



Ilaria Zuanazzi

(professore ordinario di Diritto canonico nell'Università degli Studi di Torino,
Dipartimento di Giurisprudenza)

**Il carattere del battesimo e della confermazione: i fondamenti
del sacerdozio comune dei fedeli tra diritto e spiritualità ***

*The character of baptism and confirmation: the foundations
of the common priesthood of the faithful between law and spirituality **

ABSTRACT: The work examines how canon law manages to translate the constitutive effects of the sacraments of Christian initiation into legal terms, highlighting how in the legal status of the faithful contained in the Code of Canon Law the identity of the Christian is regulated in a static and formal manner. A new approach to the legislation is therefore proposed to give greater juridical relevance to the substantial spiritual dimension of the condition of the members of the People of God.

SOMMARIO: Premessa - 1. La *res et sacramentum* quale effetto strutturante del sacramento - 2. La necessità di una comprensione unitaria, complessiva e dinamica degli effetti dei sacramenti - 3. La rilevanza e la traduzione giuridica degli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana - 4. Le lacune nello statuto giuridico comune dei fedeli: la confermazione e l'abilitazione ai ministeri ecclesiali - 5. Le lacune nello statuto giuridico comune dei fedeli: l'eucaristia e i vincoli di piena comunione - 6. Verso una considerazione più sostanziale degli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: la rilevanza giuridica della dimensione spirituale nello statuto comune dei fedeli - 7. Il valore giuridico delle situazioni interne e non manifeste - 8. Il dovere di vivere seriamente la partecipazione ai mezzi di grazia - 9. Il dovere di condurre una vita santa.

Premessa

Il battesimo e la confermazione sono considerati i sacramenti costitutivi della condizione del *christifidelis*¹. L'analisi di come l'ordinamento della

* Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind revue.

Lo scritto è destinato alla pubblicazione negli Atti del XXVI Convegno di studi della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce, sul tema "Sacramenti e diritto. I sacramenti come diritti e come sorgenti di diritto" (Roma, 4-5 aprile 2022), per i tipi della casa editrice EDUSC.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*,



Chiesa riesca a tradurre in termini giuridici gli effetti ontologico-sacramentali di questi mezzi di grazia in ordine sia all'identità del fedele sia alla struttura della comunità ecclesiale può risultare utile anche ai fini di riflettere sul rapporto tra giuridico e spirituale, naturale e soprannaturale, visibile e invisibile, esterno e interno, umano e divino, nel diritto della Chiesa. Con questo intento, la presente riflessione segue un'impostazione specificamente giuridica, esaminando la rilevanza e le conseguenze della portata dei sacramenti sul sacerdozio comune dei fedeli dal punto di vista del diritto canonico, mentre esula dagli obiettivi di questo studio una trattazione più approfondita della dottrina sacramentaria o l'addentrarsi nella discussione di questioni critiche di natura più teologica e pastorale², accogliendo la disciplina dei sacramenti così come viene definita attualmente dal magistero ecclesiale.

1 - La *res et sacramentum* quale effetto strutturante del sacramento

Secondo la dottrina tradizionale, risalente alla teologia scolastica, tra gli effetti del sacramento si distingue la *res sacramenti*, ossia la grazia spirituale che rimane imponderabile e riguarda l'intimità del rapporto con Dio, e la *res et sacramentum*, che si può definire come la ricaduta ontologica dell'azione dello Spirito. In alcuni sacramenti, ossia il battesimo, la confermazione e l'ordine sacro, la *res et sacramentum* conferisce al soggetto che lo riceve un *character* di indole permanente³, una impronta indelebile che proprio per le sue qualità di stabilità e di definitività incide sulla condizione personale del fedele e sulla sua partecipazione alla comunità

n. 11; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1212.

² Si pensi, ad esempio, alle contestazioni relative alla costituzione divina e alla configurazione autonoma della confermazione rispetto al battesimo; o ancora alle discussioni sull'uso del sintagma tripartito relativo ai sacramenti dell'iniziazione cristiana oppure sull'ordine logico e cronologico nella recezione della prima comunione e della confermazione.

³ *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 6. Come già aveva dichiarato il Concilio di Firenze (*Sessio VIII, Bulla unionis Armenorum*) anche il Concilio di Trento proclama come dottrina da credere l'effetto permanente del carattere, stabilendo di conseguenza il divieto di reiterazione del sacramento: "Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: a.s." (*Sessio VII, Decretum primum de sacramentis*, n. 9).



ecclesiale, così da avere ricadute rilevanti anche sull'edificazione del popolo di Dio⁴.

La *res et sacramentum* viene definita una realtà intermedia tra il segno sacramentale esterno (*res*) e la grazia puramente spirituale⁵, ma si potrebbe ancor meglio illustrare come una realtà congiunta degli effetti naturali e soprannaturali del sacramento: l'incarnazione del soprannaturale nella identità della persona⁶. Sebbene la nozione sia poco richiamata nel magistero più recente, il suo contributo epistemologico alla comprensione degli effetti dei sacramenti può essere ritenuto un risultato ormai consolidato e appare anche significativamente valido a fornire le basi teoretiche per una fondazione ontologica della condizione giuridica dei fedeli nel quadro della comunità ecclesiale⁷. Sembra pertanto opportuno esporre brevemente i contenuti essenziali di questa dottrina, per poi valutarne la rilevanza e la possibilità di traduzione in termini giuridici.

Il segno impresso dai sacramenti permanenti conferisce al fedele una nuova identità, che è data dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo e per questo viene chiamata *character Christi*⁸. Questa partecipazione

⁴ Alla nozione di *res et sacramentum* e alla sua rilevanza per l'ordinamento della Chiesa viene dedicato il saggio di **E. TEJERO**, *La "res et sacramentum". Estructura y espíritu del ordenamiento canónico. Síntesis doctrinal de Santo Tomás*, in *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, a cura di P. RODRIGUEZ, EUNSA, Pamplona, 1983, pp. 427-460. Sull'espressione tradizionale di *res et sacramentum*, si veda anche, negli atti di questo Convegno, la relazione di **M. DEL POZZO**, *La 'res et sacramentum' e l'ordine giuridico della Chiesa*.

⁵ **E. TEJERO**, *La "res et sacramentum"*, cit., p. 428.

⁶ "[S]acramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribebantur ad militiam antiquitus solebant aliquibus characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo, cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali characterе insigniantur" (*Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 1 resp.).

⁷ **E. TEJERO**, *La "res et sacramentum"*, cit., p. 431. A conferma della permanente validità della dottrina, il termine tecnico di *res et sacramentum* compare nel documento della **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, approvata da papa Francesco il 19 dicembre 2019 e pubblicata il 3 marzo 2020, al n. 66.

⁸ " Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo



avviene con effetti diversi per ciascun sacramento, quantunque la loro efficacia non possa essere compresa in senso isolato, ma debba essere inserita nella circolarità e complessità dei rapporti tra i diversi sacramenti⁹.

Per quanto concerne il battesimo, questo sacramento produce la rigenerazione del battezzato in Cristo, una nuova nascita che lo eleva alla dignità di figlio di Dio e lo incorpora nel corpo di Cristo che è la Chiesa¹⁰. La *res et sacramentum* è il *character baptismalis*, che comporta due aspetti strettamente correlati: la *deputatio* e la *potentia*. La *deputatio* esprime, secondo l'analogia con l'arruolamento del militare, l'iscrizione a un corpo e, nel contempo, l'investitura a compiere una missione. Trattandosi di una insegna spirituale, l'impegno affidato è ordinato "ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei"¹¹ e per poterlo realizzare il fedele riceve "quandam potentiam spiritualem"¹² che deriva e consiste essenzialmente in "quaedam participatio sacerdotii Christi"¹³.

La partecipazione al sacerdozio di Cristo è peraltro diversa nei singoli sacramenti. Per il battesimo comprende anzitutto una *potentia passiva ad recipiendum*, ossia la "potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta"¹⁴, per cui il battesimo è considerato la *ianua sacramentorum*¹⁵. Ma la partecipazione al sacerdozio di Cristo implica anche una capacità

derivatae" (III, qu. 63, art. 3 resp.).

⁹ Nella *Summa Theologiae* l'analisi dei singoli sacramenti viene infatti preceduta da una trattazione organica dei sacramenti in generale, che pone in luce sia gli elementi comuni o quelli differenziali, sia i rapporti intrinseci e reciproci tra i diversi sacramenti secondo diversi ordini sistematici (III, qu. 65).

¹⁰ "[P]er Baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Galat. II, *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per Baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius" (*Summa Theologiae*, III, qu. 66, art. 5, resp.)

¹¹ *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 1, resp.

¹² *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 2 resp.

¹³ "[...] *character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum*" (*Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 5, resp.).

¹⁴ *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 6, resp.

¹⁵ "[...] *sacramentum Baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta, unde Baptismus dicitur esse ianua sacramentorum*" (*Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 6 resp.).



attiva, definita “potestas ad aliquas sacras actiones ordinata”¹⁶. Tali *sacras actiones*, cui viene abilitato il battezzato, non sono da ritenere limitate alle sole azioni liturgiche di celebrazione del culto, ma si estendono a tutti gli ambiti di espressione dell’identità cristiana, come si può rilevare dal confronto tra le diverse formule usate dall’Aquinata per definire l’effetto del sacramento: “ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae”¹⁷. Quali siano in particolare le tipologie di azioni comprese nella capacità attiva ricevuta con il battesimo, viene precisato nel confronto con il carattere impresso dal sacramento della confermazione, secondo un criterio di gradualità che richiede di esaminare prima in forma più ampia il rapporto tra questi due sacramenti.

La confermazione costituisce un perfezionamento e un irrobustimento del carattere acquisito con il battesimo, in quanto implica una più piena partecipazione alla *christificatio* del fedele in virtù dei nuovi doni ricevuti dallo Spirito Santo e nel contempo una più piena incorporazione nella Chiesa. Per spiegare il rapporto tra gli effetti del battesimo e quelli della confermazione si ricorre alla similitudine con lo sviluppo e la maturazione del corpo nella dimensione naturale: come nella vita corporale, dopo la generazione, si instaura un movimento accrescitivo che conduce *ad perfectam aetatem*, così, nella prospettiva della vita spirituale, la persona riceve con il battesimo la *spiritualis generatio*, mentre con la confermazione “accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae”¹⁸. Questo *spirituale augmentum* implica il conferimento di un *character confirmationis* aggiuntivo e specifico rispetto a quello battesimale, con l’attribuzione di una *spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata* ulteriore rispetto a quella acquisita con il battesimo. Si nota, infatti, come la *res et sacramentum* della confermazione produca un accrescimento della capacità del fedele di partecipare al sacerdozio di Cristo, dal momento che lo abilita a svolgere “quasdam actiones alias sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo”¹⁹. Nel precisare quali siano le competenze aggiuntive del cresimato, si sottolineano due

¹⁶ *Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5, resp.

¹⁷ *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 1, resp. L’interpretazione in senso ampio della *potentia activa* del fedele viene sottolineata da E. TEJERO, *La “res et sacramentum”*, cit., p. 435.

¹⁸ *Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 1, resp.; “Unde Melchiades Papa dicit: [...] *In Baptismo regeneramur ad vitam, post Baptismum roboramur*” (*Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 1, resp.).

¹⁹ *Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5, resp.



aspetti differenziali rispetto al battezzato: da un lato, la capacità di promuovere il bene spirituale degli altri, oltre che il proprio²⁰, e di attuare la missione di salvezza con rilevanza comunitaria²¹; dall'altra, l'assunzione di una responsabilità rafforzata a realizzare questa missione²².

Il rapporto tra il battesimo e la confermazione, dunque, viene configurato alla stregua di una evoluzione verso una condizione più piena e più matura, ma la comprensione della effettiva partecipazione del fedele al sacerdozio di Cristo richiede di considerare anche il rapporto con il sacramento dell'eucaristia. Richiamando la similitudine con le dinamiche della vita fisica, si sottolinea come alla *generatio*, "per quam homo vitam accipit", e all'*augmentum*, "quo homo perducitur ad perfectionem vitae", debba necessariamente aggiungersi l'*alimentum*, "quo homo conservatur in vita". Così, per quanto concerne la vita spirituale, risultano egualmente intrinsecamente connessi e inseparabili il battesimo, "qui est spiritualis generatio", la confermazione, "quae est spirituale augmentum", e il *sacramentum eucharistiae*, "quod est spirituale alimentum"²³.

La partecipazione al sacerdozio e al corpo di Cristo, quindi, non sarebbe completa, né sarebbe viva e vitale, se non si riceve anche l'eucaristia. Diversamente dal battesimo e dalla confermazione, che sono ordinati a consacrare coloro che li ricevono, l'eucaristia è sacra nella materia stessa in cui è composta²⁴, per cui la *res et sacramentum* sussiste in

²⁰ "Nam in baptismo accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, [...], sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei" (*Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5 resp.).

²¹ "[E]gressi non verebantur fidem publice fateri" (*Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5 resp.).

²² "[I]ta confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio" (*Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5, ad secundum). Si nota come tra gli effetti del *character baptismalis* non sono indicati specifici *officia*, come invece sono elancati per il *character* della confermazione e poi del sacramento dell'ordine: *Summa Theologiae*, III, qu. 65, art. 3, *ad secundum*).

²³ *Summa Theologiae*, III, qu. 73, art. 1 resp. La similitudine viene enunciata anche in *Summa Theologiae*, III, qu. 65, art. 1: "Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem, per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco huius in spirituali vita est Baptismus, qui est spiritualis regeneratio [...] Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur spiritus sanctus ad robur [...] Tertio, per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco huius in spirituali vita est Eucharistia".

²⁴ "Et ideo sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum" (*Summa Theologiae*, III, qu. 73, art. 2, *ad tertium*).



ipsa materia, mentre al ricevente viene donata la *res sacramenti*, ossia la grazia divina²⁵. Per questo l'eucaristia viene considerata il *potissimum sacramentum*²⁶, in quanto contiene *ipsum Christum* e infonde la grazia di conformarsi a Cristo e di essere incorporato alle sue membra²⁷. Se il battesimo è l'inizio della vita spirituale, l'eucaristia è "quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis"²⁸. Pertanto, riprendendo la similitudine con la vita corporale, l'eucaristia come alimento risulta necessaria per sostenere, accrescere e mantenere efficiente, viva e attiva la vita divina ricevuta con il battesimo²⁹. Si può dire che con l'eucaristia sia portata a compimento e perfezionata la conformazione del fedele a Cristo: "Potest [...] aliquis in Christum mutari et ei incorporari"³⁰.

In definitiva, anche se l'eucaristia non conferisce un carattere³¹, come il battesimo e la confermazione, la si può egualmente considerare un sacramento costitutivo dell'identità del cristiano, non già perché imprima una *deputatio* o una *potestas*, ma perché consolida e perfeziona l'unione intima e profonda dei fedeli a Cristo e rende vitali ed effettivi i vincoli di

²⁵ "In baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis" (*Summa Theologiae*, III, qu. 73, art. 2, *ad tertium*).

²⁶ *Summa Theologiae*, III, qu. 65, art. 3, resp.: "sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter [...] Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. [...] Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum". Peraltro, ricorrendo ad altre *rationes ordinis sacramentorum* si riconosce la qualifica di *potissimum* anche ad altri sacramenti: "Nam in via necessitatis, Baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis, sacramentum ordinis" (*Summa Theologiae*, III, qu. 65, art. 3, resp.).

²⁷ *Summa Theologiae*, III, qu. 79, art. 1, resp.

²⁸ "[...] per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam eucharistiam. Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam" (*Summa Theologiae*, III, qu. 73, art. 3, resp.).

²⁹ "Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem" (*Summa Theologiae*, III, qu. 79, art. 1, resp.).

³⁰ *Summa Theologiae*, III, qu. 73, art. 3, *ad secundum*.

³¹ "Et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, [...] Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo" (*Summa Theologiae*, III, qu. 62, art. 6, resp.).



unità all'interno del Suo corpo che è la Chiesa. Sembra pertanto necessario non restringere l'analisi dell'incidenza dei sacramenti sul sacerdozio comune dei fedeli ai soli sacramenti del battesimo e della confermazione, ma bisogna estenderla a esaminare anche la portata costitutiva dell'eucaristia, così da trattare congiuntamente gli effetti di tutti e tre questi sacramenti.

2 - La necessità di una comprensione unitaria, complessiva e dinamica degli effetti dei sacramenti

Dalla dottrina in merito alla *res et sacramentum* si evince come gli effetti dei sacramenti sulla identità cristiana dei fedeli vadano compresi in una considerazione unitaria, complessiva e dinamica.

Circa il primo profilo, si sottolinea l'importanza di una impostazione unitaria che consideri gli effetti dei sacramenti in un insieme organico, al fine di metterne in luce i nessi intrinseci e i rapporti reciproci, proprio in ordine alla loro valenza costitutiva sulla incorporazione dei fedeli a Cristo e alla Chiesa³². Rispetto a diversi orientamenti della dottrina sacramentaria precedente, la riflessione del Concilio ecumenico Vaticano II ha voluto recuperare una visione più sistematica e coordinata dei sacramenti, incardinandola sul fulcro essenziale della sacra eucaristia, *fons et culmen* di tutta la vita cristiana³³, alla quale sono ordinati tutti gli altri

³² J. SARAIVA MARTINS, *Sacramenti costitutivi del cristiano. Profili teologici*, in *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Testimonianza e disciplina*, XXI Congresso dell'Associazione canonistica italiana, Libreria Leoniana, Roma, 1990, pp. 12-15; B.F. PIGHIN, *La confermazione tra battesimo ed eucaristia*, in *Iniziazione cristiana: confermazione ed eucaristia*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Glossa, Milano, 2009, pp. 42-45; A.S. SÁNCHEZ-GIL, *La confermazione in ordine alla vita cristiana: la richiesta della confermazione per l'ordine sacro (can. 1033 CIC) e per il matrimonio (can. 1065 § 1 CIC)*, in *Iniziazione cristiana*, cit., pp. 72-83.

³³ Costituzione dogmatica su la Chiesa, *Lumen gentium*, n. 11: "I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della cristiana dal carattere, ed essendo rigenerati per essere figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa. Col sacramento della confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dello Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo. Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con Essa; [...]. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente la unità del Popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente prodotta".



sacramenti³⁴. La centralità dell'eucaristia viene sottolineata ulteriormente dai documenti del magistero successivo, non solo nella prospettiva soteriologica, ma anche nella dimensione ecclesiologica, quale origine dell'unità del corpo di Cristo e radice del mistero della Chiesa come sacramento di salvezza³⁵.

L'intento di una comprensione in un quadro d'insieme può essere rilevata anche alla base dell'uso della formula tradizionale di "iniziazione cristiana", che raggruppa appunto in una locuzione unica i tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia³⁶. L'espressione sembra avere un'origine più risalente, nella prassi protocristiana di introduzione ai misteri, ma come categoria sistematica viene riscoperta in epoca contemporanea e risulta poi recepita e valorizzata nell'insegnamento del Concilio ecumenico Vaticano II e nei documenti del magistero successivo, proprio al fine di sottolineare le intime relazioni tra i sacramenti posti a fondamento dell'identità e della vita dei cristiani³⁷. Sulla scorta di questo insegnamento, anche il Codice di diritto canonico della Chiesa latina, innovando rispetto alla disciplina della normativa precedente³⁸, riconosce i legami di congiunzione tra i tre sacramenti

³⁴ Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri, *Presbyterorum ordinis*, n. 5: "Tutti i sacramenti, come tutti i ministeri ecclesiastici e le opere d'apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati".

³⁵ **GIOVANNI PAOLO II**, lettera enciclica *Ecclesia de eucharistia*, 17 aprile 2003; **BENEDETTO XVI**, esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007.

³⁶ **A. MONTAN**, *Iniciación cristiana*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV (2012), pp. 581-585.

³⁷ La rilevanza dei rapporti tra questi sacramenti viene ripresa nel Concilio ecumenico Vaticano II dalla costituzione su la sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 71, ove si invita a riformare il rito della confermazione "perché apparisca più chiaramente la sua intima connessione con tutta l'iniziazione cristiana". E ancora nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes divinitus*, n. 14, in cui si propone di rivedere in senso anche pedagogico-esistenziale il percorso del catecumenato, a seguito del quale sono ricevuti i sacramenti della iniziazione cristiana. Tra i documenti successivi si ricordano: **PAOLO VI**, costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*, 15 agosto 1971; nel *Catechismo della Chiesa cattolica* il legame unitario viene affermato in forma generale nel n. 1211 e nel n. 1212 (che apre il capitolo primo dedicato a *I sacramenti dell'iniziazione cristiana*) e poi viene ripreso per la confermazione al n. 1285 e per l'eucaristia al n. 1322; **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 73 e specialmente il capitolo 3, intitolato: *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'iniziazione cristiana*.

³⁸ Nel codice piano-benedettino la disciplina dei sacramenti era trattata in forma autonoma e separata, dato che, come ricorda **A. MONTAN**, *Iniciación cristiana*, cit., p. 582, all'epoca non si era ancora consolidato l'orientamento volto a valorizzare l'unitarietà del



dell'iniziazione cristiana, quanto meno nelle affermazioni di principio³⁹, quantunque sul piano delle conseguenze concrete in merito alla condizione dei fedeli non riesca ad attribuire piena rilevanza a questa connessione⁴⁰.

In conformità alla più antica tradizione ecclesiale, l'impostazione unitaria della formula "iniziazione cristiana" coinvolge diversi profili. Dal punto di vista pastorale, anzitutto, concerne il percorso di formazione e di successiva introduzione alla vita cristiana che viene seguito dai catecumeni⁴¹. Un itinerario analogo viene promosso per i fanciulli che secondo la prassi invalsa nella Chiesa latina sono stati battezzati in tenera età⁴² senza ricevere contestualmente gli altri sacramenti⁴³, cosicché si prevede di prepararli gradualmente, in consonanza con le fasi di crescita, alla recezione della prima comunione preceduta dalla prima confessione⁴⁴, nonché all'amministrazione della confermazione⁴⁵.

percorso di iniziazione cristiana.

³⁹ Le affermazioni più esplicite nel codice latino si ritrovano nei canoni preliminari sui sacramenti (can. 842, § 2) e in merito alla confermazione (can. 879) e all'eucaristia (can. 897). Nel Codice dei canoni delle Chiese orientali, il legame è ancora più forte, dato che si conferma la tradizione protocristiana di amministrare insieme il battesimo e la crismazione (cann. 692; 695, § 1); inoltre, si sottolinea il nesso di completamento tra l'eucaristia e gli altri sacramenti (can. 697) con una formula più incisiva di quella prevista nel codice latino.

⁴⁰ L'incidenza modesta del sintagma sulla normativa codiciale viene sottolineata da **B.F. PIGHIN**, *I sacramenti. Dottrina e disciplina canonica*, Marcianum press, Venezia, 2020, p. 93. Sulla questione si veda *infra*, nel prosieguo della riflessione.

⁴¹ Can. 788.

⁴² Il battesimo viene solitamente amministrato nelle prime settimane di vita. Nel can. 867, § 1, si sancisce l'obbligo dei genitori di provvedere a far battezzare i figli "entro le prime settimane".

⁴³ Nella tradizione latina si è consolidata progressivamente la prassi di separare l'amministrazione del battesimo, da celebrare *quam primum* in quanto necessario per la salvezza e quindi somministrato generalmente in età neonatale o infantile, rispetto all'ammissione alla cresima e all'eucaristia, per le quali si richiede il raggiungimento di una maggiore *aetas discretionis*, che corrisponde all'età della ragione o anche oltre (Concilio Lateranense IV), tanto che nel Catechismo romano del 1566 si prevede per la confermazione l'età tra i sette e i dodici anni. Mentre per l'eucaristia si consolida l'orientamento a non differire troppo la sua recezione dopo il conseguimento dell'età della ragione (cioè i sette anni), per la confermazione la sottolineatura dell'esigenza di una maggiore maturazione conduce a una progressivo rinvio, fino a posticipare il momento della sua celebrazione rispetto a quello della prima comunione.

⁴⁴ Per amministrare l'eucaristia si richiede che i fanciulli "posseggano una sufficiente conoscenza e una accurata preparazione, così da percepire, secondo la loro capacità, il mistero di Cristo ed essere in grado di assumere con fede e devozione il Corpo del



Dal punto di vista liturgico, poi, l'espressione unitaria di "iniziazione cristiana" guarda alla celebrazione unitaria, quantunque consecutiva, dei tre sacramenti, come avveniva nella tradizione dei primi secoli e ancora oggi viene prevista nella disciplina delle Chiese orientali⁴⁶. Nella Chiesa latina, invece, quando il battesimo viene amministrato agli infanti si differisce a un'età più matura la recezione degli altri due sacramenti, ma nel caso in cui il battezzato sia una persona adulta o comunque abbia raggiunto l'età della ragione, riceve subito dopo la confermazione e partecipa alla comunione eucaristica⁴⁷.

Dal punto di vista teologico, infine, la locuzione pone in rilievo la stretta connessione tra gli effetti dei sacramenti e la loro interazione in ordine al conseguimento di una più piena e matura partecipazione del fedele al sacerdozio e al corpo di Cristo⁴⁸. Questa interrelazione viene espressa dall'ordine reciproco tra questi sacramenti che segna non solo la cronologia della loro amministrazione, ma soprattutto la portata delle loro conseguenze sulla condizione del cristiano, ossia la *res et sacramentum*. Tramite la recezione successiva dei sacramenti, l'incorporazione del fedele a Cristo e alla Chiesa progredisce e si perfeziona secondo uno sviluppo organico che viene ancora rappresentato attraverso la similitudine tra la

Signore" (can. 913, § 1). Nel canone successivo (can. 914) si afferma la responsabilità dei genitori e dei pastori d'anime, in particolare dei parroci (can. 777, 1° e 2°), di provvedere affinché, una volta raggiunta l'età della ragione, i bambini siano adeguatamente formati per ricevere *quam primum* la prima comunione, premessa la confessione sacramentale.

⁴⁵ La confermazione può essere ricevuta dal fedele battezzato (can. 889, § 1) "che sia adeguatamente preparato, disposto nel debito modo e in grado di rinnovare le promesse battesimali" (can. 889, § 2). Se il presupposto è il raggiungimento dell'uso di ragione, in realtà si chiede un'età maggiore ("all'incirca all'età della discrezione" [can. 891]), conferendo alle Conferenze episcopali la facoltà di fissare un'età determinata. In Italia la Conferenza Episcopale Italiana ha prescritto l'età di dodici anni circa (delibera 23 dicembre 1983, n. 8) in *Normativa CEI*, 17 [1983] 210).

⁴⁶ Cann. 692-697 CCEO.

⁴⁷ Cann. 851, 1°; 852, § 1; 866; 883, 2°.

⁴⁸ Il rapporto di completamento viene sottolineato nel can. 842, § 2 ("piena iniziazione cristiana") e nel can. 879 ("proseguendo il cammino dell'iniziazione cristiana, sono arricchiti del dono dello Spirito Santo e vincolati più perfettamente alla Chiesa"). L'unità tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana risulta evidenziato anche in due punti del *Catechismo della Chiesa cattolica*: al n. 1285, in merito alla confermazione, si richiama il passo corrispondente della *Lumen gentium* (n. 11), aggiungendo: "È dunque necessario spiegare ai fedeli che la recezione di questo sacramento è necessaria per il rafforzamento della grazia battesimale"; al n. 1322 si ribadisce che la santa Eucaristia completa l'iniziazione cristiana.



crescita della vita naturale e l'incremento della vita spirituale⁴⁹. Per questo rapporto di completamento progressivo tra i tre sacramenti, si può ritenere che l'iniziazione cristiana non possa ritenersi completa se manchi la recezione dei sacramenti successivi al battesimo⁵⁰.

Il continuo perfezionamento della condizione del cristiano deve essere considerato, con riguardo al secondo profilo di lettura della sistematica sacramentaria, in una visione complessiva che attribuisca rilevanza alla duplice dimensione in essa implicata, quella individuale e quella ecclesiale. Con la confermazione, infatti, il fedele arricchisce e incrementa la grazia battesimale con gli speciali dono dello Spirito che lo configurano più profondamente a Cristo e, nel contempo, rafforza i vincoli di comunione alla Chiesa, in cui è stato incorporato con la rigenerazione battesimale⁵¹. L'eucaristia, poi, costituisce il completamento dell'iniziazione cristiana⁵²: la partecipazione al sacrificio eucaristico perfeziona la grazia ricevuta con il battesimo e potenziata con la confermazione, unendo in modo speciale il fedele a Cristo attraverso il dono del suo corpo e del suo sangue, e, contemporaneamente, inserendolo più profondamente nell'unità del suo corpo che è la Chiesa⁵³.

Non risulta quindi conforme alla complessità degli effetti dei sacramenti una lettura meramente intimistica, che riduca la loro valenza spirituale alla sola sfera individuale, ma occorre piuttosto sottolineare la

⁴⁹ La "somiglianza tra le tappe della vita naturale e quelle della vita spirituale" per rappresentare i rapporti tra gli effetti dei sacramenti viene ripresa dal *Catechismo della Chiesa cattolica* nei nn. 1210-1211 e ancora nel n. 1212, ove si cita un testo tratto dalla costituzione apostolica di **PAOLO VI**, *Divinae consortium naturae*, 15 agosto 1971.

⁵⁰ L'incompletezza del percorso di iniziazione cristiana viene sottolineato con riguardo al rapporto tra battesimo e confermazione da **A. MIRALLES**, *Carácter sacramental*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, I (2012), p. 851. Anche **A.S. SÁNCHEZ-GIL** (*La confermazione in ordine alla vita cristiana: la richiesta della Confermazione per l'Ordine sacro (can. 1033 CIC) e per il Matrimonio (can. 1065 § 1 CIC)*, in *Iniziazione cristiana*, cit., pp. 75-86) evidenzia il ruolo della confermazione per il compimento della missione apostolica del cristiano, sottolineando i legami tra il battesimo e gli ulteriori sacramenti della confermazione, dell'eucaristia e della penitenza, denominati "sacramenti della maturità cristiana" (p. 83).

⁵¹ *Lumen gentium*, n. 11, ripresa dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1285; **PAOLO VI**, *Divinae consortium naturae*, 15 agosto 1971.

⁵² *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1322.

⁵³ *Lumen gentium*, n. 11; **GIOVANNI PAOLO II**, lettera enciclica *Ecclesia de eucharistia*, cit., 21-25; **BENEDETTO XVI**, esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, cit., nn. 14 e 17.



rilevanza costitutiva dei sacramenti per l'intera comunità ecclesiale⁵⁴. In tal senso, infatti, conduce la portata oggettiva della nozione di *res et sacramentum*, quale conseguenza ontologica di incarnazione della grazia nella realtà, tanto quella personale del cristiano, quanto quella comunitaria del corpo di Cristo⁵⁵. Invero, come si è annotato, la recezione dei sacramenti viene a costituire, con il battesimo, e poi a consolidare ed esaltare, con la confermazione e l'eucaristia, non solo i legami interiori del singolo con Cristo, ma anche i vincoli di comunione con gli altri fedeli e con l'intera Chiesa. Del resto, "nessuno si salva da solo, come individuo isolato"⁵⁶, in quanto Dio ha voluto santificare e salvare le persone umane costituendo di loro un popolo e inserendo il cammino di ciascuno in una dinamica di comunione⁵⁷. Così, la *deputatio* e la *potentia* impressi con il carattere del battesimo e della confermazione non sono conferiti per il perseguimento del solo fine di perfezionamento spirituale individuale, bensì costituiscono una abilitazione e una responsabilità ordinate all'esercizio del sacerdozio di Cristo per la salvezza di tutti⁵⁸.

Occorre peraltro considerare, secondo il terzo profilo di considerazione degli effetti dei sacramenti, come l'incorporazione a Cristo e alla Chiesa non possa essere compresa in modo statico e automatico con la recezione formale dei singoli sacramenti, ma debba essere valutata in modo dinamico, come un processo graduale, che si snoda per fasi, di progressione o di regressione, secondo il movimento dialettico tra la chiamata di Dio e la risposta della persona⁵⁹. La grazia santificante

⁵⁴ La rilevanza comunitaria dei sacramenti era ben presente nella dottrina dei Padri della Chiesa e nell'esperienza ecclesiale dei primi secoli di vita delle comunità cristiane, ed è solo in epoca successiva che si avvia una tendenza alla individualizzazione e, di conseguenza, alla privatizzazione dei sacramenti. Sulla questione si vedano le riflessioni svolte *infra*, nel § 5.

⁵⁵ La reciproca implicazione tra le due dimensioni degli effetti dei sacramenti è sottolineata anche da E. TEJERO, *La "res et sacramentum"*, cit., p. 431; M. DEL POZZO, *La 'res et sacramentum'*, cit., §§ 2-3.

⁵⁶ FRANCESCO, esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, *Gaudete et exsultate*, 19 marzo 2018, n. 6.

⁵⁷ *Lumen gentium*, n. 9.

⁵⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità*, cit., 79 d): "Nessuno riceve i sacramenti per se stesso, ma anche per rappresentare e rinvigorire la Chiesa che, come mezzo e strumento di Cristo (cf. LG 1), deve essere testimone credibile e segno efficace di speranza contro ogni speranza, testimoniando al mondo la salvezza di Cristo, sacramento di Dio per eccellenza. Pertanto, attraverso la celebrazione dei sacramenti e la loro declinazione nella vita, il corpo di Cristo viene rafforzato".

⁵⁹ Il dinamismo insito nella partecipazione ai sacramenti viene sottolineato da J.



ricevuta con i sacramenti, oltre a non essere ricevuta in modo eguale dai fedeli⁶⁰, non può neppure essere considerata una conquista definitiva, tanto che si ritiene che possa essere persa o diminuita in rapporto alla adesione del credente al dono della grazia divina⁶¹. Ma pure il carattere, benché diversamente dalla *res sacramenti* abbia fondamento stabile e permanente così da non venire meno per le cadute del peccato⁶², nondimeno non può essere considerato una tappa conclusa e immutabile, in quanto implica una ordinazione e un impegno a sviluppare le potenzialità ricevute, ossia a progredire nel cammino di conformazione a Cristo nel vivere la propria identità di cristiano, per perseguire una sempre maggiore santificazione. Il rapporto stesso tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana può essere letto nell'ottica di questo dinamismo: con il battesimo il fedele inizia la vita in Cristo, poi perfeziona la crescita con la confermazione e rafforza la sua unione con l'eucaristia, progredendo dall'*esse* all'*esse plenius*.

Le note del dinamismo e della gradualità degli effetti dei sacramenti sull'identità personale del fedele possono applicarsi anche alla loro dimensione ecclesiale, vale a dire alla loro ripercussione sulla *edificatio Ecclesiae*. Così come si può rilevare una progressione (o regressione) nella conformazione personale a Cristo del fedele, si può anche riscontrare una progressione (o regressione) della sua incorporazione al corpo di Cristo che è la Chiesa. Con il battesimo il fedele entra a far parte del corpo di Cristo, instaurando rapporti organici e performativi, cioè strutturanti, con gli altri fedeli e la Chiesa nella sua interezza. In virtù degli effetti ontologici del carattere battesimale, questa partecipazione non viene mai meno, ma può vedere un accrescimento o una diminuzione di intensità nelle relazioni che legano i fedeli tra di loro e con la comunità ecclesiale,

SARAIVA MARTINS, *Sacramenti costitutivi*, cit., pp. 14-26. Negli atti di questo Convegno, la relazione di J.J. PÉREZ SOBA (*I sacramenti tra grazia e giustizia in prospettiva teologica*) sottolinea come la logica sponsale del dovere di rispondere a un dono ricevuto sia la ragione profonda della struttura e della dinamica dei sacramenti come strumenti di unione tra Cristo e la Chiesa.

⁶⁰ "Et tales effectus non aequaliter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiam si cum aequali devotione accedant, sed dispensantur huiusmodi effectus secundum ordinem providentiae divinae" (*Summa Theologiae*, III, qu. 66, art. 8, resp.).

⁶¹ *Summa Theologiae*, III, qu. 66, art.9, resp.

⁶² *Summa Theologiae*, III, qu. 63, art. 5, resp. Seguendo la dottrina definita nei Concili di Firenze e di Trento (cfr. nota 3) il codice di diritto canonico stabilisce l'impossibilità di ripetere i sacramenti che conferiscono il carattere permanente (can. 845, § 1).



inducendo una gradualità nella comunione, intesa come condivisione e cooperazione nei beni dell'economia salvifica affidati alla Chiesa⁶³.

Com'è noto, la riflessione del Concilio ecumenico Vaticano II ha posto le basi per una concezione in termini non statici e rigidi, bensì dinamici e graduati dell'appartenenza alla Chiesa di Cristo, distinguendo tra comunione piena o non piena, a seconda che sussista o meno la condivisione integrale e la piena compartecipazione dei beni di verità e di redenzione in essa istituiti⁶⁴. Questa impostazione è sottesa alla normativa del Codice di diritto canonico che in alcuni canoni prescrive la condizione di essere in comunione con la Chiesa per risultare titolare e poter esercitare tutte le situazioni giuridiche comprese nella condizione di fedele⁶⁵, mentre in altri stabilisce la restrizione al godimento di determinati diritti e doveri per coloro che hanno perso lo stato di comunione⁶⁶. Un tale modo di interpretare il concetto di comunione consente quindi di superare qualsiasi forma di determinismo o automatismo⁶⁷ nel ricondurre la partecipazione autentica e completa del

⁶³ Sulla struttura e sui caratteri della comunione all'interno del corpo di Cristo, si vedano: **PIO XII**, lettera enciclica *Mystici corporis Christi*, 29 giugno 1943; **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Communio notio, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa come comunione*, 28 maggio 1992.

⁶⁴ *Lumen gentium*, n. 14: «Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che avendo lo Spirito di Cristo accettano integralmente la sua struttura e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo [...] dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione. Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col "corpo", ma non col "cuore"». **P. ERDŐ**, *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica de re canonica*, 86 (1997), pp. 213-240; **R. CORONELLI**, *Appartenenza alla Chiesa e abbandono: aspetti fondamentali e questioni terminologiche*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 20 (2007), pp. 8-34; **M. SEMERARO**, *Communio*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, II (2012), pp. 285-286.

⁶⁵ Si veda il combinato disposto dei canoni 96 e 205, dai quali si può dedurre che per godere pienamente dei diritti e doveri propri dei fedeli occorre essere nella comunione ecclesiastica, nel rispetto dei vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico.

⁶⁶ Per coloro che si sono staccati notoriamente o pubblicamente dalla comunione della Chiesa viene stabilita l'inabilità al diritto di voto (can. 171, § 1, 4°), la rimozione *ipso iure* dall'ufficio ecclesiastico (can. 194, § 1, 2°) e il divieto a essere accolti nelle associazioni pubbliche (can. 316, § 1).

⁶⁷ L'espressione viene usata da **M. VISIOLI** (*La comunione ecclesiale: rilievi canonistici*, in *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Glossa, Milano, 2015, p. 44) per contestare l'orientamento "che è stato a lungo presente nella teologia cristiana e che porta



fedele alla comunione ecclesiale al solo fatto storico di essere stato battezzato e richiede piuttosto di valutare se aderisca, fruisca e incrementi effettivamente il patrimonio spirituale della Chiesa. La condizione di vita del cristiano può attuarsi in condizioni di comunione piena o non piena in ragione del grado di conformazione a Cristo, in quanto si può restare membra del suo corpo visibile, ma membra meno vitali e attive; tralci che restano attaccati alla vite ma che non portano frutto⁶⁸.

3 - La rilevanza e la traduzione giuridica degli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana

I sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia possono essere considerati fattori di costituzione dell'identità del cristiano e di strutturazione del popolo di Dio, in quanto producono effetti sul processo di conformazione della persona a Cristo e di incorporazione nel suo corpo che è la Chiesa. Non sono realtà che operano solo sul piano trascendente dell'elevazione dell'anima a Dio, ma incidono anche sul piano della edificazione terrena della Chiesa come sacramento radicale di salvezza, nella duplice dimensione di popolo di santi e di istituzione salvifica. A questi sacramenti può essere quindi riconosciuta rilevanza sia sotto il profilo della condizione personale del fedele, sia sotto il profilo dei rapporti dei fedeli tra di loro e con la comunità ecclesiale. Proprio per tale ricaduta sulla conformazione dell'ordine comunitario, le loro *res et sacramenta* possono produrre conseguenze non solo di natura teologica o morale, ma anche di natura giuridica, come fonte o causa di situazioni e di rapporti che riguardano il singolo o la collettività e che sono considerati meritevoli di considerazione da parte del diritto.

Il rapporto tra sacramenti e diritto canonico è stato oggetto di approfondimento da parte della dottrina che ha messo in evidenza i diversi profili di interesse dell'ordinamento giuridico nei confronti dei mezzi di grazia⁶⁹. In particolare, è stata sottolineata una duplice

a una sorta di sovrapposizione tra battesimo e comunione ecclesiastica, determinando di conseguenza i diritti e obblighi dei fedeli unicamente in forza del sacramento ricevuto senza necessità di ulteriori specifiche".

⁶⁸ Gv 15, 1-8. La condizione di fedeli "passivi" è purtroppo un fenomeno in continua espansione, come si può rilevare dal crescente aumento dei battezzati "non credenti" (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità*, cit., n. 3) o dei battezzati "non praticanti" (nn. 100 e 118).

⁶⁹ J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in *Sacramentalidad de la*



prospettiva di trattamento dei sacramenti quali realtà giuridiche. Da un lato, possono essere oggetto di posizioni soggettive, azioni o relazioni giuridiche, in quanto costituiscono dei beni che, in forza dell'istituzione divina e dell'efficacia *ex opere operato* della redenzione di Cristo, appartengono alla comunione della Chiesa e possono essere ripartiti tra i fedeli⁷⁰. Dall'altro, i sacramenti, in virtù della portata ontologica delle *res et sacramenta*, producono effetti costitutivi sulla strutturazione della Chiesa, dal momento che incidono sulla partecipazione del fedele al popolo di Dio e sulla dimensione di comunione interna alla comunità ecclesiale⁷¹. Proprio questo è l'aspetto che riguarda il rapporto di causalità con il sacerdozio comune e che occorre approfondire.

La rilevanza costitutiva dei sacramenti può essere tradotta in termini giuridici mediante la configurazione di situazioni giuridiche, attive o passive, che sono espressione delle esigenze intrinseche alla condizione ontologico-sacramentale di fedele, da un lato, e ai rapporti di comunione dei fedeli tra di loro o con l'intera comunità, dall'altro. Tali situazioni giuridiche, in base alla titolarità e all'oggetto, possono essere riferite al singolo, o alla collettività nel suo complesso, e vengono considerate alla stregua di realtà giuridicamente rilevanti, perché appartengono, nel senso che sono proprie secondo giustizia, alla sfera dell'individuo o della comunità e come tali devono essere rispettate da parte degli altri fedeli o delle autorità ecclesiali.

Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona, 1983, pp. 359-385 [tradotto in italiano: *Le radici sacramentali del diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), pp. 629-658]; **E. MOLANO**, *Dimensiones jurídicas de los sacramentos*, in *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, cit., pp. 513-522; **C.J. ERRÁZURIZ**, *Intorno ai rapporti tra sacramenti e diritto della Chiesa*, in *Il diritto ecclesiastico*, 99 (1988), pp. 415-433; **J.P. SCHOUPE**, *La dimensione giuridica dei beni salvifici della parola di Dio e dei sacramenti*, in *Il concetto di diritto canonico. Storia e prospettive*, a cura di C. ERRÁZURIZ e L. NAVARRO, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 115-162; **E. BESSON**, *La giuridicità dei sacramenti*, in *Periodica de re canonica*, 93 (2204), pp. 377-387.

⁷⁰ La dottrina che afferma la consistenza giuridica dei sacramenti si basa su una concezione realistica del diritto come *res iusta* e riconosce la sussistenza di una relazione di giustizia tra il ministro deputato ad amministrare i mezzi di grazia e il fedele che li richiede: **J. HERVADA**, *Le radici sacramentali*, cit., pp. 639-644; **C.J. ERRÁZURIZ**, *Intorno ai rapporti*, cit., pp. 417-424. La configurazione dei sacramenti come beni giuridici viene approfondita da **C.J. ERRÁZURIZ**, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, vol. II, Giuffrè, Milano, 2017, pp. 130-278.

⁷¹ **J. HERVADA**, *Le radici sacramentali*, cit., pp. 649-650; **E. MOLANO**, *Dimensiones jurídicas*, cit., pp. 443-445; **C.J. ERRÁZURIZ**, *Intorno ai rapporti*, cit., pp. 425-428.



Secondo questa impostazione, il codice di diritto canonico ha cercato di definire con le categorie giuridiche dei diritti e dei doveri le posizioni attive o passive riconducibili alla identità del cristiano, giungendo a delineare uno statuto giuridico comune a tutti i fedeli, in quanto trasposizione della loro partecipazione basilare al sacerdozio di Cristo. Risulta così delineato un elenco di molteplici situazioni giuridiche soggettive che per la peculiarità della condizione che intendono rappresentare sono contrassegnate da alcune note specifiche: il fondamento nel diritto divino, la concezione comunionale e non individualistica, il carattere funzionale della correlazione tra il profilo del diritto e quello del dovere⁷². Aniché addentrarci in una considerazione analitica delle diverse figure soggettive contenute in questo catalogo, sembra più rispondente all'interesse di questo studio una valutazione critica della effettiva capacità delle norme codificate di tradurre in termini giuridici gli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Da questo punto di vista, si può rilevare come diverse situazioni giuridiche soggettive pertinenti ai fedeli rispecchino le due attribuzioni della *res et sacramentum* del battesimo⁷³, vale a dire la *potentia*, intesa come la capacità generale del fedele di attuare il sacerdozio comune, e la *deputatio*, intesa come l'ordinazione e la responsabilità ad attuarlo in modo da promuovere la realizzazione del fine supremo di salvezza delle anime e da incrementare la comunione nel corpo di Cristo⁷⁴. Entrambe sono considerate nei due ambiti di incidenza degli effetti del sacramento sulla posizione del fedele, ossia la conformazione a Cristo e la incorporazione alla Chiesa.

Per quanto concerne il primo aspetto, nello statuto del fedele sono compresi diritti e doveri che attengono alla partecipazione dei battezzati al sacerdozio comune, nelle tre funzioni del *munus sanctificandi*, del *munus docendi* e del *munus regendi*, a partire dal primo canone di apertura della

⁷² Sullo statuto giuridico dei fedeli si possono consultare *ex multis*: J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 92-138; G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, il Mulino, Bologna, 1991, pp. 7-48; C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, I, 2009, pp. 205-228; M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Roma, EDUSC, 2018.

⁷³ M. BLANCO, *Bautismo*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, I (2012), pp. 630-635.

⁷⁴ Le due attribuzioni risultano spesso congiunte nella stessa fattispecie, come profilo, rispettivamente attivo o passivo, di facoltà e di obbligo riferito al medesimo oggetto. Espressione di questa correlazione tra gli aspetti dell'esigibile e del dovuto è l'uso dell'endiadi diritto-dovere.



parte dedicata ai *christifideles*, che detta il principio di abilitazione e di corresponsabilità in forma generale (can. 204, § 1) e dal successivo canone di introduzione al catalogo delle situazioni giuridiche comuni (can. 208) che precisa la condizione di vera uguaglianza *quoad dignitatem et actionem* nella cooperazione dei fedeli all'edificazione del corpo di Cristo. Di seguito sono elencati diritti e doveri specifici che in riferimento ai diversi campi della missione della Chiesa indicano le attività che possono essere liberamente compiute dai fedeli⁷⁵, ovvero gli incarichi che possono essere loro conferiti dalla gerarchia⁷⁶.

A riguardo inoltre della incorporazione alla Chiesa, sono indicati canoni fondamentali che esprimono l'appartenenza al popolo di Dio e la comunione nel patrimonio salvifico. Così, viene affermato come principio generale l'obbligo di conservare sempre la comunione con la Chiesa (can. 209, § 1)⁷⁷ e di seguito sono puntualizzati i limiti intrinseci o estrinseci che possono restringere o condizionare le modalità di esercizio dei diritti propri dei fedeli per salvaguardare le esigenze della comunione (can. 223, §§ 1-2). E ancora, la partecipazione dei fedeli ai mezzi di salvezza affidati da Cristo alla Chiesa viene garantita con la previsione del diritto di ricevere dai ministri competenti gli aiuti derivanti dai beni spirituali, in particolare dalla parola di Dio e dai sacramenti (can. 213).

Da questa sintetica disamina si può quindi rilevare come lo statuto giuridico formalizzato nel codice regoli, almeno nelle linee essenziali, le situazioni giuridiche riconducibili alla *res et sacramentum* del battesimo. Per converso, si può notare come minimizzi o trascuri del tutto gli effetti della confermazione e della comunione eucaristica.

⁷⁵ Nel catalogo contenuto nel Libro II, Parte I, Titolo I sono compresi il diritto-dovere di impegnarsi per la diffusione dell'annuncio di salvezza (can. 211) e il diritto alla giusta libertà nell'investigare nelle scienze sacre (can. 218) (*munus docendi*); il diritto di rendere culto a Dio (can. 214) (*munus sanctificandi*); il diritto di promuovere o di sostenere l'attività apostolica con proprie iniziative (can. 216) (*munus regendi*). Ulteriori diritti e doveri relativi alle diverse funzioni sono raccolti in altre parti del codice: se ne può vedere una indicazione analitica in C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, cit., pp. 212-228; M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico*, cit., pp. 76-134.

⁷⁶ L'abilitazione ad assumere competenze nell'ambito dell'organizzazione istituzionale della Chiesa in forza del sacerdozio comune viene affermata nel catalogo dei diritti e doveri dei laici in riferimento agli uffici ecclesiastici o agli altri incarichi che possono svolgere secondo il diritto (can. 228) e ai ministeri laicali (can. 230, §§ 1-3).

⁷⁷ L'obbligo risulta poi specificato nel can. 212, § 1, in riferimento all'obbedienza dovuta ai Pastori come maestri della fede o capi della Chiesa.



4 - Le lacune nello statuto giuridico comune dei fedeli: la confermazione e l'abilitazione ai ministeri ecclesiali

Il carattere impresso dalla confermazione, come si è annotato, viene a rafforzare e perfezionare l'identità battesimale, determinando un incremento nella conformazione a Cristo e nella incorporazione alla Chiesa, che porta a intensificare anche la partecipazione del fedele al sacerdozio comune. Rispetto al battezzato, il cresimato riceve una *deputatio* o investitura aggravata da un obbligo più stretto ad attuare la missione ecclesiale⁷⁸ e, insieme, una *potentia* o abilitazione più estesa a diffondere la propria testimonianza di fede in ambiti più ampi di rilevanza pubblica⁷⁹. Per questa funzione sacramentale specifica, si evidenzia la necessità di ricevere la confermazione per completare il processo della iniziazione cristiana⁸⁰.

La portata costitutiva della *res et sacramentum* della confermazione sulla condizione dei battezzati viene riconosciuta anche dal Codice di diritto canonico nel canone introduttivo alla regolamentazione della celebrazione di questo sacramento⁸¹, nel quale si sottolinea tanto l'effetto sul piano personale, ossia la crescita nel cammino dell'iniziazione cristiana con l'arricchimento del dono dello Spirito Santo, quanto l'effetto nella dimensione ecclesiale, ossia il rafforzamento del vincolo di appartenenza alla Chiesa. Con la confermazione i fedeli portano a compimento l'introduzione alla vita cristiana e alla comunità ecclesiale, così da divenire più pienamente capaci e più strettamente obbligati "ad essere con le

⁷⁸ Citando il passo di *Lumen gentium* n. 11 il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che i cresimati "sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede" (n. 1285).

⁷⁹ «Il "carattere" perfeziona il sacerdozio comune dei fedeli, ricevuto nel battesimo, e "il cresimato riceve il potere di professare pubblicamente la fede cristiana, quasi per un incarico ufficiale (*quasi ex officio*)" (*Summa Theologiae*, III, qu. 72, art. 5, ad 2)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1305).

⁸⁰ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1285, che richiama i *Praenotanda* al Rito della confermazione (n. 1). La specificità della confermazione è messa in luce da E. TEJERO, *Confirmación (sacramento de la)*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, II (2012), pp. 524-528. Si veda anche quanto detto *supra* nella nota 50.

⁸¹ "Il sacramento della confermazione, che imprime il carattere e per il quale i battezzati, proseguendo il cammino dell'iniziazione cristiana, sono arricchiti del dono dello Spirito Santo e vincolati più perfettamente alla Chiesa, corrobora coloro che lo ricevono e li obbliga più strettamente ad essere con le parole e le opere testimoni di Cristo e a diffondere e difendere la fede" (can. 879).



parole e le opere testimoni di Cristo e a diffondere e difendere la fede” (can. 879).

Dalle stesse parole del codice, quindi, si evince come il perfezionamento conseguito con la confermazione incida significativamente sulla partecipazione del fedele al sacerdozio comune, in quanto conferisce un titolo rinnovato e rafforzato per un esercizio più pieno ed efficace, in particolare per le attività di rilevanza pubblica⁸². Ma nonostante il riconoscimento in via di principio della portata costitutiva della confermazione, nella normativa vigente non viene data adeguata rilevanza giuridica a questa incidenza sulla condizione del fedele, dal momento che non si tiene nel debito conto, da un lato, dell'importanza di ricevere questo sacramento per completare il processo di cristoconformazione del fedele e di incorporazione alla comunità ecclesiale, e, dall'altro, delle conseguenze derivate alla condizione del fedele per il fatto di avere acquisito o meno il carattere della confermazione⁸³.

Per quanto concerne la necessità della sua amministrazione, infatti, dato che nella tradizione latina la confermazione è stata dissociata dal battesimo, il codice prescrive il dovere dei fedeli di ricevere “tempestivamente” questo sacramento, stabilendo il correlativo impegno dei genitori e dei pastori d'anime, principalmente i parroci, di provvedere affinché i fanciulli siano bene istruiti per riceverlo e vi accedano a tempo opportuno (can. 890). La formulazione del canone risulta tuttavia generica, con linguaggio più esortativo che impositivo, risultando tanto meno vincolante per la constatazione che non siano neppure previste conseguenze stringenti a seguito del mancato rispetto della prescrizione. La rilassatezza circa l'osservanza della disposizione, poi, viene evidenziata nei fatti dalla preoccupazione ormai diffusa sul piano della pastorale per il gran numero di battezzati che non hanno ricevuto la confermazione⁸⁴.

⁸² Nei canoni 225, § 1, e 759, a proposito del *munus docendi* dei laici, si fa esplicito riferimento al titolo congiunto del battesimo e della confermazione. Il pontefice **FRANCESCO** nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 102 afferma espressamente che la “responsabilità laicale [...] nasce dal battesimo e dalla confermazione”.

⁸³ Le lacune nella normativa si rispecchiano anche nelle incertezze espresse in dottrina circa la capacità della confermazione a produrre effetti giuridici propri, diversi da quelli del battesimo: **C.J. ERRÁZURIZ**, *Intorno ai rapporti*, cit., p. 428.

⁸⁴ L'offuscamento della consapevolezza dell'importanza della confermazione e l'aumento del numero dei battezzati che ne differiscono a lungo la recezione, o non la ricevono affatto, viene rilevata dal recente documento della **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE** (*La reciprocità*, cit., nn. 99-100) come espressione



Obblighi più specifici a essere cresimati sono stabiliti tra le condizioni per poter assumere determinate funzioni, come i padrini e le madrine dei battesimi e delle cresime⁸⁵, oppure per essere ammessi nel seminario maggiore⁸⁶ o in un istituto di vita consacrata⁸⁷. Anche queste disposizioni, tuttavia, non sono imposte a pena di illiceità o di invalidità del successivo atto di conferimento dell'incarico o di ingresso nell'istituto, così da lasciare una certa discrezionalità nella loro applicazione, come, ancora una volta, dimostra la pratica pastorale. Risulta così possibile, e di fatto succede, che l'incarico venga conferito o venga intrapreso il percorso di formazione senza che la persona abbia completato l'iniziazione cristiana e quindi non abbia conseguito il necessario rafforzamento di grazia spirituale che può sostenere lo sviluppo di capacità più mature per impegnarsi in ruoli o incombenze più gravi.

La mancanza di norme maggiormente rigorose nel richiedere il completamento del percorso di iniziazione cristiana conduce a rilevare come, basandosi sulla lettera dei canoni del codice, si potrebbe addirittura ipotizzare che un fedele, pur entrato in seminario, possa arrivare alle soglie del conferimento del sacramento dell'ordine sacro senza aver ricevuto la confermazione. Solo per la promozione agli ordini, appunto, a partire dal primo grado del diaconato, si stabilisce come condizione di liceità della celebrazione del sacramento, quantunque non di validità, che il candidato sia stato previamente cresimato⁸⁸. Sembra tuttavia incoerente non pretendere in forma generale per tutti i fedeli l'assunzione della confermazione per vivere in pienezza la condizione di cristiano, a maggior ragione quando si intendano intraprendere iniziative nell'attività apostolica o assumere incarichi ecclesiali che implicano l'esercizio di responsabilità più intense nell'ambito comunitario⁸⁹.

della più generale crisi della pratica sacramentale (n. 3). Analoga preoccupazione si riscontra nella *Nota pastorale* del **CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI**, *L'iniziazione cristiana. 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*, 8 giugno 2003, in *Notiziario CEI*, 37 (2003) pp. 145-187.

⁸⁵ Cann. 874, § 1, 3°; 893, § 1.

⁸⁶ Can. 241, § 2.

⁸⁷ Can. 645, § 1.

⁸⁸ Can. 1033. Sulla eventuale possibilità di concedere una dispensa da questo requisito, **A.S. SÁNCHEZ-GIL** (*La confermazione*, cit., p. 89) ritiene che sia difficile individuare una giusta causa.

⁸⁹ Entrambe queste facoltà, come si è visto (cfr. note 75 e 76) rientrano nelle abilitazioni del sacerdozio comune comprese nello statuto giuridico comune dei fedeli (can. 216) o in quello dei laici (can. 228, § 1) e sono pertanto riconosciute a tutti sulla base del solo



Invero, il possesso dello *status* di cresimato risulta corrispondere a una necessità intrinseca per poter essere considerato in grado di svolgere qualsiasi ministero ecclesiale a servizio della comunità, tanto quelli ordinati quanto quelli istituiti, ovvero anche qualsiasi funzione di rilevanza pubblica, in quanto è solo con la confermazione che viene completato il percorso di iniziazione cristiana e sono acquisite le capacità necessarie per svolgere il sacerdozio comune nei compiti di maggiore coinvolgimento personale e istituzionale⁹⁰. Nondimeno, dal punto di vista della normativa vigente si riscontrano considerevoli contraddizioni. A riguardo infatti dei ministeri laicali, per quanto nei presupposti teorici si sottolinei che i fedeli laici siano abilitati alla loro assunzione “in forza del battesimo e della confermazione”⁹¹, tra i requisiti necessari per l’investitura non è previsto espressamente il completamento dell’iniziazione cristiana con la recezione della confermazione⁹². Anche per gli uffici con responsabilità di governo che possono essere conferiti ai

battesimo, se non viene espressamente richiesto un titolo ulteriore.

⁹⁰ La necessità della confermazione viene sottolineata da **BENEDETTO XVI**, *Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale della Gioventù*, 20 luglio 2007, n. 6. Si veda anche la *Nota pastorale* del **CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI**, *L’iniziazione cristiana.3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell’iniziazione cristiana in età adulta*, citata sopra nella nota 84.

⁹¹ Oltre ai riferimenti già citati nella nota 82, si veda, per i ministeri laicali, la *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede circa l’accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell’accolitato*, 10 gennaio 2021, ove si afferma espressamente che “i ministeri del lettorato e dell’accolitato si radicano nel sacramento del battesimo e della confermazione”; tale precisazione, peraltro, non risulta nel *motu proprio* di papa **FRANCESCO**, *Spiritus Domini*, emanato contemporaneamente, con cui si estendono questi ministeri alle donne e nel quale si dice che tali ministeri sono “basati sul sacramento del battesimo”. Anche nella successiva lettera apostolica in forma di *motu proprio* del papa **FRANCESCO**, *Antiquum ministerium*, 10 maggio 2021, con il quale si istituisce il ministero di catechista, si richiama solo il battesimo nel fondamento del titolo al ministero (n. 5) e non si comprende la confermazione nell’elenco dei requisiti richiesti ai candidati (n. 8).

⁹² Per i lettori e gli accoliti, il can. 230, § 1, non richiede espressamente la confermazione, neppure dopo la modifica a seguito del *motu proprio Spiritus Domini*. Neppure per i catechisti e i missionari in base ai cann. 780 e 785, § 1, e al *motu proprio Antiquum Ministerium* si prevede espressamente la previa recezione della confermazione. E ancora, neanche per le funzioni di supplenza dei laici in situazioni di mancanza o scarsità di ministri sacri (can. 230, § 3, e 517, § 2; istruzione interdicasteriale *Ecclesia de mysterio*, *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 15 agosto 1997) si richiede esplicitamente il titolo di cresimato.



laici, non viene mai stabilito esplicitamente, quale presupposto indispensabile, che abbiano conseguito la confermazione⁹³.

La previsione espressa del requisito della confermazione per l'attribuzione di ministeri o incarichi ecclesiali ai fedeli laici non pare affatto pleonastica, dato che nell'epoca attuale sono molti i fedeli, soprattutto tra i più giovani, che non hanno ricevuto la confermazione dopo il battesimo. Pertanto, nel momento in cui la norma regola i titoli di idoneità dei candidati, non può dare per scontato che siano stati cresimati e lasciare implicita questa condizione⁹⁴, perché si aprirebbe la strada a potenziali abusi nella applicazione pratica. Per contro, sarebbe necessario, oltre che più coerente con i presupposti stessi del sacerdozio comune, prevedere chiaramente l'incapacità di chi non ha ricevuto la confermazione ad accedere a ulteriori posizioni o ruoli ecclesiali che richiedano come esigenza intrinseca il possesso della *deputatio* e della *potentia* ricevute con la cresima.

Una disposizione in tal senso si ritrova nella disciplina del matrimonio, ma il modo in cui è formulato il testo viene a ridurre fortemente la sua efficacia impositiva, dato che, diversamente da quanto prescritto per il sacramento dell'ordine sacro, la previa confermazione non costituisce un requisito espresso di liceità per la celebrazione delle nozze⁹⁵. Il canone stesso adombra l'eventualità di una scusante dall'osservanza del precetto nel caso in cui non sia possibile farlo senza grave incomodo e si consente quindi di celebrare il matrimonio anche se uno dei due coniugi, o entrambi, non siano stati cresimati⁹⁶.

⁹³ Si vedano, per gli uffici che possono essere conferiti ai laici: can. 129, § 2; 149, § 1; 228, § 1. In particolare, per rivestire l'incarico di giudice nei tribunali ecclesiastici (can. 1421, §§ 2-3), di uditore (can. 1428, § 2), di promotore di giustizia e di difensore del vincolo (can. 1435). Anche nella costituzione apostolica di papa **FRANCESCO**, *Praedicate Evangelium, sulla Curia romana e il suo servizio alla Chiesa e al mondo*, 19 marzo 2022, nella parte in cui si prevede "il coinvolgimento di laiche e laici, anche in ruoli di governo e di responsabilità" si giustifica la loro abilitazione "in virtù del battesimo", senza alcun riferimento alla confermazione (n. 10).

⁹⁴ L'incoerenza viene rilevata anche da **A.S. SÁNCHEZ-GIL** (*La confermazione*, cit., p. 85, nota 56): "Ovviamente, l'esercizio di questi compiti richiede di per sé la piena iniziazione, ma non è sembrato necessario stabilirla per legge".

⁹⁵ Can. 1065, § 1: "I cattolici che non hanno ancora ricevuto il sacramento della confermazione, lo ricevano prima di essere ammessi al matrimonio, se è possibile farlo senza grave incomodo". **A.S. SÁNCHEZ-GIL** (*La confermazione*, cit., p. 92) ritiene che la prescrizione sia formulata "in un modo più persuasivo che imperativo".

⁹⁶ Il grave incomodo che esenta dalla recezione della confermazione può consistere in una situazione soggettiva di seria difficoltà che può riguardare tanto l'indisponibilità del



Oltre a questa circostanza, stabilita espressamente dal codice, il differimento della confermazione rispetto alle nozze potrebbe risultare indispensabile per il fatto che gli sposi non cresimati non si trovino nelle condizioni per ricevere lecitamente e fruttuosamente il sacramento⁹⁷. A queste condizioni si possono ricondurre quelle che con una nozione onnicomprensiva vengono denominate “situazioni di manifesta indisponibilità morale”, per indicare i diversi stati di vita delle persone che persistono in “un comportamento esterno gravemente, manifestamente e stabilmente contrario alla norma morale”⁹⁸. In tali casi la prassi pastorale prevede di differire l’amministrazione del sacramento della confermazione, pur consentendo ai nubendi di celebrare comunque il matrimonio⁹⁹.

La disposizione che consente di procrastinare la recezione della confermazione, anziché sospendere la celebrazione delle nozze, viene giustificata dalla considerazione che l’accesso al matrimonio costituisce

ministro della cresima, quanto gli sposi. Nel caso degli sposi, peraltro, è considerato grave incomodo anche la mancanza di un congruo periodo di tempo per preparare adeguatamente il fedele a ricevere fruttuosamente il sacramento (A.S. SÁNCHEZ-GIL, *La confermazione*, cit., pp. 93-94).

⁹⁷ Si ricorda come il can. 889, § 2, richiede, per la lecita celebrazione del sacramento, che il fedele con l’uso di ragione sia adeguatamente preparato, ben disposto e in grado di rinnovare le promesse battesimali. Per quanto concerne invece la proficua celebrazione, il *Rito della confermazione* (Introduzione, n. 12, nei *Praenotanda ai libri liturgici del Pontificale Romano*) dispone di rinviare la celebrazione quando si preveda l’impossibilità di attuare quanto è richiesto per una fruttuosa ricezione della confermazione. La questione viene approfondita da A.S. SÁNCHEZ-GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessità di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l’Evangelii gaudium*, in *Ius Ecclesiae*, 26 (2014), pp. 555-578. A riguardo della corretta disposizione per ricevere i sacramenti si veda anche E. FORTE, *Rite dispositus*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII (2012) pp. 41-42 e le riflessioni svolte *infra*, nel § 5, nella nota 113.

⁹⁸ La nozione viene adottata da GIOVANNI PAOLO II, nella lettera enciclica *Ecclesia de eucharistia*, cit., n. 37, in riferimento a coloro che non possono essere ammessi alla comunione eucaristica. Nella categoria possono essere ricomprese anche le situazioni di convivenza *more uxorio* non conformi alla dottrina del Vangelo (CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *L’iniziazione cristiana.3.*, cit., n. 59).

⁹⁹ In questo senso viene stabilito nella normativa complementare della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, già nel *Decreto generale sul matrimonio canonico*, 5 novembre 1990, n. 8 in merito alle c. d. situazioni matrimoniali irregolari, e poi nella *Nota pastorale* del CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *L’iniziazione cristiana.3.*, cit., n. 59, con un riferimento più ampio alle situazioni di vita non conformi alle esigenze del Vangelo sotto il profilo sia familiare sia professionale, si prescrive che il differimento del rito possa essere disposto a giudizio dell’Ordinario del luogo.



comunque un diritto dei fedeli, anche nei casi in cui non sarebbero in grado di ricevere fruttuosamente il sacramento sponsale¹⁰⁰. Nondimeno, considerando che ormai nella società occidentale la maggioranza delle coppie che si avviano alla celebrazione del matrimonio sono già conviventi di fatto o sposate civilmente, quella che viene configurata come una fattispecie eccezionale potrebbe divenire la normalità, se la regola fosse applicata rigorosamente¹⁰¹. Un gran numero di coppie, quindi, verrebbe a trovarsi insignito del ministero coniugale senza avere completato il percorso di iniziazione cristiana. È vero che l'obbligo di ricevere la confermazione non viene rimosso, ma solo differito a dopo la celebrazione del matrimonio, tuttavia si può dubitare che sia sempre successivamente eseguito, dal momento che non sussiste, quanto meno a livello di diritto universale, alcuna regolamentazione idonea a garantirne il rispetto in modo efficace. Dopo la celebrazione del matrimonio, in effetti, gli sposi possono sfuggire a qualsiasi possibilità di cura pastorale, persino sparire dalla vita parrocchiale, almeno fino al battesimo dei figli. In quella sede, peraltro, non viene loro imposto alcun adempimento sul piano della pratica sacramentaria personale, tanto che possono far battezzare i bambini pur restando loro non praticanti e persino non credenti¹⁰². Si potrebbero certamente seguire pratiche virtuose, nelle quali i genitori vengono adeguatamente formati e ricevono la confermazione prima o insieme al battesimo dei figli, ma in base alle previsioni del codice non sono tenuti ad alcun obbligo, se non a seguire gli incontri di preparazione al battesimo¹⁰³.

In conclusione, se si prescinde dalle limitate prescrizioni sopra annotate, il codice non sembra attribuire rilevanza agli effetti del sacramento della confermazione, in quanto non prevede differenze di

¹⁰⁰ CEI, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, cit., n. 43. Si precisa, peraltro, che se il motivo della incompatibilità morale si basa sulla situazione matrimoniale non regolare, questa viene sanata con la celebrazione delle nozze, preceduta peraltro dal sacramento della riconciliazione.

¹⁰¹ In realtà le prassi pastorali sono variegate, come rileva A.S. SÁNCHEZ-GIL, *La confermazione*, cit., p. 96.

¹⁰² Secondo il can. 868, § 1, 2°, per battezzare lecitamente occorre accertare che vi sia la "fondata speranza" che il bambino sarà educato nella religione cattolica, ma la prassi pastorale ritiene che tali garanzie non debbano necessariamente essere fornite dai genitori, in quanto potrebbe esserci l'impegno di altri soggetti, quali ad esempio i padrini e le madrine, a promuovere la formazione cristiana del battezzando (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Pastoralis actio*, 20 ottobre 1980, nn. 28, 30 e 31).

¹⁰³ Can. 867, § 1.



trattamento nello statuto giuridico fondamentale dei fedeli tra chi ha ricevuto il solo battesimo e chi invece abbia ricevuto anche la confermazione. Nonostante l'incidenza costitutiva del sacramento sul titolo di partecipazione al sacerdozio comune, le norme non riconoscono espressamente una capacità potenziata e una responsabilità rafforzata in capo al cresimato, così da qualificare la sua posizione rispetto a quella di chi non abbia un'eguale abilitazione.

5 - Le lacune nello statuto giuridico comune dei fedeli: l'eucaristia e i vincoli di piena comunione

Considerazioni analoghe possono essere svolte a riguardo del modo in cui nella normativa del codice viene considerata la portata costitutiva della recezione dell'eucaristia sulla condizione del cristiano.

Come si è osservato, la comunicazione a questo sacramento realizza una più profonda conformazione a Cristo e rende più intensi e vitali i legami di inserimento nel suo Corpo¹⁰⁴. Pur in modo diverso dal battesimo e dalla confermazione, che imprimono un carattere permanente, anche la recezione dell'eucaristia produce effetti sulla partecipazione del fedele al sacerdozio comune, in quanto alimenta il cammino di santificazione avviato con l'iniziazione cristiana, donando la grazia per vivere più santamente in conformità al Vangelo, e rafforza la fede individuale e i vincoli di piena comunione alla Chiesa, rendendo più capaci di attuare la missione ecclesiale di salvezza¹⁰⁵.

Si può coerentemente affermare che sussista un rapporto circolare di reciprocità tra i sacramenti, la fede e la pratica di vita cristiana¹⁰⁶, in virtù della logica dialogica dell'economia salvifica che sta a fondamento dell'organismo sacramentale e che richiede la risposta del fedele al dono della grazia divina. Invero, i sacramenti non solo presuppongono la fede,

¹⁰⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1322; **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., nn. 102-131.

¹⁰⁵ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., nn. 122 e 126.

¹⁰⁶ I rapporti di reciprocità tra fede e sacramenti sono sottolineati dal documento della **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., passim. L'ampliamento dei nessi di connessione anche alla pratica di vita cristiana viene affermata da **A.S. SÁNCHEZ-GIL** nella relazione contenuta negli atti di questo Convegno, *La retta condotta esterna e la degna partecipazione ai sacramenti tra morale e diritto*, § 2 del testo provvisorio.



al fine di una loro fruttuosa accoglienza¹⁰⁷, ma “la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono”¹⁰⁸. D’altro canto, la fede ha un’intrinseca struttura sacramentale¹⁰⁹, dato che “è generata, coltivata, cresce e si esprime nella sacramentalità, in quell’incontro con il Dio vivente che avviene attraverso le mediazioni con le quali egli stesso si dona”¹¹⁰. In questa comunicazione vitale viene coinvolta tutta la persona del credente, in quanto l’adesione a Cristo implica che non solo siano condivisi i contenuti dottrinali di carattere intellettuale, ma che l’intera esistenza, negli aspetti sia interiori che esteriori, venga inserita nell’economia sacramentale e, di conseguenza, nel tessuto delle relazioni comunitarie proprie della Chiesa¹¹¹.

Nella concezione cristiana, pertanto, la pratica assidua dei sacramenti risulta essenziale non solo per coltivare la fede, ma anche per consentire di vivere in coerenza al Vangelo l’identità di credente e per essere integrato nelle strutture e nelle dinamiche della vita ecclesiale. È l’inserimento nell’economia salvifica tramite la mediazione sacramentale che dona al fedele la grazia e che lo chiama, conferendo nel contempo l’abilitazione, a rispondere al dono ricevuto¹¹². La fruttuosa recezione dei sacramenti richiede sempre, infatti, un coinvolgimento esistenziale, tanto nei presupposti, che guardano alla rettitudine della condotta tenuta dal fedele, quanto nell’impegno della volontà “di approfondire, vivere e testimoniare ciò che ha ricevuto”¹¹³. La costante e proficua pratica dei

¹⁰⁷ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 57.

¹⁰⁸ Costituzione su la liturgia, *Sacrosanctum concilium*, n. 59; il passo è riportato anche in **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 57.

¹⁰⁹ **FRANCESCO**, lettera enciclica *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 40: “Ma ciò che si comunica nella Chiesa [...] è la luce nuova che nasce dall’incontro con il Dio vivo, una luce che tocca la persona nel suo centro, nel cuore, coinvolgendo la sua mente, il suo volere e la sua affettività, aprendola a relazioni vive nella comunione con Dio e con gli altri. Per trasmettere tale pienezza esiste un mezzo speciale, che mette in gioco tutta la persona, corpo e spirito, interiorità e relazioni. Questo mezzo sono i sacramenti, celebrati nella liturgia della Chiesa. In essi si comunica una memoria incarnata, legata ai luoghi e ai tempi della vita, associata a tutti i sensi; in essi la persona è coinvolta, in quanto membro di un soggetto vivo, in un tessuto di relazioni comunitarie. Per questo, se è vero che i sacramenti sono i sacramenti della fede, si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale”.

¹¹⁰ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 19.

¹¹¹ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 41, c, in cui si riporta il passo dell’enciclica *Lumen fidei*, n. 40.

¹¹² **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 79, d.

¹¹³ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 58. La



sacramenti viene così a rafforzare e potenziare la partecipazione al sacerdozio comune, per la dimensione ecclesiale e missionaria che è intrinseca all'economia sacramentale, dal momento che "[n]essuno riceve i sacramenti esclusivamente per sé stesso, ma anche per rappresentare e rinvigorire la Chiesa", per cui "attraverso la celebrazione dei sacramenti e la loro declinazione nella vita, il corpo di Cristo viene rafforzato"¹¹⁴.

La rilevanza della frequenza nella recezione dei sacramenti va sottolineata non tanto per i sacramenti che conferiscono il carattere permanente e quindi si possono ricevere una volta sola¹¹⁵, quanto per i sacramenti rinnovabili, come l'eucaristia preceduta dalla riconciliazione. Particolarmente per l'eucaristia la continua e fruttuosa comunicazione risulta un'esigenza intrinseca della condizione di cristiano, dato che è con questo sacramento che si realizza quell'intima unione con Cristo, attraverso lo Spirito, che sarebbe impossibile senza il dono della grazia divina¹¹⁶.

Per contro, nella normativa vigente non viene riconosciuta espressamente l'incidenza dell'assiduità nell'assumere la comunione eucaristica sulla capacità dei fedeli di partecipare al sacerdozio comune. Al pari del sacramento della confermazione, si rileva una contraddizione tra l'enunciazione dei fondamenti teorici sulla base dell'insegnamento conciliare e la deduzione o sviluppo delle conseguenze sul piano dello statuto giuridico dei fedeli. In effetti, il codice afferma il ruolo fondamentale dell'eucaristia nell'organismo sacramentale, quale culmine e fonte del culto e della vita cristiana, cui sono ordinati e strettamente uniti gli altri sacramenti e tutte le opere ecclesiastiche di apostolato¹¹⁷. Nello stesso canone si precisano altresì i suoi effetti costitutivi sull'unione dei fedeli al popolo di Dio e sull'edificazione del corpo di Cristo. Ma nonostante queste pregnanti dichiarazioni, nelle norme del codice l'impegno di partecipare al sacramento viene mantenuto ai minimi termini, mentre scarsa rilevanza risulta attribuita alla pratica sacramentale ai fini del mantenimento dei vincoli di comunione.

retta condotta, nella quale viene ricompresa "la pratica assidua dei sacramenti", riguarda non solo lo stato presente, ma richiede una coerenza di vita proiettata nel futuro, con l'assunzione dei buoni propositi di vivere secondo il dono ricevuto. Questo coinvolgimento proattivo è insito sia nelle promesse battesimali (n. 81) confermate con la cresima (n. 97), sia nella retta intenzione per ricevere la comunione eucaristica (n. 116).

¹¹⁴ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 79, d.

¹¹⁵ Can. 845, § 1.

¹¹⁶ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 111.

¹¹⁷ Can. 897.



In realtà, la riduzione dell'obbligo dei fedeli di ricevere l'eucaristia è il portato di una tradizione più risalente che non è stata invertita neppure dalla dottrina del Concilio ecumenico Vaticano II. Così, il codice esorta i fedeli a partecipare attivamente alle celebrazioni eucaristiche e a ricevere il sacramento "con frequenza e massima devozione" (can. 898), ma non prescrive un dovere più pressante di riceverlo costantemente o con cadenza periodica, settimanale o almeno mensile¹¹⁸. L'obbligo specifico di partecipare quotidianamente al sacrificio eucaristico e di ricevere la comunione viene stabilito solo per determinate categorie di fedeli che vivono in peculiari stati di vita, ossia i seminaristi¹¹⁹ e i membri degli istituti religiosi¹²⁰. Per la generalità degli altri fedeli che sono stati iniziati all'eucaristia, invece, l'obbligo viene ristretto alla sola prescrizione di ricevere il sacramento almeno una volta all'anno, durante il tempo pasquale, a meno che per una giusta causa non venga compiuto in altro tempo entro l'anno¹²¹.

Le prescrizioni che riducono ad adempimenti minimali la pratica dei sacramenti possono essere viste come il frutto di un graduale processo di privatizzazione che conduce a percepire i sacramenti dell'iniziazione cristiana successivi al battesimo quali strumenti di devozione personale che sono rimessi alla discrezionalità del singolo e risultano così spogliati del legame costitutivo con la *communio* ecclesiale¹²². La rilevanza

¹¹⁸ Sul presupposto, ovviamente, di trovarsi nelle debite disposizioni soggettive per poterlo ricevere (can. 912; 915-916).

¹¹⁹ Can. 246, § 1.

¹²⁰ Can. 663, § 2.

¹²¹ Can. 920, §§ 1-2. A questa disposizione si accompagna l'obbligo della confessione dei peccati gravi almeno una volta all'anno (can. 989). Norme analoghe erano previste nel Codice di diritto canonico del 1917 (cann. 906 e 859). La prescrizione della comunione annuale risale al Concilio Lateranense IV: "Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit [...] suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura" (*Constitutio* 21). La disposizione viene poi confermata nel Concilio di Trento: "Si quis negaverit, omnes et singulos christifideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis saltem in paschate ad communicandum iuxta praeceptum sanctae matris ecclesiae: a.s." (*Sessio XIII, Canonica de sacrosancto eucharistiae sacramento*, 9).

¹²² W.M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, Massimo, Milano, 1963, I, pp. 74-77; pp. 220-224; pp. 416-420; II, pp. 244-252; L. MUSSELLI, *La "communio ecclesiastica" dal Battesimo all'Eucaristia*, in *I sacramenti dell'iniziazione cristiana: testimonianza e disciplina*, cit., pp. 18-170. Negli atti di questo Convegno, si veda la relazione di G. INCITTI, *I sacramenti, diritto dei fedeli. Sviluppo storico e problematiche attuali*, § 1.1 del testo



comunitaria dei sacramenti era invece fortemente sentita nei primi secoli di vita delle comunità cristiane e si manifestava sotto due profili: da un lato, con il nesso inscindibile tra i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, amministrati consecutivamente ma nello stesso momento, e, dall'altro, con la connessione intrinseca tra la partecipazione ai sacramenti e la conservazione della comunione, sia all'interno della comunità sia tra le diverse comunità. Questo legame era particolarmente intenso per quanto concerne la recezione del sacramento dell'unità, ossia l'eucaristia. Nella prassi protocristiana era usanza comune ricevere sempre la comunione nelle celebrazioni eucaristiche, con frequenza anche quotidiana¹²³. Successivamente, mentre per i ministri sacri resta l'obbligo di assumere le specie consacrate in ogni celebrazione eucaristica¹²⁴, per gli altri fedeli si stabilisce l'obbligo perentorio di ricevere l'eucaristia almeno tre volte l'anno: a Natale, a Pasqua e a Pentecoste¹²⁵. Infine, come si è visto sopra, si arriva nel XIII secolo alla riduzione del precetto a una recezione annuale, quale viene mantenuto fino alla normativa attuale.

Il contesto socio-culturale dell'epoca contemporanea ha certamente aggravato il fenomeno della privatizzazione della fede e della pratica sacramentale, facendo perdere o attenuando nei fedeli la consapevolezza dell'importanza di accostarsi frequentemente e costantemente ai sacramenti per vivere in pienezza la fede e la propria identità di cristiano inserito nella comunione ecclesiale¹²⁶. Occorre pertanto promuovere nel popolo di Dio la riscoperta del legame intrinseco tra sacramenti, fede e vita cristiana, non solo con opportune strategie pastorali, ma anche con un rinnovamento della disciplina. Risulta infatti difficile ritenere che la comunione eucaristica assunta una volta all'anno possa assicurare quella continuità e progressività del cammino di santificazione che il fedele è

provvisorio.

¹²³ *De Consecratione*, Dist. II, c. 15: "Si non sunt tanta peccata, ut excommunicetur quis, non se debet a medicina corporis Domini separare".

¹²⁴ "Peracta consecratione omnes communicent, qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus" (*De Cons.*, Dist. II, c. 10).

¹²⁵ "Seculares, qui in Natale Domini, Pasca, Pentecosten non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur" (*De Cons.*, Dist. II, c. 19). Disposizione adottata nel Concilio di Agde (506).

¹²⁶ Il fenomeno viene messo in rilievo dal documento della **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., in rapporto alla recezione dei sacramenti in generale (n. 9) e precisato poi in riferimento alla confermazione (n. 100) e all'eucaristia (n. 118).



tenuto a percorrere per crescere e rafforzarsi nell'identità di credente¹²⁷ e per partecipare come componente vivo e attivo al corpo di Cristo. Eppure, nella normativa vigente questo obbligo minimale è ancora il parametro di misura per valutare se il fedele si trovi nello *status* di piena comunione con la Chiesa, una condizione che, a sua volta, è indicata come il presupposto per godere compiutamente dei diritti e dei doveri propri dei fedeli¹²⁸.

La comunione nei sacramenti rappresenta invero una dimensione costitutiva della comunione complessiva all'interno dell'istituzione salvifica¹²⁹, cosicché viene annoverata tra i vincoli di congiunzione che esprimono l'appartenenza del fedele alla Chiesa¹³⁰. Nondimeno, ragionando sulla base delle norme positivamente stabilite dal codice, si può giungere ad affermare che la valutazione in merito alla sussistenza dei legami di comunione nei sacramenti si fermi all'accertamento dei requisiti minimali, vale a dire l'essere battezzati e la recezione dell'eucaristia almeno una volta all'anno nel tempo pasquale¹³¹. Al di là di questo adempimento, infatti, non viene ricondotta alcuna conseguenza giuridica in ordine al trattamento dei fedeli per la mancanza, più o meno ampia, della pratica religiosa di partecipare attivamente alle celebrazioni liturgiche nella domenica e nelle altre feste di precetto¹³² e di accedere in esse alla mensa eucaristica. Né tanto meno viene attribuita rilevanza al fatto che tale pratica, se anche sia osservata, sia ridotta a condotte meramente esteriori di formale adesione al corpo di Cristo, senza che a questi comportamenti si accompagni una effettiva consonanza interiore al sacramento dell'unità. In definitiva, se alla partecipazione effettiva ai sacramenti non viene attribuito alcun valore giuridico, si può arrivare a sostenere che la comunione sacramentale non abbia consistenza autonoma rispetto all'altro vincolo della professione di fede¹³³, riducendo

¹²⁷ **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *La reciprocità*, cit., n. 78 c.

¹²⁸ Cann. 96 e 205. Sul tema si veda anche quanto detto *supra*, nel § 2.

¹²⁹ Can. 840: "I sacramenti [...] concorrono sommamente a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiastica".

¹³⁰ Can. 205, che riporta un passo tratto dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 14.

¹³¹ **M. VISIOLI**, *La valutazione della comunione nella provvista canonica*, in *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, a cura di J.I. ARRIETA, Marcianum Press, Venezia, 2008, p. 223.

¹³² Cann. 1247-1248.

¹³³ **J. HERVADA**, *Commento al can. 205*, in *Codice di diritto canonico. Edizione bilingue commentata*, a cura di P. LOMBARDÍA E J.I. ARRIETA, Edizioni Logos, Roma, 1986, p. 180; **M. VISIOLI**, *La valutazione della comunione*, cit., pp. 223-224.



l'accoglienza dei sacramenti al mero profilo teorico e astratto dell'adesione ai precetti dottrinali, senza necessità di una attuazione concreta.

Emblematica di questa incoerenza delle norme codiciali rispetto ai principi costitutivi della comunione ecclesiale è l'interpretazione solitamente data ai canoni che prescrivono il possesso dello *status* di comunione come condizione per l'investitura in un ufficio ecclesiastico¹³⁴ o, per converso, stabiliscono la rimozione dall'incarico per il venire meno dello stesso presupposto¹³⁵. In generale, l'essere in comunione viene considerato assolto con il mero rispetto formale dei vincoli esterni di comunione che, come si è visto, non attribuisce rilevanza alla pratica sacramentale¹³⁶. In modo più specifico, peraltro, si precisa come il discernimento circa il vincolo dei sacramenti sia implicito e resti compreso nell'accertamento da parte dell'autorità in merito all'adesione del candidato al *depositum fidei*¹³⁷. Una simile conclusione sembra tuttavia contraddire non solo le norme espresse del codice che distinguono tra i diversi profili di comunione e richiedono la sussistenza di tutti e tre per considerare il fedele in comunione¹³⁸, ma soprattutto si pone in radicale contrasto con i presupposti essenziali dell'abilitazione dei fedeli al sacerdozio comune che si radicano sugli effetti costitutivi dei sacramenti. Non può non ritenersi un requisito indispensabile per l'assunzione di un ufficio, o a ben vedere un qualsiasi ministero o incarico ecclesiale, la

¹³⁴ L'essere in comunione viene prescritto positivamente e in forma generale per qualsiasi ufficio dal can. 149, § 1: "Perché uno sia promosso ad un ufficio ecclesiastico deve essere nella comunione della Chiesa e possedere l'idoneità, cioè essere dotato delle qualità, richieste per quell'ufficio stesso dal diritto universale o particolare oppure dalla legge di fondazione".

¹³⁵ Pure la conseguenza prodotta dalla perdita della comunione viene stabilita in forma generale dal can. 194, § 1: "È rimosso dall'ufficio ecclesiastico per il diritto stesso: [...] 2° chi ha abbandonato pubblicamente la fede cattolica o la comunione della Chiesa".

¹³⁶ Sul tema si vedano J.I. ARRIETA, *Oficio eclesiástico*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, V (2012), pp. 686-692; ID., *El sistema canónico de selección y de provisión de cargos. Análisis de conjunto*, in *Ius Canonicum*, 59 (2019), pp. 485-516; A. MIGLIAVACCA, *Idoneidad para oficios y ministerios*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV (2021), pp. 361-365; L. SABBARESE, *Provisión del oficio*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI (2012), pp. 621-623; A. VIANA, "Officium" *según el derecho canónico*, EUNSA, Pamplona, 2020, pp. 107-108.

¹³⁷ M. VISIOLI, *La valutazione della comunione*, cit., p. 225. Una simile interpretazione conduce ad attribuire prevalenza al vincolo della professione di fede rispetto agli altri due vincoli, che vengono in qualche modo ricondotti al primo.

¹³⁸ Un argomento testuale in più può essere fornito dal can. 194, nel quale si distingue espressamente tra la perdita della professione di fede e la perdita della comunione.



partecipazione attiva, costante e fruttuosa, ai sacramenti, quale espressione della pienezza e della vitalità dei legami di appartenenza al corpo di Cristo.

6 - Verso una considerazione più sostanziale degli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: la rilevanza giuridica della dimensione spirituale nello statuto comune dei fedeli

L'analisi svolta nei paragrafi precedenti consente di trarre alcune importanti considerazioni in merito all'impostazione data dal codice alla regolamentazione degli effetti dei sacramenti sul sacerdozio comune dei membri del popolo di Dio.

Si può anzitutto rilevare come le situazioni giuridiche soggettive ricomprese nello statuto giuridico comune dei fedeli facciano riferimento a una condizione statica di battezzato, quale si costituisce al momento della recezione del primo dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, e non tengano invece in alcun conto la progressione spirituale che si realizza nella vita della persona a seguito della partecipazione agli altri sacramenti e che pure, sotto il profilo ontologico-sacramentale, conduce a un rafforzamento e a un perfezionamento tanto dell'identità plasmata sul *character Christi*, quanto dell'incorporazione al *corpus Christi*. Nell'elenco dei diritti-doveri dei fedeli, infatti, il neofita viene equiparato a chi ha ricevuto anche la confermazione; egualmente sono assimilati coloro che si accostano alla comunione una volta all'anno e coloro che vi si accostano tutti i giorni.

Se con il carattere battesimale il fedele acquisisce i diritti e i doveri basilari riconducibili alla partecipazione al sacerdozio comune, l'*augmentum* conseguito con l'unzione del crisma e con la recezione continua e fruttuosa dell'eucaristia conduce a irrobustire e rinvigorire la *deputatio* e la *potestas* che ordinano e impegnano al cammino di salvezza e alla missione ecclesiale. Per questo, si può ritenere che il completamento dell'iniziazione cristiana e la pratica effettiva del sacramento di unione al corpo di Cristo producano effetti sullo statuto giuridico di ciascuno, nel senso di potenziare le situazioni giuridiche che sono espressione della condizione di fedele, rendendo gli obblighi più forti e i diritti più pieni¹³⁹.

¹³⁹ Il rafforzamento delle posizioni giuridiche viene affermato espressamente in riferimento al carattere conferito con la confermazione in un passo della costituzione dogmatica *Lumen gentium* (n. 11), ripreso dal can. 879: "Il sacramento della confermazione [...] corrobora coloro che lo ricevono e li obbliga più strettamente ad essere con le parole



In effetti, il cresimato che si accosta con frequenza all'eucaristia risulta maggiormente vincolato a testimoniare la propria identità cristiana e a perseguire la missione di salvezza, avendo anche ricevuto un titolo aggiuntivo che lo abilita più specificatamente ad assumere iniziative apostoliche e responsabilità di rilevanza pubblica. Sarebbe pertanto opportuno attribuire rilevanza a questa condizione rafforzata pure dal punto di vista delle regole di diritto, prevedendo che il conseguimento o meno dell'incremento nella partecipazione ai sacramenti possa incidere sulle condizioni e sulle modalità di esercizio dei diritti e dei doveri dei fedeli, potendo condurre a un ampliamento o a una restrizione del loro ambito di attuazione¹⁴⁰. Ovvero, ancora, appare importante attribuire rilievo all'effetto di accrescere la capacità di svolgere determinate competenze, ricomprendendo l'acquisizione di tale *status* tra i requisiti di idoneità per ricevere l'investitura ai diversi ministeri e incarichi ecclesiali¹⁴¹.

In realtà occorre rilevare come nella regolamentazione dello statuto giuridico dei fedeli non abbia un riconoscimento giuridico adeguato la dimensione interiore e sostanziale della condizione del fedele che dipende dal grado più o meno intenso raggiunto nell'effetto di cristoconformazione e di partecipazione al corpo di Cristo.

L'adesione alla comunione interna alla Chiesa, come si è visto, viene riferita dal codice al possesso dei tre vincoli di appartenenza visibile alla compagine terrena della Chiesa, seguendo la tradizione apologetica precedente che aveva considerato prevalenti queste condizioni minimali di appartenenza all'istituzione ecclesiastica, in quanto erano considerate le uniche a poter essere concretamente accertate e quindi idonee a consentire di dedurre con sufficiente certezza la permanenza nell'unica Chiesa¹⁴². Per contro, nel canone 205 non viene ripreso nell'integralità il passo della costituzione dogmatica *Lumen gentium* ove si sottolinea l'importanza di

e le opere testimoni di Cristo e a diffondere la fede". Pure **A.S. SÁNCHEZ-GIL** (*La confermazione*, cit., p. 78) sostiene che a seguito del perfezionamento ricevuto con la cresima, "anche i diritti e gli obblighi dei fedeli vengono in qualche modo rafforzati".

¹⁴⁰ *De iure condendo* si dovrebbe quindi integrare il can. 223, § 1.

¹⁴¹ Per una rassegna dei canoni che disciplinano l'idoneità necessaria per assumere i diversi uffici o ministeri (senza prevedere espressamente la pratica nei sacramenti), si veda **A. MIGLIAVACCA**, *Idoneidad*, cit., pp. 361-362.

¹⁴² La tesi viene esposta autorevolmente da **R. BELLARMINO**, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, l. III, *De Ecclesia militante*, cap. 2, *De definitione Ecclesiae*, in *Opera omnia. Disputationum Roberti Bellarmini Politiani S.J. S.R.E. Cardinalis*, II, Mediolani, 1858, p. 75.



possedere, insieme ai legami con il corpo visibile della Chiesa, l'elemento interno e invisibile che è lo Spirito di Cristo¹⁴³. Solo il riferimento a questo requisito spirituale consente di interpretare in senso graduato la concezione della comunione nella Chiesa, distinguendo tra una incorporazione più piena o meno piena, a seconda del grado maggiore o minore di adesione e di sintonia al cuore di Cristo e all'unione con il suo corpo che è la Chiesa¹⁴⁴.

Risulta così una discordanza tra la dottrina del concilio e la normativa del codice. Mentre nel contesto della riflessione sinodale la comunione spirituale con Cristo è il presupposto essenziale per vivere in pienezza e fruttuosamente lo statuto di membro della Chiesa, riconoscendo quindi la possibilità di una progressione o regressione nel modo di vivere l'identità cristiana, nel codice le condizioni necessarie e sufficienti per entrare a far parte e continuare a restare nella comunione ecclesiale sono i tre legami con la compagine visibile, intesi in modo formale e statico. Tra questi vincoli viene ricompresa anche la comunione nei sacramenti, ma, come si è detto, la sua osservanza viene interpretata in senso riduttivo, come mera adesione a contenuti dottrinali astratti, senza attribuire rilievo alla pratica concreta.

Dalle sopraesposte considerazioni emerge chiaramente come, per dare piena ed effettiva rilevanza giuridica agli effetti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, sia necessario superare l'impostazione statico-formale e meramente esteriore dello statuto giuridico del fedele per giungere invece a considerare l'identità del cristiano in una accezione più onnicomprensiva e olistica, quale condizione complessa, composta da due dimensioni tra loro intrinsecamente connesse e inseparabili: quella spirituale e quella materiale. Nella considerazione del modo di essere e di agire del fedele bisogna quindi tenere conto del concorrere di una pluralità di elementi: trascendenti oltre che fisici, invisibili oltre che visibili, interiori oltre che esteriori. In questo modo si riuscirebbe a tenere conto della portata sostanziale del processo di cristoconformazione e di incorporazione alla comunità ecclesiale, riconoscendone anche la preminenza rispetto ai profili meramente formali.

La resistenza a riconoscere valore giuridico alla dimensione spirituale interna può forse essere ricondotta all'accoglimento di una concezione del diritto che attribuisce prevalenza alla dimensione visibile esteriore e che, di conseguenza, considera di natura giuridica solo le

¹⁴³ Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 14.

¹⁴⁴ R. CORONELLI, *Appartenenza alla Chiesa*, cit., pp. 8-34.



situazioni dotate del carattere della manifestazione sensibile, le uniche ritenute idonee a essere oggetto di relazioni intersoggettive¹⁴⁵. Anche a riguardo dei beni che riguardano attività spirituali, come i mezzi salvifici, si afferma che possano essere presi in considerazione dal diritto solo nella misura in cui abbiano una qualche espressione percepibile esternamente e siano in grado di essere ripartiti tra persone determinate¹⁴⁶.

A ben vedere, una simile concezione del diritto viene a sovrapporre il paradigma della giuridicità, che esprime il dover essere in rapporto a un fine di bene coerente alla natura della cosa regolata, con l'attributo della esigibilità sul piano dei rapporti esterni tra diversi soggetti. Tale caratteristica implica, sul piano sostanziale, che il fatto oggetto del diritto sia manifesto, ossia immediatamente e chiaramente percepibile dai sensi negli elementi strutturali e dinamici, mentre, sul piano processuale, comporta che in caso di contestazione possa essere dimostrato con argomenti e prove adeguate ad accertarne la veridicità. Ma l'esigibilità sul piano esteriore, nel duplice senso indicato, potrebbe forse essere considerata un elemento necessario negli ordinamenti secolari che sono volti a regolare l'ordinata convivenza sociale, senza ingerirsi della dimensione intima o di quella soprannaturale, e che quindi fondano la possibilità di far valere una determinata pretesa in base al modo in cui l'azione o la posizione che ne costituisce la causa giuridica risultino espresse e recepite nelle relazioni tra diverse persone, secondo i principi di affidamento responsabile, di sicurezza e di certezza formale dei rapporti giuridici. Per contro, siffatto requisito di esigibilità esteriore di situazioni manifeste non appare altrettanto indispensabile per tutte le situazioni giuridiche regolate dall'ordinamento della Chiesa, dato che, in conformità con la duplice natura divina e umana dell'istituzione salvifica, il diritto canonico ha la funzione sacramentale di tradurre in termini giuridici il piano della salvezza divina, a dare pertanto rilevanza a tale realtà

¹⁴⁵ J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 28; C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, p. 19; M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico*, cit., p. 74; P. GHERRI, *Quali istanze istituzionali pone oggi la pastorale al modo in cui comprendere e vivere il cammino di iniziazione cristiana? Prospettiva canonistica*, in *Iniziazione cristiana: confermazione ed eucaristia*, cit., p. 115.

¹⁴⁶ J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, cit., p. 637; C.J. ERRÁZURIZ M., *Intorno ai rapporti tra sacramenti e diritto*, cit., p. 428; ID., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, p. 25 e p. 33; ID., *Riflessioni circa il rapporto tra santità e diritto ecclesiale*, in *"Quis custodiet ipsos custodes?"*. Studi in onore di Giacomo Incitti, a cura di A.P. BOSSO, E.B.O. OKONKWO, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2021, pp. 129-130.



complessa, insieme spirituale e materiale, invisibile e visibile. Si può pertanto riconoscere valore giuridico anche a situazioni non immediatamente percepibili sul piano esterno, perché di natura interiore o spirituale, ma che sono egualmente rilevanti per la comunità ecclesiale in quanto abbiano una ricaduta sulla posizione della persona all'interno della comunità, o sui rapporti intersoggettivi, e quindi possono essere fatte valere nei confronti dei singoli fedeli o delle autorità della Chiesa, quantunque con modalità e strumenti diversi da quelli esperibili per le situazioni manifeste sul piano esterno¹⁴⁷.

Per dare rilevanza giuridica alla dimensione spirituale sostanziale dell'identità del cristiano occorre dunque riconoscere che dagli effetti costitutivi dei sacramenti derivino in capo ai fedeli dei doveri giuridicamente vincolanti non solo in ordine ai vincoli visibili di comunione e ai rapporti pubblici esterni, ma anche in ordine ai legami invisibili di compartecipazione ai beni salvifici e agli atteggiamenti personali anche non palesi, e che le risposte dei singoli in merito all'osservanza o meno di tali doveri possano essere oggetto di considerazione da parte dell'ordinamento per definire la posizione complessiva di ciascuno all'interno della comunità ecclesiale. Se per la prima tipologia di doveri non sussistono dubbi, per sostenere il valore giuridicamente vincolante della seconda categoria può essere utile richiamare la riflessione in merito alla natura del foro interno e alla sua distinzione dal foro esterno.

¹⁴⁷ Anche le situazioni occulte possono costituire fattispecie di rilevanza giuridica nell'ordinamento canonico, come possono dimostrare, ad esempio, le distinzioni tradizionali tra *delicta publica* e *delicta occulta* (can. 2197, 1° e 4°, CIC17; la norma non è stata ripresa dalla legislazione giovanneo-paolina), ovvero tra *impedimenta matrimonialia publica vel occulta* (can. 1074: "L'impedimento si ritiene pubblico se può essere provato in foro esterno; altrimenti è occulto"). Quantunque nella definizione dell'impedimento pubblico si faccia riferimento al carattere della dimostrabilità esterna, in realtà occorre tenere distinti i due profili: l'uno sostanziale circa la consistenza dell'evento percepibile o meno in base ai sensi, l'altro probatorio circa la manifestazione effettiva che abbia reso conoscibile l'evento e quindi rilevabile con mezzi di prova diretti. Questa duplice prospettiva si rispecchia nella distinzione tra *impedimenta natura sua publica* e *impedimenta facto publica*: gli uni sono impedimenti che si fondano su di un fatto *de se* pubblico, mentre gli altri sono impedimenti che si fondano su di un fatto *natura sua* o *ordinarie* occulto che però, per le circostanze del caso concreto, sia stato divulgato o quanto meno risulti conosciuto, così da rendere possibile la sua dimostrazione in foro esterno. Peraltro, come si dirà *infra*, anche i fatti occulti possono essere dimostrati, quantunque con mezzi e argomenti di prova indiretta e non diretta.



7 - Il valore giuridico delle situazioni interne non manifeste

Nel corso della tradizione canonica, com'è noto, sono stati individuati due ambiti di esercizio della potestà di giurisdizione, l'uno in foro esterno e l'altro in foro interno, quest'ultimo a riguardo di situazioni che per determinate circostanze, principalmente per la mancanza della pubblicità o manifestazione nei rapporti sociali, esigono di essere trattate in modo speciale¹⁴⁸. Dato che spesso gli atti di foro interno sono realizzati nel contesto del sacramento della riconciliazione, nel corso dello sviluppo storico non è sempre apparsa con chiarezza la distinzione dei confini tra la sfera morale, quella giuridica e quella sacramentale, tanto da far risultare equivoca la natura di questi atti. Tali incertezze si riscontrano ancora nella formulazione ambigua della normativa piano-benedettina, in quanto identifica il foro interno con il foro della coscienza¹⁴⁹. L'opera di riforma del codice latino, invece, sulla scorta del vivace dibattito sorto in dottrina¹⁵⁰, ha inteso distinguere più precisamente il foro giuridico da quello morale, oltre che coordinare meglio gli effetti degli atti di giurisdizione che si producono nel foro interno con quelli che si

¹⁴⁸ **J.I. ARRIETA**, *Il foro interno: natura e regime giuridico*, in "Iustitia et iudicium". *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, III, a cura di J. KOWAL e J. LLOBELL, LEV, Città del Vaticano, 2010, pp. 1249-1265; **ID.**, *Fuero interno*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV (2012), pp. 139-143; **P. ERDÓ**, *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali*, in *Periodica de re canonica*, 95 (2006), pp. 3-35; **C.J. ERRÁZURIZ M.**, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, pp. 320-324; **E. BAURA**, *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, EDUSC, Roma, 2013, pp. 45-46; **C.M. FABRIS**, *Foro interno. Genesi ed evoluzione dell'istituto canonistico*, Mucchi Editore, Modena, 2020.

¹⁴⁹ "Potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientiae, sive sacramentalis sive extrasacramentalis" (can. 196 CIC17).

¹⁵⁰ Un'ampia panoramica delle discussioni in dottrina viene riportata da **C.M. FABRIS**, *Foro interno*, cit., pp. 196-255. Nel sostenere l'orientamento favorevole alla natura giuridica del foro interno si possono ricordare, in particolare, i contributi di **P. FEDELE**, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, Cedam, 1976², 37-38; **K. MÖRSDORF**, *Lehrbuch des Kirchenrechts. I. Einleitung, Allgemeiner Teil, Personenrecht*, F. 11^a ed., Schöningh, Paderborn, 1964, p. 311 (traduzione italiana in **A. CATTANEO**, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 83); **G. SARACENI**, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Cedam, Padova, 1961; **V. DE PAOLIS**, *Natura e funzione del foro interno*, in *Investigationes theologico-canonicae*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978, pp. 115-142.



producono nel foro esterno¹⁵¹. L'impostazione della legislazione giovanneo-paolina¹⁵² giunge così a corrispondere agli orientamenti interpretativi risultati prevalenti e diretti non solo ad affermare la natura giuridica del foro interno, distinto dal foro morale dell'intimità del rapporto con Dio, ma soprattutto a sottolineare l'importanza e l'imprescindibilità della portata giuridica del foro interno nell'ordinamento della Chiesa.

Sotto il primo profilo, si sostiene l'unicità della potestà di giurisdizione che produce effetti in entrambi i fori e viene esercitata nei due ambiti, se pure con modalità distinte. L'atto di giurisdizione in foro interno ha valore giuridico eguale a quello di foro esterno, quantunque determini diverse conseguenze e operi con differenti strumenti di esigibilità. Il criterio di distinzione tra i due fori, infatti, non concerne la specialità delle materie oggetto dei due ambiti, perché le medesime questioni, a seconda delle circostanze concrete, possono essere trattate nell'uno o nell'altro foro¹⁵³, né riguarda l'afferenza all'utilità privata o pubblica rispettivamente attribuita al foro interno o al foro esterno in ragione della segretezza, perché gli atti di giurisdizione hanno sempre rilevanza pubblica. La ripartizione tra i due fori concerne piuttosto la

¹⁵¹ La questione è stata affrontata nel secondo dei *principia* di revisione del codice approvati dal Sinodo dei Vescovi del 1967: "Confirmare autem oportet et indolem iuridicam nostri Codicis his quae forum externum respiciunt, et necessitatem fori interni prout a Ecclesia optimo iure per saecula viguit. Normae igitur in recognito Codice tradentur respicientes omnia quae ad forum externum attinent atque etiam, ubi animarum salus id exigit, normae quae pertinent ad provisiones in foro interno elargiendas. / Fori externi et interni optima coordiantio in Codice iuris canonici existat oportet, ut quilibet conflictus inter utrumque vel dispareat vel ad minimum reducat. Quod in iure sacramentali et in iure poenali peculiariter curandum est" (*Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, n. 2, in *Commiunicationes*, 1 (1969), p. 78). Sul tema si veda **J.M. POMMARES**, *Le deuxième principe pour la réforme du droit canonique du Synode des Évêques de 1967, la coordination des fors dans le droit canonique revisité trente ans après*, in *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. CANOSA, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 103-126.

¹⁵² La potestà di governo di per sé è esercitata nel foro esterno, talora tuttavia nel solo foro interno, in modo tale però che gli effetti che il suo esercizio ha originariamente nel foro esterno, in questo foro non vengano riconosciuti, se non in quanto ciò è stabilito dal diritto per casi determinati" (can. 130).

¹⁵³ Si vedano ad esempio gli impedimenti a celebrare il matrimonio o a ricevere l'ordine sacro: sono di competenza del foro interno solo se sono rimasti occulti, altrimenti devono essere giudicati nel foro esterno. Analogamente, sono di competenza del foro interno le censure *latae sententiae* solo se gli atti da cui derivano non siano stati accertati e quindi siano rimasti occulti.



peculiarità del regime giuridico e delle procedure seguite negli atti di foro interno per rispondere alle specificità che connotano le situazioni da valutare, dal momento che fanno riferimento a fatti non conosciuti sul piano dei rapporti esterni e che devono restare occulti per motivi di attenzione alla buona fama delle persone coinvolte, ovvero di prudenza e di cura pastorale¹⁵⁴. Per questo, l'iter di trattazione dei casi e i provvedimenti finali hanno carattere riservato e sono privi della pubblicità formale dei giudizi di foro esterno.

Oltre alla mancanza di pubblicità, i procedimenti di foro interno si caratterizzano per altri aspetti particolari connessi alla natura delle situazioni affrontate. Si tratta invero di procedimenti di giurisdizione volontaria, in un triplice senso: sia nel senso che si attivano con la domanda del fedele interessato, o di un terzo per suo conto; sia nel senso che spettano allo stesso interessato di decidere in merito al grado di pubblicità da dare alle situazioni giuridiche che lo riguardano, così da richiedere la trattazione delle relative questioni in sede di giurisdizione di foro interno, se vuole mantenerle occulte, o di foro esterno, se preferisce renderle pubbliche; sia nel senso che la prova della veridicità dei fatti, proprio per la loro natura occulta, si fonda spesso sulle sole attestazioni dell'interessato. E ancora, i provvedimenti che vengono assunti all'esito del giudizio di foro interno non hanno mai carattere impositivo, ma possono avere un contenuto di accertamento di una situazione dubbia, di remissione di una sanzione o di concessione di una grazia¹⁵⁵.

Riguardo al secondo profilo sottolineato dai principi di revisione del codice, si evidenzia la necessità e l'imprescindibilità dell'efficacia in

¹⁵⁴ Oltre alle questioni menzionate nella nota precedente, si possono ricordare tra le questioni affrontate nel foro interno: le irregolarità a ricevere l'ordine sacro rimaste occulte; fatti e circostanze che ingenerano dubbi o incertezze circa la validità di sacramenti; gli oneri di messe se richiesti in foro interno sacramentale o extrasacramentale. Per una disamina più approfondita, con speciale riguardo alle competenze della Penitenzieria Apostolica, si rinvia a **C.M. FABRIS**, *Foro interno*, cit., pp. 298-303.

¹⁵⁵ Le competenze della Penitenzieria Apostolica vengono così definite nella nuova costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* sulla Curia romana e il suo servizio alla Chiesa e al mondo (19 marzo 2022): "Per il foro interno, sia sacramentale che non sacramentale, essa concede le assoluzioni dalle censure, le dispense, le commutazioni, le sanzioni, i condoni ed altre grazie" (art. 191). Il testo corrisponde sostanzialmente a quello previsto nell'art. 118 della precedente costituzione apostolica *Pastor Bonus* (28 giugno 1988). La distinzione tra foro interno sacramentale e foro interno extrasacramentale, com'è noto, non fa riferimento a una potestà di diversa natura, ma distingue a seconda che la procedura sia iniziata o meno nell'ambito del sacramento della riconciliazione.



foro interno della potestà di giurisdizione della Chiesa, per poter assolvere al compito di provvedere al bene dei fedeli in vista del fine supremo della *salus animarum*. Ogni atto di giurisdizione ha effetti tanto in foro esterno quanto in foro interno e se ordinariamente le modalità per esigerne l'osservanza si realizzano sul piano dei rapporti pubblici e nelle forme contenziose del foro esterno, talvolta in presenza di situazioni occulte è possibile e preferibile operare nelle forme riservate e volontarie del foro interno. Questa duplice efficacia della giurisdizione può essere considerata un tratto tipico e specifico del diritto canonico, che lo contraddistingue dagli ordinamenti secolari, e nel contempo costituisce una esigenza intrinseca della missione salvifica. Dal momento che la *regula iuris* mira a tradurre in termini giuridici il piano di salvezza divino, viene a indicare un dover essere che prima di imporre un comando è diretto a definire un valore di valenza veritativa ed etica in ordine al conseguimento del fine perfetto, richiedendo di conseguenza nei destinatari non solo un'osservanza formale sul piano della condotta sociale apparente, ma una conformità sostanziale sul piano dell'adesione interiore della coscienza. Il precetto stabilito dalla norma risulta così egualmente vincolante tanto nei rapporti pubblici percepibili e dimostrabili all'esterno, quanto nella dimensione interna, conoscibile solo dall'interessato. Se nelle situazioni manifeste è possibile ricorrere agli strumenti contenziosi di foro esterno per far valere il rispetto della norma, nelle situazioni occulte l'esigibilità viene raggiunta attraverso gli strumenti di giurisdizione volontaria affidati alla responsabilità individuale.

L'analisi sopraesposta ha condotto a evidenziare il valore giuridico sia degli effetti prodotti dalla potestà di giurisdizione nel foro interno, sia degli atteggiamenti concreti assunti dalle persone nell'attuazione o meno degli obblighi conseguenti, in quanto tali situazioni, benché non siano palesate sul piano dei rapporti esterni, hanno comunque rilevanza nell'ambito della comunità e dell'ordinamento ecclesiale. Dal richiamo a questa disciplina del foro interno si può così giungere a riconoscere la portata giuridica dei doveri che nascono dagli effetti costitutivi dei sacramenti, non solo di quelli che operano sul piano del foro esterno, ma anche di quelli che si rivolgono al foro interno.

Invero, se anche il dover essere connesso alla *res et sacramentum* non imponga un obbligo determinabile sul piano delle condotte percepibili sulla base dei sensi, oppure la sua osservanza o inosservanza non produca conseguenze rilevabili in forma visibile, questo non significa che il dovere non sia comunque vincolante per i fedeli e per l'intera comunità, nella misura in cui traduca esigenze intrinseche alla condizione di membro del popolo di Dio e richieda di essere rispettata per perseguire sia il bene delle



singole persone, sia la realizzazione del piano salvifico nell'ordine interno della Chiesa. La non perseguibilità con gli strumenti propri del foro esterno contenzioso non è una condizione impeditiva al riconoscere la giuridicità della prescrizione o l'esigibilità dell'adempimento dalla stessa richiesto, ma comporta solo di seguire modalità e procedure specifiche sia per garantire l'osservanza dei doveri, sia per attestare la reale configurazione negli elementi strutturali e dinamici di situazioni che non sono manifestate direttamente sul piano dei rapporti sociali¹⁵⁶.

Peraltro, occorre rilevare come i doveri che discendono dalla recezione dei mezzi di grazia non siano puramente interiori, sia perché gli effetti nel foro interno si combinano con quelli nel foro esterno e non sono dagli stessi separabili, sia perché il complesso della loro portata incide sulla incorporazione del fedele alla Chiesa, acquisendo rilevanza per la comunità ecclesiale e il suo ordinamento giuridico. Anche nella dimensione spirituale, quindi, le conseguenze dei sacramenti sulla identità del cristiano comportano doveri giuridici e non solo doveri morali.

Viene qui in considerazione la correlazione tra doveri giuridici e doveri morali, un rapporto complesso, non privo di incertezze e di ambiguità anche per il diverso modo in cui sono stati interpretati i rispettivi confini nel corso dell'evoluzione storica¹⁵⁷. In effetti, risulta difficile separare nettamente le due sfere, quella della morale e quella del diritto, dato che costituiscono due dimensioni strettamente connesse del comportamento umano, a maggior ragione nell'ordinamento canonico che ha come fine supremo la salvezza delle anime e svolge la funzione strumentale di tradurre in termini di dover essere le situazioni rilevanti in

¹⁵⁶ L'esigibilità sul piano sostanziale, quale situazione giuridicamente rilevante indipendentemente dalla manifestazione esterna, viene così a essere distinta dalla esigibilità sul piano processuale o probatorio, che segue strumenti e procedure distinte a seconda che i fatti implicati dalla fattispecie risultino conosciuti o conoscibili attraverso mezzi di prova esterni all'interessato. Peraltro, come si dirà appresso, non è detto che i le situazioni non manifeste non possano essere provate anche sul piano dei rapporti esterni, qualora le circostanze concrete consentano di ricorrere a strumenti di prova indiretti che suppliscano all'assenza di percepibilità diretta.

¹⁵⁷ Come dimostra lo stesso sviluppo concettuale del foro interno, nel primo millennio della tradizione ecclesiale non sussisteva una chiara distinzione tra morale e diritto, tra peccato e delitto, tra foro della coscienza e foro giuridico: **J. GAUDEMET**, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998, pp. 620-623; **P. PRODI**, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 33-37; **C. FANTAPPIÈ**, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 207-208; **C.M. FABRIS**, *Foro interno*, cit., p. 23.



ordine al conseguimento del perfezionamento spirituale. Già si è visto come la norma giuridica, rivolgendosi alla coscienza della persona e prescrivendo una condotta eticamente giusta, rivesta una valenza anche morale¹⁵⁸. D'altro canto, non vale il reciproco, perché non tutti i doveri morali costituiscono doveri sul piano del diritto, qualora riguardino la perfezione intrinseca della persona e non abbiano corrispondenza o rilevanza nell'ambito dei rapporti tra individui o con la comunità. Nondimeno, il criterio differenziale tra doveri morali e doveri giuridici non può consistere nel carattere interno o esterno, visibile o invisibile, della situazione considerata. Infatti, una norma che regola un comportamento occulto o un atteggiamento interiore, non è necessariamente una norma di natura meramente morale, nella misura in cui quella condotta non abbia solo una risonanza nella coscienza individuale e nei suoi rapporti imponderabili con Dio, ma produca conseguenze anche sul piano sociale, nei rapporti tra fedeli e con la comunità, quantunque tali conseguenze non siano interamente o direttamente percepibili sul piano sensibile esterno, come si è visto per la giurisdizione nel foro interno.

Del resto, anche sul piano della giurisdizione di foro esterno si possono trovare esempi significativi in cui si riconducono conseguenze giuridiche a stati interiori dell'intelletto e della volontà in ordine al compimento di determinati atti¹⁵⁹. Qualora questi atteggiamenti non siano stati palesati in alcun modo al di fuori del soggetto, non risulta esperibile una attestazione con prove dirette, che riportino immediatamente i fatti appresi dai sensi, nondimeno non è del tutto preclusa una loro possibile dimostrazione attraverso il ricorso ai mezzi di prova indiretta, ossia a strumenti probatori fondati non solo sulla riproduzione di eventi, ma anche su processi di argomentazione logica che consentano di inferire dagli indizi accertati le conclusioni probatorie in ordine al fatto da verificare¹⁶⁰.

¹⁵⁸ E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico*, cit., pp. 36-39; C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, pp. 38-39.

¹⁵⁹ Si pensi ai vizi del consenso matrimoniale, in particolare all'errore (cann. 1096-1097) o alla simulazione (can. 1101, § 2), che non siano stati conosciuti da nessuno oltre al nubente. A differenza delle questioni di competenza del foro interno, queste fattispecie non sono occulte, perché sussiste un atto pubblico socialmente manifestato, il consenso matrimoniale, per cui il giudizio sulla eventuale nullità deve necessariamente essere svolto nelle modalità formali del foro contenzioso esterno.

¹⁶⁰ Sui problemi di prova delle situazioni non manifeste si rinvia a I. ZUANAZZI, *La prova della simulazione del matrimonio canonico con particolare riferimento all'esclusione del*



Si evidenzia così la necessità di tenere distinti i due profili dell'esigibilità sopra richiamati, vale a dire l'aspetto sostanziale relativo alla natura manifesta o meno della situazione considerata dal diritto, e l'aspetto probatorio relativo alle modalità utilizzabili per accertarne la veridicità. Come si è visto, l'apparenza sociale non risulta un requisito necessario per riconoscere il valore giuridico di una fattispecie nel diritto canonico, in quanto anche determinate situazioni interne non manifeste possono assumere rilevanza nell'ambito dei rapporti comunitari nella misura in cui abbiano a oggetto beni ritenuti meritevoli di considerazione per l'ordine ecclesiale. Per quanto concerne invece la possibilità di prova, si è potuto annotare come gli strumenti disponibili per dimostrare l'effettiva realizzazione dei fatti costitutivi della fattispecie possano essere diversi in base alle circostanze concrete che li caratterizzano, a seconda cioè che siano stati in qualche modo percepiti o palesati al di fuori del soggetto risulta possibile esperire prove dirette o indirette, oltre alle dichiarazioni dello stesso interessato.

Per quanto concerne, in conclusione, gli effetti prodotti dai sacramenti dell'iniziazione cristiana sulla condizione del fedele si può ritenere che ricadano tanto nel foro esterno quanto nel foro interno e che possano dare origine a situazioni soggettive rilevanti per il diritto, anche se attengono alla dimensione più spirituale, interiore e invisibile della comunione ecclesiale e non abbiano quindi il carattere della exteriorità, ma incidano comunque sui rapporti dei fedeli tra di loro e con la Chiesa in forza dei vincoli di incorporazione al corpo di Cristo che hanno natura divina oltre che umana, spirituale oltre che materiale.

Resta tuttavia da definire quale sia la modalità più adeguata per tradurre in formule giuridiche efficaci i diritti e doveri connessi alla portata costitutiva dei sacramenti sulla condizione del fedele. In questa sede si può solo accennare ad alcuni orientamenti, affidando alla riflessione successiva l'ulteriore approfondimento.

8 - Il dovere di vivere seriamente la partecipazione ai mezzi di grazia

Si è visto come il codice di diritto canonico esprima in termini giuridici solo minimali la condizione del fedele e il suo impegno a vivere

bonum proles e del bonum coniugum, in *La prova della nullità matrimoniale secondo la giurisprudenza della Rota romana*, LEV, Città del Vaticano, 2011, pp. 197-228; **EAD.**, *La gravidanza inattesa: valore presuntivo nella giurisprudenza rotale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 12 del 2018.



coerentemente alle *res et sacramenta* dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: nonostante sia indicato nei contenuti più alti l'ideale di conformazione a Cristo e di unione al suo corpo che costituisce l'effetto dei sacramenti, sono imposti come obbligatori solo gli adempimenti più basilari e irrinunciabili per continuare a essere considerati parte della comunione nella compagine visibile. Nella normativa, infatti, sono delineate le situazioni giuridiche soggettive che derivano (si potrebbe quasi dire in modo automatico sulla base della mera recezione formale del sacramento) dalla condizione basilare di battezzato, senza che abbiano rilevanza in ordine all'ampiezza e alle modalità di esercizio di queste situazioni la progressione e il perfezionamento compiuto dal fedele nel suo cammino di vita cristiana, a seguito della recezione degli altri due sacramenti dell'iniziazione cristiana o della propria personale devozione o pratica spirituale. Così, ancora, viene ridotto al minimo il dovere di ricevere i sacramenti successivi al battesimo.

Occorre pertanto chiedersi se una tale impostazione "minimalista" sia coerente con l'epistemologia del diritto canonico e con il modo più adeguato di regolare gli effetti dei sacramenti sulla partecipazione dei fedeli al sacerdozio comune.

La distinzione tra un metodo minimalista e un metodo massimalista viene solitamente richiamata per contraddistinguere il ruolo del diritto rispetto a quello della morale¹⁶¹. La morale guida la coscienza individuale per promuovere la perfezione soggettiva secondo criteri di bontà, ossia di piena valorizzazione del bene della persona, inteso come realizzazione del suo essere. Il diritto, per contro, ordina la convivenza tra i membri della comunità secondo criteri di giustizia che guardano alla tutela dei diritti di ciascuno nelle relazioni sociali e che sono diretti a contemperare tra loro i diritti appartenenti a più individui e a risolvere gli eventuali conflitti intersoggettivi¹⁶². La morale, pertanto, mira ad

¹⁶¹ Il rapporto tra legge e morale viene proposto in questi termini nel campo della bioetica dalla **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, istruzione *Donum vitae, sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 22 febbraio 1987, III, e da **GIOVANNI PAOLO II**, lettera enciclica *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, nn. 68-74.

¹⁶² Ancora in materia di rapporti tra bioetica e biodiritto la distinzione viene così presentata: «Biodiritto e bioetica sono due *sistemi* retti da due codici binari diversi: la bioetica il codice bene/male, il biodiritto il codice giusto/ingiusto. Il diritto si limita all'etica minima della relazionalità socio-istituzionale [...] è l'etica "minima", necessaria, l'etica della misura e del limite, che lascia alla morale "massima" e "calda" la ricerca personale "oltre" la misura, l'impegno attivo e continuo dell'individuo in vista dell'attuazione compiuta e concreta del rispetto della dignità umana e della



assicurare l'etica massima nel comportamento delle persone, mentre il diritto è volto a realizzare l'etica minima nella convivenza tra più soggetti.

Non pare tuttavia che questa concezione minimalista possa essere applicata nel diritto canonico in materia di disciplina dello statuto giuridico dei fedeli, in particolare dei diritti e doveri connessi alla *res et sacramentum* dei mezzi di grazia. Invero, la restrizione al minimo dei doveri connessi alla posizione di componente attivo di una comunità può essere compresa all'interno di un ordinamento che riconosca il primato dell'autonomia del singolo nel realizzare i propri interessi e che regoli quindi la convivenza tra più soggetti riducendo il meno possibile le libertà individuali entro i confini compatibili con il rispetto dei diritti altrui e dei presupposti fondamentali dell'assetto costituzionale del vivere insieme. Per contro, una simile impostazione non corrisponde al modo di intendere la vocazione cristiana e la sfera di azione del fedele all'interno della comunità ecclesiale. L'esistenza della persona cristoconformata e incorporata alla Chiesa, infatti, è centrata sulla chiamata a corrispondere al piano di salvezza divino, per cui risulta ordinata a perseguire non qualsiasi interesse liberamente individuato, ma il fine supremo dell'economia salvifica che è la piena comunione spirituale con Dio tramite la comunione con la Chiesa. La meta prefissa, pertanto, non è un compromesso tra più libertà concorrenti, né tanto meno un accomodamento riduttivo tra sfera individuale e sfera comune, ma l'attuazione dell'ideale del perfezionamento spirituale della persona, che corrisponde nel contempo al bene del fedele e al bene dell'intera comunità ecclesiale.

Le situazioni giuridiche soggettive comprese nello statuto comune dei fedeli, di conseguenza, devono esprimere nei termini giuridici più alti, pienamente e compiutamente, le esigenze intrinseche alla condizione di cristiano che derivano dal precetto evangelico: "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste"¹⁶³. Per progredire nel cammino verso l'incremento spirituale, come si è visto, i doveri relativi alla recezione costante e fruttuosa dei sacramenti costituiscono un presupposto fondamentale e per questo non possono essere abbassati o ristretti a quelli minimali sufficienti a preservare più una sopravvivenza inerte che una partecipazione vitale al corpo di Cristo, ma devono essere adeguati a

responsabilità nel confronto degli altri» (F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia, 2013, 2ª ed., pp. 104-105).

¹⁶³ Mt 5, 48.



promuovere il raggiungimento dell'ideale più elevato, nella sua massima realizzazione¹⁶⁴.

La considerazione che sottolinea la necessità di una sollecitudine materna del diritto della Chiesa per le reali capacità dei fedeli di adempiere a quanto prescritto, così da additare il massimo ma da imporre il minimo¹⁶⁵, deve essere compresa nella sua reale portata. La *ratio* di questa regola prudenziale può essere ravvisata nell'obiettivo di promuovere la più ampia adesione dei fedeli al cammino verso la salvezza e, di conseguenza, la loro partecipazione più estesa possibile al patrimonio dei mezzi salvifici affidati alla Chiesa, venendo incontro a chi versi in situazione di fragilità abbassando la soglia del dovuto. Si possono quindi distinguere differenti condizioni o gradazioni di intensità nei modi di applicazione del criterio, in base al diverso oggetto della fattispecie regolata. Per le norme che disciplinano l'accesso ai mezzi salvifici, l'attenzione è rivolta a favorire maggiormente la loro recezione, tanto da indicare quali presupposti necessari e sufficienti solo i requisiti minimi di capacità cognitiva e di disposizione morale e spirituale¹⁶⁶. Per le norme, invece, che traducono gli effetti dei sacramenti e regolano le condotte o gli atteggiamenti che i fedeli sono tenuti a osservare per risultare coerenti con la loro condizione e con il cammino da compiere verso la perfezione spirituale, allora la preoccupazione è diretta a sollecitare lo zelo più serio e completo nel corrispondere alle esigenze intrinseche dell'identità cristiana. In rapporto a questi che sono da considerare doveri fondamentali, il riguardo verso situazioni di debolezza o di difficoltà non può condurre a un abbassamento generalizzato del livello dell'impegno, ma, piuttosto, a consentire la possibilità di derogare alla rigidità della prescrizione quando le circostanze peculiari del caso concreto facciano intravedere una causa adeguata¹⁶⁷.

¹⁶⁴ L'impossibilità per l'ordinamento canonico, che ha per fine la *salus animarum*, di seguire un'impostazione minimalista viene affermata anche da **J.L. GUTIERREZ**, *La llamada universal a la santidad en el estatuto jurídico del fiel cristiano*, in *Ius Canonicum*, 42 (2002), pp. 502-503.

¹⁶⁵ **M. DEL POZZO**, *Lo statuto giuridico*, cit., p. 57, nt. 46; in senso analogo si veda anche **P. GHERRI**, *Quali istanze*, cit., p. 116.

¹⁶⁶ In questa prospettiva, si vedano i canoni che disciplinano i requisiti per l'accesso ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, ricordati *supra*, nel § 2, note 42-45.

¹⁶⁷ Occorre, in definitiva, seguire un metodo inverso rispetto a quello proposto dalla tesi minimalista: ciò che la norma deve fissare, infatti, non è "il minimo irrinunciabile: ciò che non può ulteriormente essere 'dispensato'" (**P. GHERRI**, *Quali istanze*, cit., p. 116). Al contrario, la norma deve prescrivere le condotte che sono più coerenti alle esigenze intrinseche alla condizione di cristiano per perseguire il fine della salvezza delle anime,



Il fine supremo di salvezza delle anime, inteso come piena e perfetta comunione con Dio, esige quindi che il dovere di attuare il sacerdozio comune sia preso sul serio e considerato vincolante per il fedele, non solo nei termini minimali e meramente formali, ma nei contenuti sostanziali più alti. Espressione di questo fervore e, nel contempo, traduzione giuridica emblematica dell'identità del cristiano fondata sugli effetti dei sacramenti, può essere considerato il dovere di perseguire la santità, sancito dal can. 210 tra i diritti-doveri comuni di tutti i fedeli¹⁶⁸.

9 - Il dovere di condurre una vita santa

La santità può essere compresa autenticamente nel quadro della logica dialettica o sponsale che ispira tutta l'economia sacramentale¹⁶⁹. Invero, la santità è anzitutto un dono che Dio, l'unico in se stesso santo, comunica sia alla Chiesa, sacramento radicale di salvezza¹⁷⁰, sia alle creature umane, attraverso i canali di trasmissione della sua grazia¹⁷¹. Per questo i battezzati sono chiamati "santi"¹⁷², perché sono stati elevati in Cristo alla comunione con Dio e resi partecipi della pienezza e perfezione di vita che è propria della natura divina. Questa dimensione ontologica e teologica della santità è una condizione costitutiva del cristiano, già attuale nella sua

quindi giunge a stabilire doveri che vanno anche oltre il nucleo minimale non indispensabile, ma per l'elasticità connaturata all'equità canonica si prevede la possibilità di concedere la dispensa dall'osservanza di questi doveri, entro i limiti di quella soglia minima.

¹⁶⁸ "Tutti i fedeli, secondo la propria condizione, devono dedicare le proprie energie al fine di condurre una vita santa e di promuovere la crescita della Chiesa e la sua continua santificazione". J.L. GUTIERREZ, *La llamada universal*, cit., pp. 491-512; J.L. ILLANES, *Santidad (Llamada universal a la)*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI (2012), pp. 149-154; G. INCITTI, *La dimensione giuridica del dovere di santità*, in *Opus Humilitatis Iustitiae. Studi in memoria del Card. Velasio De Paolis*, I, a cura di L. SABBARESE, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2020, pp. 255-277; C.J. ERRÁZURIZ, *Riflessioni circa il rapporto tra santità e diritto ecclesiale*, in *"Quis custodiet ipsos custodes?"*, cit., pp. 125-133.

¹⁶⁹ Si vedano le riflessioni svolte *supra*, nel § 2.

¹⁷⁰ J.R. VILLAR, *Santidad de la Iglesia*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI (2012), pp. 154-157.

¹⁷¹ Il tema della santità viene affrontato in diversi passi della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, ma si ricorda in particolare il capitolo V, dedicato alla *Universale vocazione alla santità*, nn. 39-42.

¹⁷² 1Pt 1, 15-16.



esistenza terrena, ancorché si potrà realizzare compiutamente solo in prospettiva trascendente, alla fine dei tempi, a seguito non solo dell'opera della grazia divina, ma anche dell'impegno del fedele di vivere in coerenza al dono ricevuto.

Quest'ultimo rilievo conduce a sottolineare la complementare dimensione etica della santità, in quanto la rigenerazione interiore e il rinnovamento del rapporto con Dio determinano l'esigenza di dare piena attuazione al nuovo stato di partecipazione alla vita divina, esercitando fruttuosamente le virtù cristiane tanto sotto il profilo interiore, con l'incremento dell'ascesi spirituale anche attraverso la recezione dei sacramenti¹⁷³, quanto sotto il profilo esteriore, con il compimento degli atti e delle incombenze specifiche di ciascuna condizione di fedele¹⁷⁴. Come emerge chiaramente dalla riflessione conciliare, la santità non può essere intesa in senso esclusivamente intimistico, quale elevazione dell'anima a Dio, ma deve essere vissuta anche nel comportamento esteriore, in modo da manifestare i frutti della grazia per l'edificazione propria e dell'intera comunità¹⁷⁵.

Inoltre, la logica dialettica dell'economia sacramentale, che richiede la risposta della persona al dono dello Spirito, implica di riconoscere un andamento dinamico della santità, che costituisce nel contempo una grazia propulsiva e un obiettivo finale di continuo perfezionamento. Nello stato della persona, pertanto, si possono individuare uno sviluppo progressivo, oltre che differenze di grado e di livelli, nella santità raggiunta da ciascuno nel corso della propria esistenza. Pur essendo una dimensione costitutiva dell'identità del fedele, la santità è suscettibile di crescita continua, e tale sviluppo incide sia a livello personale, sia nell'ambito della comunità ecclesiale. In virtù dei legami di comunione spirituale tra i membri del corpo di Cristo, infatti, la crescita nella santità di ciascun membro giova al bene di tutti e contribuisce all'incremento della santità dell'intera Chiesa¹⁷⁶. Proprio questa compartecipazione ai frutti spirituali ispira la

¹⁷³ *Lumen gentium*, n. 42.

¹⁷⁴ È un'unica santità coltivata e manifestata nei vari generi di vita (*Lumen gentium*, n. 41).

¹⁷⁵ *Lumen gentium*, n. 39: "Orbene, questa santità della Chiesa costantemente si manifesta e si deve manifestare nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli; si esprime in varie forme presso i singoli, i quali nel loro grado di vita tendono alla perfezione della carità ed edificano gli altri".

¹⁷⁶ "Così la santità del popolo di Dio crescerà in frutti abbondanti, come è splendidamente dimostrato, nella storia della Chiesa, dalla vita di tanti santi" (*Lumen gentium*, n. 40).



dottrina ecclesiale circa la comunione dei santi, principio intrinseco di unità soprannaturale della Chiesa, che lega tra loro i membri della chiesa pellegrinante sulla terra e i membri della chiesa celeste¹⁷⁷.

In questo dinamismo di progressione dello stato di perfezione, individuale e comunitario, può essere compreso il dovere di ogni fedele di “mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuta”¹⁷⁸. Come si è detto, tale impegno del battezzato a tendere verso un’attuazione sempre più piena della santità è stato recepito dal codice di diritto canonico, con la previsione sia di una norma generale inserita nel catalogo dei diritti e doveri comuni dei fedeli¹⁷⁹, sia di disposizioni specifiche per le varie categorie di fedeli¹⁸⁰. Seguendo la dottrina conciliare, il canone che inserisce il dovere alla santità nello statuto giuridico basilare dei fedeli distingue, ma nel contempo ne sottolinea il collegamento reciproco, tra i due obiettivi cui deve tendere lo zelo del fedele: condurre una vita santa, ossia vivere in pienezza l’identità cristiana per progredire nel rapporto di comunione con Dio, e contribuire con tale comportamento a promuovere la continua santificazione della Chiesa¹⁸¹. Il testo evidenzia come le due dimensioni della santità, quella personale e quella comunitaria, siano tra loro strettamente correlate¹⁸². Invero, la santità del fedele non può essere separata dalla sua appartenenza alla comunità e l’impegno che vincola il fedele nei rapporti con Dio si riverbera nei rapporti con gli altri fedeli e con l’intera Chiesa, per cui il dovere di rispondere al dono della grazia per progredire nello stato di perfezione costituisce una responsabilità nei confronti di tutto il popolo di Dio.

¹⁷⁷ **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, lettera *Communio notio*, cit., n. 6; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 946-962.

¹⁷⁸ *Lumen gentium*, n. 40.

¹⁷⁹ Can. 210. Sui lavori di redazione della norma, elaborata in origine per la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* e poi trasposta nell’elenco del codice sui diritti e doveri comuni dei fedeli, si rinvia a **G. INCITTI**, *La dimensione giuridica*, cit., pp. 427-432.

¹⁸⁰ Il dovere di progredire nello stato di santità viene richiamato nel can. 276, § 1, per i chierici (“i chierici sono tenuti in modo peculiare a tendere alla santità”); nel can. 387 per i vescovi diocesani (“consapevole di essere tenuto ad offrire un esempio di santità”); nel can. 1063, 4°, per gli sposi (“giungano a condurre una vita familiare ogni giorno più santa e intensa”). Nel can. 574, § 1, inoltre, si ricorda che lo stato di vita consacrata appartiene “alla santità della Chiesa”.

¹⁸¹ Nella costituzione *Lumen gentium*, in riferimento all’apostolato dei laici, si afferma: “sono chiamati come membri vivi a contribuire con tutte le loro forze, [...] all’incremento della Chiesa e alla sua continua ascesa nella santità” (n. 33).

¹⁸² Connessione sottolineata da **G. FELICIANI**, *Il popolo di Dio*, cit., p. 25; **G. INCITTI**, *La dimensione giuridica*, cit., p. 433.



Il duplice obiettivo dell'impegno della santità corrisponde anche al duplice effetto dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: la cristoconformazione e l'incorporazione nella comunità ecclesiale. La progressione nello stato di perfezione costituisce quindi la realizzazione più piena delle *res et sacramenta* di questi mezzi di grazia, l'attuazione cioè della *potestas* e *deputatio* a conformarsi in modo sempre più intenso al *character Christi* e a partecipare in forma sempre più perfetta all'unione delle membra del corpo con il suo Capo, rendendo la comunione sempre più forte e fruttuosa con il *sacramentum unitatis*. Le "energie" che i fedeli devono approfondire per adoperarsi a condurre una vita santa sono appunto quelle del sacerdozio comune, da impiegare, pertanto, non in una versione ribassata, ma nel modo più pieno e radicale, come risposta a una vocazione divina che continua in tutta la vita e richiede di progredire nel tempo. In quest'ottica, la chiamata alla santità può essere considerata il principio informatore dello statuto giuridico dei fedeli¹⁸³ e nel contempo l'attuazione del dovere di vivere più intensamente e autenticamente gli effetti della partecipazione ai mezzi di grazia.

Tuttavia, fin dalla prima elaborazione del canone sono state sollevate critiche in dottrina circa la possibilità di configurare il dovere alla santità come un obbligo veramente giuridico e non meramente morale. Pur non negando il carattere fondamentale di questo impegno dei cristiani, vengono sollevate diverse argomentazioni per escludere la sua rilevanza sul piano dei rapporti giuridici.

Una prima serie di obiezioni si incentra sulla natura eminentemente interiore del fenomeno della santità, non riconducibile a manifestazioni esterne¹⁸⁴. Inerendo al rapporto intimo tra la persona e Dio, la chiamata

¹⁸³ J.L. GUTIERREZ, *La llamada universal*, cit., p. 504; G. INCITTI (*Il Popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2007, pp. 73-75) lo propone come criterio sistematico per presentare lo statuto giuridico dei fedeli.

¹⁸⁴ Nella *Relatio* illustrativa dello *schema* del 1970 della *Lex Ecclesiae Fundamental*, le motivazioni a sostegno della natura giuridica e non solo morale della *obligatio ad sanctitatem* facevano riferimento alla dimensione anche esteriore del dovere di condurre una vita santa: "Obligatio ad sanctitatem est imprimis obligatio moralis, sed etiam iuridice sanciri potest [...] Quia agitur de obligatione iuridica - eneuntiata quidem in Lege Fundamentali - affirmatur obligatio *ducendi vitam sanctam*, externe quidem manifestatam" (*Schema Legis Ecclesiae Fundamental*. *Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1971, p.80). L'argomentazione viene criticata da P.J. VILADRICH, *La declaración de derechos y deberes de los fieles (Cánones 10 al 30)*, in *El proyecto de Ley fundamental de la Iglesia. Texto y análisis crítico*, a cura della REDAZIONE DI IUS CANONICUM, EUNSA, Pamplona, 1971, p. 130,



alla perfezione spirituale non è idonea a costituire un dovere giuridico¹⁸⁵ e ciò in base all'assunto che i rapporti giuridici possano riguardare esclusivamente realtà o beni di consistenza determinata ed esterna, perché solo questi possono essere oggetto di situazioni di pretesa o di debito che abbiano le note della esigibilità e della coercibilità¹⁸⁶. Di conseguenza, all'impegno formulato nel can. 210 non si attribuisce alcun valore giuridico, oppure si riconosce una rilevanza giuridica solo indiretta, nel senso di considerarlo un'affermazione di principio cui si ispirano le norme ulteriori che configurano alla stregua di diritti e doveri specifici dei fedeli determinate espressioni della vocazione alla santità che vengono precisate in condotte socialmente apprezzabili¹⁸⁷.

Alla base di queste contestazioni sembra di poter rilevare una incomprendimento della reale portata della santità per la vita delle persone e dell'intera comunità ecclesiale. Come si è annotato, infatti, la santità non può essere relegata in una dimensione puramente interiore, nascosta nell'intimo della persona, in quanto è ordinata a essere testimoniata, e quindi manifestata, con la condotta esterna del fedele che deve essere coerente con la propria identità¹⁸⁸. Se già la sottolineatura della vocazione all'estrinsecazione della santità può condurre ad affermare la sua valenza sul piano dei rapporti giuridici, in quanto può dare origine a esigenze connesse a condotte esterne socialmente apprezzabili, nondimeno la rilevanza giuridica della santità deve essere intesa in senso più ampio e pregnante, con riferimento non solo all'agire dei singoli, ma ai rapporti di comunione all'interno della comunità ecclesiale.

Invero, come si è detto, la santità ha un'essenziale dimensione comunitaria, dal momento che i doni della grazia prodotti dallo Spirito nell'animo dei singoli fedeli devono essere messi a frutto per il bene dell'intero popolo di Dio. Così, in forza dei legami di comunione spirituale

in quanto la santità "no se puede confundir, ni tampoco reducir a esas manifestaciones externas de santidad".

¹⁸⁵ G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. II. Persona e diritto nella Chiesa*, Giappichelli, Torino, 2011, p. 137.

¹⁸⁶ C.J. ERRÁZURIZ, *Riflessioni*, cit., p. 130.

¹⁸⁷ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., p. 26.

¹⁸⁸ G. INCITTI, *(La dimensione giuridica*, cit., p. 430, evidenza come si debba applicare "il principio *agere sequitur esse* per cui l'agire del cristiano deve riflettere il suo essere". Certamente, non si può ridurre la santità alle sole manifestazioni esteriori, ma, d'altro canto, non si può neppure prescindere dalle sue necessarie espressioni nell'agire esterno dei fedeli, dal momento che i cristiani sono tenuti a mettere a frutto i doni spirituali ricevuti.



tra i membri del corpo di Cristo, il progresso nel cammino di perfezionamento di ciascun membro contribuisce alla santificazione di tutti. Proprio questa incidenza della risposta del fedele alla chiamata alla santità in ordine al rafforzamento (o indebolimento) del bene comune costituisce la base per affermare la sua rilevanza come bene oggetto di situazioni giuridiche. Una rilevanza, peraltro, che può essere estesa non solo ai comportamenti esterni tenuti dal fedele per adempiere al dovere di condurre una vita santa, ma anche a quelli occulti o agli atteggiamenti interiori, nella misura in cui producano effettive conseguenze sulla progressione (o regressione) dello stato di perfezione spirituale del fedele e quindi incidano sull'adempimento o meno del dovere di promuovere la santificazione dell'intero corpo di Cristo.

Nell'ordinamento della Chiesa, come si è già messo in rilievo¹⁸⁹, il carattere dell'esteriorità non può essere considerato una condizione indispensabile per riconoscere il valore giuridico di una determinata situazione, dato che la funzione del diritto di tradurre l'economia salvifica del piano divino conduce ad attribuire rilevanza nei rapporti ecclesiali che sono oggetto di apprezzamento giuridico anche ad azioni o stati soggettivi che non hanno una diretta manifestazione nel mondo sensibile e sul piano dei rapporti sociali. Quale esempio significativo di un dovere giuridicamente rilevante in merito a uno stato interiore, che può essere considerato una attuazione della vocazione a una più intensa perfezione spirituale, si ricorda quello relativo alla debita disposizione per partecipare degnamente e fruttuosamente al sacramento della comunione eucaristica¹⁹⁰. Si tratta infatti di un dovere che non è sempre coercibile sul piano del foro esterno contenzioso¹⁹¹, ma è certamente sempre esigibile al fedele, quantunque la sua osservanza sia affidata alla responsabile volontà dei singoli¹⁹². Come si è annotato in merito alle prescrizioni con effetti nel

¹⁸⁹ Si vedano le riflessioni svolte *supra*, nel § 6.

¹⁹⁰ Come annotato *supra* (§ 5) si richiede una fede viva, accompagnata da una debita disposizione, che comprende tanto una retta condotta quanto il proposito di vivere in conformità al Vangelo (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità*, cit., n. 116).

¹⁹¹ Un provvedimento di preclusione all'accesso alla sacra comunione può essere disposto dall'autorità competente solo nei casi previsti dal can. 915, fondati sulla rilevanza pubblica e manifesta della situazione di indisponibilità a ricevere il sacramento: "Non siano ammessi alla sacra comunione gli scomunicati e gli interdetti, dopo l'irrogazione o la dichiarazione della pena e gli altri che ostinatamente perseverano in peccato grave manifesto".

¹⁹² Come prescrive il can. 916, a riguardo delle situazioni in cui il peccato grave non è manifesto e si impone al fedele che ne sia consapevole il dovere di astenersi dal



foro interno, le situazioni giuridiche che ne derivano sono egualmente vincolanti rispetto a quelle di foro esterno, anche se siano previste modalità diverse per garantire il loro adempimento.

Una seconda argomentazione sollevata per negare la natura giuridica del dovere di condurre una vita santa, che può essere considerata connessa alla precedente, si appunta sulla mancanza non solo del carattere della exteriorità, ma anche della nota dell'alterità o intersoggettività della situazione giuridica, in quanto il dovere non sarebbe correlato a un diritto che possa essere fatto valere da altri¹⁹³. Una simile interpretazione non pare tenere adeguatamente conto degli effetti della incorporazione dei fedeli al corpo di Cristo e della duplice natura dei vincoli intrinseci alla comunione ecclesiale, visibili e invisibili, naturali e soprannaturali che legano i fedeli tra di loro¹⁹⁴. Sono nessi tra loro indissociabili ed egualmente costitutivi dell'unità del corpo di Cristo: se anche quelli spirituali sono invisibili, non sono meno reali ed effettivi di quelli visibili, anzi, costituiscono il presupposto della vincolatività di quelli visibili. Pertanto, se il rispetto della comunione nei legami visibili può essere considerato un bene da proteggere e promuovere anche sotto il profilo giuridico¹⁹⁵, egualmente si deve riconoscere che la crescita della comunione spirituale per effetto della progressione nel cammino di santificazione di ciascun fedele sia un bene che interessa non solo l'intera Chiesa, ma tutti i fedeli che partecipano e si giovano della comune santificazione.

Si può quindi ritenere che nel quadro della mutua comunicazione spirituale che caratterizza la comunione dei santi, ciascun fedele sia responsabile di far crescere e fruttificare il proprio stato di perfezione per contribuire al bene comune, come dovere non solo di fronte a Dio, ma

partecipare al sacramento: "Colui che è consapevole di essere in peccato grave, non celebri la messa né comunichi al corpo del Signore senza avere premesso la confessione sacramentale, a meno che non vi sia una grave ragione e manchi l'opportunità di confessarsi: nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima".

¹⁹³ J.I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, in *Persona y Derecho*, 1 (1991), pp. 28-29; C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, p. 207; E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico*, cit., pp. 37-38.

¹⁹⁴ PIO XII, lettera enciclica *Mystici corporis Christi*, 29 giugno 1943; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communione notio*, cit., n. 4.

¹⁹⁵ Si veda il dovere fondamentale di conservare la comunione espresso nel can. 209, correlato al can. 205, del quale non si dubita in merito al carattere giuridico: si veda per tutti C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, cit., vol. I, p. 211.



anche nei confronti dell'intera comunità. Correlato pertanto al dovere individuale di condurre una vita santa si può configurare il diritto degli altri fedeli, come pure della Chiesa stessa, di continuare a vivere in una comunità di santi e persino di incrementare l'intensità della comunione spirituale tra le membra e il Capo del corpo di Cristo¹⁹⁶. Anche sotto il profilo dei rapporti intersoggettivi, quindi, trova fondamento giuridico il dovere dei fedeli di impegnarsi per la propria santificazione personale e per la santificazione dell'intera Chiesa.

Infine, occorre dar conto di un'ulteriore posizione critica che non esclude totalmente la rilevanza giuridica del dovere di tendere a una maggiore santità, ma ne riduce il contenuto ai soli aspetti che concernono i rapporti regolati secondo giustizia dall'ordinamento della Chiesa¹⁹⁷. Così, si ritiene che il dovere non possa avere un'estensione più ampia di quella esigita dalla giustizia legale, ossia dalle norme che disciplinano la partecipazione ai mezzi di salvezza¹⁹⁸. Più specificamente si è sostenuto che la natura giuridica in senso proprio delle situazioni soggettive di diritto o dovere connesse alla chiamata alla santità possa essere riconosciuta solo a quelle riconducibili alla dimensione di giustizia, mentre non può essere estesa alle esigenze richieste dalla carità, dal momento che queste, pur essendo l'attuazione più piena della santità, mancherebbero della nota essenziale della misurabilità o determinatezza, necessaria per costituire un'obbligazione esigibile e coercibile¹⁹⁹.

Non sembra di poter accogliere questi rilievi se conducono ad affermare una inammissibile riduzione della giustizia ecclesiale alle sole previsioni legali, da un lato, ovvero, dall'altro, una altrettanto impossibile

¹⁹⁶ Secondo **G. INCITTI**, *La dimensione giuridica*, cit., p. 438, si può intravedere una relazione di giustizia generata dalla chiamata alla santità, in quanto «l'obbligo di condurre una vita santa non è solo un dovere morale, ma giuridico, un dovere che crea diritto, la legittima pretesa del fedele cristiano di vivere, all'interno del popolo di Dio, in una comunità "santa"».

¹⁹⁷ La critica si combina parzialmente con le precedenti, dal momento che per ritenere un rapporto ordinato secondo giustizia presuppone che abbia a oggetto situazioni dotate degli attributi della exteriorità e della alterità.

¹⁹⁸ **J. HERVADA**, *Commento al can. 210*, in *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, a cura di J.I. ARRIETA, 4^a ed., Coletti a San Pietro, 2013, p. 192; **D. CENALMOR**, *Comentario al can. 210*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II, 2^a ed., EUNSA, Pamplona, 1997, pp. 73-74.

¹⁹⁹ **C.J. ERRÁZURIZ**, *Riflessioni*, cit., p. 130. In questo contributo l'Autore modifica in parte l'opinione espressa nei lavori precedenti, in quanto giunge ad affermare che "la tensione verso la santità include necessariamente l'attuazione della giustizia" e quindi "vivere secondo giustizia nel Popolo di Dio concorre alla santificazione" (*ivi*, p. 128).



separazione tra la carità e la giustizia nell'ordinamento canonico. Non pare necessario in questa sede riprendere compiutamente un tema tanto ampio quanto centrale per il diritto della Chiesa, basti ricordare come il precetto evangelico della carità²⁰⁰ non sia da intendere alla stregua di un sentimento indistinto di benevolenza, ma come il comandamento primario che fonda il dover essere del sistema giuridico ecclesiale, ordinato a dare forma giuridica al piano divino di salvezza nel perseguire il fine supremo di salute delle anime. Per dare attuazione all'ordine salvifico, la giustizia da sola non basta, se viene intesa come il bilanciamento tra le pretese reciproche di avere ciascuno ciò che è proprio, ma richiede di essere completata e perfezionata dalla carità, diretta a promuovere il bene integrale delle persone nelle circostanze peculiari in cui si trovano a vivere. Negare il valore giuridico delle esigenze connesse al dovere di carità, quindi, varrebbe a escludere la rilevanza di quei principi, regole e istituti, che esprimono il costante adeguamento della disciplina del caso concreto all'economia del disegno divino di salvezza, affermando la superiorità dell'ideale di cura dei bisogni delle persone rispetto all'osservanza di norme precostituite. Se anche non tutte le condotte richieste per adempiere alla chiamata alla santità siano predeterminate da specifiche disposizioni o sanzionate positivamente, si può comunque ritenere che siano egualmente vincolanti ed esigibili per i fedeli nella misura in cui siano necessarie per realizzare il fine di perfezionamento spirituale.

Come riflessione conclusiva si può ribadire la stretta connessione tra il dovere di condurre una vita santa e il dovere di vivere seriamente la partecipazione ai mezzi di grazia. La strada della progressione nella santità segnata dall'insegnamento evangelico sulle beatitudini implica un continuo sforzo di autosuperamento delle capacità imperfette della creatura umana, in vista della conformazione al modello dell'amore divino²⁰¹. Un cammino difficoltoso che può essere percorso solo con il supporto della grazia donata dallo Spirito attraverso i mezzi di trasmissione affidati alla comunità ecclesiale. Per questo risulta indispensabile una continua e fruttuosa recezione dei sacramenti, al fine di non essere privati delle energie spirituali adeguate a mantenere costante la

²⁰⁰ Gv 13, 34; 15, 12 e 17. Sul tema si rinvia a **I. ZUANAZZI**, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonía della Chiesa*, Jovene, Napoli, 2005, pp. 684-693; **EAD.**, *La mitezza quale paradigma della funzione di governo nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 30 (2018), pp. 79-99.

²⁰¹ **FRANCESCO**, esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, *Gaudete et exsultate*, 19 marzo 2018, nn. 63-65.



tensione verso il bene salvifico. La coerenza alla missione di salvezza richiede pertanto alla Chiesa di sollecitare e promuovere la partecipazione dei fedeli alle fonti della grazia, ma non in una misura ridotta ai minimi termini, perché un accesso così ristretto potrebbe favorire non già l'ascesi, bensì la "tiepidezza spirituale"²⁰². Al contrario, costituisce un'esigenza intrinseca agli effetti costitutivi dei sacramenti dell'iniziazione cristiana esigere la più alta e intensa comunicazione al patrimonio salvifico, per vivere più autenticamente il sacerdozio comune.

²⁰² La tiepidezza viene indicata da papa **FRANCESCO** (*Gaudete et exsultate*, nn. 164-165) come l'attitudine di chi non si accorge di commettere gravi mancanze e quindi, non avendo nulla da rimproverarsi, si lascia andare in una specie di stordimento o torpore. È una forma di "corruzione spirituale [...] peggiore della caduta di un peccatore, perché si tratta di una cecità comoda e autosufficiente dove alla fine tutto sembra lecito".