile dans l'ordre juridique et même politique comme l'était le concept de *societas iuridice perfecta* à l'heure des combats ecclésiologiques évoqués plus haut. Il garantit et affirme encore la souveraineté de l'Eglise catholique dans l'ordre spirituel et l'autorise toujours à avoir une organisation particulière et un caractère spécifique, comme le montre le c. 204 § 2 : l'Eglise est constituée et organisée en ce monde comme une société avec un gouvernement aux fondements propres remis au successeur de Pierre et aux évêques en communion avec lui. Le même c. 204, au § 1, donne un contenu théologique à la notion d'Eglise, rassemblement de fidèles ayant une spécificité due à l'origine divine de l'Eglise. De ce canon, on pourrait conclure à une mention implicite du caractère communautaire, même si le terme *communitas* n'y figure pas. Mais observons sa structuration interne et, notamment, l'emploi volontaire de verbes passifs ou d'expressions à caractère passif. Il déclare que les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés ( *incorporati* ) au Christ par le baptême, sont constitués ( *constituti* ) en Peuple de Dieu et qui pour cette raison, faits participants ( *participes facti* ) à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés ( *vocantur* ) à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Eglise pour qu'elle l'accomplisse dans le monde. Un même vocabulaire est employé dans le c. 96 où l'on dit bien que l'être humain est incorporé ( *incorporatur* ) par le baptême à l'Eglise du Christ, mouvement confirmé par le canon décrivant les effets du baptême(26). L'emploi des verbes passifs est un

choix qui reprend celui antécédent fait par le Concile Vatican II. Il s'explique par la conception théologique de l'Eglise qui, selon *Lumen gentium*, « apparaît comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du fils et de l'Esprit Saint (27) » et par la volonté de manifester le caractère propre de l'institution ecclésiastique qui préexiste à la volonté de fondation des personnes, pas seulement parce qu'elle est une institution, ce qui peut être dit si l'on se fonde sur les conceptions juridiques et philosophiques des doctrines sur les institutions établies, mais parce qu'elle est le lieu où, dit le Concile Vatican II, le Christ fait de tous ceux qu'il rassemble « mystiquement comme son corps (28) ». Les éléments théologiques nourrissant la conception juridique du caractère originnaire de la société qu'est l'Eglise veulent appuyer, peut-être fonder, le fait que l'élément constituant de l'Eglise n'est pas la volonté des personnes mais la volonté du Christ de rassembler son peuple.

A cet égard, il est intéressant de relire le canon consacré aux catéchumènes, c'est-à-dire aux personnes qui manifestent leur désir de recevoir le baptême et d'entrer dans l'Eglise catholique(29). Le Code de droit canonique, là encore dans la logique introduite par le Concile Vatican II, n'y emploie pas un vocabulaire actif. Il fait apparaître que, comme conséquence de leur mouvement volontaire de demande d'entrée dans l'Eglise, ils sont unis à l'Eglise (*coniunguntur cum Ecclesia*). La décision d'un catéchumène précédant la décision future de recevoir le baptême n'a pas conduit à fonder leur situation juridique uniquement sur le caractère volontaire de leur mouvement vers le baptême, qui, pourtant, aurait pu marquer une distinction avec l'incorporation due à la réception du baptême et à l'acquisition du statut de fidèle. Selon le c. 206 § 2, l'Eglise leur accorde déjà des prérogatives propres aux chrétiens parce que *conectuntur*, ils sont liés, à l'Eglise catholique. Là encore le verbe passif, qui est choisi (*eisdem variis iam largitur praerogativas*), vise à donner un statut à l'acte de volonté du catéchumène. Ce dernier est nécessaire pour qualifier la démarche mais il ne peut rendre compte totalement de l'identité de l'institution dans laquelle la personne sera incorporée. Cette lecture proche du vocabulaire et du style grammatical du Code de droit canonique, qu'aucun canoniste ne peut négliger, trouve une confirmation dans les discussions qui ont eu lieu au moment de la rédaction du c. 11. Ce dernier déclare que seuls les baptisés dans l'Eglise catholique ou ceux qui ont été reçus en elle sont tenus par les lois purement ecclésiastiques, mention qui écarte de l'obligation de ces lois les baptisés dans des communautés séparées. Des consultants auraient voulu que soit noté dans le futur texte codifié que les baptisés dans l'Eglise catholique, ou les reçus en elle, ayant quitté l'Eglise catholique par un acte formel, ne sont pas tenus par l'observation des lois ecclésiastiques. Ils demandaient que soit ajoutée l'incise *nisi actu formali (et publico) ab eadem defecerint* (à moins qu'ils ne l'aient abandonné par un acte formel et public). La réponse de la commission a été négative. Elle contient, dit-elle, une erreur ecclésiologique selon laquelle l'Eglise serait comprise comme une Eglise de libre appartenance et selon laquelle quelqu'un pourrait sortir « *ad libitum* (30) ». La proposition, ajoute-t-elle, conduirait à des conclusions absurdes et retirerait toute force à la loi ecclésiastique : il suffirait que quelqu'un déclare formellement se retirer de l'Eglise catholique pour qu'il ne soit pas obligé par la loi. L'obligation de respecter les lois dépendrait de la personne privée elle-même. Et, puisque la proposition de ces consultants avançait que le contenu du futur canon pouvait être contraire à la mention, en un autre endroit du Code, du respect dû à la liberté religieuse, la commission ajouta que le canon cité ne trouvait pas d'application ici car il concernait le premier engagement de foi ou l'incorporation à l'Eglise(31). Cette remarque très significative de la commission contient deux affirmations liées. D'une part, elle dit explicitement que l'Eglise est une institution dans laquelle le fondement de l'obligation de respect des lois ne dépend pas de la volonté privée des fidèles. D'autre part, elle exprime la conception que l'Eglise catholique a de son identité institutionnelle. Elle n'est pas, à l'instar d'une association, un groupe dont l'appartenance est fondée sur la volonté du fidèle, sauf à dire qu'elle est antécédente et nécessaire pour l'acquisition de son statut. Des canonistes ont relevé le caractère inopérant et, même, étrange, de la volonté de soumettre à la juridiction de l'Eglise une personne qui l'a formellement quittée(32). Le fait de maintenir le principe traditionnel du *semel catholicus semper catholicus* (catholique une fois, catholique toujours) montre que le fondement de

cette règle touche la manière dont l'Eglise catholique comprend son identité en tant qu'institution et la spécificité de l'appartenance des membres qui ne peut être équivale à l'appartenance à une société volontaire mais, plutôt, à celle de citoyen d'une société étatique.

### **3. Communauté et participation.**

Une fois posé ce principe qui protège l'Eglise catholique contre une qualification de simple groupe ayant une identité communautaire et considérant l'organisation interne de l'Eglise, peut-on équivaler le statut de fidèle au statut de citoyen ? La spécificité institutionnelle évoquée plus haut apparaît lorsqu'on analyse l'organisation d'une des principales personnes juridiques organisées hiérarchiquement, le diocèse qui est la figure achevée du statut d'Eglise particulière. Le Code de droit canonique dit explicitement qu'il est une communauté(33). Y appartenir a un caractère fondamental. Dans le Code de droit canonique, tous les fidèles appartiennent ou sont reliés à un diocèse(34). Le fondement de leur appartenance, du point de vue juridique, vient du fait qu'ils réalisent là, dans ce lieu ou dans cette communauté, leur appartenance à l'Eglise tout entière. Le fidèle est d'abord domicilié dans un lieu et relève d'une juridiction ecclésiastique. Le motif de cette règle de définition de l'appartenance vient de ce que l'Eglise catholique exerce sa mission dans des communautés qu'elle détermine. La détermination est la plupart du temps territoriale, en tout cas, faite à partir de critères objectifs, de manière à ce que la communauté ait une réalité sociologique antérieure à la détermination ecclésiologique, sans que pour autant on cherche à recouvrir des divisions auxquelles serait apportée une consécration. C'est le rôle que l'on a affecté au territoire en tant qu'élément déterminant de l'érection de diocèses, celui-ci permettant de constituer des communautés composées de personnes diverses, ayant déjà à vivre une catholicité locale(35). Ce point est assez important pour souligner la volonté de l'Eglise de créer hic et nunc des communautés à vocation eschatologique. Elles auront à réaliser dans ce lieu déterminé l'unité que promeut la vocation de l'Eglise dans le monde. Le principe de l'érection de la communauté en personne juridique fait ressortir le fait que l'Eglise catholique donne à la communauté déterminée une stabilité. Ce principe d'action s'explique par la permanence qu'elle veut inscrire dans une action pastorale en un lieu choisi. Elle crée un office canonique auquel elle attache une cura pastoralis ou charge pastorale. Celle-ci est constituée d'actions qui reviennent en propre à un « pasteur », ce terme étant, dans le Code de droit canonique un terme à contenu spécifique : ne peut être pasteur d'un diocèse que le fidèle ayant reçu l'ordination sacerdotale, pour le cas que nous traitons, l'ordination comme évêque. C'est à lui que revient le devoir et le droit d'exercer les trois fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement in persona christi capitis pour la communauté dans laquelle il exerce sa charge. Les rédacteurs du c. 1008 § 1 ont demandé à ce que soit ajouté à persona christi le terme de capitis, pour bien marquer la mise en valeur du caractère hiérarchique de la charge la distinguant de ce que le Concile Vatican II appelle le sacerdoce commun acquis par le baptême(36). Cela autorise à appeler les diocèses des communautés hiérarchiques car la structuration a essentiellement ce caractère qui ne pourrait être autre(37).

Cette « note » spécifique de la communauté diocésaine ressort de la manière dont les fidèles sont appelés à « participer » en tant que membres. Ils le font au sein d'institutions internes, des conseils ou des assemblées où le caractère hiérarchique est respecté. C'est le cas du synode diocésain dont le caractère symbolique est important si l'on veut comprendre quel sens le Code de droit canonique donne au terme participation. Ayant un caractère solennel, il est convoqué par l'évêque diocésain pour exercer une fonction législative, la production de textes de cette nature ayant pour but d'organiser la vie du diocèse(38). Les canons du Code de droit canonique qui lui sont consacrés mettent en valeur le caractère communautaire de l'assemblée. Mieux, le c. 466 permet de dire que l'évêque diocésain fait partie du synode en tant que membre(39). De fait, c'est la seule institution du diocèse à laquelle il appartient. Les autres institutions sont pour lui des vis-à-vis dont il reçoit des propositions, des avis ou des consentements. La représentation au sein de l'assemblée synodale peut faire en sorte que celle-ci configure le diocèse et exprime le caractère communautaire de celui-ci. C'est la diversité de la communauté qui peut apparaître car le synode est un lieu

institutionnel de participation. Mais la mise en valeur de l'aspect communautaire et participatif n'écarte pas le principe hiérarchique, élément essentiel de la constitution de l'Eglise catholique. En effet, le c. 466 déclare : « dans le synode diocésain, l'Evêque est l'unique législateur, les autres membres du synode ne possédant que voix consultative ; lui-même signe seul les déclarations et les décrets du synode qui ne peuvent être publiés que par son autorité ». Ce canon trouve une origine historique dans le synode de Pistoie qui attachait la force législative de ses décisions au fait qu'elles avaient été prises par une assemblée diocésaine. On veut éviter cette pratique. Mais surtout on cherche à protéger l'unité du diocèse et son lien avec l'Eglise catholique tout entière. L'Evêque diocésain ne peut s'en détacher comme membre du Collège des évêques dont il fait partie. L'analyse du canon confrontée à l'ensemble des canons consacrés au synode montre que l'affirmation du principe hiérarchique n'évacue pas totalement le caractère communautaire de l'institution synodale. Les actes signés par l'évêque diocésain ne seront pas épiscopaux mais synodaux. Ils conservent une nature d'actes produits par une assemblée diocésaine. Ils vont s'imposer au sein du diocèse avec leur caractère d'actes solennels et une forme qu'un successeur de l'évêque législateur ne pourrait négliger. De ce point de vue le synode est un lieu très particulier et unique où se fait une articulation entre l'existence et la reconnaissance d'une communauté érigée composée de fidèles ayant des droits de participation à l'activité législative du diocèse et le fait qu'un pasteur ait été placé à la tête de cette institution pour exercer la charge pastorale in persona christi capitis qui lui donne des devoirs et des droits particuliers.

Sans doute trouvons nous dans cette institution une expression, une mise en œuvre du caractère spécifique de l'organisation de l'Eglise catholique. Celle-ci a un aspect communautaire qui s'articule sur le principe hiérarchique. Dès lors la communauté diocésaine ne peut être dite communauté sans que soit tenu compte du fait hiérarchique et des conséquences importantes qui en découlent. Le Code de droit canonique fait toujours mention de ce dernier de sorte que le concept même d'organisation de l'Eglise ne peut être évoqué que comme un concept spécifique. Ainsi en ressort-il du c. 208 qui déclare qu'existe « entre tous les fidèles du fait de leur régénération dans le Christ, quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ » ajoutant dans une incise « selon la condition et la fonction propre de chacun ». La présence de cette incise a été relevée par la doctrine canonique au moment de la rédaction de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Certains auraient voulu qu'elle soit retirée pour laisser place à une mention de l'égalité sans que l'on semble retirer d'une main ce que l'on donne de l'autre(40). En fait, elle est restée dans le texte promulgué en 1983 car, selon ce qu'en dit la doctrine favorable à son maintien, elle exprime clairement que l'organisation de l'Eglise catholique ne peut être comparée à celle d'une société où règne le principe d'égalité à la fois fonctionnelle et sociale. Le fidèle décrit par le Code de droit canonique au c. 204, qui est fait participant aux trois fonctions du Christ, ne peut être comparé au citoyen des sociétés politiques qui ont inscrit le principe d'égalité dans leurs constitutions. Le fidèle, contrairement au citoyen et à son statut fondamental, ne jouit pas d'une priorité fonctionnelle dans l'acquisition des offices qui forment l'organisation de l'Eglise. L'ordination sacerdotale rend apte à exercer certains offices que le Code de droit canonique décrit comme étant réservés. Ainsi en est-il de l'office d'évêque diocésain mais aussi de curé de paroisse et de chapelain. L'exemple du c. 517 § 2 qui permet que l'on nomme un diacre ou un laïc ou un groupe de laïcs, donc des personnes non ordonnées à la tête d'une paroisse au cas où une pénurie de prêtres empêche de nommer une personne ayant reçu l'ordination sacerdotale est un cas d'exception. Il faudrait nommer un prêtre, vivant à proximité, qui exercera, à côté du titulaire de l'office une fonction de modérateur de la charge pastorale. La communauté hiérarchique qu'est la paroisse ne pourrait pas être organisée comme une communauté dans laquelle apparaîtrait qu'un fidèle laïc puisse remplacer un prêtre. Certes il faut rappeler que beaucoup d'offices dans l'organisation de l'Eglise catholique peuvent être remplis par des fidèles non ordonnés mais les raisons qui conduisent à la réserve d'offices dans l'organisation de l'Eglise concernent le respect du principe hiérarchique c'est-à-dire de l'aptitude

à exercer une fonction in persona Christi capitis . C'est dire que l'application du terme communauté au diocèse, comme le fait le c. 460, est, elle aussi, spécifique. A lui seul, le terme ne rend pas compte de l'identité de cette communauté. Il permet de dire que la communauté, ainsi le diocèse, est un cadre de participation pour tous les fidèles qui en sont membres. Ceux-ci ont une place, un rôle à jouer, une fonction qui font partie de leur statut fondamental de baptisés. Ces éléments de leur statut de participation ne définissent pas à eux seuls la nature de la communauté dans laquelle ils agissent. Les communautés sont aussi un cadre de participation pour ceux qui sont aptes à exercer des charges en raison de leur ordination sans que les pouvoirs qu'elle donne viennent de leur statut de membre de la communauté. C'est qui autorise l'Eglise à dire qu'elle n'est pas une démocratie.

### **5. Association et participation.**

Qu'en est-il des communautés associatives qui, dans le Code de droit canonique de 1983, reçoivent un traitement législatif ample en contrepoint des communautés hiérarchiques ?(41) Y a-t-il une correspondance plus grande entre l'activité associative des sociétés modernes et celle de l'Eglise catholique qui permette de tenir pour équivalente la participation qu'elles autorisent ? L'existence de communautés associatives repose sur un droit, une liberté de fondation et d'organisation. Peuvent y appartenir les fidèles qui le désirent. Les régulations apportées à l'exercice de cette liberté trouvent un équivalent relatif dans les droits modernes. D'une part, le respect de critères d'ecclésiasticalité est nécessaire pour que l'association puisse se constituer. Se référant aux exemples donnés dans l'Exhortation apostolique *Christifideles laici* de Jean-Paul II, on juge que ces critères sont indispensables pour qu'une association agisse dans l'Eglise(42). Il s'agit des grands traits d'appartenance et de respect d'éléments essentiels de l'unité. De plus, des restrictions d'appartenance sont décidées pour des catégories de personnes comme les clercs. En revanche, plus intéressante, car de caractère seulement canonique, est la distinction entre deux grands types d'associations, les associations dites privées et les associations publiques de fidèles. Sans que le code n'apporte d'éléments théoriques, la distinction entre les deux types de groupements peut être décrite en fonction du rapport distinct qu'elles ont avec l'autorité hiérarchique. Les associations privées sont plus libres que les associations publiques. Si, selon le c. 301 § 1, elles se proposent d'enseigner la doctrine chrétienne au nom de l'Eglise, de promouvoir le culte public ou poursuivent d'autres fins dont la conduite est de soi réservée à l'autorité ecclésiastique, elles seront nécessairement publiques. Une réserve est faite par l'Eglise sur ces finalités de sorte qu'il ne pourrait y avoir d'associations privées qui les poursuivent. Les conséquences juridiques d'une acquisition du statut d'association publique touchent la liberté d'exercice non pas tant du droit d'association elle-même, qui dans ce cas, est seulement régulé, mais la mise en œuvre concrète de ce droit dans le cadre que définissent les statuts. Ceux-ci contiennent des possibilités de contrôle et de régulation de la part de la hiérarchie de l'Eglise, évidemment plus importants que ceux qui l'on pourrait trouver dans des associations privées. Le fait que de telles règles existent, donnant à l'autorité un droit étendu, pouvant être jugé comme une restriction de la liberté d'association par ailleurs proclamée dans le c. 215, contraint à évaluer la manière dont le Code de droit canonique pose le cadre de participation des fidèles. Ceux-ci ont reçu dans le baptême une participation à l'activité de l'Eglise qu'il peuvent exercer individuellement ou collectivement. Dans un cadre collectif, cette participation est encadrée. Elle est plus ou moins libre si les domaines qui forment l'unité de l'Eglise catholique que les ministres sacrés ont la charge de promouvoir et de faire respecter sont concernés. Ainsi, dans le domaine de l'enseignement de la doctrine chrétienne, la participation des fidèles sous forme associative deviendrait objet de régulation car leur activité sera contrôlée sous l'angle du respect du magistère(43). De même pour la promotion du culte public, une finalité qui engagerait l'Eglise et concernerait la responsabilité propre des pasteurs sacrés serait aussi un objet d'encadrement important. Cette approche montre la distance que le droit associatif de l'Eglise prend par rapport à la vision libérale des lois étatiques concernant les associations. Le fidèle est contraint, s'il ne le fait de lui-même, à privilégier les éléments communs d'unité de l'Eglise catholique et la responsabilité des pasteurs, c'est-à-dire de la hiérarchie

de l'Eglise, dans la promotion de ceux-ci et leur respect. A cet égard, une fois encore, le fidèle ne peut être équipé au citoyen des sociétés modernes. Si, dans celles-ci, en raison de l'importance prise par le principe de l'individualisme libéral, le sens civique peut l'emporter sur le sens communautaire. Dans l'Eglise catholique, ce sens communautaire et le lien que toute personne a avec les éléments d'unité de l'Eglise ne peuvent être mis en second par rapport au respect qu'il leur doit. Dans certains domaines qui sont propres à l'action de la hiérarchie, le fidèle ne peut agir sans contrôle.

Quel droit a-t-il sur les finalités des associations auxquelles il appartient ? A-t-il le droit de participer à leur changement ou à leur évolution ? La réponse est positive car ce serait nier la liberté d'association si des membres ne pouvaient agir sur les finalités des groupes qu'ils créent. Toutefois, le fait d'être une association d'Eglise et, pour un fidèle, d'être membre de l'Eglise catholique comporte un devoir. Bien qu'il apparaisse dans l'ensemble des canons consacrés aux associations, ce dernier est bien mis en valeur dans la partie du Code dédiée aux membres d'instituts de vie consacrée et aux sociétés de vie apostolique. De fait, le Code de droit canonique relie l'existence de ces institutions à la vie associative. Ce qui a conduit le Code de droit canonique à faire ce lien, c'est une considération du principe de liberté de s'associer pour pouvoir poursuivre un but en commun. Cependant il traite les instituts de vie consacrée d'une manière particulière et leur consacre un titre à part, détaché des canons sur les associations. Il les considère comme des cas spécifiques de personnes juridiques publiques car ils contiennent une participation à la vie de l'Eglise, à laquelle elle apporte une reconnaissance. Les fondateurs ne sont pas appréciés uniquement sous l'angle d'une participation à l'action de l'Eglise qui conduirait celle-ci à opérer un plus grand contrôle sur ce qu'ils font et ce que font leurs successeurs. Elle se prononce sur la pensée du fondateur qu'elle considère comme un « don » fait à l'Eglise. L'acquisition d'un statut juridique n'est pas seulement un cadre d'activité qui organise les rapports mutuels entre fidèles et autorité. Elle est la qualification d'un patrimoine propre de l'Eglise catholique qu'elle considère comme nécessaire à sa vie charismatique ou, dit dans les termes du c. 607 § 1, comme manifestant dans l'Eglise l'admirable union sponsale établie par Dieu, signe du siècle à venir. Dès lors, elle protège le patrimoine en lui donnant une stabilité et en demandant aux personnes, surtout aux membres des instituts, de le respecter. L'individu a en conséquence un droit limité sur ce patrimoine. La limite ne porte pas sur le droit à faire évoluer ou changer le patrimoine. On sait que les instituts de vie consacrée ont des processus de décisions participatives qui, dans certains cas, seraient des modèles d'exercice de la démocratie. Tous ont des chapitres qui organisent la participation au sein des instituts. Mais le Code de droit canonique insiste sur le fait que les changements devront être appréciés par l'autorité suprême, en l'occurrence, le chapitre général, qui évaluera le poids des motifs avancés et les conséquences sur la vie de chaque institut et la vie de l'Eglise. L'ensemble est participatif. Mais le but assigné à un chapitre général est de protéger le patrimoine de l'institut, d'en promouvoir sa rénovation et son adaptation(44). Par la voie participative, une personne a un droit sur le bien de la communauté à laquelle il appartient, mais, en même temps, un devoir d'appréciation de ses décisions en fonction du bien de la communauté elle-même.

La création de communautés associatives et leur activité reposent donc sur une liberté, encadrée, régulée, qui donne un pouvoir aux membres de communautés associatives de décider leur mode et les finalités de participation à la mission de l'Eglise. Ils devront cependant régler l'exercice de celle-ci en fonction du bien de l'Eglise. C'est leur devoir. Ainsi déclare le c. 223 § 1 : « dans l'exercice de leurs droits, les fidèles, tant individuellement que groupés en associations, doivent tenir compte du bien commun de l'Eglise ainsi que des droits des autres et des devoirs qu'ils ont envers eux ». Mais le second paragraphe du canon ajoute qu'« en considération du bien commun, il revient à l'autorité ecclésiastique de régler l'exercice des droits propres aux fidèles ». Un élément juridictionnel intervient dans un domaine investi par le principe de liberté. Il est fondé sur la nécessité de conserver l'unité de l'Eglise, notamment quand les trois grands liens ( ligamina ) qui assurent l'unité de l'Eglise risquent d'être atteints(45). Jugé en fonction de l'idée libérale

d'association des sociétés modernes, il ne manque pas d'être une marque, là encore spécifique, de l'exercice du droit de participer à l'activité de l'Eglise d'une manière communautaire. Confrontée au pluralisme institutionnalisé des sociétés, surtout occidentales, enracinée dans une conception de l'individu source de ses choix et libre de choisir son mode d'être citoyen en fonction de l'idée qu'il a de la vérité, reprise dans les droit étatiques dans le développement de plus en plus grand de l'idée contractuelle, la liberté citoyenne de vivre en communauté associative trouve dans le droit canonique une institutionnalisation que le fidèle est contraint d'accepter. Dans son adhésion à l'Eglise, sans doute, reconnaît-il entrer dans une société où la juridiction qui s'y exerce lui demandera d'autolimiter l'exercice de ce droit fondamental reconnu comme droit naturel par le Code de droit canonique. Les raisons sont d'abord théologiques et ecclésiologiques. Elles fondent des motivations spirituelles. Pour le domaine juridique, le débat canonique n'est pas clos lorsqu'il cherche à établir en quoi ces raisons et ces motivations affectent l'idée de droit de s'associer. Est-ce uniquement dans son exercice ou, par son intégration dans une systématique qui lui donne un sens « propre », dans son statut même de droit ? Ce terme « propre » est sans doute l'élément de discussion actuel dont il faudrait encore définir le sens et, surtout, l'étendue. Il évoque une conception particulière de l'exercice des devoirs et droits des membres de l'Eglise catholique. Les communautés que ceux-ci fondent par eux-mêmes n'ont pas le même statut que celles qu'ils créent lorsque, citoyens, ils donnent une existence juridique à des associations. Peut-être est-ce la raison expliquant que le c. 215, déclarant la liberté de fonder des associations, ne parle que de celles ayant des buts reliés à la mission de l'Eglise. Ce sont celles que l'Eglise catholique place sous sa juridiction. Si l'on n'est pas fidèle dans une communauté associative comme on est citoyen dans une association de droit étatique, il faut bien admettre que c'est l'idée même de communauté que l'Eglise catholique utilise d'une manière propre. Tant lorsqu'elle évite de l'appliquer à l'Eglise tout entière que lorsqu'elle présente une idée propre des communautés associatives, elle pose comme premier élément d'identité le fait que sa hiérarchie exerce une mission iure divino.

#### Notes

- (1) P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 1-109 et p. 147-165.
- (2) Y. Congar, *L'Eglise. De Saint-Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, Cerf, p.291 ( *Histoire des dogmes, Tome III, Christologie-Sotériologie-Mariologie, Fascicule 3* ).
- (3) Y. Congar, *Ibid.*, p. 292.
- (4) Y. Congar, *Ibid.*, p. 295.
- (5) O. Condorelli, *Dottrine sulla giurisdizione ecclesiastica e teorie del consenso: il contributo di canonisti e teologi al tempo della crisi conciliare*, in *Stagnation oder Fortbildung ? Aspekte des allgemeinen Kirchenrecht in 14. und 15. Jahrhundert*. Herausgegeben von Martin Bertram, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2005, p. 39-49 ( *Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom, Band 108* ).
- (6) H. Scheider, *Der Konziliarismus als problem der neueren katholischen Theologie : die Gekonstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1976, 378 p.
- (7) Y. Congar, *L'Eglise...*, *op.cit.*, p. 352-360.
- (8) A. de la Hera, C. Munier, *Le droit public à travers ses définitions*, in *Revue de droit canonique*, 14, 1964, p. 32-63.
- (9) C.100.
- (10) J. Beyer, *Laïcat ou Peuple de Dieu*, in *Atti del Congresso internazionale di diritto canonico. La Chiesa dopo il Concilio*, Roma, 14-19 gennaio, Milano, Giuffrè, 1972, p. 237.
- (11) J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, in *Revue de Science et de philosophie et de théologie*, 53, 1969, p. 185-211.
- (12) J. Zizoulas, *Mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*, in *Irenikon*, 60, 1987, p. 327-333. E Lanne, *Catholiques et orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital*, in *Nouvelle revue de théologie*, 107, 1985, p. 87-100.
- (13) W. Kasper, *La théologie et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1990, p. 345-351.
- (14) *Lumen gentium*, 6. Voir le commentaire de G. Philipps, *L'Eglise et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican*. Histoire, texte, commentaire de la

- Constitution *Lumen gentium*, Paris, Desclée, 1967, tome I, p. 98-105.
- (15) Y. Congar, *L'Eglise ...*, op.cit., p. 462 : « Le concept de société s'avérerait insuffisant pour dire la richesse du mystère. On pouvait même douter de la possibilité de définir l'Eglise ».
- (16) C. 233 § 1.
- (17) C. 713 § 2.
- (18) C. 460 : il parle de la « communauté diocésaine tout entière ».
- (19) C. 134 § 1.
- (20) C. 515 § 1, c. 519. Voir aussi le c. 564 sur la « communauté » confiée à un chapelain.
- (21) C. 609, 619 etc.
- (22) C. 364, 6°, 463 § 3,
- (23) V. de Paolis, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica, Chiese particolari, comunità ecclesiali*, in *Periodica*, 94, 2005, p. 543-586. Voir aussi B. Chenu, *La signification ecclésiologique du Conseil Œcuménique des Eglises*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 252-269 et 284-318.
- (24) E. Corecco, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo codice di diritto canonico, in lus et communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borjonovo et A. Cattaneo, Lugano, Piemme, p. 706-712.
- (25) C. 1254, c. 1311.
- (26) C. 849.
- (27) *Lumen gentium*, 4.
- (28) *Lumen gentium*, 7.
- (29) C. 206.
- (30) *Communicationes*, 14, 1982, p. 133.
- (31) *Ibid.*, p. 133.
- (32) F.J. Urrutia, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris, 1994, p. 53-55 (*Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de droit canonique, Livre I*).
- (33) C. 460.
- (34) Quand ils n'appartiennent pas à un diocèse, ils appartiennent à une Eglise particulière autre qu'un diocèse (c. 368 et suivants).
- (35) P. Valdrini, *Territorialité et organisation de l'Eglise catholique latine*, in J. Duschesne, J. Ollier, « *Demain l'Eglise*, Paris, Flammarion, 2001, p. 250-256.
- (36) *Communicationes*, 10, 1978, p. 180-181.
- (37) Pour une présentation de cette distinction doctrinale, voir notre article *Charge pastorale et communautés hiérarchiques. Réflexions doctrinales pour l'application du c. 517 § 2*, in *L'année canonique*, 37, 1994, p. 25-36. Pour une appréciation de cette distinction J.P. Schouppe, *Les circonscriptions ecclésiastiques ou communautés hiérarchiques de l'Eglise catholique*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 81/4, 2005, p. 435-467.
- (38) C. 460.
- (39) P. Valdrini, *L'évêque seul législateur dans le synode diocésain*, in *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le code*, Paris (30 nov.-1 er déc. 1988), fasc. P. 42-50.
- (40) J. Bernhard, *Les droits fondamentaux dans la perspective de la lex fundamentalis et la révision du Code de droit canonique in Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la société. Actes du IV<sup>e</sup> congrès international de droit canonique*, Fribourg, Suisse, 6-11 septembre 1980, publié par E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg in Br., 1981, p. 389.
- (41) Voir les c.298-329. Pour une bibliographie : *Das konsoziative Element in der kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches recht*, München, 14.-19. september 1987, Hsgb von W. Aymans, K.T. Geringer, H. Scmitz, St Ottilien, Verlag Erzabtei, 1989, 1166 p. L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano, Giuffrè editore 1991, 289 p.
- (42) J. Paul II, *Les fidèles laïcs. Exhortation apostolique post-synodale Christi fideles laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde*, Paris, centurion, 1989, p. 84-87.
- (43) P. Valdrini, *Association et enseignement. Réflexions canoniques sur l'exercice par des associations de la charge d'enseigner dans l'Eglise*, in *Das konsoziative...*, op. cit., p. 651-656.
- (44) C. 631 § 1.
- (45) C. 205.

(traduzione dalla lingua originale)

**Sommario** : 1. Comunità, società, persona morale. 2. Comunità e volontà dei membri. 3. Comunità e partecipazione. 4. Associazione e partecipazione.

### **1. Comunità, società, persona morale.**

In diritto canonico, il termine comunità non è di uso neutro se si riferisce alle dispute ecclesiologiche che hanno avuto luogo nella società occidentale dal XIII° secolo, ma soprattutto a partire dal XVI° secolo, tra la chiesa cattolica e gli Stati così come dentro alla chiesa stessa. Servite da un'antropologia che mette in valore il posto degli individui nei gruppi ai quali appartengono ed un epistemologia critica che approccia la realtà ecclésiologique della chiesa all'infuori dell'ordine simbolico anteriore, le controversie nate durante il secondo millennio sono state confrontate tutte alle poste di un uso del termine comunità o di termini equivalenti. Che cosa è ciò che la chiesa, persona mistica di cui si percepisce visibilmente la realtà? *Multitudo, congregatio, collectio, collegium etc.*, e, *accanto ad essi, communitas*, il vocabolario è *molteplice*. La posta che si nasconde dietro l'impiego dei termini è, in compenso, simile : quale è l'identità propria di questo assembramento di persone che formano una congregatio fidelium ? Yves Congar ha mostrato il ruolo giocato da Occam in questa controversia. Questo ultimo utilizza le espressioni tradizionali e familiari del Medio Evo ma dà loro un contenuto nuovo. Mentre la congregatio fidelium " aveva un valore organico legato alla realtà misterica e sacramentale del Corpo di Cristo ", la chiesa, secondo Occam, è " una realtà sociale, tutto sommato una moltitudine. Ha la sua realtà per gli individui credenti che la compongono ". Questa trasformazione del senso dell'istituzione ecclesiale è profonda. Inizia per egli credente," al posto di un mondo delle al naturale, di istituzione e di leggi, un mondo di persone e di libertà nella fede ". Queste domande che, tutte, riguardano l'identità istituzionale della chiesa cattolica saranno riprese in modo diverso, costante e polemico nelle discussioni giuridiche e teologiche a proposito del conciliarismo, concilium universalem ecclesiam repraesentans, nei correnti realisti e statalisti, particolarmente Fébronien (Ecclesia, collegium, unita ad colendum Deum secundum doctrinam a Christo traditam) e, soprattutto, nelle grandi scissioni generate dalla Riforma protestante (Ecclesia sancta fidelium congregatio). L'importanza della posta nutrirà delle lotte intorno alle domande diventate cruciali, da una parte, della sovranità della Chiesa, vale a dire della possibilità per lei di esercitare la sua giurisdizione nelle cornici territoriali loro stessi sovrane, dall'altra parte, del ruolo essenziale della gerarchia ecclesiastica come elemento determinante della specificità della chiesa cattolica nella sua azione di ordine spirituale. La concezione di una Chiesa come società specifica, difesa di fronte ai nemici esterni, troverà un'espressione solenne nell'ecclesiologia detto della *societas iuridice perfecta* che diventerà il supporto dell'*ius publicum ecclesiasticum* cattolico, permettendo di affermare, di fronte agli Stati, un diritto innato o sovrano di reggersi e di possedere come società organizzata secondo i principi che gli sono propri, chiedendo ai soggetti che ne sono membri di riconoscere la giurisdizione esclusiva dei ministri consacrati nell'ordine istituzionale della chiesa. Il Codice di diritto canonico del 1917, oggi superato, fu dipendente da questa ecclesiologia e apologetico. Esso evitava accuratamente ogni equivoco semantico che avesse potuto fare pensare della chiesa che era un congregatio fidelium come lo sentivano quelli che utilizzavano un epistemologia istituzionale critica attingendo le sue sorgenti di riferimento o nei modelli sociali degli Stati moderni, particolarmente democratici, o nei temi sviluppati nelle ecclesiologie generate dai movimenti della Riforma. La prospettiva politica e giuridica nella quale si muoveva l'ecclesiologia si ritrovava nel vocabolario del vecchio codice. La chiesa era descritta esclusivamente come un *persona moralis* che ha la sua ragione di essere *ex ipsa ordinatione divina*.

La forza di questa ecclesiologia di *societas iuridice perfecta* spiega l'assenza di prospettiva comunitaria nel Codice di diritto canonico del 1917. La chiesa è un'istituzione che contiene tutti i mezzi di sopravvivenza procurati ai suoi membri per quelli che hanno il compito di darli e di reggere l'insieme della società costituita. La valorizzazione del ruolo unico della gerarchia ecclesiastica in questo ordine e, più largamente, del principio gerarchico come cuore dell'organizzazione

della chiesa, condurrà agli squilibri di presentazione di doveri e diritti delle categorie di persone, chierici, religiosi e laici, conducendo a porre esclusivamente il diritto dell'organizzazione della chiesa nella parte dedicata ai chierici. Le persone morali dette inferiori, le diocesi o Chiese particolari e le parrocchie, non saranno presentate come gli insiemi che riuniscono le persone fisiche. Il diritto essi concernente si apriva sotto i titoli *de episcopis* e *de parochis*. Essi sono i luoghi dove si esercita il governo della chiesa cattolica affidata ai ministri. L'evoluzione che condurrà all'utilizzazione di un altro vocabolario, più ricco e non direttamente politico, toccando l'identità istituzionale della chiesa, si volgerà a favore dell'evoluzione dell'ecclesiologia cattolica nel XX° secolo. Essa passerà da una riconsiderazione delle relazioni tra la chiesa ed i mondi, ad una riscoperta del ruolo della chiesa nella storia grazie ad un approccio di fattura escatologica. Comprenderlo è essenziale. I lavori patristici, liturgici, biblici di cui la grande enciclica di Pio XII, *Mystici corporis* (1943) è il segno e l'incoraggiamento, faranno apprezzare in un altro modo ciò che è la chiesa, la quale non temerà più di ricercare nei vocabolari delle Chiese separate come parlare della sua identità, del suo ruolo, della sua azione nel mondo, così come l'hanno mostrato certi lavori che stabiliscono l'influenza di teologie protestanti sui teologi cattolici in Germania e, più recentemente, l'influenza dei teologi ortodossi restati estranei ai dibattimenti ecclesiologici occidentali. La chiesa è nella storia ma annuncia il senso della storia. La sua vocazione è già di riunire gli uomini che non sono ancora uniti nell'umanità nuova. Essa è un raggruppamento di uomini che annuncia e realizza simbolicamente l'unità futura, nella continuità della missione data al popolo di Israele. Questa prospettiva escatologica spiega il dinamismo missionario notevole fin dalla metà del secolo ultimo ma anche un cambiamento di prospettiva, valorizzando il fatto comunitario nel suo ruolo di espressione della natura propria della chiesa come luogo di assembramento degli uomini che annunciano il senso della storia. A questo riguardo, si deve sottolineare lo sviluppo degli studi inerenti il senso delle assemblee eucaristiche e la trasformazione della liturgia che li organizza come espressioni della natura comunitaria della chiesa. Le parole essenziali che formano il vocabolario ecclesiologico dei testi ufficiali della chiesa cattolica cambieranno. Come lo si vede in quelli del Concilio Vaticano II, ricercati nelle Scritture e negli scritti della tradizione, i termini esprimeranno il fatto che la chiesa è una comunità di persone aggregate e costituenti una comunità particolare. Si sa che, tra i numerosi termini adoperati per descrivere la chiesa, uno di essi si è imposto negli anni sessanta, il termine di Popolo di Dio, utilizzato come titolo nella Costituzione apostolica *Lumen gentium*.

## **2. Comunità e volontà dei membri.**

La designazione Popolo di Dio è ripresa come titolo del libro II del Codice di diritto canonico del 1983. Sebbene sia l'unica che questo Codice abbia mantenuto della Costituzione apostolica *Lumen gentium* a proposito della chiesa, segna un cambiamento rispetto al Codice di diritto canonico del 1917 che intitolava l'insieme dei canoni che trattano la stessa materia per il famosa *de personis*. Che cosa ne è dell'impiego del termine comunità nel Codice di diritto canonico attuale? Due volte solamente, il termine si applica alla chiesa cattolica in quanto tale. La prima riguarda il dovere di favorire le vocazioni al ministero clericale. Si dice che incombe sulla comunità cristiana tutta intera. Il secondo, in un senso simile, domanda ai membri di istituti secolari di cooperare al servizio della "comunità ecclesiale". Queste due menzioni, per importanti che siano, sono completamente marginali. All'infuori di queste due citazioni, il termine comunità non è applicato mai alla chiesa tutta intera. Serve in compenso a designare i raggruppamenti di fedeli che ricevono uno statuto dentro la chiesa e che, nel Codice di diritto canonico del 1917, formavano le persone morali inferiori : da una parte le istituzioni nelle quali è esercitato un incarico pastorale affidato ad un pastore, le diocesi, le altre Chiese particolari e le parrocchie e, su questo punto, innova rispetto al Codice di diritto canonico del 1917, dall'altra parte gli istituti di vita dedicata, Istituti religiosi ed istituti secolari, un settore del codice dove l'impiego del termine è più abbondante. In compenso, il termine sembra adattato quando, nella scia dei testi a carattere ecumenico del Concilio Vaticano II, designa i gruppi ecclesiali annessi alle correnti protestanti. Li chiama comunità ecclesiali distinguendoli, per esempio, delle Chiese orientali che non sono in piena comunione con la chiesa cattolica. Il motivo è l'assenza in queste

comunità della successione apostolica, vale a dire di una gerarchia fondata sul ricevimento del sacramento dell'ordine. È facile concludere che, nel Codice di diritto canonico, il termine comunità non fa parte del vocabolario ufficiale quando si tratta di tradurre il modo di cui la chiesa cattolica presenta la sua identità istituzionale nell'ordine universale ed il ruolo che ricopre la gerarchia della chiesa. Quale vocabolario utilizza? Al c. 204, essa è detta costituita ed organizzata in questo mondo come una società, rimanendo nella chiesa cattolica governata dal successore di Pietro e dei Vescovi in comunione con lui. E, al c. 113 § 1, è detto che la chiesa cattolica e la Sede apostolica hanno qualità di persona morale per l'ordine divino in sé. Per esprimere la natura istituzionale della chiesa, si preferisce sempre al termine di comunità le due espressioni di società organizzata sotto il governo del papa e del Collegio dei vescovi e quello di persona morale. Questa ultima designazione acquista nel nuovo codice più forza che nel codice vecchio dove, come abbiamo detto, era utilizzata. Difatti, l'espressione persona morale è applicata unicamente alla chiesa cattolica ed alla Sede apostolica. Si vuole distinguerli dalle Chiese particolari, parrocchie e dalle altre comunità che rientrano nel fenomeno associativo dove sono chiamate persone giuridiche. Questi due modi di parlare mostrano una volontà di valorizzare una specificità istituzionale della chiesa tutta intera o Chiesa universale che la parola stessa di comunità non sembra potere ricoprire. Il Codice di diritto canonico del 1983 è dipendente, su questo punto, dalla storia movimentata dell'ecclesiologia degli ultimi secoli. La sua dipendenza appare quando si appoggia sul principio di sovranità della chiesa nel suo ordine e la richiama. È probabilmente sempre necessario menzionare il diritto innato, *ius nativum*, della chiesa di possedere dei beni e di costringere, altrimenti dice di esercitare la sua giurisdizione a titolo proprio senza che abbia a ricevere da un'istituzione o di un governante il diritto di farlo. Essa agisce a titolo originario. È lo scopo dell'applicazione alla chiesa del concetto di persona morale, utile nell'ordine giuridico ed anche politico siccome era il concetto di *societas iuridice perfecta* al tempo delle dispute ecclesiologiche richiamate sopra. Esso garantisce ed afferma ancora la sovranità della chiesa cattolica nell'ordine spirituale e l'autorizzazione sempre ad avere un'organizzazione particolare ed un carattere specifico, come dimostra il c. 204 § 2 : la chiesa è costituita ed organizzata in questo mondo come una società con un governo ai propri fondamenti affidati al successore di Pietro ed ai vescovi in comunione con lui. Lo stesso c. 204, al § 1, dà un contenuto teologico, alla nozione di chiesa, assembramento di fedeli che hanno una specificità dovuta all'origine divina della chiesa. Per questo canone, si potrebbe pervenire ad una menzione implicita del carattere comunitario, anche se il termine *communitas* non figura. Ma osserviamo la sua strutturazione interna e, particolarmente, l'impiego volontario di verbi passivi o di espressioni di carattere passivo. Dichiaro che i fedeli di Cristo sono quelli che, in quanto incorporati, incorporati, al Cristo per il battesimo, sono costituiti (costituiti) in Popolo di Dio e che per questa ragione, resi partecipi, *participi facti*, a loro modo alla funzione sacerdotale, profetica e reale di Cristo, sono chiamati, *vocantur*, ad esercitare, ciascuno secondo la sua condizione propria, la missione che Dio ha affidato alla chiesa affinché la compiesse nel mondo. Un stesso vocabolario è adoperato nel c. 96 dove si dice bene che l'essere umano è incorporato (*incorporatur*) per il battesimo alla chiesa di Cristo, movimento confermato dal canone che descrive gli effetti del battesimo (c). 849. L'impiego dei verbi passivi è una scelta che riprende quell'antecedente fatto dal Concilio Vaticano II. Esso si esprime per la concezione teologica della chiesa che, secondo *Lumen gentium*, " appare come un popolo che trae la sua unità dall'unità del Padre e del figlio e dello spirito Santo " e per la volontà di manifestare il carattere proprio dell'istituzione ecclesiastica che preesiste alla volontà di fondazione delle persone, non solamente perché è un'istituzione, ciò che può essere detto se si basi sulle concezioni giuridiche e filosofiche delle dottrine sulle istituzioni stabilite, ma perché è il luogo dove, dice il Concilio Vaticano II, il Cristo fa di tutti quelli che riunisce " *mystiquement* come suo corpo ". Gli elementi teologici che nutrono la concezione giuridica del carattere originario della società che è la chiesa vogliono appoggiare, forse fondare, il fatto che l'elemento costituente della chiesa non è la volontà delle persone ma la volontà del Cristo di riunire il suo popolo.

A questo riguardo, è interessante rileggere il canone dedicato ai catecumeni, vale a dire alle persone che manifestano il loro desiderio di

ricevere il battesimo e di entrare nella chiesa cattolica. Il Codice di diritto canonico, ancora nella logica introdotta dal Concilio Vaticano II, non adopera un vocabolario attivo. Fa apparire che, come conseguenza del loro movimento volontario di domanda di entrata nella chiesa, coniunguntur cum Ecclesia, sono uniti alla chiesa. La decisione di un catecumeno che precede la decisione futura di ricevere il battesimo non ha portato a fondare la sua situazione giuridica unicamente sul carattere volontario del suo movimento verso il battesimo che, tuttavia, avrebbe potuto segnare una distinzione con l'incorporazione dovuta al ricevimento del battesimo ed all'acquisizione dello statuto di fedele. Secondo il c. 206 § 2, la chiesa accorda loro già delle prerogative proprie dei cristiani perché *conectuntur*, sono legati, alla chiesa cattolica. Qui ancora il verbo passivo che è scelto, mira a dare un statuto all'atto di volontà del catecumeno. Questo ultimo è necessario per qualificare il passo ma non può rendere totalmente conto dell'identità dell'istituzione nella quale la persona sarà incorporata. Questa lettura stretta del vocabolario e dello stile grammaticale del Codice di diritto canonico che nessun canonista può trascurare, trova una conferma nelle discussioni che hanno avuto luogo al momento della redazione del c. 11. Questo ultimo dichiara che solo i battezzati nella chiesa cattolica o quelli che sono stati ricevuti in lei sono tenuti dalle leggi puramente ecclesiastiche, menzione che esenta dall'obbligo di queste leggi i battezzati nelle comunità separate. Alcuni consultori avrebbe rovoluto che fosse annotato nel futuro testo codificato che i battezzati nella chiesa cattolica, o quelli ricevuti in essa, avendo lasciato la chiesa cattolica per un atto formale, non fossero tenuti all'osservazione delle leggi ecclesiastiche. Essi chiedevano che fosse aggiunto l'inciso nisi actu formali (et publico) ab eadem defecerint, a meno che non l'abbiano abbandonato per un atto formale e pubblico. La risposta della commissione è stata negativa. Essa contiene, dice, un errore ecclesiologico secondo il quale la chiesa sarebbe constata come una Chiesa di libera appartenenza e secondo il quale qualcuno potrebbe uscire " ad libitum ". La proposta, aggiunge, condurrebbe a conclusioni assurde e ritirebbe ogni forza alla legge ecclesiastica : basterebbe che qualcuno dichiarasse di ritirarsi formalmente dalla chiesa cattolica per non essere obbligato alla legge. L'obbligo di rispettare le leggi dipenderebbe dalla persona privata stessa. E, poiché la proposta di questi consultori avanzava che il contenuto del futuro canone poteva essere contrario alla menzione in un altro luogo del Codice del rispetto dovuto alla libertà religiosa, la commissione aggiunse che il canone citato non trovava applicazione qui perché riguardava il primo impegno di fede o l'incorporazione alla chiesa. Questa osservazione molto significativa della commissione contiene due affermazioni legate. Da una parte, dice esplicitamente che la chiesa è un'istituzione nella quale il fondamento dell'obbligo di rispetto delle leggi non dipende dalla volontà privata dei fedeli. Dall'altra parte, esprime la concezione che la chiesa cattolica ha una sua identità istituzionale. Non è, come un'associazione, un gruppo di cui l'appartenenza è fondata sulla volontà del fedele, salvo a dire che essa è anteriore e necessaria per l'acquisizione del suo statuto. Alcuni canonisti hanno rilevato il carattere inoperante e, comunque, strano, della volontà di sottomettere alla giurisdizione della chiesa una persona che l'ha lasciata formalmente. Il fatto di mantenere il principio tradizionale del *semel catholicus semper catholicus*, cattolico una volta, cattolico sempre, dimostra che il fondamento di questa regola tocca il modo in cui la chiesa cattolica comprende la sua identità in quanto istituzione e la specificità dell'appartenenza dei membri che non può essere equiparata all'appartenenza ad una società volontaria ma, piuttosto, a quella di cittadino di una società statale.

### **3. Comunità e partecipazione.**

Una volta posto questo principio che protegge la chiesa cattolica contro una qualifica di semplice gruppo che ha un'identità comunitaria e considerando l'organizzazione interna della chiesa, è possibile equiparare il fedele al cittadino ? La specificità istituzionale rievocata più sopra appare quando si analizza gerarchicamente l'organizzazione di una delle principali persone giuridiche organizzate, la diocesi che è la figura finita di statuto di chiesa particolare. Il Codice di diritto canonico dice esplicitamente che è una comunità (c.460). L'appartenere ha un carattere fondamentale nel Codice di diritto canonico nella misura in cui tutti i fedeli appartengono ad una diocesi. Il fondamento della loro appartenenza, dal punto di vista giuridico, deriva dal fatto che

essirealizzano qui, in questo luogo o in questa comunità, la loro appartenenza alla chiesa tutta intera. Il fedele è in primo luogo domiciliato in un luogo e collegato ad una giurisdizione ecclesiastica. Il motivo di questa regola di definizione dell'appartenenza deriva dal fatto che la chiesa cattolica esercita la sua missione nelle comunità che essa determina. La determinazione è nella maggior parte dei casi territoriale, in ogni caso, fatta a partire da criteri obiettivi, in modo che la comunità abbia una realtà sociologica anteriore alla determinazione ecclesiologica, senza che per tanto cerchi di ricoprire delle divisioni alle quali sarebbe portata una consacrazione. È il ruolo che si è destinato al territorio in quanto elemento determinante dell'erezione di diocesi, ciò che permette di costituire delle comunità composte di persone diverse, avendo già da vivere una cattolicità locale. Questo punto è abbastanza importante per sottolineare la volontà della chiesa di creare hic e nunc delle comunità a vocazione escatologica. Esse avranno da realizzare in questo luogo determinato l'unità che promuove la vocazione della chiesa nel mondo. Il principio dell'erezione della comunità in persona giuridica fa emergere il fatto che la chiesa cattolica dà alla comunità determinata una stabilità. Questo principio di azione si spiega con la permanenza che essa vuole iscrivere in un'azione pastorale in un luogo scelto. Essa crea un ufficio canonico al quale lega una cura pastoralis o incarico pastorale. Questa è costituita di azioni che ritornano in proprio ad un "pasteur", questo termine che è, nel Codice di diritto canonico un termine a contenuto specifico: non può essere pastore di una diocesi che il fedele quando ha ricevuto l'ordinamento sacerdotale, per il caso che trattiamo, l'ordinamento come vescovo. A lui appartiene il dovere ed il diritto di esercitare le tre funzioni di insegnamento, di santificazione e di governo in persona christi capitis per la comunità nella quale esercita il suo carico. I redattori del c. 1008 § 1 hanno chiesto che sia aggiunto a persona christi il termine di capitis, per segnare bene la valorizzazione del carattere gerarchico dell'incarico che la distingue di ciò che il Concilio Vaticano II chiama il sacerdozio comune acquistato dal battesimo. Ciò autorizza a definire le diocesi come comunità gerarchiche perché la struttura ha essenzialmente questo carattere che non potrebbe essere altro.

Questa "nota" specifica della comunità diocesana riporta al modo in cui i fedeli sono chiamati a "partecipare" in quanto membri. Lo fanno in seno ad istituzioni interne, dei consigli o delle assemblee dove il carattere gerarchico è rispettato. È il caso del sinodo diocesano in cui il carattere simbolico è importante se si vuole comprendere quale senso il Codice di diritto canonico dà al termine partecipazione. Avendo un carattere solenne, egli è convocato dal vescovo diocesano per esercitare una funzione legislativa, la produzione di testi di quella natura che ha lo scopo di organizzare la vita della diocesi. I canoni del Codice di diritto canonico che gli è dedicato mettono in luce il carattere comunitario dell'assemblea. Meglio, il c. 466 permette di dire che il vescovo diocesano faccia parte del sinodo in quanto membro. Di fatto, è la sola istituzione della diocesi alla quale appartiene. Le altre istituzioni sono per lui dei contatti in cui riceve delle proposte, dei pareri o dei consensi. La rappresentazione in seno all'assemblea sinodale può fare in modo che questa configuri la diocesi ed esprima il suo carattere comunitario. È la diversità della comunità che può apparire perché il sinodo è un luogo istituzionale di partecipazione. Ma la valorizzazione dell'aspetto comunitario e partecipativo non scostano il principio gerarchico, elemento essenziale della costituzione della chiesa cattolica. Difatti, il c. 466 dichiara: "nel sinodo diocesano, il vescovo è l'unico legislatore, gli altri membri del sinodo posseggono solamente voce consultativa; egli stesso firma solo le dichiarazioni ed i decreti del sinodo che non possono essere pubblicati che per la sua autorità". Questo canone trova un'origine storica nel sinodo di Pistoia che legava la forza legislativa delle sue decisioni al fatto che erano state prese da un'assemblea diocesana. Si vuole evitare questa pratica. Ma anche cerca di proteggere l'unità della diocesi ed il suo legame con la chiesa cattolica tutta intera. Il vescovo diocesano non si può staccare come membro del Collegio dei vescovi di cui fa parte. L'analisi del canone confrontato con l'insieme dei canoni dedicati al sinodo mostra che l'affermazione del principio gerarchico non elimina totalmente il carattere comunitario dell'istituzione sinodale. Gli atti firmati dal vescovo diocesano non saranno episcopali ma sinodali. Conservano una natura di atti prodotti da un'assemblea diocesana. Essi vanno ad imporsi in seno alla diocesi col loro carattere di atti solenni ed una forma che un

successore del vescovo legislatore non potrebbe trascurare. Da questo punto di vista il sinodo è un luogo molto particolare ed unico dove si fa un'articolazione tra l'esistenza e il riconoscimento di una comunità eretta composta di fedeli che hanno dei diritti di partecipazione all'attività legislativa della diocesi ed il fatto che un pastore sia stato posto alla testa di questa istituzione per esercitare l'incarico pastorale in persona christi capitis che gli dà dei doveri e dei diritti particolari.

Troviamo probabilmente in questa istituzione un'espressione, messa in opera del carattere specifico dell'organizzazione della chiesa cattolica. Questa ha un aspetto comunitario che si articola sul principio gerarchico. Da allora la comunità diocesana non può essere detta comunità senza che tenga conto del fatto gerarchico e delle conseguenze importanti che ne conseguono. Il Codice di diritto canonico fa sempre menzione di questo ultimo così che il concetto stesso di organizzazione della chiesa non può essere rievocato che come un concetto specifico. Così nell'edizione del c. 208 che dichiara che esiste tra tutti i fedeli a causa della loro rigenerazione nel Cristo, in quanto alla dignità ed all'attività, una vera uguaglianza in virtù della quale tutti cooperano all'edificazione del Corpo del Cristo" che aggiunge in un inciso " secondo la condizione e la funzione propria di ciascuno ". La presenza di questo inciso è stata rilevata dalla dottrina canonica al momento della redazione del *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Certi avrebbero voluto che fosse ritirata per lasciare posto ad una menzione dell'uguaglianza senza sembrare di ritirare con una mano ciò che si dà con l'altra. In effetti, è restata nel testo promulgato nel 1983 perché, secondo ciò che dice la dottrina favorevole al suo mantenimento, esprime chiaramente che l'organizzazione della chiesa cattolica non può essere paragonata a quella di una società dove regna il principio di uguaglianza al tempo stesso funzionale e sociale. Il fedele descritto dal Codice di diritto canonico al c. 204 che è fatto partecipe delle tre funzioni di Cristo, non può essere paragonato al cittadino delle società politiche che hanno inserito il principio di uguaglianza nelle loro costituzioni. Il fedele, contrariamente al cittadino ed al suo statuto fondamentale, non gode di una precedenza funzionale nell'acquisizione degli uffici che formano l'organizzazione della chiesa. L'ordinamento sacerdotale rende atto ad esercitare certi uffici che il Codice di diritto canonico descrive come riservato. Così è nell'ufficio di vescovo diocesano ma anche di curato di parrocchia e di cappellano. L'esempio del c. 517 § 2 che permette che si chiami un diacono o un laico o un gruppo di laici, cioè delle persone non ordinate, alla testa di una parrocchia nel caso in cui una penuria di preti impedisce di chiamare una persona che ha ricevuto l'ordinamento sacerdotale è un caso di eccezione. Bisognerebbe chiamare un prete, vivente vicino, che eserciterà, accanto al titolare dell'ufficio una funzione di moderatore dell'incarico pastorale. La comunità gerarchica che è la parrocchia non potrebbe essere organizzata come una comunità nella quale appaia che un fedele laico possa sostituire un prete. Certo bisogna ricordare che molti uffici nell'organizzazione della chiesa cattolica possano essere riempiti dai fedeli non ordinati ma le ragioni che conducono alla riserva di uffici nell'organizzazione della chiesa riguardano il rispetto del principio gerarchico vale a dire l'attitudine ad esercitare una funzione in persona Christi capitis. Questo è dire che l'applicazione del termine comunità alla diocesi, siccome fa il c. 460, è totalmente specifica. A lui solo, il termine non rende conto dell'identità di questa comunità. esso permette di dire che la comunità, così come la diocesi, è un'ambiente di partecipazione per tutti i fedeli che ne sono membri. Questi hanno un posto, un ruolo da giocare, una funzione che fa parte del loro statuto fondamentale di battezzati. Questi elementi del loro statuto di partecipazione non definiscono per essi solo la natura della comunità nella quale agiscono. Le comunità sono anche un'ambiente di partecipazione per quelli che sono atti ad esercitare degli incarichi a causa della loro ordinazione senza che i poteri dati vengano dal loro statuto di membro della comunità. Questo è ciò che autorizza la chiesa a dire che non è una democrazia.

##### **5. Associazione e partecipazione.**

Che cosa ne è delle comunità associative che, nel Codice di diritto canonico del 1983, ricevono un trattamento legislativo ampio in contrappunto alle comunità gerarchiche ? C'è una corrispondenza più grande tra le attività associative delle società moderne e quella della chiesa cattolica che permetta di considerare equivalente la

partecipazione che esse autorizzano? L'esistenza di comunità associative si basa su un diritto, una libertà di fondazione e di organizzazione. Possono appartenere i fedeli che lo desiderano. Le regole portate nell'esercizio di questa libertà trovano un equivalente nei diritti moderni. Da una parte, il rispetto di criteri di ecclesialità è necessario affinché l'associazione possa costituirsi. Riferendosi agli esempi dati nell'esortazione apostolica *Christi fideles laici* di Giovanni Paolo II, si giudica che questi criteri siano indispensabili affinché un'associazione possa agire nella chiesa. Si tratta dei grandi tratti di appartenenza e di rispetto di elementi essenziali all'unità. Inoltre, delle restrizioni di appartenenza sono decise per alcune categorie di persone come i chierici. In compenso, più interessante, perché di carattere solamente canonico, è la distinzione tra due grandi tipi di associazioni, le associazioni dette private di fedeli e le associazioni pubbliche. Senza che il codice ne apporti elementi teorici, la distinzione tra i due tipi di raggruppamenti può essere descritta in funzione del rapporto distinto che hanno con l'autorità gerarchica. Le associazioni private sono più libere delle associazioni pubbliche. I fedeli non hanno da scegliere alcun statuto se, secondo il c. 301 § 1, si propongono di insegnare la dottrina cristiana in nome della chiesa, di promuovere il culto pubblico o perseguono altro fine la cui condotta è riservata all'autorità ecclesiastica. Una riserva è fatta dalla chiesa su queste finalità cosicché non si potrebbero avere associazioni private che li perseguono. Le conseguenze giuridiche di un'acquisizione dello statuto di associazione pubblica toccano la libertà di esercizio non tanto il diritto di associazione stesso che in questo caso, è solamente regolato, ma la messa in opera concreta di questo diritto nell'ambito che definisce gli statuti. Questi contengono delle possibilità di controllo e di regolazione da parte della gerarchia della chiesa, evidentemente più importanti di quelli che si potrebbe trovare nelle associazioni private. Il fatto che tali regole esistono, danno un diritto esteso, potendo essere giudicato come una restrizione della libertà di associazione peraltro proclamata dal c. 215, costretto a valutare il modo con cui il Codice di diritto canonico pone il quadro di partecipazione dei fedeli. Questi hanno ricevuto nel battesimo una partecipazione all'attività della chiesa che possono esercitare individualmente o collettivamente. In un ambiente collettiva, questa partecipazione è inquadrata. È più o meno libera se i campi che formano l'unità della chiesa cattolica che i ministri consacrati hanno il compito di promuovere e di fare rispettare sono considerati. Così, nel campo dell'insegnamento della dottrina cristiana, la partecipazione dei fedeli in forma associativa diventerebbe oggetto di regolazione perché la loro attività sarà controllata dall'angolazione del rispetto del magistero. Parimenti per la promozione del culto pubblico, una finalità che impegnerebbe la chiesa e riguarderebbe la responsabilità propria dei pastori sacri sarebbe anche un oggetto di inquadramento importante. Questo approccio mostra la distanza che il diritto associativo della chiesa prende rispetto alla visione liberale delle leggi statali concernente le associazioni. Il fedele è costretto, se non lo fa da sé, a privilegiare gli elementi comuni di unità della chiesa cattolica e la responsabilità dei pastori, cioè della gerarchia della chiesa, nella promozione di questi ed il loro rispetto. A questo riguardo, una volta ancora, il fedele non può essere equiparato al cittadino delle società moderne. In queste, a causa dell'importanza assunta dal principio dell'individualismo liberale, il senso civico può prevalere così, sul senso comunitario. Nella chiesa cattolica, questo senso comunitario ed il legame che ogni persona ha con gli elementi di unità della chiesa non possono essere messi in secondo piano al rispetto che deve loro. In certi campi che sono propri all'azione della gerarchia, il fedele non può agire senza controllo.

Quale diritto ha sulle finalità delle associazioni alle quali egli appartiene? Ha il diritto di partecipare al loro cambiamento o al loro evoluzione? La risposta è positiva perché questo sarebbe negare la libertà di associazione se dei membri non possono agire sulle finalità dei gruppi che creano. Tuttavia, il fatto di essere un'associazione di chiesa e, per un fedele, di essere membro della chiesa cattolica comporta un dovere. Sebbene appaia nell'insieme dei canoni dedicati alle associazioni, è molto valorizzato nella parte del Codice dedicato ai membri di istituti di vita consacrati ed alle società di vita apostolica. Di fatto, il Codice di diritto canonico collega l'esistenza di queste istituzioni alla vita associativa anche se degli autori hanno contestato questo fatto. Ciò che ha condotto il Codice di diritto canonico a fare questo legame, è una considerazione del principio di libertà di associarsi per potere

perseguire un scopo in comune. Tuttavia tratta gli istituti di vita consacrata in un modo particolare e dedica loro un titolo a parte, staccato dei canoni sulle associazioni. Li considera come i casi specifici di persone giuridiche pubbliche perché contengono una partecipazione alla vita della chiesa alla quale essa porta una riconoscenza. I fondatori non sono apprezzati unicamente sotto l'angolo di una partecipazione all'azione della chiesa che condurrebbe questa ad operare un più grande controllo su ciò che fanno e ciò che fanno i loro successori. Si pronuncia sul pensiero del fondatore che considera come un " don " fatto alla chiesa. L'acquisizione di un statuto giuridico non è solamente una cornice di attività che organizza i rapporti reciproci tra fedeli ed autorità. È la qualifica di un patrimonio proprio della chiesa cattolica che considera come necessario alla sua vita carismatica o, detto nei termini del c. 607 § 1, come manifestante nella chiesa l'ammirevole unione sponsale stabilito da Dio, segno del secolo a venire. Da allora, essa protegge il patrimonio dandogli una stabilità e chiedendo alle persone, soprattutto ai membri degli istituti, di rispettarlo. L'individuo ha perciò un diritto limitato su questo patrimonio. Il limite non cade sul diritto a fare evolvere o cambiare il patrimonio. Si sa che gli istituti di vita consacrata hanno dei processi di decisioni partecipativi che, in certi casi, sarebbero dei modelli di esercizio della democrazia. Tutto hanno dei capitoli che organizzano la partecipazione in seno agli istituti. Ma il Codice di diritto canonico insiste sul fatto che i cambiamenti devono essere valutati dall'autorità suprema, nell'occorrenza, il capitolo generale che valuterà il peso dei motivi avanzati e le conseguenze sulla vita di ogni istituto e la vita della chiesa. L'insieme è partecipativo. Ma lo scopo assegnato ad un capitolo generale è di proteggere il patrimonio dell'istituto, di promuovere il suo rinnovamento ed il suo adattamento. Per la via partecipativa, una persona ha un diritto sul bene della comunità alla quale appartiene, ma, allo stesso tempo, un dovere di valutazione delle sue decisioni in funzione del bene della comunità stessa.

La creazione di comunità associative e la loro attività si fondano su una libertà, inquadrata, regolata, che dà un potere ai membri di comunità associative di decidere i loro modi e le finalità di partecipazione alla missione della chiesa. Dovranno regolare tuttavia l'esercizio di questa in funzione del bene della chiesa. Questo è un loro dovere. Così dichiara il c. 223 § 1 : " nell'esercizio dei loro diritti, i fedeli, tanto individualmente che raggruppati in associazioni, devono tenere conto del bene comune della chiesa così come dei diritti degli altri e dei doveri che hanno verso essi ". Ma il secondo paragrafo del canone aggiunge che « in considerazione del bene comune, ritorna all'autorità ecclesiastica di regolare l'esercizio dei diritti propri ai fedeli ". Un elemento giurisdizionale interviene in un campo investito dal principio di libertà. È fondato sulla necessità di conservare l'unità della chiesa, particolarmente quando i tre grandi legami (ligamina) che assicurano l'unità della chiesa rischiano di essere raggiunti. Giudicato in funzione dell'idea liberale di associazione delle società moderne, non manca di essere una marca, là ancora specifico, dell'esercizio del diritto di partecipare all'attività della chiesa in un modo comunitario. Confrontata al pluralismo istituzionalizzato delle società, soprattutto occidentali, radicate in una concezione dell'individuo sorgente delle sue scelte e libero di scegliere il suo modo di essere cittadino in funzione dell'idea che ha della verità, ripresa nel diritto statale nello sviluppo sempre più grande dell'idea contrattuale, la libertà cittadina di vivere in comunità associativa trova nel diritto canonico un'istituzionalizzazione che il fedele è costretto ad accettare. Nella sua adesione alla chiesa, probabilmente, riconosce di entrare in una società dove la giurisdizione che si esercita gli chiederà di autolimitare l'esercizio di questo diritto fondamentale riconosciuto come diritto naturale per il Codice di diritto canonico. Le ragioni sono di accesso teologico ed ecclesiologico. Esse si fondano su motivazioni spirituali. Per il campo giuridico, il dibattito canonico non è chiuso quando cerca di stabilire in che cosa queste ragioni e queste motivazioni affettano l'idea di diritto di associarsi. Questo è unicamente nel suo esercizio o, per la sua integrazione in un sistematico chi gli dà un senso " proprio ", nel suo stesso statuto di diritto ? Questo termine " proprio " è probabilmente l'elemento di discussione attuale di cui bisognerebbe definire ancora il senso e, soprattutto, l'estensione. Rievoca una concezione particolare dell'esercizio dei doveri e dei diritti dei membri della chiesa cattolica. Le comunità che questi fondano per loro stessi non hanno lo stesso statuto che queste creano quando, cittadini, danno un'esistenza giuridica alle associazioni. È forse questa la ragione

che spiega che il c. 215, dichiarando la libertà di fondare associazioni, parli solamente di queste che hanno degli scopi collegati alla missione della chiesa. Sono queste che la chiesa cattolica pone sotto la sua giurisdizione. Se non si è fedele in una comunità associativa siccome si è cittadino in un'associazione di diritto statale, bisogna bene ammettere che sia l'idea stessa di comunità che la chiesa cattolica utilizza di un modo proprio. Tanto quando evita di applicarlo alla chiesa tutta intera che quando presenta un'idea propria delle comunità associative, pone come primo elemento di identità il fatto che la sua gerarchia esercita iure divino una missione.